Proceedings
Seventh World Conference on Metaphysics

Pontifical University of Salamanca,
Spain October 24-27, 2018

Idente Foundation for Study and Research

Edición multilingüe

Todos los derechos reservados. Ni la totalidad ni parte de este libro, incluido el diseño de la cubierta, puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

METAPHYSICS 2018

PROCEEDINGS OF THE SEVENTH WORLD CONFERENCE

Edición multilingüe

Editor: Fundación Fernando Rielo

© 2021 Fondazione Idente di Studi e di Ricerca

Editorial Fundación Fernando Rielo
Goya 20, 4. º int. Izq.
28001 Madrid
Teléfono: (+34) 91 575 40 91
fundacion@rielo.com
www.rielo.com

ISBN: 978-84-946646-9-4

Graphic Design: Eleanna Guglielmi

Contents

I. Opening and closing sessions

FERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, Jesús **9**
Opening Message from the Conference President

CONILL SANCHO, Jesús **13**
Opening Address: Naturaleza humana y persona

LÓPEZ SEVILLANO, José María **21**
Concluding Address: Actualidad de la metafísica: Persona y ciencia abiertas al Absoluto

Final Remarks

FERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, Jesús **27**
President of the Idente Missionaries and the Fernando Rielo Foundation
Conference President, Closing Message

II. - Main Speakers

BADILLO, Robert **29**
Does Rielo's Binitarian Conception of the Absolute Constitute a Novel Form of the Preambulata Fidei That Pointing to Christ Resolves the Impasse of Reason vis a vis Human Suffering?

CASADO, Ángel **39**
Galdós y la "tradición cervantesca"

COUTAGNE, Marie-Jeanne **47**
Pierre Teilhard de Chardin - Fernando Rielo

DOMINGO MORATALLA, Agustín **55**
De la persona al personalismo: ¿un camino de ida y vuelta?

GALINDO, Ángel **59**
Arte y ética, belleza y gloria

GROSSO GARCÍA, Lourdes **70**
Para una concepción mística de la coesencialidad

LACAU SAINT GUILY, Camille **78**
Unamuno, García Martí, Zambrano: pedagogía y búsqueda comunes de una metafísica (1900-1939)

LACILLA RAMAS, María Fernanda **91**
Una mirada a la educación de la interioridad desde la educación en el éxtasis de Fernando Rielo

LUGO, Elena **99**
Bioética, metafísica y el desafío del posthumanismo

MANTOVANI, Mauro **116**
La metafísica no se ha de considerar como alternativa a la antropología (Fides et Ratio, 83). La tarea educativa de la transdisciplinaridad

PIÑERO MORAL, Ricardo **128**
Estética de la contemplación encarnada: hacia una metafísica de la cultura

SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, Juana **142**
La naturaleza humana: de Max Scheler a Fernando Rielo

SCHALLENBERG, Peter **151**
Metaphysics and Natural Law in Moral Theology

III. - Presentations

A. - Metaphysics and Culture

ANCHUSTEGUI-IGARTUA, Esteban **157**
Religión y laicidad en tiempos de fundamentalismos

BAGENETA MESSEGUER, Imanol **164**
La fábula mística: Michel de Certeau (1925-1986) y el exilio de la palabra

BATTIONI, Giulio **169**
De la experiencia jurídica al principio de realidad: para una superación del paradigma subjetivista

BELLELLI, Fernando **182**
Human dignity as realistic construct in G. B. Vico's and A. Rosmini's thought

CIRIELLO, Caterina **189**
Catalina de Siena y Dorothy Day: La mística de lo cotidiano

COLASANTI, R. & CASASÚS LATORRE, L. **195**
Rielo's principle of complementarity and global migration issues

DOMÍNGUEZ, Víctor J. **201**
Paradigm shift of the materialistic human being (II)

DONG, Alex **207**
Dussel's Philosophy of Liberation: Metaphysics of Deconstructing Interpreted Totalities

ESIANU, Cornelia **215**
Can the Mind Look at Itself? The Relevance of Intuition in Friedrich Schlegel's Metaphysics

FERNÁNDEZ KLOHE, Carmen **220**
La trascendencia en las memorias de Carlos Eire

GARCÍA LOZANO, Francisco José **226**
El espejo y su reflejo: trascendencia y cultura hoy

GARCÍA DE LEÓN ÁLVAREZ, Mª Antonia **231**
El momento de las mujeres (Capital, ambiente y una nueva civilidad)

GARCÍA-LOMAS GAGO, Fr. Luis J. OSB **239**
El hombre ante la belleza

HELFRICH, Cornelia **248**
Introducción al pensamiento de Fernando Rielo.
Algunas consideraciones preliminares necesarias para poder entender su pensamiento

HERNÁNDEZ MARCELO, Jimmy **250**
Metafísica y Neo-Realismo

HERRERA SANTIAGO, Amparo Jesica **259**
María Zambrano: la metafísica como camino entre lo que somos y lo que aún no-somos

KALINOWSKI, Victoria **264**
Fernando Rielo and mystical poetry

LARA FERNÁNDEZ, Bartolomé **266**
"La del alba sería": la hora del Adsum

LARA NIETO, María del Carmen **274**
La Persuasión *como itinerario hacia un nuevo humanismo*

LUBLING, Yoran **279**
Necessary Needs and Moral Relativism

MALAGOLI, Marco **290**
Consideraciones sobre el hondo cambio humano
y los objetivos del desarrollo sostenible a la luz del pensamiento de Fernando Rielo

MAZZARELLA, Eugenio **297**
Metafísica y Filosofía

MENTXAKATORRE ODRIOZOLA, Jon **301**
Presencia de belleza: Metafísica desde la Tierra Media de Tolkien

ANDRÉS MOLERO, Gabriel **307**
Teología del ser y política de lo existente

PEREIRA MELO, Yónatan **312**
La teología natural actual frente a la metafísica negacionista

TIBBETTS, Cynthia Marie **317**
Thinking justice otherwise with Levinas and Derrida

TRUJILLO WERNER, Augusto **323**
Metaética: Hume, Moore y Aquino

WARNDORFF, Jan **323**
Ortega y Gasset's metaphysical vision of human life

ZEHETNER, Cornelius **336**
Human metaphysics: the anthropological challenge in Francisco Suárez'first philosophy

B. - Metaphysics and Education

ALEGRE DEL REY, Mª Ángeles **343**
Perspectiva contemplativa en el ejercicio de la orientación escolar

BRUGNAMI, Enrico **350**
El arte y la educación moral de la persona: una crítica a Émile Durkheim

JAUME, Andrés, L. **356**
Metafísica, educación y conocimiento en Comenius: La categoría ontológica del amor

MENDOZA VELAZCO, Derling José **360**
La lógica emocional tecno-ontológica del docente universitario de matemáticas en el Ecuador

MONTEN, Kurt **375**
Scholè: The pedagogical space for raising metaphysical questions

ORTIZ VIÑÁN, Francisca - SALAZAR PINARGOTE, Karen - ORTIZ, J.F. **381**
El culto dúlico y la educación en el éxtasis como ejes transversales
en el modelo pedagógico de la Universidad Técnica Particular de Loja

SACCÀ, Annalisa **389**
Hacia un discurso práctico de lo impracticable:
notas de una profesora sobre la necesidad del discurso filosófico en la clase

C. - Metaphysics and Epistemology

ÁLVAREZ ÁLVAREZ, Elena **395**
La crisis de la razón instrumental en el pensamiento de Bauman y Ratzinger

HEIDARIFAR, Shadi **402**
The Extituent Solution: A New Problem and Resolution

STOENESCU, Constantin **413**
Phenomenalism and the metaphysical question of external world - the strange case of John St. Mill

D. - Health and Therapy

PASSERINI, A. - DE PALMA, M. - ALES BELLO, A. **419**
"Music beyond a veil": psychotherapy from body to the psyche through the soul elan

ZAMARRÓN SANZ, Carlos **423**
Hermenéutica del relato de paciente con enfermedad respiratoria. Análisis del ser enfermo

E. - Metaphysics and person

ARANZUEQUE SAHUQUILLO, Gabriel **431**
Persona, daño y perdón: la singularidad del mal sufrido

ARMELLINI, Paolo **442**
Metafísica de la historia y de la persona humana en Augusto Del Noce

ASALU, Vincent Chukwuma **455**
Is man a pencil in the hand of the Creator? Hermeneutics of the igbo concept of the human person

BERRÍOS GARAYCOCHEA, Miriam **461**
Ser humano y persona humana. Análisis crítico del concepto de persona de Peter Singer

CAROLO TOSAR, Rocío **469**
El Carácter Ontológico de la 'Saudade'

CESARONE, Virgilio **476**
Metaphysics and Death

DANCĂ, Wilhelm **481**
On the Practical Ontology of Homo Religiosus in Mircea Eliade

DUFFEROVÁ, Alžbeta **487**
Conocimiento racional de Dios en Boecio

DUMITRESCU, Marius **493**
Discours de métaphysique or the autonomy of "i" in Leibniz's philosophy

GARCÍA FERRER, Borja **499**
Del "ser-en-el-mundo" al "ser-en-la-imposibilidad". La mutación antropológica del ciberespacio

LÓPEZ LÓPEZ, Pablo **505**
El ser que ante todo está

MARTÍN CASTEJÓN, Pedro Juan **510**
La encíclica Laudato Si': implicaciones en la RSC de las organizaciones

MODUGNO, Alessandra **515**
La «metafísica de la experiencia interior» clave teorética de la estructura relacional de la persona.

MONTIU DE NUIX, José María **520**
Filosofía cerrada a Dios y filosofía abierta a Dios, en García Morente

NOVALES ALQUÉZAR, María Aránzazu **526**
Persona, matrimonio y espíritu

PADILLA-TERUEL, Reynaldo **542**
Boredom as an hermeneutical insufficiency

PARENTE, Lucia Maria Grazia **547**
La proyección vital-est-ética de la voz filosófica de María Zambrano

PEROLI, Enrico **558**
Substance and Relation. Metaphysics and Western Concept of Person

ROJKA, Ľuboš **562**
Morally significant freedom and causal determinism

SIKORA, Ondrej **573**
"The other is metaphysical": between autonomy and alterity

F. - Metaphysics and Science

ARCE RUÍZ, Oscar **579**
La epistemología de Gabriel Marcel: Reflexión segunda y límites de la ciencia.

CONGIUNTI, Lorella **585**
Faith and science: the role of Metaphysics

DOHRN, Daniel **594**
Parsimony in Metaphysics

FIGIEL, Magdalena **598**
The concept of essence in Spinoza's ethics. A Dynamic metaphysics

GÓMEZ-ULLATE ALVEAR, Luis **607**
Simpáticos, pero no empáticos (A la sombra de los robots)

KAPUS, Jerry **615**
Realism and the need for truth

LI VECCHI, Joseph P. **621**
Frege's hyperbolic objectivism

MATTANA EREÑO, Leonardo Emmanuel **625**
El concepto hegeliano de Ciencia como transfiguración de la metafísica y de la tarea de la filosofía

MORETÓ, Martín **627**
¿Extrañas personas? Unidad y fractura de la consciencia

MUÑOZ ORTEGA, José Manuel **636**
Neurociencia y libre albedrío: cinco cuestiones fundamentales

QUANDT, R. & LICATO, J.: **642**
What is left unsaid. Formality in artificial intelligence

ON YI SIN **651**
Essence, Naturalness and Modalism

STEMME, Anja **661**
Metaphysics as the blind spot of science

TORRIJOS-CASTRILLEJO, David **668**
La ontología de la premoción física según Pedro de Ledesma

G. - *Metaphysics and Theology*

CHRUDZIMSKA, Beata **674**
Metaphysical Dimension of Ratzinger's Christology

CURI, Maria Benedetta **677**
The New Thinking of Klaus Hemmerle and Fernando Rielo.
Trinitarian Ontology and Genetic Metaphysics in Dialogue

HAECKER, Ryan **683**
The logic of the logos: a new theology of logic

LANA TUÑÓN, David **688**
Lo incondicionado como problema teológico y filosófico

MANNI, Cosimo Franco **694**
Herbert McCabe on Existence and Essence

MONTEBUGNOLI: Anna **701**
Metaphysics of Matter. Tertullian's De carne Christi and the Subversion of the Ancient Paradigm

PASSERINI, Alberto & VITALI, Lucia **708**
Transcendence and nullity in marriage

PERRON, Louis **712**
Science and faith according to Jean Ladrière

QAZAZ, Azad **717**
The Qurʾān as an Experienced Appearance in Premodern Islamic History

SAVIGNANO, Armando **728**
Xavier Zubiri: metafísica y religión

VIMINITZ, Paul **734**
Children of a lesser god

I
OPENING AND CLOSING SESSIONS

Opening Message from the Conference President

Prof. Jesús Fernández Hernández
Presidente del Congreso

Salamanca, 24 de octubre de 2018

Señoras y Señores:

Como Presidente, doy a todos los presentes una cálida y amistosa bienvenida a este Séptimo Congreso Mundial de Metafísica, que inauguramos hoy en esta bella ciudad de Salamanca, al amparo de su Universidad Pontificia y de la Cátedra Fernando Rielo.

Saludo, en primer lugar, al Sr. Vicerrector Jacinto Núñez Regodón, que ha querido estar presente en el acto de apertura del Congreso. Saludo asimismo a todas las autoridades religiosas y civiles, a los rectores, decanos y profesores de distintas universidades, a todos los miembros honorables que participan y asisten a este Séptimo Congreso Mundial de Metafísica, y a todos cuantos, desde la administración y colaboración, han hecho posible la realización de estas jornadas.

Sirva este mensaje como una sencilla declaración de intenciones. En mi modesta opinión, podremos apreciar la importancia de la metafísica en la actualidad, si la ponemos en contraste con la multitud de corrientes englobadas en el llamado "mundo postmoderno", revestido de una fácil sofística caracterizada por la promesa de felicidad desde aquello que limita al ser humano (su finitud, su estar en el mundo), y, en ningún caso, desde aquello que lo define. Esta supuesta felicidad queda reducida al placer del cuerpo, con una ideología hedonista cuyo discurso es pensar sin moldes ni criterios. El cuerpo se convierte, así, en instrumento de libertad y fuente de placer. Esto lleva al consumismo compulsivo de productos, ídolos, modas, redes sociales. El cuerpo, no la inteligencia, sirve para lograr las metas: pluralismo, diversidad, satisfacción inmediata. Todo lo que define al ser humano es cuestionado; solamente no se cuestiona la contingencia, el descentramiento, la irracionalidad, el nihilismo, el relativismo, el individualismo, el escepticismo, la inmanencia, la ruptura, la negación de la transcendencia… Podemos denominar a esta tendencia "seudo-metafísica o anti-metafísica del no ser" incurriendo en aquello que niega: la imposición, el totalitarismo, el fundamentalismo…, pues la postmodernidad adquiere su fundamento voluntarista en este sinsentido del no ser. La metafísica hay que tenerla en cuenta o para afirmarla o para negarla. Kant aseveraba que la metafísica era "una necesidad inevitable", y Schopenhauer llegó a sentenciar que el ser humano es un "animal metafísico". La metafísica, por tanto, estará siempre de actualidad.

Se ha hablado mucho del rechazo de la metafísica o, incluso, de la muerte de la metafísica. A mi modo de ver, hay un cansancio en estas afirmaciones negativas que afectan a los estudios humanísticos; incluso la propia teología, con sus prejuicios o percepción de inutilidad de la metafísica, es prácticamente ajena a la misma. Pero creo que no es este el problema. Habría que pensar, más bien, que la metafísica nunca ha tenido buena salud. Se trataría, entonces, de hacer un buen diagnóstico en lugar de rechazarla como enfermo incurable. Es cierto que su mal ha contagiado la historia, la religión, la ciencia, la política, las mentalidades y culturas.

Estos congresos mundiales de metafísica intentan, desde el diálogo, la transparencia, la apertura, la convivencia, el espíritu de familia, ser un exponente, lo más veraz posible, de la búsqueda de una visión coherente, creíble, abierta, incluyente y dialogante acerca de la realidad, sin reduccionismos y exclusiones. No desde una visión de un "ser en cuanto ser" abstracto en el que proyectamos

conceptos como *verdad*, *bien*, *belleza* de un *infinito* o *absoluto* sin rostro. No desde un "no ser en cuanto no ser" donde cabe todo y todo vale. No desde una forma de pensar que reduce lo real a lo contingente, a la sin razón o al sin sentido. No desde lo que podamos hacer con la realidad en función de una libertad a la deriva, irracional, anárquica, inhumana. No desde una aparente aperturidad a un horizonte sin horizonte donde el espíritu queda oprimido por una *agorafobia* o *apeirofobia* encadenados al vértigo de un vacío sin fin. No desde la reducción a multiplicidad de significaciones o representaciones, o sujetos que significan o representan, privilegiando la forma sobre el contenido. No desde un *presentismo* que minimiza la importancia del pasado y del futuro. No desde el cansancio del vivir, de la saturación de la información, del pensamiento inestable. No desde la fobia a pensar en profundidad por miedo al fundamento y a la transcendencia. No desde la superficialidad, la evasión y el consumismo, intentando huir, sin éxito, del fracaso, de la soledad y de la intolerancia al sufrimiento.

Al desencanto del ser le sigue el desencanto del no ser; al desencanto de lo grande, el desencanto de lo pequeño; a la creencia de una ética universal, la incredulidad y desencanto de los nuevos modelos: ética provisional, de mínimos, de consenso, de situación. La metafísica del "no ser" lleva al hombre a actuar sin un "por qué" porque el único sentido es la pérdida del sentido. Se ha dado, así, vital importancia a las preferencias, a los gustos o apetencias como reguladores del pensar y del actuar.

Parece que el ser humano, cuando se queda en su "yo es yo", cuando se bloquea en su mismidad, cuando consiente en sus tendencias banales, narcisistas y nihilistas, cuando se deja llevar de lo inmediato, y, sobre todo, cuando hace filosofía de ello, pierde su capacidad de amar. De este modo, el amor se ha convertido en palabra desgastada, insípida, expuesta al ridículo; no sirve a la ciencia, a la economía, al pensamiento, a la política. Sin embargo, es la única tabla de salvación frente a la deriva de un ser humano que, sin apertura al Absoluto, ha perdido el rumbo, sumiéndose en la pobreza, en la injusticia, en la violencia. En el amor se esconden todas las virtudes y valores, la riqueza, el patrimonio espiritual perenne de un ser humano que es imagen de un "Dios que es amor, no lenguaje", en expresión de Fernando Rielo. De esta forma, en el amor viene codificado la verdad, el bien, la belleza, la creencia, la justicia, la perfectibilidad, la humildad, la misericordia, el perdón. Si hay alguna definición que conviene al hombre es la del amor, pues este es potenciador, liberador y realizador de la persona. El amor forma la libertad. "Ama y haz lo que quieras", sentenciaba san Agustín. Quítale el amor a la persona, y la has arrojado a la instintivación, a la sensorialización, a la estimulación, a la emoción, y con ellas a los juegos de la memoria, de la imaginación, de la razón, del deseo, del lenguaje. La persona se ha hecho, por esta causa, impersonal, individualista, cerrada a su transcendencia y a la transcendencia del otro en el que puede contemplar, genéticamente, el "Absoluto amante" de "carne y hueso", en expresión unamuniana.

Se dice que el niño es un "descubridor", un "conquistador" que sale del vientre de su madre a explorarlo todo, ansiosa y emocionadamente. Vive en un constante asombro. Si no se desvía por una mala educación, el asombro resulta ser un trampolín de extraordinaria importancia que le hace madurar en su vida. Este asombro le induce a una sana alegría por la búsqueda y el hallazgo de los más altos valores, cuya cima es la generosidad. Lo desconocido produce asombro, no miedo. Cuando aparece el miedo, el ser humano se enclaustra, tiende a la fuga angustiosa, y el sentimiento de inferioridad y la baja estima le dejan aprisionado en las redes de una egotización que lleva consigo el desequilibrio emocional.

Se pasa del asombro a la inseguridad a causa de una educación equivocada en el seno de numerosas familias carentes de amor y cargadas de actitudes violentas que conducen al bloqueo de la emotividad y a la manifestación de los diversos complejos y mecanismos sicológicos de defensa. Solo la educación en el amor ordena progresivamente el caótico mundo emocional, lo sana de sus heridas y lo lleva a una madurez con unidad, dirección y sentido. "El amor, enseña Rielo, es el motor de la historia, de la ciencia, de la sociedad, del arte, de la vida". En ningún caso, puede serlo la lucha de clases, o la economía, o la cultura.

Deseo, finalmente, que este Séptimo Congreso de Metafísica se caracterice, una vez más, por el arte de la amistad, de la donación, donde nuestra comunicación se realice en el diálogo de una escucha que no solamente sabe escuchar, sino que también se siente escuchada.

Bienvenidos y feliz éxito a todos los participantes en este Séptimo Congreso Mundial de Metafísica en esta bella e histórica ciudad de Salamanca y su prestigiosa universidad.

Inaugural Address

Naturaleza humana y persona[1]

Prof. Jesús Conill Sancho
Universidad de Valencia, España
jesus.conill@uv.es

Un nuevo concepto de naturaleza humana

El concepto de naturaleza humana tiene una acreditada historia, especialmente a partir del contexto aristotélico, que es en el que se conforma como tal dicha noción, en el sentido de aquello por lo que cada hombre es lo que es, es decir, hombre, en el conjunto de los demás seres (naturales y no-naturales). Sin embargo, a lo largo del tiempo esta importante noción se ha ido haciendo cada vez más problemática, de ahí que Pedro Laín Entralgo llegara a preguntar si había llegado el momento de "arrojar por la borda" la noción de naturaleza humana[2]. Tal vez porque, como ya hace años señaló Gadamer, "el ser natural hombre (*Naturwesen Mensch*) rebasa "por naturaleza" ("*von Natur*") su propia determinación natural y por tanto no puede ser conocido sólo con los métodos de las ciencias naturales"[3]. Pero todavía cabe empezar la reflexión crítica sobre este concepto desde un nivel más radical, poniendo en cuestión la noción misma de "naturaleza"[4], que luego se liga a la caracterización de "humana".

La noción de "naturaleza" (*phýsis*, *natura*)[5] emerge con fuerza en la cultura griega y en su filosofía, a diferencia de la mentalidad bíblica, que no estaba ligada a la naturaleza sino a la historia[6], en la que lo decisivo es la salvación y, por tanto, "el concepto teológicamente primario es el de alianza, no el de creación"[7]. Una diferencia básica que distingue la cultura griega y la israelita es la atención que prestan primordialmente a la naturaleza o a la historia, respectivamente, y que constituye en cada caso el presupuesto de su pensamiento. De tales presupuestos y los hábitos mentales subsiguientes emergen dos diferentes interpretaciones culturales, polarizadas respectivamente por la naturaleza (Grecia) o por la historia (Israel). Interpretaciones que están ligadas a dos creencias básicas y sus correspondientes interrogantes vitales (incluso dos modos de vida) en relación con la naturaleza y con la vida histórica (igual que contemporáneamente surgirá la pregunta por el sentido

[1] Este estudio se inserta en los Proyectos de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2016-76753-C2-1-P y PID2019-109078RB-C22, financiados por el Ministerio Español de Ciencia, Innovación y Universidades y en las actividades del Grupo de Investigación de Excelencia PROMETEO/2018/121 de la Generalidad Valenciana.

[2] Laín Entralgo, Pedro, *Ser y conducta del hombre*, Espasa, Madrid, 1996, pp. 298 y 350.

[3] Gadamer, Hans-Georg, "Schluβbericht", en H.G. Gadamer und Paul Vogler (Hrsg.), *Neue Anthropologie*, Bd. 7, Philosophische Anthropologie, Zweiter Teil, Deutscher Taschenbuch Verlag, Stuttgart, 1974, p. 377.

[4] Como hizo en su momento, por ejemplo, José Ortega y Gasset, produciendo algún que otro malentendido con sus famosas afirmaciones sobre que "*el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene historia*" ("Historia como sistema", *Obras Completas*, Taurus, Madrid, 2006, VI, p. 73). Vid. Marquínez, Germán, *Naturaleza e Historia en Ortega y Zubiri*, "Revista Agustiniana" 34 (1993), 311-333; Laín, Pedro, *Ser y conducta del hombre*, Espasa Calpe, Madrid, 1996, cap. XIX.

[5] Vid. "Natur", en: Ritter, Joachim und Gründer, Karlfried (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6, pp. 421-478; Cela Conde, Camilo J., "El naturalismo contemporáneo: De Darwin a la sociobiología", en CAMPS, Victoria (ed.), *Historia de la ética*, Crítica, Barcelona, 1989, pp. 601-634.

[6] Vid., Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid, 1967, pp. 114 y ss.; Ruiz De La Peña, Juan L., *Teología de la creación*, Sal Terrae, Santander, p. 23.

[7] Rad, G. von, *Teología del Antiguo Testamento* I, Sígueme, Salamanca, 1972, pp. 184 ss.; Ruiz De La Peña, Juan L., *Teología de la creación*, pp. 26 y 30.

de la vida)[8].

Desde los textos de algunos Presocráticos, que ya llevaban por título "*Perì phýseos*"[9], hasta Aristóteles en su *Física* (*tà perì phýseos*, *tà physiká*, *physiké akróasis*)[10], la naturaleza (*phýsis*) se entiende como el principio (*arché*) con que el *lógos* explica y comprende la experiencia de la multiplicidad, diversidad y movilidad. El orden de las cosas se comprende como un orden dado por la naturaleza y en él se basa la estructura racional que lo hace inteligible. Los conceptos con los que se arropa esta experiencia básica de la naturaleza (phýsis), entendida como principio fundamental, serán de carácter natural (físico): materia y forma, causalidad (en sus diversos sentidos, entre los que destaca el de la finalidad). Pero con ellos se entremezclarán otros nuevos conceptos de carácter ontológico: esencia, substancia, categorías o modos de ser. Todos ellos se aplicarán también al ser humano, entendiéndolo, desde esta perspectiva, como un *ser natural*, por tanto, con las propiedades características tanto del "ser" que es (registro ontológico) como de ser "natural", es decir, ser por naturaleza lo que es (registro físico). De ahí que se pueda hablar de lo natural humano o naturaleza humana, a la que se puede aplicar a la vez todo el conjunto de conceptos físicos y ontológicos. Desde la filosofía griega hasta la actualidad se ha mantenido esta tradición filosófica que entremezcla ambos registros conceptuales, el físico (naturaleza humana) y el ontológico (substancia y esencia humana).

Este concepto físico y ontológico ha constituido la base tradicional de la concepción metafísica de la naturaleza humana, que ha perdurado a lo largo de la historia y que se ha resumido y expresado frecuentemente en algunas definiciones o caracterizaciones del hombre. Las más famosas son que el hombre es por naturaleza (*phýsei*) un "animal que tiene *lógos*", es decir, racional, y que es un "animal político". Pero no habría que olvidar que también encontramos otra caracterización muy significativa y de gran actualidad (aunque menos atendida), como es la de entender al hombre como "inteligencia deseosa" o "deseo inteligente (o reflexivo)" [*orektikòs noûs*, *óreksis dianoetiké*][11].

La tradición metafísica occidental ha tendido a considerar estos conceptos como reales, o bien como objetivos. Y paradójicamente esta tendencia es la que mantienen algunas concepciones científicas que han pretendido sustituir el conocimiento objetivo de la realidad que presuntamente ofrecía la filosofía clásica. Esto es lo que todavía puede observarse incluso en algunas de las formulaciones de las actuales neurociencias, que han intentado en ocasiones sustituir lo que consideran una paleofilosofía mediante una nueva "neurofilosofía", que sería capaz de descubrir y exponer lo que es la naturaleza humana, lo que somos realmente (por ejemplo, cuando se afirma "somos nuestros genes" y "somos nuestro cerebro", y expresiones semejantes). Lo que hay que preguntarse es si es posible llegar por alguna vía metafísica o científica a conceptos que definan realmente, o bien objetivamente[12], la naturaleza humana.

A mi juicio, la transformación hermenéutica de la filosofía contemporánea nos sitúa en un nuevo contexto[13], en el que las aportaciones históricas del pensamiento por sus diversas vías han de entenderse como interpretaciones. La propia noción de "naturaleza" es ya un concepto interpretativo (ni real, ni objetivo). Por tanto, el paradigma de la objetivación ha de ser sustituido

---

[8] Vid. Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1978, Tratado III; Ortega y Gasset, José, "Ideas y creencias", *Obras completas*, Taurus, Madrid, 2006, V, pp. 655-685; LAÍN, Pedro, *La espera y la esperanza*, Alianza, Madrid, 1984.

[9] Cubells, Fernando, *Los filósofos presocráticos*, (1956), Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, 1979; Montero, Fernando, *Parménides*, Gredos, Madrid, 1960.

[10] *Aristotle´s Physics*, Introduction and Commentary by W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford, 1960.

[11] Aristóteles, *Política*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970, I, 2; *Ética a Nicómaco*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970, VI, 2.

[12] Vid. Zubiri, Xavier, *Sobre la esencia. Nueva edición*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2008, especialmente la crítica de la esencia como concepto objetivo en el racionalismo e idealismo; asimismo la obra publicada recientemente, *Estructura de la Metafísica* (Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2016), donde se muestra la necesidad de incorporar intelectualmente la *interpretación* en la conceptuación de la realidad.

[13] Apel, Karl-Otto, *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985, 2 vols.

por el de la interpretación. Ya no podemos esperar a una objetivación perfecta, sino que hemos de reconocer que nos movemos entre interpretaciones, que son falibles, corregibles y mejorables, teniendo en cuenta todas las posibles perspectivas que nos aportan las diversas formas de intelección y comprensión de las que seamos capaces. En este sentido, es decir, articuladas en el nuevo marco hermenéutico, son aprovechables las caracterizaciones de la filosofía tradicional, las aportaciones que provienen de los horizontes culturales de las diversas religiones y las crecientes innovaciones científicas y técnicas. Y lo que resultará de esta nueva situación es que emergerá un nuevo concepto de naturaleza humana, al que se accede hermenéuticamente.

Un modo de presentar esta situación hermenéutica en la que la filosofía puede aprender de la ciencia y de la religión para comprender mejor la naturaleza humana, sin caer en cientificismo reduccionista ni circunscribirse a una confesión religiosa, es el que ha expuesto Jürgen Habermas en los últimos tiempos[14]. Las filosofías metafísicas y las ciencias han servido de base a las "imágenes del mundo", desde las configuraciones míticas y las concepciones metafísicas hasta las ciencias modernas, cuyo persistente proceso hacia la objetivación (*Versachlichung*) ha conducido a diversas formas de naturalismo cientificista[15]. Ante el desarrollo de las imágenes del mundo (basadas en mitos, filosofías metafísicas, religiones y ciencias), Habermas se propone revisar (profundizando y radicando) hermenéuticamente el primado del mundo de la vida (*Lebenswelt*), que ya -según Husserl- ofrecía el "fundamento de sentido" (*Sinnesfundament*) incluso de las ciencias, dado que sus procesos de objetivación tampoco pueden acaparar ni sustituir las diversas experiencias del mundo vital.

Concepción científica y no científica de la naturaleza humana

La concepción científica de la naturaleza humana no puede acaparar ni sustituir la concepción filosófica, ni las otras aportaciones culturales (religiosa y artística). No obstante, suele remitirse a Sellars[16], así lo hace también Habermas, para presentar la pretensión cientificista de tal sustitución, como si una descripción objetivante y una explicación causal de los fenómenos ofrecerían una nueva imagen científica del hombre, de tal manera que la naturalización cientificista sería la nueva concepción objetiva de la naturaleza humana. En nuestro ámbito, todavía Mosterín ha defendido una concepción de la naturaleza humana basada en la racionalidad científica, frente a las culturas tradicionales, dentro de una cosmovisión suministrada por la ciencia, que constituiría la base de una nueva cultura universal, un hecho histórico, convertido en rasgo característico de nuestra época[17].

A mi juicio, esta actitud supone un regreso a posiciones filosóficamente anacrónicas, por cuanto implica una deshermeneutización de nuestra autocomprensión de la realidad humana. Y, según Habermas, esta presunta eliminación del saber del mundo de la vida en favor de la objetivación cientificista de todos los fenómenos de la experiencia vital "desocializa[ría]" nuestra autocomprensión y sólo ocurriría, si fuera posible absorber totalmente la intencionalidad de la conciencia humana y la normatividad de la acción humana, lo cual supondría haber alcanzado unas teorías que explicaran adecuadamente, por ejemplo, por qué las personas son capaces de seguir o infringir reglas (gramaticales, conceptuales o morales), justificar sus acciones y rendirse cuentas intersubjetivamente[18].

Por consiguiente, según Habermas, debería aceptarse que existe una dualidad entre la perspectiva del observador-explicador y la del participante-autor (obligado a justificarse y rendir cuentas),

[14] Habermas, Jürgen, *El futuro de la naturaleza humana*, Paidós, Barcelona, 2002; *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2006; *Philosophische Texte*, Studienausgabe, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2009, Bd. 5; *Mundo de la vida, política y religión*, Trotta, Madrid, 2015.

[15] Habermas, Jürgen, "Von den Weltbildern zur Lebenswelt", *Philosophische Texte*, Bd. 5, cap. 8.

[16] Sellars, W., "Philosophy and the Scientific Image of Man", *Science, Perception and Reality*, London, Routledge & Kegan Paul, 1963, p. 38.

[17] Mosterín, Jesús, *La naturaleza humana*, Espasa-Calpe, Madrid, 2006, pp. 246-252.

[18] Habermas, Jürgen, "Creer y saber", *El futuro de la naturaleza humana*, Paidós, Barcelona, pp. 129-146, p. 135.

llegando a afirmar en este contexto de su reflexión lo siguiente: "la fe cientificista en una ciencia que, mediante la autodescripción objetivante, no sólo completará algún día la autocomprensión personal, sino que la relevará, no es ciencia, es mala filosofía"[19].

De ahí que, a mi juicio, el único modo de retornar a la naturaleza humana sea por una vía hermenéutica que sea capaz de articular las diversas perspectivas que ofrece la experiencia humana, superando así los regresos naturalista y tecnocrático, que están siendo los caminos de la objetivación instrumental contemporánea que transitan habitualmente algunas formas de entender tanto las ciencias naturales como las tecnicistas (tecnológicas y computacionales).

Esa vía hermenéutica cabe entenderse como una analítica [fenomenológico-hermenéutica] del mundo de la vida y de su "base experiencial", en la que se muestra el horizonte de sentido y el irrebasable trasfondo de vivencias que lo conforma. En ese contexto hermenéutico del mundo de la vida, que no puede ser sustituido por la objetivación naturalista, se explicita el sentido humano de la ciencia, la religión y el arte. La filosofía así entendida proporciona una vía de "liberación cognitiva" ante las diversas perspectivas que han servido para desarrollar imágenes del mundo, de manera especial en nuestro mundo moderno y contemporáneo ante el creciente proceso objetivador del naturalismo cientificista. Esa liberación permite mostrar la relación complementaria entre el mundo de la vida y el mundo objetivo, un dualismo epistémico, o mejor un perspectivismo hermenéutico, que evita las interpretaciones monistas. Esta "primacía" del mundo de la vida nos sitúa primordialmente en la experiencia del cuerpo humano y en las prácticas vitales e intersubjetivas[20].

Según Habermas[21], este dualismo epistémico es insuperable por diversas razones. Primero, porque falta una terminología unitaria para las operaciones espirituales y los estados cerebrales. Segundo, por la necesaria deconstrucción del naturalismo, ya que las condiciones intersubjetivas del acceso objetivador de las ciencias no son de nuevo recuperadas en esa dirección objetivadora; pero, además, porque el giro reflexivo nos preserva de una reducción del espíritu a acontecimientos mentales, ya que el espíritu subjetivo no puede separarse del espíritu objetivo, en concreto, de la praxis comunicativa. A lo cual añadiría por mi cuenta, en tercer lugar, una razón a favor del acceso hermenéutico a la naturaleza humana frente a la reducción naturalista, dado que es imposible rebasar la pluralidad de perspectivas y, por tanto, no son aceptables ni el realismo representacional ni tampoco el monismo ontológico. Más bien, si se quiere resumir en una propuesta lo que exige el reto naturalista en un contexto hermenéutico como el contemporáneo, habría que seguir recurriendo a la fórmula de "conciliar a Kant con Darwin"[22].

Habermas se enfrenta al actual reto del naturalismo cientificista que propone una nueva "imagen científica del mundo" basada sobre todo en la Genética y la Neurociencia y que realmente "pone en apuros" a la filosofía, la cual no puede responder encapsulándose "narcisistamente", ni caer en el "diletantismo", sino que ha de ser capaz de aprender a cooperar con todas las ciencias. Lo que ocurre es que lo hace con una cierta "genealogía del pensamiento postmetafísico", que va "de las imágenes del mundo al mundo de la vida" y que, aunque muestra las consecuencias y los límites del malentendido objetivista de las ciencias, sin embargo, utiliza el término "naturalismo blando" para

[19] *Ibid.,* p. 137.

[20] Por ejemplo, en las diferentes hermenéuticas: genealógica del cuerpo (Nietzsche), histórica (Gadamer), lingüística (Apel), de la acción (Ricoeur, Taylor), analógica (Beuchot), crítica (Cortina, Conill). Vid. Conill, Jesús, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Tecnos, Madrid, 1997; *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Tecnos, Madrid, 2006.

[21] Habermas, Jürgen, "Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft und das Problem der Willensfreiheit", en: *Philosophische Texte*, Studienausgabe, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2009, Bd. 5, pp. 271-341.

[22] Curiosamente, esta tarea de conciliar a Kant con Darwin, que sigue proponiendo actualmente Habermas ("Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft und das Problem der Willensfreiheit", en: *Philosophische Texte*, p. 331) fue expresada en reiteradas ocasiones por Ortega y Gasset desde principios del siglo XX (vid. Ortega y Gasset, José, "Una polémica", *Obras completas*, I, p. 387) y constituyó en gran medida el propósito de pensadores de procedencia kantiana abiertos al creciente desarrollo científico a lo largo del siglo XIX y XX (por ejemplo, Friedrich Albert Lange, que tanto influyó en Nietzsche).

caracterizar su posición[23], un término que, a mi juicio, no responde adecuadamente a su propio e innovador enfoque hermenéutico, que más bien habría que denominar "biohermenéutico"[24].

Ciertamente, el hombre como "ser natural" (*Naturwesen*) se encuentra dentro de una "historia natural" y hasta cabe descubrir un cierto continuo conceptual entre categorías de las ciencias naturales y las humanas, por ejemplo, en las de "formación" y "aprendizaje"[25]. Ahora bien, según hemos visto más arriba, como tiene prioridad el acceso hermenéutico del participante-actor, la armonización de lo transcendental con lo natural, es decir, la conciliación entre Kant y Darwin, a través del irrebasable dualismo epistémico o pluralismo perspectivista, tendrá que llevarse a cabo en un contexto hermenéutico de interpretación de las perspectivas experienciales en la vida humana. Desde este nuevo acceso a la naturaleza humana, más que de un mero "ser natural", habría que hablar de un ser natural-cultural [naturocultural], cuyos "cerebros socializados" son capaces de desarrollar procesos de "formación" progresiva y de "aprendizaje" individual y social[26], contando no sólo con las ciencias, sino también con las otras formas culturales, como la religión y el arte. Por tanto, más que de algún tipo de naturalismo (¡duro o blando!) de lo que se trata propiamente es de una biohermenéutica de la naturaleza humana[27].

Qué entendemos por "persona humana"

Ha sido habitual en la filosofía y en la vida cotidiana de las sociedades occidentales contemporáneas equiparar el ser humano con la persona y atribuirle dignidad. Pero hay que reflexionar, primero, sobre qué significa ser humano y ser persona, por qué se considera al ser humano como persona; segundo, sobre si todo ser humano es persona; y, tercero, tras la posible equiparación entre humano y persona, analizar qué significa dignidad y por qué se atribuye al ser humano como persona la especial cualificación de la dignidad. Esta reflexión pone de manifiesto la doble vertiente por la que se comprende lo que significa la noción de persona referida al ser humano: la dimensión constitutiva de la entidad real que denominamos "persona" y el valor especial que le reconocemos: el valor de dignidad.

A lo largo de la historia del pensamiento, para distinguir a la persona humana, se ha recurrido a diversos rasgos y a diversas capacidades que la caracterizan, algunas de principales han sido las siguientes: la autoconciencia, la conciencia moral, la inteligencia, la intimidad, la libertad y la capacidad de proyectar una vida moral, la dignidad como valor incondicionado.

Es necesario aclarar más y mejor el concepto de persona. Pues hay quienes defienden que "hombre" y "persona" son coincidentes (todas las personas son seres humanos y todos los seres humanos son personas) y, sin embargo, hay quienes diferencian ambos conceptos (algunos seres humanos no son personas); los primeros se basan en las capacidades (por ejemplo, ser capaz de libertad) y los segundos en los intereses y necesidades (tener interés en la libertad)[28].

Así pues, el concepto de persona ha sido usado en la historia de la filosofía en diversas acepciones, tanto con un sentido normativo (al atribuirle a la persona un estatuto moral, con relevancia jurídica y política) como descriptivo. Ahora bien, lo que cabe destacar es que en ambas posiciones se vincula el estatuto de la persona con determinadas capacidades; tradicionalmente se ha entendido al hombre como un animal con capacidad racional (cognitiva y moral).

---

[23] Habermas, Jürgen, "Libertad y determinismo", en *Entre naturalismo y religión*; *Philosophische Texte*, Bd. 1 y Bd. 5.

[24] Conill, Jesús, *Intimidad corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*, Tecnos, Madrid, 2019.

[25] Habermas, Jürgen, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Suhrkamp, Berlin, 2019.

[26] Hay que tener en cuenta la plasticidad del cerebro, la capacidad de aprendizaje y el "cerebro social". Vid. Salles, Arleen y Evers, Kathinka, *La vida social del cerebro*, Fontamara, México, 2014 y "Retos actuales de la neuroética", *Reçerca*, 13 (2013).

[27] Vid. Conill, Jesús, *Intimidad corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*, Tecnos, Madrid, 2019, capítulo V.

[28] Vid. Adela Cortina, *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*, Taurus, Madrid, 2009.

En definitiva, el concepto de persona ha sido una de las propuestas interpretativas del complejo concepto de naturaleza humana, que no debería quedar reducido a la facticidad del *Dasein*, ni a una mera "cuestión fáctica" de carácter empírico. Ni la vía fenomenológico-hermenéutica de Heidegger, ni la de los nuevos positivismos cientificistas (como por ejemplo, el de Mosterín), es decir, ni el facticismo fenomenológico-hermenéutico ni el positivismo cientificista naturalista han dado debida cuenta de la noción de persona. En cambio, creo que tanto la vía noológica zubiriana como la hermenéutico-crítica de Apel, Habermas y Cortina son más fecundas para interpretar la realidad de la persona humana.

Heidegger cree superar el enfoque bioantropológico, renunciando a nociones ya tradicionales como la de persona y sustituyéndolas por la de *Dasein*, como expone de modo paradigmático en *Ser y tiempo*[29] y en *Carta sobre el humanismo*. Para llegar a la auténtica "esencia del hombre" no hay que entenderlo como un ente entre los demás entes, a partir en su caso de la animalidad (*homo animalis*), porque esa manera de proceder es propia de una "metafísica" que no hace más que deformar la esencia del hombre mediante conceptos como "*animus sive mens*", "sujeto", "persona" y "espíritu", es decir, al no pensarla en su "esencial proveniencia" (*Wesensherkunft*), que "es siempre para la humanidad histórica su esencial porvenir" [futuro] (*Wesenszukunft*). "La Metafísica piensa al hombre desde la *animalitas* y no la piensa hacia su *humanitas*"[30].

Por su parte, desde su positivismo naturalista, Mosterín considera la naturaleza humana como "una cuestión fáctica"[31] y se propone restringir su estudio al aspecto natural del organismo humano (al cuerpo), disociándolo radicalmente del concepto de persona, porque la persona no sería una propiedad natural, ni objetiva, sino el producto de una valoración convencional, una mera ficción, carente de "valor intrínseco"[32]; pues, como todo valor, es un efecto de la valoración (sea como valor económico en el mercado, o bien como valor estético o valor moral). Sólo la ciencia es la que se ocupa de cómo son las cosas, de manera que una noción de la naturaleza humana como cuestión fáctica tendría que prescindir de las valoraciones y, por tanto, del concepto de persona, dado que éste incluye una valoración moral. Siguiendo este planteamiento, habría que revisar afirmaciones relativas a la persona, como por ejemplo las referidas a "la verdadera libertad"[33], dado que también rebasan el orden de las cuestiones fácticas.

Concepto filosófico de persona contando con las ciencias y las tecnologías

Que no sea posible un concepto científico de persona no quiere decir que no sea posible proponer algún concepto filosófico (fenomenológico, metafísico, axiológico, pragmático, narrativo, o bien interpretativo) de persona humana, incluso a partir de los conocimientos científicos contemporáneos. Lo decisivo filosóficamente se juega en el nivel metafísico de la realidad humana, para lo cual es muy oportuno recurrir a la filosofía de Zubiri y a la axiología del valor de dignidad.

Encontramos una vía fructífera para comprender el concepto de persona humana, desde su estructura constitutiva y entitativa, en la filosofía zubiriana. Su desarrollo conduce a una superación del modo tradicional de determinar la realidad de la persona mediante la clásica definición de Boecio, que estaba basada en el concepto aristotélico de substancia, a través de las innovadoras nociones de sustantividad y esencia abierta.

La substancia, en su sentido aristotélico, ha sido el concepto básico para determinar la persona, que se caracterizaba por su "naturaleza racional". La estructura de la realidad que así se expresaba en el *lógos* correspondiente al pensamiento aristotélico y en la mayor parte de la tradición filosófica era

[29] Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, § 10: "Delimitación de la analítica del *Dasein* frente a la antropología, la psicología y la biología".
[30] Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Cuadernos Taurus, Madrid, p. 19.
[31] Jesús Mosterín, *La naturaleza humana*, Espasa-Calpe, Madrid, 2006, p. 382; también pp. 380-385.
[32] *Ibid.,* pp. 378, 379 y 380.
[33] *Ibid.,* p. 323.

la de sujeto-predicado, en una relación de inhesión. En cambio, la estructura de la realidad que se expresa en el *lógos* zubiriano es el constructo de cohesión o sistema, que, a mi juicio, está abierto a la interpretación[34]. Es decir, ya no se confía en poder lograr, como se ha creído en la tradición antigua y/o moderna, conceptos reales ni objetivos, sino que hay que abrirse a conceptos interpretativos. A mi juicio, la determinación clásica de la persona a partir de la definición de Boecio se presta a la naturalización, pero no ocurre lo mismo con el concepto que ha propuesto Zubiri, a pesar de estar muy ligado a las actuales ciencias naturales (biología evolutiva, genética y neurología).

En efecto, la línea de determinación de la persona a través del concepto aristotélico de substancia podría naturalizarse, por el hecho de que es una forma de caracterizar la naturaleza humana, mediante la fusión de la terminología ontológica con la física (natural). El hombre es, por naturaleza (*phýsei*), racional; en la expresión clásica de Aristóteles, es el animal que tiene *lógos* y, por naturaleza, convive en la comunidad (*koinonía*) de la *pólis*, de ahí que se haya caracterizado como animal social y político (cívico). En último término, se considera al hombre formando parte de la naturaleza y con un modo propio de ser: un ser substancial cuyo rasgo principal es que tiene *lógos* y hace su vida conviviendo en comunidad, es decir, compartiendo el sentido de lo justo y lo conveniente con otros seres del mismo género humano. A ese tipo de ser se le ha calificado de "persona", pero entonces cabe comprenderla de un modo naturalizado a través de conceptos físico-ontológicos, que tienen carácter metafísico, en su sentido tradicional. Por tanto, se trataría de una naturalización metafísico-ontológica de la persona humana, la propia de la antigua cosmovisión griega.

En cambio, la concepción zubiriana no conduce a una naturalización de la persona, aun cuando hace un continuo uso de las ciencias naturales a lo largo de toda su elaboración filosófica y muchos de sus términos filosóficos procedan de las ciencias naturales, en especial, de las biológicas[35]. Tampoco el hecho de que Zubiri haya llegado a una concepción del ser humano como sustantividad estructural de carácter "psico-orgánico" implica ninguna naturalización, dado que su peculiar noción de inteligencia sentiente constituye una decisiva innovación entre los dinamismos de la realidad[36]. De hecho, Zubiri interpreta la nueva función del cerebro y del sistema nervioso que emerge en el hombre como una capacidad de "hiperformalización", la cual constituye la base de la nueva "formalidad de realidad" y, por tanto, de la apertura de la inteligencia al nuevo ámbito de la libertad y la moralidad humana. La realidad humana como sustantividad no es naturalizable, dado que ya estructuralmente está por encima de sus propiedades naturales, debido a su carácter abierto y a sus nuevas propiedades logradas por apropiación.

En la realidad moral del hombre se rebasa la tendencia natural a ajustarse al medio, debido a la capacidad proyectiva de su inteligencia, que requiere el nuevo sentido de la justificación moral. La capacidad de adaptación propia del ser humano no está determinada por las propiedades naturales, sino que por su inteligencia hiperformalizadora se abre a nuevas posibilidades vitales e históricas. Debido a esta nueva capacidad de hiperformalización, el hombre se hace cargo de la realidad y es capaz de enriquecer y acondicionar su vida con nuevos proyectos, valores y creaciones históricas. Así pues, a pesar de que la función primaria de la inteligencia sea biológica, su desarrollo va en una dirección transbiológica hacia la libertad y la vida personal.

No es posible, pues, naturalizar la realidad humana de carácter moral y personal. Contando con las aportaciones de las ciencias naturales, la propuesta filosófica de Zubiri supera el positivismo, sin recaer en el idealismo, porque no reduce la filosofía a las ciencias, sino que mantiene su especificidad por una vía peculiar. Primero, partiendo de la fenomenología, la cual tuvo para Zubiri una función decisiva: "la de abrir el libre espacio del filosofar frente a toda servidumbre psicológica

[34] Vid. Xavier Zubiri, *Sobre la esencia* (Alianza, Madrid, 1962); *Estructura de la metafísica* (Alianza, Madrid, 2016).
[35] Diego Gracia, *El poder de lo real*, Triacastela, Madrid, 2017.
[36] Xavier Zubiri, *Escritos menores* (EM), p. 107; Xavier Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*.

o científica"[37]. Pero, a continuación, usando el conocimiento científico para elaborar los conceptos filosóficos con los que responder a la pregunta sobre qué son realmente las cosas, que no son "meras objetividades" ("el correlato objetivo e ideal de la conciencia"), sino que están "dotadas de una propia estructura entitativa". Por eso, si en un primer momento Zubiri buscaba algo así como una "*lógica de la realidad*", con el tiempo esta búsqueda creyó encontrar la respuesta en una Noología de la intelección sentiente. Desde esta nueva perspectiva filosófica se descubre, a mi juicio, que también el proyecto naturalizador contemporáneo, en los términos en que habitualmente se plantea, recae en un realismo ingenuo, en la medida en que sigue anclado en una noción acrítica de la realidad.

Una de las más importantes aportaciones de la vía noológica zubiriana, que cuenta con los conocimientos científicos (por ejemplo, biología evolutiva, genética y neurología)[38], consiste en una nueva noción de realidad, aplicable a la realidad de la persona humana, es decir, a la realidad de carácter personal ("*animal personal*"), que, según Diego Gracia[39], constituye un concepto noológico de persona y que es lo que ha permanecido invariable a lo largo de la evolución de su pensamiento: la descripción de la persona como "suidad formal" y "personeidad". En este nivel noológico se sustenta la noción zubiriana de persona, cuyos elementos descriptivos posibilitan una interpretación filosófica, un concepto interpretativo dentro del horizonte experiencial de la factualidad intramundana[40].

[37] Xavier Zubiri, "Prólogo a la traducción inglesa", *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza, 1987, p. 14.
[38] Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente*, Alianza, Madrid, 1980, Apéndices; *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 1984, pp. 50-51.
[39] Diego Gracia, *El poder de lo real*, pp. 445 y 431.
[40] Xavier Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza, Madrid, 1994; *Estructura de la metafísica*, Alianza, Madrid, 2016.

Concluding Address

Actualidad de la metafísica: Persona y ciencia abiertas al Absoluto

José María López Sevillano
Presidente de la Escuela Idente
jmlopezsevillano@gmail.com

Debemos preguntarnos, en primer lugar, si es actual la metafísica teniendo en cuenta que se han dado tantas negaciones de la misma en la filosofía moderna y contemporánea. El empirismo, el positivismo, el marxismo y Nietzsche han contribuido a alimentar corrientes antimetafísicas que recorren la segunda mitad del siglo XX y lo que llevamos del siglo XXI. Estas tendencias están enmarcadas en lo que se ha solido denominar "movimiento postmoderno" que se proyecta en el arte, en la cultura, en la política, en la literatura, en la ciencia y, cómo no, en la filosofía. Hay que concebir este movimiento como una especie de "inteligencia universal colectiva" que, desde la utilización de los medios tecnológicos del avance científico y los medios de comunicación de la revolución informática, intenta, sin ningún pensamiento definido, superar los problemas del mundo y de la humanidad. El resultado de todo ello es operar, en los diferentes ámbitos de la persona y de la sociedad, desde una visión materialista cuyos ejes son el relativismo, el escepticismo y el hedonismo, como ya lo hiciera constatar el papa emérito Benedicto XVI. Para el postmodernismo, la metafísica es inservible. No hacen falta principios, ni fundamentos forjadores de los macrorrelatos, según dicen. La verdad absoluta está fuera de la realidad. Lo que realmente existen son las múltiples perspectivas en que se ve, subjetivamente, el objeto. Las grandes figuras carismáticas, la autoridad del maestro, son sustituidas por líderes de carácter efímero que pronto son reemplazados por otros líderes también efímeros. La gente busca la satisfacción en lo inmediato, pero enseguida se cansa de ello. El cansancio, la saturación, la bulimia informática, el acoso de la propaganda y el juego del consumismo, la fobia a pensar, la intolerancia al fracaso, el victimismo, la consideración de la salud como un valor absoluto, el bienestar físico, son aspectos latentes en todos los ámbitos de la sociedad actual. ¿Qué podemos hacer entonces?

Con el llamado giro lingüístico se ha priorizado la forma sobre el contenido. Si antes era la omnímoda razón la que fundaba y formaba la realidad y su verdad, ahora lo hace el todopoderoso lenguaje con sus estructuras en las que cabe todo lo que uno quiera. Al quitar el fundamento y el sentido, se ha soslayado aparentemente su intento totalizador y dejado abierta la puerta al nihilismo, a la anarquía, y a la inversión de los valores, que, de una u otra manera, han estado presentes en las diversas mentalidades y sociedades que se han sucedido a lo largo de la historia. Hoy se prefiere el pensamiento débil, la voluntad débil y las emociones fuertes convirtiendo el cuerpo en instrumento de libertad —más bien de libertinaje— y fuente de placer, pero como afirma el poeta: "Cuán presto se va el placer; / cómo después de acordado / da dolor".

No debemos extrañarnos, empero, de estos pormenores. Se han iniciado, alternativamente, otras corrientes que van contra la postmodernidad, algunas de las cuales dan paso a la llamada metamodernidad, que hace una especie de síntesis, que se cree superadora, de la tesis modernista y de la antítesis postmodernista. No sabemos aún en qué pueda consistir esta superación que se traduce en actitudes que nos quieren dar más de lo mismo. Mientras tanto, los seres humanos siguen naciendo, si los dejamos nacer, y nos seguimos muriendo de forma natural o violenta, en paz o en guerra, a pesar de todos los avances tecnológicos e inventivas de todo orden.

No obstante, tenemos que afirmar que todas las filosofías han tenido vocación metafísica. No existe error absoluto, afirma Fernando Rielo, pues la tendencia honda, fundamental, de todo ser humano

es, digamos, su "instinto metafísico"; de ahí, su asombro, su curiosidad, su fascinación por las cosas que le rodean y por lo desconocido. Ya el niño, apenas comienza a hablar, comunicándose con sus padres, hace preguntas que despuntan el sentido metafísico: ¿qué es esto?, ¿por qué?, ¿para qué?, ¿cómo? Cuando al niño se le responde y no queda satisfecho, hace consecutivamente otras preguntas hasta hallar la respuesta que le pueda satisfacer. No ha habido siglo alguno, incluida la época actual, donde la metafísica no haya estado presente, aunque solo sea para afirmarla o para negarla, entendiendo por metafísica la ciencia que estudia los fundamentos de la realidad en todos sus niveles, ámbitos y dimensiones. Muchos filósofos han expresado la necesidad imperiosa de la metafísica. El pensador Mario Bunge ponía todo su énfasis en que "no hay modo de evitar la metafísica". No estoy de acuerdo con Heidegger de que la metafísica ha perdido potencia y ha rendido sus últimos frutos. Quien ha perdido potencia es el hombre que hace metafísica, y no quiere empeñarse en rendir frutos.

Pero vayamos al inicio de la historia del pensamiento, pues si hay alguna anomalía en la metafísica, debe estar larvada en el origen, en su formulación primigenia. Si hacemos un recorrido histórico de los sistemas filosóficos, todas sus semillas se encuentran en la cultura y pensamiento griegos que también echan raíces en la cultura oriental. Si el número de sistemas filosóficos (N) se suceden (+1), quiere decirse que el +1 de cada sistema es un resto ontológico que deja el anterior y que recoge otro sistema consecutivamente. Siempre se da un resto ontológico que nunca se logra integrar en el sistema. ¿Qué está ocurriendo?

Fernando Rielo nos pone de manifiesto que hay un problema grave que siempre ha estado presente en la historia de la filosofía, y que tiene que estar en la raíz del pensamiento metafísico. La metafísica, nos viene a decir nuestro autor, nació enferma en su origen con Parménides al instaurar el "ser es y el no ser no es". A las sucesivas etapas del "ser es ser", le han seguido las etapas del "no ser es no ser". De este modo, dirá Rielo que el seudoprincipio de identidad es el pecado original de la metafísica, el virus que se introdujo en el ser y en el no ser, e infectó la historia del pensamiento. Este seudoprincipio instaura, además de la identidad estática, señalada en el esquema de fórmula "A es A", la identidad dinámica de la dialéctica de opuestos en la secuencia indefinida y superadora del "A es A" y "no A es no A", con sus carentes de sentido sintáctico, semántico, lógico y metafísico. La consecuencia actual del seudoprincipio de identidad es una sofística, carente de orden y rigor, al servicio del que más grita o del que sabe seducir o manipular al ignorante que ha cedido al pensamiento y a la voluntad débiles. Hay un hecho inédito que ha pasado por alto a los pensadores católicos, quizás por desconocimiento, o porque no se ha querido entrar en ello. El Magisterio de la Iglesia Católica se expresa sobre el seudoprincipio de identidad condenando la siguiente proposición: *"... este es el primer principio y no otro: 'si algo es, algo es'"* [*"... hoc est primum principium et non aliud: 'si aliquis est, aliquis est'"*. Dz 570 [1048]. Publicado en Denifle, Henricus, O. P., *Chartularium Universitatis Parisiensis.* Paris (Tomo II), p. 576ss, 1124. Esta proposición fue condenada por el papa Clemente VI en 1346, entre otras tesis de Nicolás de Autrécourt, como *falsa, peligrosa, presuntuosa, sospechosa, errónea y herética*.

Si volvemos, por ejemplo, a la carencia de sentido semántico, la fórmula "ser es ser" tiene la misma validez que "no ser es no ser". Por tanto, con el seudoprincipio de identidad todo lo que se diga del "ser" tiene la misma validez que todo lo que se diga del "no ser". Con el seudoprincipio de identidad emergen las siguientes preguntas, de las que se ha vertido mucha tinta, pero que no tienen solución: ¿Por qué el ser y no la nada? ¿Por qué hay algo en lugar de nada? ¿La existencia del ser o del no ser es un problema de elección o es simplemente un seudoproblema? Perderse en estas preguntas y en otras semejantes me recuerda a aquellas preguntas medievales de cuántos ángeles caben en la punta de un alfiler o si las mujeres tienen alma, pensamientos irrelevantes, ridículos y degradados que dieron fin, entre otros aspectos de crisis y de cansancio, a la Edad Media. ¿No sucederá esto hoy? ¿Se dejan de lado los problemas de la actualidad? Por ejemplo, el hambre, la desigualdad, los conflictos armados, el terrorismo, el racismo, el desprecio de la vida, la disgregación de la familia, la degradación de la política, la negación de la transcendencia, el maltrato de la naturaleza en todas sus dimensiones: cósmica, vegetal, animal, humana; ahí tenemos

los problemas de la contaminación, de la manipulación genética, sobre todo, en humanos, y todo ello con fines utilitaristas y económicos.

La identidad teórica causada por el pecado original de la metafísica con Parménides es consecuencia de la identidad existencial causada por el pecado original de la religión. Adán y Eva cometieron el pecado original de la religión absolutizando su yo, esto es, llevando su yo al "yo es yo" existencial, que habría de sistematizar con cierto éxito el pensador alemán Fichte, y que daría lugar a la identidad dinámica de la lucha de opuestos de la lógica dialéctica.

La identidad, mírese como se mire, es reductiva, excluyente e intransigente, engendrando en su seno las diversas formas de violencia que dan lugar a las ideologías.

Son las ideologías, causadas por este seudoprincipio las que distorsionan y degradan profundamente la visión de la realidad. El reconocimiento de una ideología lo obtenemos, según Fernando Rielo, por su estructura reductiva, excluyente e intolerante. Las ideologías reducen, en lugar de potenciar; excluyen, en lugar de incluir; y fanatizan, en lugar de activar la apertura y el diálogo. Si nos referimos al cuerpo, a la psique y al espíritu del ser humano, cualquiera de estos niveles que tomemos, elevados a absoluto identitático, incurren en ideología: el ser humano no es sólo cuerpo, ni es solo psique, ni es sólo espíritu. De este modo, el materialismo o fisicalismo, el psicologismo o conductismo y el espiritualismo o idealismo gnoseológico, son ideologías porque, absolutizando un solo nivel de la naturaleza humana, presentan la realidad del hombre reducida a ese nivel con exclusión de los demás. La tendencia ideologizante está presente en la reflexión, en el discurso, en la filosofía, en la política, en la cultura, en la ciencia, en la religión. Nadie está libre de la tentación ideológica. Lo que tenemos que hacer es no caer en esta tentación. Toda ideología intentará siempre forjar un discurso justificativo e impositivo cuyos frutos podemos observar en el comportamiento de quien está preso entre los barrotes de la reducción, de la exclusión y de la intransigencia, que es el resultado que todos podemos observar en cualquier ideología.

Si nos referimos a la vida, no podemos incurrir en el simplismo de lo que dicta solo la matematización y el experimento de las ciencias biológicas y limitarnos a las expectativas generadas con la secuenciación del genoma humano. No somos pura biología. Nuestro cuerpo, tal como lo percibimos, no está diseñado para la inmortalidad. Seguiremos muriéndonos, tarde o temprano, por infarto, por cáncer, por accidente o por otras enfermedades antiguas o nuevas. El optimismo de la ciencia y su técnica no ha aliviado a nadie del temor a la muerte. Reducir nuestra vida a simple biología es incurrir de lleno en la triste y angustiosa ideología del biologismo materialista.

Debemos distinguir, por lo menos, tres ámbitos de la vida:

a) la vida orgánica o vegetativa,
b) la vida psíquica o anímica,
c) y la vida espiritual o consciencial.

La materia, cuando llega a su grado culmen de evolución se abre a la vida. Tal hecho ocurre en la interacción de los elementos prebióticos —carbono, ácidos nucleicos, proteínas, lípidos y glúcidos— que hacen posible que se dé la vida en el cosmos y son los responsables de las características propias de la vida orgánica o vegetativa. A su vez, la vida vegetativa, en su evolución con el sistema nervioso y el cerebro, se abre a la vida psíquica o anímica. Por último, la vida psíquica o anímica —en su evolución con el proceso máximo de encefalización y desarrollo de la corteza cerebral— se abre a la vida espiritual o consciencial.

La materia inerte es incapaz por sí misma de producir vida. De la interacción de las cuatro fuerzas básicas de la materia —gravedad, electromagnética, nuclear fuerte y nuclear débil—, o de la interacción de las partículas elementales —quarks, leptones y gluones, solo pueden salir la materia y los fenómenos que se derivan de ella. La vida no es resultado de ninguna de estas interacciones; por tanto, no puede emerger de la materia, sino que es dada a la materia cuando esta cumple, en su evolución, con las condiciones de posibilidad para que pueda realizarse la vida. La materia debe

llegar a un momento cumbre de aperturidad a la vida con el objeto de que esta pueda darse en aquella.

La vida orgánica se sucede, a su vez, en interacción con la compositividad de la materia y la complejidad de los componentes vitales —estímulo-respuesta, sensorialidad, instintos y pulsiones— dando lugar a los sentimientos, emociones, imaginación, memoria, fantasía, que son componentes psíquicos complejos. Se constituye, de este modo, la vida psíquica o anímica: es el paso de la vegetación a la animación. La animación, por último, adquiere distintos momentos en la evolución para abrirse definitivamente al espíritu. Hemos llegado, de este modo, a la psicomatización del espíritu que se hace persona en virtud de la divina presencia constitutiva del modelo absoluto que inhabita en aquél. No existe, para Fernando Rielo, ni el evolucionismo ni el creacionismo; sino, más bien, la evolución en la creación y la creación en la evolución.

Si el ser humano posee visión de la realidad, es porque tiene una consciencia que puede dominar lo subconsciencial de la psique y lo inconsciencial del soma, y, abriéndose a la realidad transcendente e inmanente, es capaz de tener visión de sí mismo, de la sociedad, de la ciencia, de la historia, del arte, de la religión. Debemos, pues, ir al análisis de nuestra consciencia humana. En ella, observamos que está presente como objeto de conocimiento todo lo que es finito o relativo, y también está presente el infinito o absoluto en cuanto que tenemos consciencia de estar abiertos a este infinito o absoluto. La presencia de lo finito y la presencia del infinito están en nuestra consciencia como objetos de conocimiento y como límite formal (lo finito) y límite transcendental (el infinito); pero no están presentes del mismo modo: lo finito está presente limitándonos; el infinito está presente constituyéndonos, potenciándonos, abriéndonos a sí mismo y a la realidad de aquello que no es el absoluto. Por ello, no somos ni finitos ni infinitos; antes bien, finitos abiertos al infinito. ¿Qué es lo que nos define como personas? En ningún caso, nos puede definir lo menos, sino lo más; esto es, nos define la presencia del absoluto que, por ser *definiens*, es constitutiva, esencial, y en ningún caso accidental. Nuestro espíritu no es definido por la identidad absoluta "espíritu es espíritu", sino por su relación intrínseca con el absoluto; pero el absoluto tampoco es definido por la identidad "absoluto es absoluto", sino por la relación intrínseca de, al menos, dos personas divinas, que, vistas desde el punto de vista de la razón, son suficientes para constituir la relación absoluta. Toda la realidad se constituye en relación porque el modelo absoluto es, intrínsecamente, relación absoluta de dos personas divinas, en el ámbito racional, y en el ámbito revelado o cristológico, se constituye por tres personas divinas o Santísima Trinidad. Es, para Rielo, el ámbito de la plenitud de la manifestación del modelo absoluto al ser humano.

¿Qué sucede, entones, con la diversidad de religiones e, incluso, con el no creyente? Sencillamente, que puede darse —y de hecho se da— una visión, y por ende una vivencia, no bien formada del absoluto; o lo que es peor, la sustitución del absoluto por un seudoabsoluto, por ejemplo, la materia, el dinero, la sociedad, la naturaleza, etc., o los llamados ídolos de los que tanto habla el papa Francisco, y que Francis Bacon había sistematizado maravillosamente: los ídolos de la tribu, los ídolos de la caverna, los ídolos del foro y los ídolos del teatro, que hoy están de rabiosa actualidad. Cualquier ideología es sustitución del absoluto; la ideología es idea (εἶδος), eidolon (εἴδωλον), ídolo del que vive el discurso ideológico, sustituyendo al modelo absoluto bien formado y bien vivido. El ser humano se pasa la vida viviendo, en más o en menos, el absoluto o creándose seudoabsolutos en los cuales cree encontrar la tabla orteguiana de salvación.

Del modelo genético de Fernando Rielo se desprende, finalmente, una actitud metodológica que no podemos ignorar:

1) Debemos llevar la inteligencia a límite en tal grado que el término que resulta, a la visión intelectual bien formada, es el modelo absoluto bajo la razón de axioma absoluto que da dirección al objeto de nuestra inteligencia.

2) Debemos llevar nuestra voluntad a límite en tal grado que el término que resulta, a nuestro compromiso ontológico, es el modelo absoluto bajo la razón de fundamento que da sentido al objeto de nuestra voluntad.

3) Debemos llevar nuestra tendencia unitiva a límite en tal grado que el término que resulta a nuestra unión, en sentido último, es el modelo absoluto bajo la razón de principio que da unidad al objeto de nuestra unión.

Resumo en dos palabras este pequeño estudio. El modelo absoluto no es otra cosa que el amor absoluto entre personas divinas, que se hacen constitutivamente presentes en el ser humano infundiendo su amor en el espíritu y haciendo de este místico amor de su divino amor. Podemos comprender, entonces, que el mayor testimonio de amor es, como afirma Cristo con su palabra y con su ejemplo, "dar la vida". Se puede privar de la vida, o degradarla espiritual, sicológica y somáticamente, con la violencia, con la injusticia, con la difamación y con todas las clases de degradación que puede hacer el ser humano consigo mismo y con los demás. Hoy, por los medios de comunicación, conocemos tantas desgracias, tantos abusos, tanta mentira, tanta injusticia, tanta violencia, tanto mal proyectado hacia la sociedad y hacia los que representan la unidad del amor.

Quien está dispuesto a dar la vida, y no a quitarla, ni deteriorarla, y la vida se puede dar y engrandecer de muchas formas y en múltiples dimensiones, entra de lleno en la comprensión de la concepción genética del principio de relación. Este es, contrario al Dios afirmado por las religiones o el Dios negado por quien no cree, un Dios con rostro. Quien pone rostro a Dios o descubre este rostro divino es el mismo Jesucristo, que nos revela la intimidad divina de un Padre que, con Él y en el Espíritu Santo, constituyen el modelo absoluto, presente —supuesta la libre creación *ad extra*—: constitutivamente, en el ser humano; reverberativamente, en los vivientes no personales; y vestigialmente, en la materia y sus fenómenos.

Cristo es, según Rielo, el metafísico por excelencia[41]. Es quien pone auténtico rostro a la metafísica, al pensamiento humano; esto es, da e infunde personalidad, compromete a seguirle para, desde la corona del amor adornada de toda virtud y valor, elevar al ser humano a participar de lo celeste y, desde aquí, contemplar y transformar las relaciones del hombre consigo mismo, con Dios, con la sociedad, con la naturaleza, y hacer fructificar, en dirección a la gloria, las dimensiones que es capaz de crear y realizar en respuesta a la inspiración de un Dios que, presente en él, hace con él historia, ciencia, cultura, religión, política, y, en general, todo aquello que sale de las manos del propio ser humano.

Una metafísica abstracta, sin rostro, que no engendra compromiso ontológico o místico, hay que suponer que no es una metafísica bien formada. Vayamos, pues, a resolver los problemas de actualidad con la visión bien formada de la realidad desde un viviente modelo metafísico cuyo auténtico maestro es Jesucristo. El Evangelio es, pues, según Fernando Rielo, el libro por antonomasia de una metafísica que, complementaria de una mística implícita, se constituye, con una epistemología o método codificado por el modelo, en fundamento inmediato de las ciencias experienciales y fundamento último de las ciencias experimentales. Obtenemos, por tanto, una metafísica vívida, potenciante, incluyente y, necesariamente, dialogante con toda cultura, mentalidad, ciencia, arte o religión. Una metafísica auténtica no puede poseer una solución cerrada, definitiva, radical, excluyente, porque es visión, lo mejor lograda posible, de un ser humano finito abierto al absoluto, pero en ningún caso es el absoluto.

Muchísimas gracias por haberme pacientemente escuchado.

[41] Los padres apologetas presentan a Cristo como el único y verdadero filósofo. Taciano presenta al cristianismo como una filosofía única y verdadera: Justino en su *Diálogo con el judío Trifón* proclama a Cristo como Maestro de toda sabiduría. Ireneo de Lyon coloca la figura de Cristo superando el nivel de los grandes filósofos: Pitágoras, Platón, Aristóteles. En la misma dirección apuntan Clemente de Alejandría, Orígenes. *Cf.* Johannes Quasten, *Patrología I. Hasta el Concilio de Nicea*, 187-250, 320-412. Cristo está representado como un filósofo clásico (túnica corta, pelo corto y sandalias), con una actitud docente a la masa (da sensación de estar cercana de la gente). Sujeta siempre un libro. El filósofo para la sociedad romana estaba, por su formación, próximo a la divinidad. Representa tanto a Cristo filósofo como a la doctrina cristiana como auténtica filosofía. Es muy común en el siglo III y IV, sobre todo en sarcófagos, como ejemplo el famoso sarcófago del s. IV que representa a Cristo como el filósofo.

Mensaje de Clausura del VII Congreso Mundial de Metafísica

Prof. Jesús Fernández Hernández
Presidente del Congreso

Como Presidente del Congreso, agradezco a todos los asistentes, señores y señoras ponentes y comunicantes, las valiosas aportaciones que han hecho en estos tres días intensos de sesiones. Agradezco asimismo a esta universidad representada en la Cátedra Fernando Rielo, a la Rectora, la Dra. Miriam Cortés, al director de la Cátedra, Dr. Antonio Cabaco, al equipo que ha estado presente en la organización, a los medios de comunicación, a todos los asistentes al Congreso. Sin la colaboración de todos Vds., incluyendo también a todos los asistentes a las sesiones, no habría sido posible este Congreso. Nadie se vaya a su casa como insatisfecho o con la sensación de no haber sido escuchado. Hemos querido que sea un foro intelectual de diálogo y un espacio abierto a la convivencia, a la amistad. Si no hemos podido llegar a todos, sí podremos hacerlo publicando sus intervenciones en las actas como en los anteriores congresos, y quedamos a su disposición para recibir sus aportaciones y mejoramiento del VIII Congreso Mundial de Metafísica que celebraremos, Dios mediante, dentro de tres años, en el 2021. Esperamos ir preparando este evento durante este tiempo a través de la Cátedra Fernando Rielo de esta Universidad.

Mi impresión, y la de los colaboradores que han hecho posible este Congreso, es que tanto las mesas redondas como las sesiones paralelas se han desarrollado con una gran vitalidad e interés. Algunos, que han asistido en anteriores congresos, han comunicado que los trabajos presentados este año han sido de mayor calidad y nivel que en los congresos anteriores, sin minusvalorar la calidad que también los ha caracterizado.

Han asistido, por vez primera, numerosos congresistas, entre ellos congresistas jóvenes, unos en periodo de formación y otros ya en su labor docente, que han venido buscando nuevas vías de reflexión, encontrando, a mi entender, una serie de respuestas y estímulos para empezar otra etapa en su camino de cara a la reflexión metafísica.

Algunas de las sesiones plenarias han suscitado un gran interés y atención. Ha habido momentos de gran vivacidad y, al mismo tiempo, se ha mantenido una atmósfera serena e, incluso, gozosa, a nivel tanto de convivencia humana como intelectual entre personas de distintas edades, ambientes y países. Han sido notables la amistad, la cortesía y la escucha mutua, características de quien sabe escuchar y también se sabe escuchado.

Sin dogmatismos, sin exclusivismos, sin radicalidades, se ha podido compartir ampliamente la necesidad de potenciar un pensamiento metafísico, abierto al absoluto que pueda dar lugar a más colaboraciones concretas entre los participantes, teniendo en cuenta las diferentes disciplinas representadas en el Congreso, con el objeto de proponer, y trabajar juntos, un humanismo integral que sirva a las nuevas generaciones y a toda la sociedad.

La interdisciplinariedad ha sido la tónica de este congreso mundial. Ninguna ciencia experiencial o experimental, ningún autor, pensador o científico, han sido excluidos; todo lo contrario, hemos aprendido, un poco más, que todo planteamiento de cualquier disciplina, a pesar de las diferencias, aprovecha a todos porque en ellos late un corazón humano capaz de apertura y donación.

Pienso que todos, o casi todos, salimos con la impresión de que es necesaria una metafísica, como se ha dicho, no abstracta, sino una metafísica con rostro, encarnada, vital, compromisiva, capaz de dar respuesta a los problemas que acucian al hombre de nuestro tiempo.

Quitemos los prejuicios —aunque Einstein afirmaba que es más fácil romper un átomo que un prejuicio— y pensemos todos, como hipótesis al menos, sobre todo aquellos que no se consideran creyentes, que Cristo es, como afirma Fernando Rielo, el metafísico por excelencia, quizás nunca propuesto antes como tal, pero que, en el sentido implícito y pleno del Evangelio, podemos

encontrar las mejores claves de lo que puede ser la auténtica metafísica provista de un humanismo, al decir de Unamuno de "carne y hueso", que potencie, incluya y defina todos los valores que caracterizan al ser humano de todas las épocas.

Concluyo mis palabras como lo hice en el último Congreso: "Quiera Dios que todos los asistentes, y muchos más que no han podido estar presentes, nos encontremos en el Octavo Congreso Mundial de Metafísica que celebraremos, Dios mediante, dentro de tres años".

Que tengan todos un feliz regreso a sus actividades académicas y familiares.

Nada más. He terminado.

II
MAIN SPEAKERS

Does Rielo's Binitarian Conception of the Absolute Constitute a Novel Form of the Preambulata Fidei that Pointing to Christ. Resolves the Impasse of Reason vis a vis Human Suffering?

Robert P. Badillo
St. John's University, New York, USA
Idente School, Rome, Italy
rpbadillo@gmail.com

This paper is dedicated to a young lady who heroically lives since childhood with chronic pains.

Though there is an understanding of reason and faith as largely complementary, in view, say, of natural reason's probative arguments for the existence of God, yet an existential impasse emerges when one considers the existence of God, the conclusion of rational argument, in the light of the visceral concreteness of human suffering in its multifarious forms, then God, who, by definition, is omniscient, omnipotent and infinitely merciful, before the tribunal of reason, emerges as monstrously merciless and uncaring, for, despite his unlimited divine knowledge and power, God has not and does not put an end to the suffering of countless human beings, foremost among these: the innocent. I read Fernando Rielo's conception of the metaphysical absolute as providing a novel form of the *preambulata fidei* in the direction of a *binity*, rather than *identity*, conception of the absolute that points to Jesus Christ as the second term of the stated binity, who, as such, transforms the paradox of reason in the light human suffering into meritorious redemptive suffering[1]. This paper will succinctly consider these issues with a view toward resolving the stated impasse in three parts: first, an articulation of the radical and insoluble incompatibility between faith and reason when considering human suffering solely from the optic of reason; two, Rielo's binitarian conception of the absolute, understood in this paper, as constituting a novel form of the *preambulata fidei* pointing to Christ as a divine person, i. e., as the second personal being constitutive of binitarian metaphysical absolute within his genetic metaphysics, who, as God, three, in view of his humanism, elevates human suffering to the level of the divinity, thereby rendering all human suffering *de facto* meritorious, while providing the *donum fidei* by which the human being can proactively embrace human suffering in imitation of Christ's suffering and death.

Radical Incompatibility between Faith and Reason in the Light of Human Suffering

Regarding the purported relationship between faith and reason, historically, there have been two mutually exclusive camps: those who hold to a complementary relationship and those for which no

[1] This defense will draw largely from three of Rielo's works: "The Mystical Definition of the Human Person and the Meaning of Pain, " in *The Genetic Model in My Thought*, trans. David G. Murray (Madrid: Fernando Rielo Foundation, 2004) henceforth "Mystical Definition"; and *Cristo hoy: El criterio de credibilidad y el don de la fe* (Madrid: Fundación Fernando Rielo, 2009; henceforth "Don de la Fe" (translations mine); and "On Human Suffering", unpublished manuscript (Idente School, Rome); henceforth: "On Human Suffering".

such complementarity is possible. With respect to those in the former camp, who foster complementary relationships between faith and reason, we have two ways of understanding the purported complementarity. On the one hand, there are those who do not engage in discursive reasoning in order to believe but in order to understand what they already believe in a way in which reason does not pass judgment on matters of faith but is limited to explicating its content (St. Augustine, St. Anselm). On the other hand, in the second group of this first camp, we have St. Justin Martyr and Clement of Alexandria who uphold that the Book of Nature provides the first stage of divine revelation. St. Thomas Aquinas, likewise, sees reason as preceding faith, as the *preambulata fidei* (preamble of faith), by which any rational being can reason with logic and experience and conclude that there is one and only one "generic" God that purportedly prepares the intellect for the gift of supernatural faith in one or another monotheistic religion. Now, for the other extreme camp, that argues for the radical incompatibility between faith and reason, there are thinkers such as Tertullian who questions what Athens has to do with Jerusalem, asserting that there is no possible reconciliation between faith and reason. In this camp St. Peter Damian aggressively sets reason aside in favor of revelation, and William of Ockham accentuates the opposition between faith and reason.

In this respect Rielo's position neither falls into the fideism of those rejecting reason any role in the light of faith, but neither does it underscore the complementary view of those who understand faith and reason as compatible within the strictures of a conception of reality affected by the malady of the so-called principle of identity as the next section shows. For Rielo, when we consider the cosmic weight of human suffering in the light of the assertion in favor of the existence of a God, who by definition is omniscient, omnipotent as well as infinitely merciful, one has the grounds for arguing—what Rielo terms the*vitalist argument*[2]—that, if God indeed exists, this affirmation arises as infested with the immense weight of human suffering expressive of "an ineffable, universal groan"[3].

This view is squarely expressed in a recent article titled, "The Five Best Reasons Not to Believe in God", by Jarred Cinman, who articulates the dilemma in an interview with British comedian Stephen Fry, who delivered a "vicious, scathing attack on the Judeo-Christian God", when asked, what if it turned out, after he died, that God did in fact exist.

[Fry] called this God a "maniac", pointing to the large amount of unnecessary suffering in the world which he, by definition, created and allows. The existence of suffering is an impossible problem for believers in an all-good, caring God to solve. Even if they use the wiggle room to argue that without some suffering there can be no charity; or that people who do wrong are punished, they cannot account for the suffering of innocent children and animals, or worse, the devout believers in their faith. What kind of God… has created a world in which children die in floods, starve to death, perish in agony from TB and malaria? What kind of God allows people who worship and adore him to be murdered, raped, tortured and come to countless other hideous ends?

Cinman however is not thereby taking the position that there is no God: "This does not preclude the existence of any God. God might be, as Fry has it, a maniac…. But a God who was benevolent and loving, as we are told the Christian God is, would never create the world we live in. Believing in him requires either shuttering yourself off from the carnage all around you; or crafting frankly ridiculous excuses (God works in mysterious ways?)"[4].

In the light of the foregoing, the question emerges as to whether the Judaeo-Christian conception of God, indeed, notably for this paper, the Christian conception of God, can be defended in the light of reason's radically stark protestation against conceiving God as genuinely merciful. For one St. John

[2] Rielo, "Don de la fe", p. 67.

[3] *Ibid.,* p. 69.

[4] See Jarred Cinmam: https://www.dailymaverick.co.za/opinionista/2015-02-26-the-five-best-reasons-not-to-believe-in-god/#.WrMPkIjwZdg.

Paul II articulates the view that it is in Jesus Christ where the solution to the apparently insoluble dilemma resides[5]. The Pontiff puts it this way in *Ratio et Fides*:

Seen in any other terms, the mystery of personal existence remains an insoluble riddle. Where might the human being seek the answer to dramatic questions such as pain, the suffering of the innocent and death, if not in the light streaming from the mystery of Christ's Passion, Death and Resurrection? (#12).

In the direction of such a defense, we turn to Rielo's novel and penetrating *apologia*.

First Stage in Overcoming the Impasse: Rielo's Binitarian Conception of the Absolute with Jesus Christ as the Second Person

In what is considered the first written book of the Bible, the Book of Job, underscores the question at the heart of this paper: How is it that a just and merciful God allows the innocent, say, Job, to suffer, so that it is not only the wicked who undergo chastisement but even the guiltless. Though alleged prophets accuse Job of wrongdoing and therefore meriting punishment, he contends that he is not aware of personal transgression. Indeed, God severely corrects those who accuse Job of transgression such that it does indeed appear that God does inflict punishment on the innocent (Job 42:7) without providing a satisfactory answer as to why this happens. Christ, for his part, endorses Job's view: "Or do you suppose that those eighteen on whom the tower in Siloam fell and killed them, were *worse* culprits than all the men who live in Jerusalem?" (Lk 13:4), indicating thereby that those who perished did not deserve to die in that tragic way any more than anyone else.

Now Rielo masterfully considers this question of human suffering in the light of Christ's redemptive suffering. Yet what is novel in Rielo is that he furnishes a nontautological conception of the metaphysical absolute in which the absolute is constituted by two personal beings at a dianoetic or intellectual level, i. e., a level open to reason without the infusion of supernatural faith, which he terms the *Binity*, the proper subject of metaphysics; and by three personal beings, i. e., the Trinity[6], at a hypernoetic level, or the revealed level of infused faith, the proper subject of theology. Said another way, Rielo's novel proposal may be understood, as I read it, as providing a novel *preambulata fidei* in which he argues for a binitarian conception of the absolute rather than the hermetically-enclosed absolute of traditional metaphysics. I say "novel preambulata fidei" given that such a preamble is not the result of *a posteriori* reasoning, as traditionally construed, with information derived from the senses but proceeds in the light of intellectual activity that, grasping the sterility of an identity-laden conception of an a-relational absolute, comprehends the fecundity of a binitarian conception of the same absolute. This, in turn, points to Christ, as will be developed, who provides the wherewithal by means of his transcendent humanism for resolving the rational paradox in question.

Rielo's Genetic Metaphysics in favor of the Binity

Put succinctly, Rielo provides a critique of the traditional conception of metaphysics as consisting in the elevation of a single term, such as *being*, *existence*, *separate substance*, *consciousness*, to

[5] *Cf.* John Paull II in *Salvifici Doloris*: "One can say that with the Passion of Christ all human suffering has found itself in a new situation. And it is as though Job has foreseen this when he said: 'I know that my Redeemer lives', and as though he had directed towards it his own suffering, which without the Redemption could not have revealed to him the fullness of its meaning. In the Cross of Christ not only is the Redemption accomplished through suffering, but *also human suffering itself has been redeemed*, Christ, - without any fault of his own - took on himself 'the total evil of sin'. The experience of this evil determined the incomparable extent of Christ's suffering, which became *the price of the Redemption*. The Song of the Suffering Servant in Isaiah speaks of this. In later times, the witnesses of the New Covenant, sealed in the Blood of Christ, will speak of this" (19).

[6] See n. 12 below.

absolute as a function of what he calls the pseudoprinciple of identity [A is A and nothing more than A],[7] that applied to the metaphysical absolute conceives of the same absolute as a being that is wholly and solely *in* itself, *with* itself, *for* itself, *about* itself and *by* itself, a veritable *solus ipse*, if conceived religiously, a unipersonalist monism that would, if such an absolute were possible, implode in itself. Such identity-laden conceptions of the absolute are generative of hermetically-sealed absolutes *having no* exigency other than to be *utterly themselves* and that *absolutely*, hence incurring in the fallacy of the *petitio principii*, for such "absolutes" emerge as wholly self-certifying and self-grounding. For Rielo such an absolute emerges as an egotistical being bereft of internal and external relation such that such an alleged being is unable to serve as the agent of creation.

Rielo instead contends that the metaphysical Absolute is constituted on the intellectual level by at the very least two beings, and not less than two without reverting to the pseudoprinciple of identity[8], where the two beings must be personal beings because the person, for Rielo, is the supreme expression of being, yielding the genetic principle[9] as Being +, meaning every Being is itself and something more than itself[10]. The two divine persons serve as the ground of the other such that the principle does not incur in the fallacy of the *petitio principii* as occurs with identity conceptions of the metaphysical absolute. Moreover, to overcome the potential charge of the paradox of the double absolute when raising two terms to absolute, the two personal beings mutually indwell each other intrinsically constituting thereby one sole absolute. Further, since it is not possible for the two being/persons to be absolutely identical because in this case identity would be introduced or absolutely different for in this case contradiction would be introduced, the two beings/persons must be somewhat the same and somewhat different. This Rielo resolves incisively in conceiving the first person [P_1] as Agent Action that transmits its genetic patrimony to [P_2], and [P_2] that receives as Receptive Action this patrimony from [P_1], such that the two personal beings are the same because they have the same patrimony, yet they are different insofar as one *transmits* the patrimony while the other *receives* the same. Rielo terms the two divine persons the *Binity*[11], the *unum geneticum*, accessible to reason without theological faith. Rielo provides a theological transcription of the genetic principle: "… the absolute congenitude of [P_1] and [P_2] is a Binity constituted by two personal beings: the first one is named Father; the second one is named Son…"[12].

Christ as P_2 of the Binitarian Absolute

Now, although for Rielo, the question—*Who the second person [P_2] of the genetic principle is?*—cannot be resolved on the level of reason alone, yet in maintaing a binitarian conception of the

---

[7] *Fernando Rielo: Dialogue with Three Voices*, trans. by David G. Murray (Madrid: F.F.R, 2000), pp. 128ff; henceforth *Dialogue*. The absurdity entailed by the pseudo-principle of identity may be illustrated by the paradox of the reduplication of the subject and the predicate; see José María López Sevillano, "La nueva metafísica de Fernando Rielo" in *Aportaciones de filósofos españoles contemporáneos* (Seville: E.F.F.R., 1991), pp. 76-77, n. 11.

[8] See Rielo, *Dialogue*, pp. 132ff. The metaphysical positions of each of the personal beings are not interchangeable, for if A is B and B is A, then A is A, reintroducing the pseudoprinciple of identity. *Cf.* José M. López Sevillano, Introduction, in Fernando Rielo, *The Genetic Model in My Thought*, trans. by David G. Murray (Madrid: E.F.R., 2004), p. 29.

[9] Or more technically: [P1 complementary to P2], see Rielo, *Dialogue*, pp. 132ff. The metaphysical positions of each of the personal beings are not interchangeable, for if A is B and B is A, then A is A, reintroducing the pseudoprinciple of identity. *Cf.* José M. López Sevillano, Introduction, in Fernando Rielo, *The Genetic Model in My Thought*, trans. by David G. Murray (Madrid: E.F.R., 2004), p. 29.

[10] See Rielo, *Dialogue*, pp. 132ff. The metaphysical positions of each of the personal beings are not interchangeable, for if A is B and B is A, then A is A, reintroducing the pseudoprinciple of identity. *Cf.* José M. López Sevillano, Introduction, in Fernando Rielo, *The Genetic Model in My Thought*, trans. by David G. Murray (Madrid: E.F.R., 2004), p. 29.

[11] Rielo, *Dialogue*, p. 133.

[12] *Idem.*

divinity—constituted by a progenitor and an engendered one—and oriented towards the Trinity[13], he provides intellectual endorsement for Christ's revelation and Christ's revelation, in turn, provides confirmation to Rielo's proposal, such that his binitarian conception of the absolute provides the *preamble* for faith in Jesus Christ as the second term of the Binity. This is to say that whereas a binitarian conception of the absolute proffers a conception of the absolute constituted by a progenitor and an engendered one, Christ confirms this openly when he declares: "*Ego et Pater unum sumus*" (Jn 10:30). He also reveals that the two persons are not related extrinsically but by an indwelling relationship: "Do you not believe that *I am in the Father and the Father is in me*?" (Jn 14:10, italics mine)[14], thereby overcoming the charge of the paradox of the double absolute. For Rielo, when Christ states that he and the Father are one, he is stating the metaphysical expression of the absolute, open to reason, that consists of a nontautological understanding of the absolute. In the second citation Christ is declaring that the two personal beings, the Father and the Son, are not in relation to each other as self-same identities juxtaposed to each other but rather that they indwell each other.

Defining the Human Person as Homo Mysticus

Further, within the context of a binitarian or relational conception of the divinity, it is equally important to underscore the relational nature of the Absolute with the human being, who cannot be defined as a being *in* a being but rather as being *more*, the more referring to the *divine constitutive presence* of the Absolute Subject in the created element of the human subject, defining the human person as a finite being open to its more, i. e., the divine presence. The divine constitutive presence does not mean that humans are created in a state of sanctifying grace but signifies what is required for human beings *to be persons* in the *imago Dei*, a *constitutive* presence that renders impossible the hermetical identity of human persons with themselves. Indeed Rielo finds a scriptural warrant for his definition of human persons as *homo mysticus*, as beings both open to and formed by the indwelling presence of the Absolute in Christ's declaration: "I am in my Father, and you are in me and I in you" (Jn 14:20). In virtue of this indwelling human persons are capable of personal communication with the divinity and are structured to act theandrically, i. e., to respond to the action of God *in* the human person *with* the human person. Whenever human persons reject such an action, they act, in the language of Rielo, dysgenesically (or sinfully theologically) to the divine formative influence. The importance of theandric action will come to the foreground when considering the possibility of human persons to cooperate with the reception of the *donum fidei* or thwarting its conferral. It should also be noted that, for Rielo, the constitutive presence is elevated to the divine sanctifying presence at baptism conferred while on earth or post-mortem.

Second Stage in Overcoming the Impasse: Rielo's Defense of the Mercy of God In View of Christ's Humanism

For Rielo, Christ's transcendent humanism furnishes the human being with a number of supernal endowments, the first of which is that he resolves the contradiction affecting reason—God as both merciful and outrageously merciless. Christ does this by, first, embracing the effects of the sin of Adam and Eve, viz., universal suffering and death, and elevating all human suffering—be it physical, psychological, spiritual, social—meritorious, however slight, penetrating and debilitating,

[13] Christ reveals the existence of a third divine person [P_3], the Holy Spirit: "*The Spirit of truth, that proceeds from the Father, and that I will send you".* (Jn 15:26). Rielo argues for an *intellectual index* supporting the existence of such a person [P_3] given the functions it fulfills. Rielo, "Hacia", p. 123.

[14] López Sevillano, "Pure Metaphysics in Fernando Rielo", trans. by R. P. Badillo, in *Poet and Philosopher* (Seville: F. F. R., 1991), pp. 208-209.

regardless if human beings do or do not understand God's mercy, accept or do not accept it, thank God or protest, believe or do not believe in God's existence; indeed, their pain from a toothache or headache to the most extreme forms of human woe, regardless of time and place and condition, has been rendered meritorious and guarantees to the sufferer a weight of future glory.

Christ Himself offered up all his divine love as a holocaust for the sake of humanity, making our pain "mystical pain of his divine pain". In this way, our pain has been rendered consubstantialized with the pain of our Divine Brother: a wayfaring pain open to love, a wayfaring love open to pain[15].

Secondly, Jesus Christ furnishes human beings, not groundlessly opposed to its reception by prejudice or malice, with the *donum fidei*, whereby they are empowered to acquiesce to Christ as God and, likewise, to embrace their own personal suffering in imitation of Christ. Accordingly, human persons have to allow "that the *donum fidei* elevate and transform our reason that, by itself, cannot perceive the celestial"[16]. From the perspective of this gift, Rielo proposes to elaborate arguments of faith, that—not the fruit of natural reason though not without reason, i. e., not irrational but suprarational arguments—consists in a reasoning as a function of the *donum fidei*[17]. Herein they discover "a new mystical element":

> Mystical thought is not of reason, although it is not without reason; it does not pertain to reason, it does not emerge from reason. And, if it is possible that we can get out of reason we have a superior power to reason itself. This is to say that we are not our reason…. It is a *donum* that leads me to "something +" that, transcendentally, defines me[18].
>
> The conferral of the *donum fidei* can be intuited in the following passage from the Gospel of John:

The Jews gathered round him and said, "How much longer are you going to keep us in suspense? If you are the Christ, tell us openly".

Jesus replied: "I have told you, but you do not believe. The works I do in my Father's name are my witness; but you do not believe, because you are no sheep of mine. The sheep that belong to me listen to my voice; I know them and they follow me. I give them eternal life; they will never be lost and no one will ever steal them from my hand. The Father is greater than anyone, and no one can steal anything from the Father's hand. *The Father and I are one*" (Jn 10:24-30; italics mine).

In this passage we learn that Christ, given his divine authority as Son of the Father and Messiah, had already on an earlier occasion disclosed his identity as Messiah. We must also assume that since there is no way that these Jews could have believed in Christ as Messiah simply by him saying it, given that the Jews, in this case, would only have before them a man, like any man, albeit an exceptional and mysterious one, yet a man at the end. Since Jesus is unwilling to repeat himself, the implication here is that when Christ disclosed his identity the first time, it was sufficient for his hearers to know who he was given that, together with his open declaration, he, as God and Messiah, would have had to transmit to them the *conviction* that he was indeed the Messiah, for without this transmission, he could never expect anyone to believe that he was the Messiah since, for example,

---

[15] Fernando Rielo, "Mystical Definition", p. 197.

[16] Rielo, "Don de la Fe", p. 99. Accordingly St. John Paul II states, "Seen in this light, reason is valued without being overvalued. The results of reasoning may in fact be true, but these results acquire their true meaning only if they are set within the larger horizon of faith: "All man's steps are ordered by the Lord: how then can man understand his own ways?" (Prov 20:24). For the Old Testament, then, faith liberates reason in so far as it allows reason to attain correctly what it seeks to know and to place it within the ultimate order of things, in which everything acquires true meaning. In brief, human beings attain truth by way of reason because, enlightened by faith, they discover the deeper meaning of all things and most especially of their own existence. Rightly, therefore, the sacred author identifies the fear of God as the beginning of true knowledge: 'The fear of the Lord is the beginning of knowledge'"(Prov 1:7; *Cf.* Sir 1:14) (*Fides et Ratio* #20).

[17] Rielo, "Don de la Fe", p. 98.

[18] *Idem.*

others, like Jesus, had performed miracles. Hence, the fact that he is not willing to disclose his identity again derives from the fact that the first time the disclosure was made they proved themselves unworthy of the *donum fidei*, the gift of faith, because, at the very least, of the malice of prejudice that they harbored towards him. Here we evince the failure of theandric action, i. e., the action of God in the human person with the human person, insofar as although Christ was willing to reveal his identity as Messiah to his hearers, these were not willing to allow themselves to be influenced by this action and, instead, shunned the divine action.

Thirdly, with the reception of the *donum fidei*, the faithful are structured to accept Jesus Christ as both God and Messiah and, in virtue of this supernatural perspective, He "has given us the mystical power to make all human pain mystical loving pain of the divine loving pain"[19]. Hence the human person comes to understand that, "Only in this manner is the holocaust transformed—once pain and death are overcome—into heavenly glory, for behind every pain offered up there is concealed as an inheritance an increase in glory, as St. Paul testifies: "We are heirs of the Father and coheirs of Christ, since we suffer with Him, in order to be glorified with Him as well" (Rm 8:17)[20].

Christ's transcendent humanism consists in that, instead of doing away with human suffering—physical, psychological, and moral—to give evidence of his omnipotence and mercy, he chose rather to make manifest the "supernatural form of his mercy" by elevating human suffering to the supernatural order, wherein death provides the occasion for giving the greatest testimony of love. For Rielo, Christ gives meaning to the meaninglessness of a human pain by opening it to the highest consideration of love: "'There is no greater witness to love than to lay down one's life for one's friends' (Jn 15:13). Human personality or lordliness consists of this power to lay down one's life"[21]. Christ then empowers good-will humanity with a way toward increasing their glory precisely by embracing the suffering conferred in this life as an expression of the greatest testimony of love[22]. Christ furnishes human pain with two supernatural values:

- *ex opere operato*: pain has a value in itself, signifying that by the very fact that the human being suffers there is a merit or glory attached to it such that pain in whatever form is meritorious; here no one is more or less virtuous;

- *ex opere operantis*: pain has a value in view of the merit one gives to it as a function of the love that inspires one's offering. Here some grow more and others less; the saints are the masters in giving the greatest testimony of love for God and their fellows[23]. They, with filial fervor, proactively embrace their form of suffering becoming holocausts in the image and likeness of Christ's own holocaust.

Among those who, as a function of the *donum fidei*, and without an iota of masochist tendency, accept Christ's resolution to the paradox of a merciful God before human suffering, and accept his elevation of human suffering to the supernatural order and the merit that ensues, there will be those, the mediocre, who, with resignation, passively accept their suffering. Others, the saints, are those who, not without a certain filial fervor, proactively embrace their form of suffering becoming holocausts in the image and likeness of Christ's own holocaust. For Rielo these are the martyrs under all the aspects, in all the degrees since the early Church until now, and those born before Christ or who have known of Christ *ante previsa merita*[24]. Indeed once their pain and death end at death, the holocaust of one's life is transformed into heavenly glory. For Rielo the degree of one's pain and suffering (physical, psychological, spiritual, etc.), is indicative of the form of one's eternal

[19] Fernando Rielo, "Mystical Definition", p. 197.
[20] *Idem*.
[21] *Idem*.
[22] Rielo, "On Human Suffering".
[23] *Idem*.
[24] Rielo, "On Human Suffering".

glory. The person who accepts this view of God's mercy—overcoming the impasse—has his thought illuminated *supra*-rationally.

As to the question as to why Christ did not simply do away with suffering and death in view of the merits of his copious redemption, as to why suffering and death remained, Rielo provides an incisive interpretation of the Christ's words on the cross, viz., "Father, why have you abandoned me?" (Mt 27:46). In this utterance directed to his Father, Christ, according to Rielo, is expressing his desire that his death be the last, that his death put an end to all suffering and death, yet the Father cannot concede to his request. Why? For Rielo the Father is listening in the "perspective of existence" to all the saints who would not allow that Christ's death be the last. They, too, make their claim that their divine brother's death be not the last but that they too have a right as sons and daughters of the Father to die for the same reason as Jesus, their brother, i. e., for the glory of the Father and the good of all humanity. Their united cry to the Father is as follows: "If Jesus Christ, our brother, dies, then so do we"[25].

And, moreover, as to the question of how will those who are not Christian come to be so? Rielo responds by quoting Christ: "This is how all will know that you are my disciples, if you have love for one another" (Jn 13:35). This means that if a Christian lives this state of love, concern, tenderness, self-sacrifice for others, in imitation of Christ, the one who is not Christian can be supernaturally enlightened by Christ so that they may embrace Christ and receive the *donum fidei*, his baptism and the supernatural perspective he offers all humanity, including the value and future rewards of human suffering[26].

Finally, regarding the justice of God for those whose sufferings in this life are of such a magnitude that they constitute limit cases, such as those who were not even given the chance to be born or those who have died in the greatest ignorance, Rielo turns to Christ and finds in his words the answer, viz., "the last will be first, " meaning that the criterion of glorification is contained in theword "last". Only God possesses the key to evaluate, say, the degree to which one has been last in this life [27]. Said another way, to know how "last" a person has lived is an indication of their future glory, the more last, the more the glory.

Concluding Words

It would remain until the time of Christ, according to Rielo, for a judicious reply to the age-old paradox of reason in defense of the goodness and mercy of God notwithstanding human suffering. Rielo's resolution begins with his genetic metaphysics that argues not for a hermetically-enclosed identity absolute but, rather, as underscored within the context of this paper, for the truest expression of the *preambulata fidei*, i. e., a binitarian conception of the Absolute, where, on the one hand, the second person of the genetic relation is an engendered one, thereby endorsing Christ's Gospel where Jesus declares himself to be Son of the Father, whereas in his Gospel, on the other hand, he confirms Rielo's view. With the plausibility of understanding Christ as the Son of the Father, he supernaturally elevates all human suffering to the level of his divinity thereby rendering all suffering meritorious; he further grants, assuming there is no malice or ill will towards it reception, the provision of the *donum fidei* to human beings who are then empowered to cooperate theandrically to his action in them and with them according to two subvalues: *ex opera operato* and *ex opera operantis*.

[25] Rielo, "Don de la Fe", pp. 124-26.
[26] Rielo, "On Human Suffering".
[27] An Addendum is attached to this paper with the written testimonies of four persons who have embraced suffering as a way of giving the greatest testimony of love in imitation of Christ.

ADDENDUM

Texts from Persons who have embraced human suffering in union with Christ's sufferings for the good of humankind

St. Faustina Kowalska, from her "Diary: "Sufferings, adversities, humiliations, failures and suspicions that have come my way are splinters that keep alive the fire of my love for You, O Jesus…. Suffering is a great grace; through suffering the soul becomes like the Savior; in suffering love becomes crystallized; the greater the suffering, the purer the love" (57).

"I feel tremendous pain when I see the sufferings of my neighbors. All my neighbors' sufferings reverberate in my own heart; I carry their anguish in my heart in such a way that it even physically destroys me. I would like all their sorrows to fall upon me, in order to relieve my neighbor" (1039).

St. Padre Pio, from *Secrets of a Soul*: "But I do not feel I can be deprived of suffering--for this I lack strength. [...] Perhaps I have not yet expressed myself clearly with regards to the secret of this suffering. Jesus, the Man of Sorrows, wants all Christians to imitate Him; He has offered this chalice to me yet again, and I have accepted it. That is why He does not spare me. My humble sufferings are worth nothing, but Jesus delights in them because He loved [suffering] on earth... Now shouldn't this alone be enough to humiliate me, to make me seek to be hidden from the eyes of men, since I was made worthy of suffering with Jesus and as Jesus? Ah, my father! I feel too keenly my ingratitude toward God's majesty".

Fernando Rielo, from *Dialogue with Three Voices*: "My emblem comes down to this mystical reality: *dolor meus, gloria mea* [my pain is my glory]. The saints are characterized by their tender love for Christ Crucified and even inflict upon themselves heavy penances so as to share in his redemption to some degree. St. Bernard of Clairvaux—whom I call the "mystic of pure love"—exclaimed, "My philosophy is to know Jesus Crucified". St. John of the Cross adopts this when citing the degrees of prayer in his Ascent of Mount Carmel. If I had to give myself a name in religion, I would choose the nickname "Fernando of Christ Crucified"—though this might seem presumptuous. I have in fact spent my life wishing to be a cross of his cross in such fashion that my existence has become bloodstained on a constant basis. I feel so tenderly joined to Him, with such a fraternal consciousness, which it is impossible to express, that I have the permanent impression that, once my life cycle is completed as decreed by his will, I will go straight to eternal life in his arms".

"The consubstantiality of Christ's human nature with ours includes his lovingly sharing his pain with our pain in such fashion that He Himself, in taking on each and every kind of suffering of the human being, transforms the original punishment of pain and death into a mystical holocaust of love for the sake of the glory of the Father concelebrated by the Son and the Holy Spirit. Christ's painful passion has been transformed by Himself into heavenly glory for human beings; in this sense, human pain, joined to Christ's pain, is a source of heavenly glory".

Young lady who lives since childhood with chronic pains: "Life ended for me before it even began. Not in the literal sense of course, but my best years are recalled only by my parents. A blessing in disguise I'd say. Instead of mourning over what had been, I had to deal with the colossal task of mourning what never came to be. I remember instead, in stark detail, my first step on Cavalry. I took that first step at the age of six, my fate appearing before me in a whirlwind of pain and exhaustion, of deprivation and heartache. I remember waking up on the second day of first grade, seized over to an electric bolt of pain in my stomach. Not only was I kept out of school a lot, the reason for my condition unknown, but as I grew, my illness grew too".

"It grew into a mass of crippling, debilitating pain, one that radiates and radiates in an endless sea of pain, my life a loss of endless opportunities… I cannot imagine what it's like to live a moment without pain, to complete a day's work without feeling exhausted within the first few minutes of the day. I can't imagine what it would have been like to have been able to freely run and play as a child,

to draw a single breath without breathing out air laced with pain. My mind becomes hazy and unfocused; my concentration fails quickly as I cross this never ending desert of difficulty".

"Over a lifetime of treatments and side effects, one of which included excessive weight gain which many saw as a reflection of a hearty appetite when it was really the opposite. I was told what my condition was more than a decade after my sickness started, I was granted my diagnosis, of which I had long suspected based on some of my symptoms. It was to be a life sentence".

"God had been elusive and mysterious to me as I was going through this ordeal. I was mystified by Him, as I was of people who pined away for their youth. I lived my life convinced it was a curse or possibly karma and, in an odd way, it gave me comfort in a way to think I was suffering indescribable pain, day after day, month by month, year by year because if it was the latter, then I was simply paying off what needed to be paid off. With that perspective in mind, my sickness was just".

"It was in this time of darkness and suffering that I came across St. Therese of Lisieux. She was much older than I at the time, but I was moved by her unwavering trust and faith in the Lord even as tuberculosis slowly ate away at her. She became my angel, one I would send up questions to, such as, "Is there a heaven?" to pleas for intercessions on a loved one's behalf. I knew she would hear me, care about me even if God did not… So I thought if that was the case, and if God wouldn't hear me or just didn't care, then I would have to make it without Him. Lots of people did".

"Did you create me so all that I would know was hurt?" I asked God. "Let me be, if you won't allow anything but pain into my life". But He wouldn't let me be. Time passed, and more and more of my dreams were shattered right in front of my eyes. I existed but my spirit was dead. Totally defeated, my future dark, I could not carry on this way. Feeling the walls closing in on me, being unable to breathe in the dark, I needed a way out. A way to cope.

"Oddly, enough that became Christ Himself. He knew of my desperation, took note of my outstretched hand and He grasped it. He placed in my path, Fr. Robert Badillo, the author of this essay himself. I met Fr. Robert in the most extraordinary of ways, one that could be described as nothing short of miraculous. He kept inviting me to events that I could not attend, and eventually I had to tell him why. As he came to understand my situation better, he became my counselor, my spiritual father. He taught me to see the Scripture in ways I have never thought of before. To find parallels between my life and Christ's, demonstrating for me how this suffering was for sure, in imitation of Jesus, a poignant participation in Jesus's holy Cross, that I was making up for what was lacking in the sufferings of Christ (Col 1:24) for the glory of my eternal Father and the good of needy humanity, such that my life was not a waste at all".

"Fr. Robert explained to me that my life is a mystery of divine love, that I received a singular vocation to offer all the sufferings that I may experience in my body, soul and spirit. Sometimes when the pains grip me and I can't even breath from the intensity of it all, and I wonder if this is when God is finally going to call me home, I manage to unwind a bit from that struggle, and I offer up to God what I could not do in the midst of my storm. At the beginning, Fr. Robert taught me to offer all pain in the intimacy of my heart saying, "For you, Jesus, " which I practiced as best I could, sometimes in the throes of suffering, I could only utter "For" and nothing else, my tongue tied, my mind completely exhausted. I mentioned this to Fr. Robert and he told me that sentiment alone is enough, and this was remarkable to me. Once I was told when discussing spirituality, that I was too hard on myself, and at that time I thought I wasn't. My point of view was that Jesus didn't attempt to take the cross, He really did. In my eyes, attempts counted for nothing, until I was told in the midst of my ordeal, that the attempt really did make a difference, and I began to think otherwise from the day on. Even on my toughest days, when I couldn't muster the inner strength to even say it, it was enough to have tried. …until one day I was inspired to say 'Thank you, Jesus'".

Galdós y la "tradición cervantesca"

Ángel Casado
Universidad Autónoma de Madrid, España
angel.casado@uam.es

Introducción: arte y realidad

Acercarnos a la producción galdosiana, generada a lo largo de casi medio siglo, es asomarnos a un número y variedad increíble de textos: 31 novelas, 46 episodios, 21 obras de teatro, además de cuentos, ensayos, prólogos, artículos… Uno de los ejes que estructuran y dan unidad a ese extenso universo literario, es la preocupación constante de Galdós por recoger y reflejar la realidad social y cultural de su tiempo, germen de la "viviente realidad" de que habla María Zambrano[28]. Esa preocupación es especialmente visible en sus novelas, a través de las cuales el autor ofrece su peculiar visión crítica de la sociedad española finisecular, con sus anhelos, problemas y debilidades. Claro que una sociedad no es una organización sencilla, sino una estructura vasta y compleja, en la que se entrecruzan diferentes clases, estatus y niveles. A imagen y semejanza de esa densa trama, los personajes galdosianos guardan una fuerte conexión entre sí y con el contexto social. El propio autor confirma este peculiar método de trabajo en el prefacio a la edición castellana de *Misericordia* (París, Ed. Nelson, 1913):

> Es el sistema que he seguido siempre de formar un mundo complejo, heterogéneo y variadísimo, para dar idea de la muchedumbre social en un período determinado de la Historia[29].

Coherente con esa pretensión, y en línea con su admirado Cervantes, nuestro autor utiliza tanto lo leído como lo observado o imaginado, entretejiendo hábilmente la 'trama' de personajes y sucesos, con la 'urdimbre' de elementos secundarios, propios del mundo familiar y doméstico, que articulan y dan consistencia —es decir, *realidad*— a la estructura narrativa. En lo cual, por cierto, se cumple una de las claves de verosimilitud de la novela realista: crear la ilusión de que lo narrado no es sólo ficción, sino historia escrita, de forma que el lector perciba una implícita analogía entre la realidad novelesca y la propia realidad.

Decenas de obras admirables (*La de Bringas, Torquemada, Fortunata y Jacinta, Lo prohibido…)* muestran esa capacidad creadora de Galdós, cuyo dominio del lenguaje y de la estructura narrativa le permiten recrear en personajes y situaciones los rasgos vitales que sólo una literatura vigorosa puede alcanzar. Lo pintoresco, costumbrista y popular, que tanto abunda en Galdós, escribe Francisco Ayala, "no es sino cobertura de esa humanidad viva, que constituye el verdadero centro de interés de sus creaciones artísticas"[30]. De ahí la "impresión de vida" que ofrecen los personajes galdosianos: no son tipos ideales o novelescos, sino hombres y mujeres de "carne y hueso", llenos de humanidad auténtica, cada uno pintado "como Dios lo hizo", como Sancho resume de forma insuperable en la segunda parte del *Quijote*.

Pero esa aproximación a la realidad no es dogmática o cerrada, sino cauta e interrogativa. Hay en ella mucho de la mirada inquieta y silenciosa, llena de perplejidades, de un Cervantes, su maestro y antecesor inmediato. El novelista sabe que la experiencia cotidiana está siempre cargada de significaciones, y la tarea del escritor consiste justamente en penetrar la costra social que la

[28] "A Galdós, como auténtico creador que era, sus obras y sus criaturas se le iban de las manos. No son la realización de un esquema, sino el descubrimiento de una realidad, ante la cual se le siente a veces detenerse entre estupefacto y asombrado". *Cf.* María Zambrano, *La España de Galdós*, Madrid, Taurus, 1959, p. 16.
[29] *Ensayos de crítica literaria*, ed. Laureano Bonet, Barcelona, Península, 1972, p. 225.
[30] *La novela: Galdós y Unamuno*, Barcelona, Seix Barral, 1974, pp. 109-110.

envuelve y desvelar así ciertas claves explicativas de esa sociedad. A este respecto, críticos y estudiosos de Galdós coinciden en subrayar su actitud de "vigía", como él mismo señala en alguna ocasión, atento al vibrante espectáculo de la vida española de su tiempo:

> No me tengo por maestro de nadie, sino más bien por discípulo, poco aventajado ciertamente, de la realidad y de los hechos humanos… Si alguna cualidad posee el que esto escribe…, es la de vivir con el oído atento al murmullo social, distrayéndose poco de este trabajo de vigía o escucha[31].

Ya en 1870, en sus *Observaciones sobre la novela contemporánea en España,* hace un diagnóstico pesimista ("no tenemos novela"), seguido de una dura crítica hacia la narrativa española de su tiempo: "Es imposible que en país alguno, ni en ninguna época se haga ensayo más triste y de peor éxito que el que los españoles hacen de algunos años a esta parte para tener novela". Esto era así, a su juicio, porque España había olvidado su propia tradición literaria, que en la novela estaba representada por Cervantes. Para salir de esa situación de decadencia, y de acuerdo con esa tradición, Galdós reivindica la novela "de observación", que es la "novela de verdad y de caracteres, espejo fiel de la sociedad en que vivimos"; una novela, en fin, que exprese "con fidelidad y gracia", mediante "un estudio directo y al natural" (…) "el maravilloso drama de la vida actual" (p. 124)[32].

El novelista, en suma, ha de ser fiel observador de la realidad, en vez de huir de ella hacia creaciones de pura ficción. Entre los nombres ilustres de la tradición hispana, Galdós encuentra en Cervantes el ejemplo más acabado de ese proceder en el arte narrativo:

> "Examinando la cualidad de la observación en nuestros escritores, veremos que Cervantes, la más grande personalidad producida por esta tierra, la poseía en tan alto grado, que de seguro no se hallará en antiguos ni modernos quien le aventaje, ni aun le iguale" (p. 116)
>
> Más adelante, en el mismo texto, Galdós insiste en la vuelta a la tradición de Cervantes y la picaresca, una tradición que, como el propio novelista apunta en otro lugar, había servido incluso como modelo para Francia e Inglaterra, los dos países en los que mejor se asentó la novela realista del siglo XIX:
>
> "…cuando leemos las admirables obras de arte que produjo Cervantes y hoy hace Carlos Dikens, decimos "¡Que verdadero es esto! Parece cosa de la vida. Tal o cual personaje, parece que le hemos conocido" (pp. 118-119).

Casi treinta años después, en su discurso de ingreso en la Real Academia Española ("La sociedad presente como materia novelable", 1897), el novelista canario vuelve sobre el tema, aportando datos significativos sobre la evolución de su proyecto literario, al que la madurez proporciona un perfil más nítido. Al hilo de las nuevas circunstancias históricas, Galdós revisa en este texto el programa propuesto en 1870, aunque mantiene una evidente continuidad de fondo con lo publicado un cuarto de siglo antes: La sociedad, escribe, constituye la "materia prima y última de toda labor artística". Un párrafo es especialmente significativo:

> Imagen de la vida es la novela, y el arte de componerla estriba en reproducir los caracteres humanos, las pasiones, las debilidades, lo grande y lo pequeño, las almas y las fisonomías, todo lo espiritual y lo físico que nos constituye y nos rodea, y el lenguaje, que es la marca de la raza, y las viviendas que son el signo de la familia, y la vestidura, que diseña los últimos trazos externos de la personalidad: todo esto sin olvidar que debe existir perfecto fiel de balanza entre la exactitud y la belleza de la reproducción (p. 175).

Hay que seguir, añade, no los dictados impuestos por libros y autores, sino a la "vida misma de donde el artista saca las ficciones que nos instruyen y embelesan" (p. 176).

---

[31] "Carta de Galdós", *Electra*, núm. 1 (6 de marzo de 1901).

[32] *Ensayos de crítica literaria*, *op. cit.* Citamos por esta edición.

Estas y otras declaraciones apuntan a que el novelista se orienta cada vez más hacia el hombre interior. En efecto, consciente de que la observación directa del mundo exterior es insuficiente para captar la profunda realidad del individuo, Galdós reitera que hay que volver a lo "profundamente humano"; incluso da un sentido positivo a los profundos cambios sociales de su tiempo, ya que en el "presente estado social, con toda su confusión y nerviosas inquietudes", no todo ha sido estéril para la novela en España: "tal vez -añade-, la misma confusión y desconcierto han favorecido el desarrollo de tan hermoso arte"; la crisis social, a su juicio, ayuda a esa tarea, pues "al descomponerse las categorías, caen de golpe los antifaces, apareciendo las caras en su castiza verdad. Perdemos los tipos, pero el hombre se nos revela mejor, y el Arte se valora sólo con dar a los seres imaginados vida más humana que social" (p. 180). En otras palabras: la pérdida de tipificación, lejos de ser un lastre, permite perfilar más la *humanización* de caracteres, que se hacen más complejos y con mayor riqueza de matices.

Cervantes en Galdós

Ya hemos apuntado algo sobre el significado —y las buenas razones— de la alianza galdosiana con la tradición cervantina. En Galdós, por supuesto, hay un seguimiento continuado de la moderna novela europea (Balzac, Stendhal, Flaubert, Dickens…), así como de las corrientes filosóficas y estéticas que la inspiran: *idealismo, realismo, naturalismo*…; pero todo eso lo incorpora, no sin discusión, al esquema de la novela cervantina. El novelista, en efecto, se mantiene siempre próximo a la trayectoria de su maestro Cervantes, cuya influencia se hace notar en muchos aspectos de su obra: giros de lenguaje imitados o modificados levemente, presentación y modo de actuar de los personajes, uso del humor, semejanzas en la estructura narrativa…: "Galdós —apunta J. Montesinos— se hizo con la lectura del *Quijote*. Es increíble lo que llegó a deber a Cervantes. Y al decirlo no me refiero a ocasionales reminiscencias o imitaciones…, sino al modo de ver hombres y cosas de España: si se me permite la expresión, diré que Cervantes le ha hecho a Galdós los ojos"[33].

El cervantismo de Galdós, señalado desde muy temprano, ha llamado la atención de estudiosos y expertos: Joaquín Casalduero, Ricardo Gullón, Stephen Gilman, Rodolfo Cardona…, entre otros autores (muchos de ellos agrupados alrededor de los *Anales Galdosianos)*, han abordado este tema, sobre el que hay una abundante y creciente bibliografía: "…un lugar común de la crítica galdosiana —resume Rodolfo Cardona—, es la extrema importancia que la obra de Cervantes siempre tuvo en Galdós a través de toda su producción literaria (novelas, episodios y aun ensayos)…"[34].

Dada la evidente admiración de Galdós por Cervantes y su obra maestra, no es de extrañar que en muchos de sus títulos se deje sentir la sombra del ingenioso hidalgo. Las reminiscencias quijotescas, especialmente abundantes en las novelas contemporáneas, pretenden hacer un guiño intencionado al lector, utilizando diferentes fórmulas:

- *Citas textuales*: "¡leoncitos a mí!", exclama Miquis ante el león de la Casa de Fieras (*La desheredada*, I, 1186)[35], como Don Quijote (cap. XVIII, 2ª parte); "poca sal en la mollera", se dice de Ponce, personaje de escaso talento (*Miau*, II, 1036), lo mismo que de Sancho Panza en su primera aparición (cap. VII, 1ª parte).

- *Vocabulario* de clara procedencia cervantina: "aventuras", "hazañas", "deshacedor de agravios", "caballero quijotero"…"Andante", llama a *Nazarín*, eclesiástico oriundo de la Mancha -"del

[33] Nota preliminar a *Galdós*, Madrid, Castalia, 1968, p. XVII-XVIII.

[34] "Un olvidado texto de Galdós", *Anales Galdosianos,* III, 1968, p. 151. Rubén Benítez subraya la aceptación explícita galdosiana de la deuda con Cervantes, "un gesto admirativo que vale más que cualquier discurso crítico" (*Cervantes en Galdós,* Universidad de Murcia, 1990, p. 14).

[35] *Obras Completas* de Galdós (Novelas), Madrid, Aguilar, 1970-1974. Citamos por esta edición.

mismísimo Miguelturra"-, de filiación quijotesca y evangélica[36]; como D. Quijote, Don Nazario sale "al estreno de cristianas aventuras" (III, 516).

- *Frases y expresiones* igualmente evocadoras: En *La desheredada*, el tío de Isidora, residente en Tomelloso y gran lector de novelas, lleva el quijotesco nombre de don Santiago Quijano Quijada; ya mayor, "vivió célibe, entre primas y sobrinas, dedicado a la caza, la gastronomía y la lectura de novelas" (II, 1080). En *Ángel Guerra*, el clérigo Mancebo echa en cara al protagonista su "quijotismo" y su empeño "en que todo el mundo confiese… que no hay hermosura como la de doña *Leré* del Toboso" (III, 222). El párrafo inicial de *Tristana* (III, 349) "…vivía no hace muchos años un hidalgo de buena estampa y nombre peregrino…", transparenta igualmente esa referencia a la obra cervantina.

Lo anterior enlaza con una referencia genérica, pero no menos significativa: la abundancia en su obra de personajes y alusiones a la Mancha, cuyo paisaje y ambiente se ligan muchas veces al recuerdo de la tierra que fuera escenario de las aventuras y desventuras del hidalgo manchego. En muchas ocasiones, son los propios personajes galdosianos, algunos de ellos con un innegable "aire de familia" respecto a Don Quijote, los que dejan entrever la admiración del autor hacia Cervantes: el *Quijote,* dice el protagonista de *El amigo Manso,* es el "libro en que con más perfección están expresadas las grandezas y las debilidades del corazón humano"; algo parecido señala la protagonista de *Gloria*: es "el libro más admirable que ha producido España y los siglos todos" (I, 524).

La meditación cervantina, en suma, constante en Galdós, parece plasmarse sobre todo en las consecuencias *prácticas* del novelar, más que en consideraciones *teóricas*, aunque no faltan textos en los que el novelista reflexiona sobre la vigencia y actualidad de Cervantes y el *Quijote*[37]. Sin embargo, su influencia en la novelística galdosiana, más allá de mimetismos técnicos o estructurales, y de las semejanzas entre la personalidad del hidalgo manchego y la de algunos personajes galdosianos, apunta a algo más radical: además de eso, "el novelista confiere un carácter connotativo a esta presencia reiterada", que no puede soslayarse[38]. En lo que dicen y hacen los personajes galdosianos subyace, en efecto, una dimensión ética recurrente, que trasciende el marco puramente novelesco y se convierte en una reflexión, en cierto modo quijotesca, sobre la sociedad española de su tiempo[39].

Desde esa perspectiva, la obra de Galdós ejemplifica el gradual acceso del autor a una conciencia crítica respecto de la vida española, fruto tanto de la madurez del novelista, como de una mayor sensibilidad ante las nuevas realidades y problemas sociales. Además de un impresionante documento humano, la obra galdosiana refleja también el compromiso del autor, que cuestiona el estado social de las cosas y se alza contra todo abuso social, político o religioso. Con sus obras, en las que están presentes los grandes temas de la época (progreso, educación, libertad, tolerancia…), no sólo reproduce pasivamente la realidad española, sino que pretende contribuir a transformar la mentalidad nacional, sumándose a las propuestas de regeneración, en coherencia con su talante liberal y su compromiso político. No es, pues, un cronista aséptico o *neutral* de la vida social, sino intencionadamente perturbador, que detecta la vaciedad de no pocos convencionalismos y rutinas, a

[36] El prof. Morón Arroyo cree que, para el personaje de Nazarín, Galdós se ha inspirado en la obra de Renán *Vie de Jesús*, de 1863 (Vid. "Nazarín y Halma: sentido y unidad", *Anales Galdosianos,* II, 1967, pp. 67-81).

[37] En 1905 (III Centenario del *Quijote*), en carta dirigida a Francisco Grandmontagne y publicada en *La Prensa* de Buenos Aires, Galdós sostiene que el *Quijote* es "el más clásico, el más contemporáneo de todos los libros, (…) poema sintético de la fantasía y realidad, intensamente español y humano" (*Cf.* Matilde L. Boo, "Suplemento de Las cartas olvidadas de Galdós en *La Prensa* de Buenos Aires", *Anales Galdosianos*, XVII, 1982, p. 125-127).

[38] D. Estébanez Calderón: "Personajes de la Mancha en las novelas de B. P. Galdós", *Cuadernos de Estudios Manchegos*, 9 (1979), p. 119.

[39] "Quizás el mismo novelista –señala J. Casalduero- contemplaba su propia vida en incesante combate con los males de la Historia y los vicios de la sociedad y del hombre como una forma de quijotismo" (*Vida y obra de Galdós,* Gredos, 1970, p. 241).

la vez que ofrece, mediante recursos narrativos peculiares —parábolas, alegorías, sueños…—, ciertas claves de esa compleja sociedad plural y cambiante.

Esa condición distante propicia una mirada nada convencional o complaciente, sino en permanente alerta frente a un mundo lleno de tópicos y apariencias, en medio del cual encontramos a sus criaturas. De otro modo, sería difícil explicar la amplitud de matices que se advierten en muchos de sus pasajes (dudas, sombras, simbolismos, ambigüedades…), reveladores de la condición "viva" de su mirada. Su aportación, que enlaza con una larga tradición de ilustres antecesores (Cervantes, Quevedo, Larra…), se va perfilando a lo largo de su vida dándole una fisonomía peculiar frente a otros autores del momento. El propio novelista lo sugiere al señalar sus diferencias con Pereda:

"Pereda me llevaba la ventaja de no tener dudas (…) Él sabe adónde va, parte de una base fija. Los que dudamos, mientras él afirma, buscamos la verdad, y sin cesar corremos hacia donde creemos verla, hermosa y fugitiva…"[40].

Esa continuada presencia cervantina en Galdós, palpable a lo largo de toda su obra, se extiende desde sus escritos de juventud —como "Un viaje redondo por el bachiller Sansón Carrasco" (1861), de título y dedicatoria plenamente cervantinos—, hasta sus últimos trabajos. Incluso en su vejez, Galdós paga un nuevo tributo de admiración a su maestro con *El caballero encantado* (1909), cuyo tono irónico y divertido, aunque crítico y acusador en ocasiones, retoma en parte la idea y estilo del *Quijote,* y recoge no poco de su lenguaje. Así, muchos títulos descriptivos de los capítulos coinciden en palabras o en el tema con los del *Quijote*: "*I. De la educación, principios y ociosa juventud del caballero; III. Donde se verá el interesante coloquio del caballero Tarsis con sus amigos; VII. De la venida de don Gaytán de Sepúlveda con otros inauditos sucesos que verá en que leyere; XVIII. De los extraordinarios visiones y del feliz encuentro que tuvo el caballero en su retirada de Calatañazor...*".

El influjo cervantino, y la alianza con la tradición narrativa hispana, a la que ya hemos hecho referencia, contribuyen a explicar igualmente la peculiar "recepción" galdosiana del *naturalismo* -la llamada 'cuestión palpitante'-, que tantas polémicas suscitó en los medios intelectuales del país. A este respecto, Galdós subraya la filiación hispana de la nueva corriente literaria, lo cual iba muy bien para apaciguar a los detractores y desmontar los reproches de extranjerismo. En su opinión, coincidente en parte con las ideas de Emilia Pardo Bazán y de Menéndez Pelayo, el naturalismo no era sino el realismo español tradicional, devuelto a nosotros desde Francia como algo foráneo. Así lo afirma en el prólogo a la tercera edición de *La Regenta*, de Leopoldo Alas *Clarín* (1901):

> …el llamado naturalismo nos era familiar a los españoles en el reino de la Novela, pues los maestros de este arte lo practicaron con toda la libertad del mundo, y de ellos tomaron enseñanza los noveladores franceses e ingleses… (III, 1223)

Sin embargo, agrega, "el naturalismo que acá volvía como una corriente circular parecida al *gulf-stream* traía más calor y menos delicadeza y gracia"; y sigue:

> Recibimos, pues, con mermas y adiciones (…) la mercancía que habíamos exportado (…); aceptémosla nosotros restaurando el naturalismo y devolviéndole lo que le habían quitado, el humorismo, y empleando éste en las formas narrativa y descriptiva conforme a la tradición cervantesca (…) Pero, al fin, consolémonos de nuestro aislamiento en el rincón occidental, reconociendo en familia que nuestro arte de la naturalidad, con su feliz concierto entre lo serio y lo cómico, responde mejor que el francés a la verdad humana… (III, 1223-1224).

Buscar esa "verdad humana" (no la teoría o el dogma), devolviéndole el humorismo "conforme a la tradición cervantesca", que es "quizás la forma más genial de nuestra raza": he ahí la clave del

[40] *Cf.* J. Rodríguez Padrón, "Galdós, la mirada excéntrica", *Actas del IV Congreso de Estudios Galdosianos*, Gran Canaria, 1993, 265.

'realismo galdosiano', que no desdeña adentrarse en consideraciones espirituales (*Ángel Guerra, Nazarín, Misericordia…)*. En efecto, a diferencia del enfoque "objetivo" del naturalismo ortodoxo, Galdós habla de la "realidad de la Naturaleza y del alma", rechazando por tanto el monismo materialista zolesco. La novela, en suma, ha de reflejar la totalidad de la experiencia humana, sin excluir nada: sueños (Maximiliano Rubin), fantasías (Isidora Rufete), pasiones (Fortunata), fervor religioso (Ángel Guerra)…

Este aspecto ya fue entrevisto por varios escritores contemporáneos: Giner de los Ríos, *Azorín,* Amado Nervo, *Clarín…,* que penetraron en la compleja prosa galdosiana, advirtiendo la 'paradoja humana' que encierra. Algunos de ellos (Pardo Bazán, Menéndez Pelayo, María Zambrano…), coinciden en situar a Galdós en la tradición que abre el autor del *Quijote*, de quien aprendió su humor inconfundible y la vena irónica con que indaga en las complejidades de la realidad social. Es justamente en esa aproximación al paradigma cervantino de humor e ironía –el 'humor cervantesco', donde Galdós ha producido algunas de sus mejores páginas. En ellas, personajes y situaciones se ofrecen dentro de la relación irónica que el escritor establece entre realidad y ficción, con sus luces y sombras.

La perspectiva irónica

En su crítica a ideas y valores anticuados y consistentes de la 'vieja España', Galdós se muestra satírico, sarcástico y hasta agresivo; pero esas críticas se alzan siempre sobre el "humus" generoso de la "tradición cervantesca", hecha de humor e ironía. Tal es el caso del procedimiento que nos ocupa, la "perspectiva irónica", de honda raíz cervantina y ampliamente utilizado por Galdós, en el que, recurriendo a la inversión de valores, todo ha de leerse al revés: los elogios, son censuras; las críticas, alabanzas. Como es sabido, el efecto irónico resulta del cruce de dos perspectivas ajustadas a una misma materia argumental: la del personaje y la del autor-narrador, tras cuyas palabras laten las del propio Galdós que, desde la *viceversa de las cosas* —expresión de uno de los personajes de *Miau* (II, 1033)—, nos da la medida de sus propias convicciones. Muchos de sus títulos no se entienden cabalmente si no se tiene en cuenta este constante tono burlón e irónico —más o menos perceptible— del relato.

Esa integración de crítica y humor, en línea con la 'tradición cervantesca', responde a ideas plenamente asumidas por el autor desde sus primeros títulos: hacer que veamos a través de *sus ojos* -y no del sentido literal de sus palabras- la realidad que presenta. A partir de la complicidad autor-lector, este último recibe los ingredientes del relato –descripciones, noticias, opiniones- desde diferentes perspectivas, participando así de su inquietante ambigüedad; consecuentemente, la lectura ha de atender tanto a lo textual/visible como a lo tácito/invisible, desmoronando toda posible certidumbre: también el autor —como el lector— ha de situarse a ambos lados; esto es, dejar que sus personajes expresen lo que *aparentan ser,* pero dando al mismo tiempo, de forma indirecta y de soslayo, las claves de *quiénes son* en realidad.

Esta "doble lectura", postulada por la perspectiva irónica, permite desmontar fórmulas casticistas que el idioma había consagrado y que eran, a aquellas alturas, una máscara o velo colocado ante una realidad social en evidente descomposición. En realidad, esa trascripción de tópicos, más allá del puro realismo oral, traduce de algún modo una degeneración socio-lingüística, que es a la vez síntoma de otra "degeneración" más profunda[41].

Sin embargo, y sin negar la "disección sociológica" a que Galdós somete la vida la española, poniendo al descubierto sus virtudes, debilidades y miserias, sigue en pie la dualidad de carácter y actitud señalada por Casalduero, a la que alude Gilman: "La inercia lingüística y la vivacidad

[41] El propio Galdós critica "este amaneramiento social de tomarlo todo a broma y el hablarlo todo en chistes, ocultando la desvergüenza con módulos de lenguaje a veces ingeniosos, signo y marca indudable de nuestra decadencia" (*La Reina Isabel,* III, 1195).

lingüística, la ironía y la aceptación gozosa, son fundamentales en la transcripción que Galdós hace de los tópicos de su tiempo" [42].

Claro está que ambas motivaciones no tienen siempre el mismo peso: en ocasiones, prevalece la componente irónico-gozosa, que configura jugosas escenas llenas de vida y gracia. Así, en *El Audaz* (1871), por ejemplo, se parodia una "crónica de sociedad", aplicando el lenguaje retórico y afectado de la época a un baile de majos y rufianes, en un modelo de 'ironía de referencia' invertida:

> El primero que entró fue *Paco Perol*, con su capa terciada, su gran sombrero de medio queso y su guitarra, que rasgueaba con mucha destreza. Siguió la *elegante y simpática* verdulera del Rastro *Damiana Mochuelo*, y después la *distinguida y airosa* Monifacia Colchón, comercianta en hígado, tripa y sangre de vaca, y después *Gorio Rendija*, *opulento* ropavejero de la calle del Oso, seguido de la *interesante* castañera denominada La Fraila…" (I, 340).

Varios pasajes de *La de Bringas* (1884), de fina y sutil ironía, se enmarcan en este apartado irónico-humorístico: En el capítulo I, el narrador describe un "gallardo artificio", de pretensiones artísticas, que al final resulta ser un cenotafio "de pelo o en pelo". Tras una prolija descripción del objeto, e infladas loas al autor, D. Francisco de Bringas ("habilidad benedictina", "limpieza de manos y…seguridad de vista, que rayaban en lo maravilloso, si no un poquito más allá", "paciencia y pulcritud"…), se recalca lo "nimio, escrupuloso y firme" del trabajo; la ironía se agudiza al llamarle "eximio artista", para añadir a continuación que es hombre de tal "fantasía" que llega a padecer "espasmos" a causa de la "enfermedad epiléptica de la gestación artística"; más tarde se le llama "enfermo idealista" y, finalmente, de forma sorprendente, "hombre práctico"… (II, 129-130).

Otras veces, en cambio, el estilo paródico, que apunta el primer indicio de ironía, subraya -por contraste- la visión crítica del autor ante la realidad social que describe. En el episodio *Amadeo I* (1910), Tito se burla del papanatismo de sus oyentes en un caserío vasco, en un discurso -al estilo de *Fray Gerundio de Campazas*- lleno de tópicos encadenados en torno a una imaginaria república hispano-pontificia; en uno de los pasajes, articula un increíble elogio pleno de ironía sobre la 'dulce Inquisición', que sería el 'instrumento de salud' y 'órgano purificante y unificante' de esa república:

> Sí, la llamo dulce, porque sus efectos nos llevarán a un dulcísimo estado de beatitud, porque los rigores que a veces empleara contra la herejía son cosa blanda en parangón de la paz y dulcedumbre que ha de dar a la nación; porque si emplea el fuego para ahuyentar a los demonios, nos trae frescura y aire delicioso con el batir de alas del sinnúmero de ángeles que el Cielo nos enviará para consuelo y alegría de las almas española (IV, 451)[43].

Otros muchos pasajes, dispersos en diferentes títulos, confirman el amplio uso de esta fórmula en toda la producción galdosiana. Pero no podemos dejar de citar dos obras en las que la perspectiva irónica es utilizada por Galdós de forma continuada y congruente: *Memorias de un cortesano de 1815* (1875) y *La segunda casaca* (1876). El protagonista y narrador de estos episodios es Juan Bragas Pipaón, un personaje hipócrita y oportunista, oficioso y amigo del que está en el poder con tal de encumbrarse políticamente sin esfuerzo. La autopresentación del personaje en el cap. I de las *Memorias*, define ya sarcásticamente su talante, con un entramado irónico que configura el "negativo" o reverso del "héroe" que parece o pretende ser:

> ¡Bendito sea Dios, padre de los menesterosos, sustento de los débiles, proveedor de los hambrientos, aposentador de los desamparados, amparo de los desnudos, alivio de todos los pobrecillos que quieren ganarse la vida…! ¡Bendito sea Dios, digo, que me ha conservado mis sueldos, gajes, pensiones, viáticos, emolumentos y obvenciones… (I, 1279)

[42] S. Gilman, "La palabra hablada en *Fortunata y Jacinta"*, en *Benito Pérez Galdós*, ed. D. M. Rogers, Madrid, 1973, p. 296.
[43] Citamos por la edición de *Episodios Nacionales* de Galdós, Madrid, Aguilar, 1976-1979.

Unas líneas después, los encendidos elogios que dirige a su benefactor –de nombre celosamente oculto bajo el tratamiento de "Excelencia"- quedan vaciados cuando confiesa el motivo de esa protección, que no era otro que su "buena letra y singularísima habilidad para remedar la ajena, especialmente en toda suerte de firmas y rúbricas". Y sigue:

> "¡Oh, qué elogios hacía aquel buen hombre de mis talentos caligráficos! ¡Y cómo ponderaba mi pulso, mi excelente ojo y aquella soltura con que despachaba en cuatro rasgos las más difíciles y para él inverosímiles imitaciones!" (I, 1280).

En *La segunda casaca* –continuación de las *Memorias*-, este declarado absolutista esboza un canto a la Libertad, cuyo verdadero sentido es justamente el reverso de lo que el personaje proclama, haciendo perceptible el enfoque tragicómico y ambiguo que conlleva la perspectiva irónica. La manifiesta oposición entre el mensaje aparente del texto y el que el autor pretende transmitir, se salva en la propia ironía de la contradicción:

> ¡Matrona más condescendiente no la vieron mis ojos! ¡Qué excelente señora! En muchas, en muchísimas cosas del Gobierno apenas se conocía su existencia. Verdad es que sus noveles servidores hacíamos lo posible por ponerle una venda en los ojos para que nada viese y renunciase a la fatal manía de innovar, que era su flaco. (II, 97)

En rigor, los pasajes citados no responden a estereotipos de "inocencia" u "omnisciencia" narrativas, sino que surgen de la peripecia novelesca misma y son una forma de contestar críticamente esa realidad social, convencional y estereotipada, en la que se mueven, crecen y medran sus personajes. No es ocioso recordar aquí que fue precisamente Cervantes quien inaugura genialmente esa manera de novelar y hace de ella el paradigma de la novela moderna.

Conclusión

Bajo una temática convencional en apariencia, la "perspectiva irónica", con su trasfondo *desmitificador*, evidencia ciertos desajustes latentes que el propio texto se empeña en negar, poniendo en guardia al lector frente a lo que aparenta ser una descripción 'neutral' o 'natural' de las cosas. La presencia de este recurso, en sus distintas variantes (caricatura, sarcasmo, parodia, burla…), reproduce deformados y agrandados ciertos conflictos y contradicciones de la vida social, que de otra forma pasarían inadvertidos. El recurso irónico actúa, pues, como un amplificador de actitudes y formas de ser comunes. Su efecto cómico hace que contemplemos el problema a cierta distancia; nos reímos de lo que leemos, pero, entre líneas, comprendemos perfectamente lo que el autor quiere decir.

Hay, pues, distanciamiento irónico, pero la ironía en Galdós, salvo excepciones, no es cómica ni burlesca, sino que nace de una honda comprensión de la naturaleza humana, que invita a una lectura entrañable y compasiva –que no dudamos en calificar de cervantina- de los defectos y debilidades humanas[44]. Es ahí donde, a nuestro juicio, cobra todo su valor y es merecedora de nuestro interés la maestría expresiva de Galdós, y donde radican justamente las claves que explican la vigencia y actualidad de su obra, casi cien años después de su muerte: como todo verdadero 'clásico', trascendiendo la realidad cotidiana y fugitiva, Galdós acierta a captar lo esencial de la condición humana, de su tiempo y de todos los tiempos.

[44] Galdós, señala S. Miller, "ha revelado por los medios artísticos fundamentales de la literatura —estructuras de acciones y personajes, expresadas con un vocablo adecuado al propósito— lo que significa ser humano" (*El mundo de Galdós*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1983, pp. 149-150).

Pierre Teilhard de Chardin-Fernando Rielo

Marie-Jeanne Coutagne
Institut Catholique de la Méditerranée, Marseille, France
mjcoutagne@gmail.com

Creer

Creer,
Amar,
Sufrir…

Tres versos y una nota:
un deseo inmenso de vivir...

Y en el pecho...
¡una muerte ignota!

(F. Rielo, *Dios y Árbol*)

El transhumanismo, una nueva ideología

Se está hablando, a raíz de los logros presentes y futuros de las Nanotecnologías, Biotecnologías, Tecnologías de la Información y Ciencias Cognitivas (NBIC, por sus siglas en inglés), del "hombre aumentado". Se trata de una aproximación interdisciplinar que lleva a comprender y evaluar los desafíos que nos permitirán superar nuestros límites biológicos mediante el progreso tecnológico.

El transhumanismo aparece sobre todo como una nueva ideología que intenta presentarse, paradójicamente, ¡como un nuevo "humanismo"! Llevando al extremo la "vergüenza" prometeica, vislumbra, para sobrepasarlo, un nuevo mundo de posibilidades que va paradójicamente de ¡una felicidad eterna a la extinción de toda forma de vida inteligente!

La "vergüenza" prometeica traduce el hecho de sentir la debilidad de la condición humana, sus sufrimientos, sus límites, comparados con la omnipotencia y la perfección de la máquina y de la técnica. Desarrollada originariamente en *La obsolescencia del hombre* (1956)[45], por el filósofo alemán Günter Anders, esposo de Hannah Arendt, la idea de vergüenza prometeica ilustra el desfase sentido por los humanos entre dos dimensiones: de un lado unas capacidades consideradas como *ilimitadas*, de producción técnica y, por otro lado, unas capacidades *limitadas* en el dominio de la emoción y de la imaginación. Ahora bien, hemos heredado del proyecto de la modernidad la idea de que el hombre no sólo transforma la naturaleza**: puede incluso esperar fabricarse a sí mismo**[46], y renunciar a toda **imprevisibilidad** de sí mismo alcanzando a la vez una nueva dimensión de su ser. Puede preveer "ser más".

Así, vuelve a representarse el drama existencial arcaico, revivificado del mito de Frankenstein, más aún, la leyenda del Golem, nacida en la Praga del Doctor Fausto[47].

[45] Reedición de 2002, Ediciones Ivrea, París.

[46] Cabría la posibilidad de evocar, asimismo a este propósito, las cuestiones en torno al "género" que descansan sobre los mismos presupuestos y desafíos (ser auto-creador de sí etc…).

[47] *Cf.* también la leyenda del Golem. En el judaísmo la aparición del término "golem" se remonta al libro de los Salmos y al Talmud, con diferentes acepciones e interpretaciones a lo largo de los siglos. De Goethe a Superman, pasando por

Estas evoluciones biotecnológicas nos invitan a tratar de comprender en qué la identidad del hombre está en peligro por las modificaciones aportadas a su cuerpo y por la irrupción de máquinas inteligentes en su vida cotidiana, dado que se reduce la separación entre cosificación de lo humano y humanización de la máquina.

En resumen, ¿adónde camina la humanidad y cuáles son los peligros para el hombre, no sólo en lo que hace sino sobre todo, en lo que es?

Sin poder realizar aquí los desarrollos y análisis que serían necesarios, nos ha parecido interesante confrontar estas nuevas y peligrosas utopías, que no son quizás sino exageradas[48] ideas cristianas de pensadores y místicos, que sitúan en el centro de su reflexión la idea de "ser más".

Sus puntos de divergencia nos parecen tan decisivos como algunas de sus convergencias, puesto que sus reflexiones coinciden en la capacidad del Cristianismo para integrar una ontología repensada, para presentar a nuestros contemporáneos este arranque del que tan necesitados están.

Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955): être plus, es unirse cada vez más.

Teilhard fue un jesuita muy ligado a su orden, además un científico, paleontólogo y geólogo cuyos trabajos, en ciertos aspectos, gozan hoy de autoridad. En sus obras espirituales y filosóficas que un tiempo fueron consideradas sospechosas[49], debido a la incomprensión de sus conceptos que describen más unas vías de investigación que la fijación del pensamiento-; describe la historia de la humanidad como una aventura dirigida en la que el investigador recorre el itinerario, de forma activa y asumida. No se trata tanto de historia individual como de historia colectiva, que concierne a la "Noosfera"[50]. Teilhard, al utilizar este término, desarrolla su visión de una humanidad en vías de "planetización" (muy próximo al término contemporáneo de "mundialización"[51], con una connotación más espiritual), propone la visión de una humanidad cuyo imaginario, los pensamientos, las ideas, los descubrimientos, y en otros términos el psiquismo o la conciencia, tejen progresivamente una unión de espíritus y de almas cada vez más estrecha y densa, generadora de una conciencia cada vez más solidaria, cada vez más planetaria[52].

Teilhard defiende un evolucionismo teleológico, finalista. En el movimiento evolutivo de la materia, posteriormente de la vida, los sistemas conducen a una unidad compuesta de un número de elementos cada vez mayor, lo que pide un grado más elevado de consciencia y constituye una expansión de la dimensión espiritual. Así, para Teilhard, la evolución, más que una simple hipótesis o un simple método, es una dimensión del cosmos.

Teilhard, al que se quiere a veces, equivocadamente, confundir con algunos pensadores transhumanista[53], estaba próximo a quien utilizó por primera vez, en 1957, el término "transhumanismo": Julián Huxley[54], pero fue también muy crítico para algunas de sus ideas, debido a su visión fuertemente cristológica.

Teilhard, pensador cristiano, opta, de forma radical por un sentido descriptivo de la creación a partir de lo múltiple, es decir, que analiza la creación desde el punto de vista de su resultado y no de su origen. Su análisis, que se quiere "fenomenológico", y sobre todo su síntesis, se presentan como

el cine o la ciencia ficción el golem está presente, de una u otra forma, en una miríada de obras célebres.

[48] Frank Damour, «Le transhumanisme, une idée chrétienne devenue folle ?», *Études*, 2017/7 (Juillet-Août), p. 51-62. URL: https://www.cairn.info/revue-etudes-2017-7-page-51.htm

[49] Pero los Papas recientes le prestan una atención cada vez mayor, *Cf.* Papa Francisco, *Laudato Sii*, nº 83, nota 53.

[50] P. Teilhard de Chardin, *Oeuvres complètes (OC)*, éditions du Seuil, III, pp. 81-82.

[51] El período de entre Guerras mundiales es el momento en el que la humanidad toma ya conciencia de una mundialización de las situaciones y de los recursos.

[52] *Cf.* Pierre Teilhard de Chardin, *L'Avenir de l'homme*, V, Paris: Seuil, 1959, p. 157.

[53] *Cf.* https://esprit.presse.fr/article/schlegel-jean-louis/le-transhumanisme-et-teilhard-de-chardin-meme-combat-39259.

[54] 1887-1975, Julian Huxley era el hermano de Aldous Huxley autor de *El mejor de los mundos*…

"**genéticos**". Génesis implica una evolución dirigida hacia un punto de consumación. Para Teilhard todo es un proceso, en evolución continua y proyectada hacia adelante. Esta proyección posee un doble sentido: proyectado hacia adelante, hacia el futuro y proyectada desde el pasado. La evolución es para él el esbozo de la metafísica de la unión.

La "ruta evolutiva" es pues una *"propiedad primera de lo real experimental, aunque nada entre en nuestras construcciones sino lo que satisface inicialmente las condiciones de un universo en vías de transformación"*[55]. A la juntura siempre delicada entre ciencia y fe, de fuerte inspiración en los textos paulinos y joánicos, esa visión es fundadora para el pensamiento teilhardiano y significa para nuestro problema, que no se trata tanto de ciencia como de metafísica y mística.

Confortado por la lectura de Newman, de Blondel y de Bergson, Teilhard está convencido de la participación del devenir en el ser. En el fragor de los combates de la Gran Guerra, se dedica a la metafísica contra la que tiene, sin embargo, bastantes reservas, él que habitualmente se considera más bien "físico" en el sentido de los Antiguos Griegos. Pronto busca Teilhard la función y la significación de una ascensión, exaltante y tónica para el espíritu, hacia la Unidad total. Concepción cuasi arquitectónica, cuyo afirmado status ontológico crea problemas, y cuya articulación con sus convicciones de fe y sus reflexiones cristológicas no están suficientemente reflexionadas. En todo caso, en Blondel, Teilhard busca un *sentido*, y lo discierne, rechazando todo estatismo, en una intuición de lo evolutivo, abriendo la vía a una visión abierta.

Visión **unitiva** de lo real, afirmación de una **convergencia**, búsqueda de un **"panteísmo de unión"** (lo llamará curiosamente: "eu-panteismo", ¡hecho que irritará al joven Claude Tresmontant![56]), he aquí los ejes de la reflexión teilhardiana.

Teilhard presenta su esfuerzo como una tentativa "de explicación empírica y pragmática del universo", ¡evoca incluso de manera sorprendente una "estética"![57] Sin embargo su visión se apoya claramente sobre una metafísica implícita de la Unión et más concretamente de la "Unión creadora"[58]. ***Esta energía extraña, ni su constitutiva de lo real, fuerza cósmica salvaje pero al mismo tiempo reserva sagrada, es en efecto: "la propia sangre de la Evolución espiritual***". En el fondo, si Schopenhauer hablaba de "querer vivir", Nietzsche de "voluntad de poder", Teilhard evocaría más bien un "querer amar" fundamental, que sería, ¡por lo demás un "querer unir"!

El Amor, pues, "energía cósmica" donde se revela la huella de la acción de Dios, y fundamento de toda relación interpersonal, es la piedra angular de la visión evolutiva teilhardiana, que es profundamente cristiana.

Podríamos encontrar aquí, en efecto, en este movimiento que Teilhard define como una dinámica de "amorización"[59], los momentos más conocidos de la dialéctica teilhardiana: Centración, descentración sobrecentración[60], o más aún: "una dialéctica más flexible y más rica que las otras se hace posible si se establece de entrada que el ser, lejos de representar una noción terminal y solitaria es, en realidad, definible (si no ontológicamente, si genéticamente) por un movimiento particular, indisolublemente asociado a él –el de la unión. De forma que se pueda escribir, según los casos:

"Ser = unirse uno mismo, o unirse los otros (forma activa)".

---

[55] Christologie et Evolution X, p 97, 1933.

[56] *"No tengo derecho a llamarme eu-determinista, si estoy por la indeterminación, o eu-materialista, si soy idealista. No tengo derecho de llamar a un hombre honrado eu-gánster."* C. Tresmontant a Teilhard, carta inédita del 17 de enero de 1954. Este "panteísmo" le será abiertamente reprochado, ¡aunque lo rechace y se oponga a él enérgicamente!

[57] T à CT 7-4-1954.

[58] OC, XII 193ss.

[59] OC, I, p 294; VII, p 274 etc.

[60] OC, VI, p 106 ss.

Ser = ser unido y unificado por otro (forma pasiva) (XI, p. 208)[61].

Ser es por tanto *ser más*

En el fundamento de esta metafísica genética de la unión, -con frecuencia expresada en términos de una gran fuerza lírica-, que culmina en la figura del "Cristo Universal"[62], se presenta como la nada creable, es decir, el mundo hecho por Cristo antes que sea mundo, entra en su vocación bajo la forma de una imploración de ser. ¡Y como la humanidad entera busca ávidamente desde su origen lo que sólo el cristianismo puede revelarle y aportarle!

Fernando Rielo (1923-2004) y el "axioma absoluto".

Hace casi cuarenta años, Fernando Rielo fundaba el Premio Mundial de poesía mística. Para algunos de sus contemporáneos parecía entonces ir a contracorriente en el desierto espiritual de los años ochenta. Poeta místico reconocido, católico comprometido, pensador de una gran exigencia y profundidad[63], fundador de una orden (Instituto de vida consagrada de los misioneros identes), Fernando Rielo parece, a primera vista, tener pocos puntos en común con nuestro jesuita científico. Teilhard, viajero infatigable, aparece como el hombre "de las suelas de viento"; Rielo, al contrario, parece fuertemente enraizado en su España natal aunque también conoció los sufrimientos de un cierto alejamiento, incluso de un relativo exilio. Sin embargo, el nombre mismo del Instituto que fundó Rielo invita al movimiento: "ser idente", es vivir en movimiento; es avanzar caminando tras los pasos de Cristo, recorrer los senderos más difíciles, y avanzar con un entusiasmo siempre renovado hacia la Luz. La metafísica, que él desarrolla paso a paso, con un vocabulario a veces tan desconcertante como el de Teilhard, da la espalda resueltamente a una visión fixista e identicista: para Teilhard, como para Rielo sólo hay pensamiento genético. Pero si el jesuita se apoya constantemente sobre lo real experimental, Rielo entiende situarse en el plano de una metafísica transcendente.

En efecto, el pensamiento filosófico y teológico clásico, muy ligado a los principios de Parménides, adopta posiciones exclusivas. Para este pensamiento toda distinción entre el ser introduce una posible nada y una alteridad radical, que no puede depender sino de una "imperfección en lo Real"[64]. Los puntos muertos de la filosofía clásica que, beben todas de esta afirmación y conducen a dificultades cuando se les confronta con afirmaciones de fe, ponen en evidencia el error de querer remitirse a una realidad única e idéntica en sí misma. Para Rielo, el principio lógico de identidad no posee una jurisdicción ontológica totalizadora exclusiva. El principio de identidad no es sino un seudo principio: *"El Ser es ser. A es A".* Esta visión monolítica de lo real es, sino errónea, al menos gravemente insuficiente, conduce a las paradojas, contradicciones, enfrentamientos entre filósofos occidentales y desarrolla un pensamiento estático. Así, la metafísica occidental entró, para él, en un "coma profundo", por eso es necesario repensarla (cosa que deseaba también Heidegger): no sirve para nada, sin embargo es indispensable, sólo si se la considera en constante génesis y refundación. Sólo un pensamiento **genético** permite renunciar a un "*ser en sí (...) pensado como único, eterno,*

[61] O de una forma más clara en latín: Plus esse = Plus plura unire (forma activa). Unir cada vez más elementos más numerosos. Plus esse = plus a pluribus uniri (forma pasiva). Estar unido cada vez más a partir de más elementos. En la primera fórmula, está claro que el término *"Plus plura unire"»* no vale para Dios, en el caso de la Trinitización, sino que se aplica exactamente a la Pleromización (o Creación).

[62] OC, IV, pp. 27-28.

[63] Aunque pocos textos (excepto la obra poética) están editados, y menos aún en francés: nos basaremos sobre todo en: *Un diálogo a tres voces, entrevistas con M. L. Gazarian* (traducción al francés inédita) Ed Fundación Fernando Rielo, Madrid, 1995-2000; *Concepción mística de la antropología,* edición Fundación Fernando Rielo, 2012, traducción al francés inédita, y nos serviremos también de Isabel Orellana Vilches, *Fernando Rielo Fundador de los misioneros y misioneras identes,* DDB Bilbao, 2009.

[64] *Cf.* Joseph Duponcheele, *Métaphysique générale et ontologie relationnelle*: www.penser-dieu-et-son-oeuvre.com.

inmutable (...), en identidad perfecta consigo mismo"[65]. Además, una relación dual, que distingue claramente "al uno y al otro", sin poder relacionarlos, parece imponerse de una forma indebida: en efecto, se excluye al "tercero", lo que impide aproximarse a la relación humana interpersonal como el misterio mismo que se abre en Dios a la Trinidad.

Así, por motivos muy diferentes a los de Teilhard, Rielo adopta un punto de vista resueltamente **dinámico** y **dialéctico**, que en lugar de cerrar el lenguaje puede abrirlo más allá de sí mismo:

La negación, dentro del campo metafísico, del monismo personalista: no puede existir un ser personal único en sentido absoluto; esto es, no puede existir una persona única en identidad consigo misma. El concepto "Padre" es ya un nombre de relación porque supone la existencia metafísica de un "Hijo". El término "Dios" es, cuando menos, dos personas divinas y, cuando más iluminada nuestra inteligencia por la revelación, tres personas divinas[66].

Mi concepto de ser+ rompe con la concepción simpliciter del "ser es ser"; esto es, de ser un identitático e indeterminado, resultado de un seudoprincipio de identidad que es condenado por Clemente VI en el siglo XIV, al reprobar, entre otras, la siguiente tesis de Nicolás de Autrécourt: … este es el primer principio y no otro: "si algo es, algo es". Hay que tener en cuenta que la identidad se manifiesta de diversos modos[67].

A partir de ahí Rielo, que propone pensar la propia realidad divina (preservando siempre el misterio) introduce a su vez el "ser+":

"Es necesario como mínimo, un functor diádico, esto es, la inmanente complementariedad intrínseca de dos términos, para que, a la vez, haya sentido sintáctico, semántico y metafísico. El "+" del ser, significando que "el ser tiene gene", sustituye, finalmente, a la "identidad" por la "congenitud" que, sustituyendo al concepto histórico de sustancia, es el contenido de la concepción genética del principio de relación"[68].

Y más adelante precisa:

"Mi metafísica representa, ajena a todas las filosofías históricas, el intento de un nuevo modelo que, teniendo la forma de un axioma absoluto, aporte la realidad a priori de, cuando menos, dos seres personales en estado de inmanente complementariedad intrínseca que represento con la fórmula [$P_1 = P_2$]. Estos dos seres personales completan, deciden y hacen consistente, a nivel intelectual, las características metafísicas de la concepción genética del principio de relación"[69].

La propuesta rieliana, marcadamente agustiniana, es completamente inversa a la de Teilhard, más bien tomista: se apoya sobre una nueva forma de abordar el misterio de Dios que permitirá luego abordar la realidad personal interhumanos.

En Rielo se da conjunción estrecha entre metafísica y teología: en Dios hay inseparabilidad sin confusión: $P_1=P_2=P_3$. Asimismo, para Rielo, el Espíritu Santo es primeramente el "ruah" bíblico que sopla sobre la Creación, pero también y sobre todo esta aspiración en nosotros a la Santidad: de ahí nuestro parentesco con el Espíritu Santo, somos sacralidad del Espíritu Santo:

"Podemos decir, con la luz de nuestra inteligencia, que somos hijos del Padre, y por ello mismo, somos hermanos del Hijo; pero en cuanto al Espíritu Santo, no podemos saber el tipo de parentesco místico u ontológico que tenemos con Él. Cristo mismo dice del Espíritu Santo: "escuchas su voz, pero no sabes de dónde viene ni a dónde va" (Jn 3, 8). Esto es un misterio sublime"[70].

---

[65] *Cf.* J. Duponcheele, *op. cit.,* p. 9.
[66] Fernando Rielo, *Diálogo a tres voces*, p. 128.
[67] *Ibid.,* p. 129.
[68] *Idem*.
[69] *Ibid.,* p. 132.
[70] *Ibid.,* p. 141.

Para Rielo "la metafísica es la ciencia que estudia la revelación del axioma absoluto por el propio axioma absoluto a la inteligencia humana. La ontología o mística es la ciencia que, con fundamento en la metafísica, estudia la experiencia revelada de un espíritu personal creado que, inhabitado por la divina presencia constitutiva, es unido inmediatamente con la Santísima Trinidad por la propia Santísima Trinidad"[71].

Dos pensamientos genéticos en circularidad.

Si necesitamos recordar aquí que Teilhard y Rielo son dos pensadores que no dudan nunca ante el uso de un lenguaje lírico, son también muy opuestos en la forma que tiene de forjar sus conceptos, así como por la heterogeneidad de sus enfoques.

Pero lo que llama la atención en el punto en el que nos encontramos, es que ambos desarrollan pensamientos en circularidad y dibujan como pasos "cicloidales".

Recurro en este punto al filósofo Maurice Blondel (1861-1949) al que tanto deben nuestros dos pensadores. Veamos las palabras de Blondel, *La Filosofía y el Espíritu cristiano*[72]:

"El despliegue, tan complejo, variado, original en todas sus partes, de este poema de Dios y de la humanidad es efectivamente, una continuación conmovedora de aventuras paradójicas, de desafíos de banales probabilidades y, para retomar una palabra de Aristóteles, que marca acertadamente los conflictos de la razón consigo mismas, "aporías" (…) es necesario pues abrirse un camino, descubrir esta vía de acceso, inicialmente desapercibida o que no parecía propuesta, pero que, por problemas realmente planteados e incluso inevitablemente impuestos, reserva sorpresas, soluciones que permiten las más penetrantes claridades y saludables salidas a la vida del espíritu"[73].

Y continua Blondel: "A la aserción, demasiado resignada de Aristóteles: "es una necesidad pararse", en la investigación (pues el pensamiento griego no concebía lo perfecto sino bajo la forma de lo finito, de lo acabado), el espíritu, más liberado hoy de las imágenes y de los límites antropomórficos, más dóciles a las exigencias científicas y filosóficas, responde osadamente: "necesidad de no detenerse en absoluto". Asimismo, la demasiado célebre aserción del cientificismo: "no hay ningún misterio", expresa la negación incluso, del pensamiento, de la ciencia, de la filosofía, de la razón (…). No sabríamos pues sorprendernos con cada avance de una investigación enriquecedora, por encontrar enigmáticas aporías y percibir en algunos misterios revelados un puente tendido para abrir a la vida del espíritu, según una expresión de Leibniz, como un pasaje incesante a ulteriores verdades, a nuevos gozos, a inagotables perfecciones"[74].

De ahí la necesidad de un paso "cicloidal", diferente en nuestros dos pensadores, cierto, pero en los dos casos, se trata de articular filosofía y teología, asegurando la exigencia y el rigor de esta nueva lógica vislumbrada para abrirse al misterio.

Así Teilhard y Rielo coinciden en cuatro puntos esenciales:

1. - Urgencia para retomar el movimiento mismo de la **metafísica**.

2. - Toda realidad, como todo pensamiento, es **genético.**

3. - El "ser+" permite afirmar claramente un personalismo cristiano centrado en el Amor, diferente, ciertamente en Rielo y en Teilhard, quien apoyándose en la realidad interpersonal de la Trinidad, obtiene de ahí todas las consecuencias para la persona humana:

[71] *Ibid.,* p. 144.
[72] M. Blondel *La Philosophie et l'Esprit chrétien, tome I, excursus 4, Paris*, PUF, 1944, p. 227 ss.
[73] *Ibid.,* p. 229.
[74] *Ibid.,* p. 232.

"El concepto de "participación"[75], que para mí se presta a inadecuadas acepciones de carácter filosófico, es la traducción ordinaria que hacen los biblistas del verbo griego κοινονεω o [κοινονεο] sin tener en cuenta que también adquiere el significado de "poseerse en común". La divina presencia constitutiva es este carácter común: metafísico o por naturaleza, en las personas divinas; místico o por gracia, en la persona humana"[76].

Ser +, es unirse cada vez más, es reconocer y entrar en el misterio del Amor. La reciprocidad de amor pasa por el Tercero, hacia el cual el Uno orienta al Otro, queriéndolo perfectamente distinto de él tanto *relacional* como *sustancial*. Ello es posible únicamente si el amor es la expresión concreta de este principio metafísico que quiere que la unión diferencie y personalice[77]: existe un movimiento de comunicación del ser al Tercero, conjuntamente con el Uno-Primero: el amor desinteresado del otro no es olvido o pérdida de sí, sino orientación del otro hacia el Tercero[78].

El Amor, que es el propio Cristo, el misterio mismo de la Creación y de la Redención, en su propio movimiento, es también unión cada vez más íntima, entre los seres, y en Dios. Cristo es el "centro" de toda la Creación, como es el "centro" de la Santísima Trinidad.

4. - Rielo y Teilhard desarrollan una visión escatológica de la historia que, en ambos casos – incluso si Teilhard se inclina, como científico y fenomenólogo de la evolución, a describir las etapas con precisión-, desarrolla una dinámica fundada en el Amor y una visión resueltamente mística.

Para responder al transhumanismo

Volvamos ahora al inicio de nuestro objetivo. ¿El transhumanismo es compatible con la concepción del hombre desarrollada por el cristianismo? Hace algún tiempo la cuestión parecía descabellada. La moralista Marie-Jo Thiel, autora de *La Salud aumentada, ¿realista o totalitaria?,* tuvo la ocasión de constatarlo[79].

En ninguna parte del Magisterio, los textos de la Iglesia católica hablan de un "hombre aumentado". Todo lo más, algunos teólogos que trabajan sobre este tema mencionan a veces un discurso de Benedicto XVI, pronunciado en febrero de 2009 ante la Academia Pontificia para la vida, en el cual el Papa emérito indica que *"la generación de un hombre no podrá ser reducida nunca a una simple reproducción de un nuevo individuo de la especie humana, como se produce con cualquier animal"*[80].

De hecho, el trabajo filosófico y teológico sobre el tema comienza apenas. Lo que está en juego es considerable. Las teorías transhumanistas, cuestionan, en resumen, la visión cristiana de la salvación, y sobre todo, la antropología cristiana en dos puntos: niegan la finitud de la criatura humana e ignoran totalmente la noción de pecado. Para estos teóricos, la salvación depende únicamente del hombre, que puede y debe asumir su deseo de transcendencia sobrepasando siempre sus límites, ¡"siendo más"!

El transhumanismo, que se basa a la vez, en una mezcla demasiado heteróclita de esoterismo

[75] Que no es totalmente opuesto al pensamiento teilardhiano como dan fe los *Ecrits du temps de la guerre* (OC, XII).
[76] *Diálogo*, p. 147.
[77] P. Teilhard de Chardin, OC, VI, p. 188-189.
[78] Nota 29. *Cf.* J. Duponcheele, op. Cit, p. 5; *Cf.* También M. Vetö, *Propositions pour une discussion philosophique de l'amour*; in *M. Blondel et la métaphysique, Textes réunis para M. J. Coutagne et X. Manzano*, Académie Catholique de France, Parole et Silence, Paris, 2016, p. 211 ss.
[79] M. J. Thiel *La santé augmentée réaliste ou totalitaire ?* Paris, Bayard, 2014; *Cf.* https://www.la-croix.com/Ethique/Sciences-humaines/Comment-le-transhumanisme-percute-la-foi-chrétienne-2015-11-02-1375582
[80] https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2009/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20090221_accademia-vita.html

religioso y de cientificismo laico, a veces incluso de nihilismo mal comprendido, desemboca en la tentación del hombre -Dios[81]. Por su parte Jean-Guilem Xerri afirma: *"El transhumanismo choca a la vez con la Encarnación, la gracia y la resurrección, tres fundamentos de la fe cristiana"*[82].

Efectivamente, el transhumanismo lleva al hombre a convertirse en su propio Dios, sin sobrepasar sin embargo, y esto es fundamental para nuestros análisis, la lógica de la identidad. Permanece absolutamente inaccesible al misterio del Amor tal como lo esbozan tanto Teilhard como Rielo.

Por lo demás, querer dominar a todos los niveles, es negar la libertad e ignorar las *"sombras"* de la fe[83], según la expresión de Teilhard. Es olvidar el mal, los fracasos, los errores, el sufrimiento de la duda, la angustia. El hombre es un ser finito y participado, es pues un ser libre y vulnerable: la vulnerabilidad es constitutiva del hombre. Gracias a ella nos topamos con nuestra mortalidad, a la alteridad, por la que nos movemos, y forjamos nuestra propia singularidad. Caso contrario, no podemos entrar en relación con los otros, no podemos amar. De ahí se afirma a la vez, nuestra participación en la vida divina –y la respuesta que podemos dar al Amor como Don- y las marcas indelebles tanto de nuestra finitud como de la posibilidad de la Redención, más allá de todos los límites, particularmente el de la muerte, que los transhumanistas afirman que pronto podrán superar ¡gracias a los tecno-sistemas!

Se comprende pues que las reflexiones a veces complejas, tanto de Teilhard como de Rielo, aparezcan verdaderamente como proféticas, precisamente cuando conceptualizan en profundidad la idea de un "ser+". Aunque de forma diferente, estos pensamientos se nos ofrecen como indispensables en un pensamiento cristiano ligado a la fidelidad de la Tradición pero retomado con esfuerzos renovados: en esto, ¡estas reflexiones nos preceden aún!

[81] *Cf.* B. Vergely *La Tentation de l'homme-Dieu,* coll. « Le passeur intempestif "», Paris, 2015.
[82] « "*Le transhumanisme, ou quand la science-fiction devient réalité* "» in "Document Épiscopats, 2013.
[83] *Cf.* OC, X, p. 151 ss. Pues creer no es ver… ¡es también esperar!

De la persona al personalismo: ¿un camino de ida y vuelta?[84]

Agustín Domingo Moratalla
Universidad de Valencia, España
Univ. Internacional Menéndez Pelayo UIMP- Valencia
http://marineroet.blogspot.com

Introducción

1. - Neuroética y bio-personalismo: actualidad de un concepto metafísico-y-moral

- Insuficiencia de una concepción naturalista de la persona que la reduce a un conjunto de propiedades mentales-naturales, o que separa ser-humano y persona.

- Reconstruir la tradición de X. Zubiri y R. Spaemann que reconocen la insuficiencia del orden natural y apelan a un "orden trascendental": formalidad, actualidad, ser, etc.

- Sin el concepto de "persona" no tendríamos una teoría de justicia a la altura de una sociedad abierta o una democracia avanzada (derechos humanos) (Rawls-Taylor)

- Necesidad de un criterio objetivo para establecer límites en las intervenciones tecno-científicas posibles sobre la vida humana. ¿Democracia Pos-metafísica? ¿Pos-verdad?

- Sujeto del derecho a la protección de la vida, lo que convierte al concepto de persona en la piedra de bóveda de la bioética en general y de cada ética aplicada en particular.

2. - Definición de términos

Persona: "ser espiritual constituido como tal por una forma de subsistencia mediante su adhesión a una jerarquía de valores libremente aceptados en una constante conversión: unifica así toda su actividad en la libertad y desarrolla, por añadidura, a impulsos de actos creadores, la singularidad de su vocación". (Mounier, OCI, 625, 1936-1949) (Emmanuel Mounier, 1905-1950)

"El *personalismo* es una filosofía, no solamente una actitud. Es una filosofía, no un sistema. No rehúye la sistematización…siendo su afirmación central la existencia de personas libres y creadoras, introduce en el corazón de esas estructuras un principio de imprevisibilidad que disloca toda voluntad de sistematización definitiva… aunque hablemos, por comodidad, *del* personalismo, preferimos decir que hay *personalismos* y respetar sus andaduras distintas". (OC, III, 451-452) (194)

3. - El problema

En noviembre de 1982, durante un coloquio de la Sociedad de amigos de Emmanuel Mounier, Paul Ricoeur (1913-2005) dicta una conferencia que aparecerá en 1983 (Esprit, enero 1983) con el título "Muerto el personalismo, vuelve la persona". Al principio del artículo muestra claramente su intención:

"El motivo de esta pequeña exposición es la preocupación por comprender las reservas y algunas veces el rechazo de las generaciones más jóvenes a la mía a usar el término personalismo, conservando al mismo tiempo la fidelidad crítica a la obra de Emmanuel Mounier".

[84] Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2016-76753-C2-1-P, financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades, y en las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEO/2018/121 de la Generalitat Valenciana.

4. - Contexto histórico en tres tiempos:

I. - Período de entreguerras, escritos de Emmanuel Mounier. ("Crisis" de 1929, Auschwitz)

II. - Crisis de identidad en la revista Esprit: P. Thiebaud y O. Mongin refundan la línea editorial ("se había permanecido ciego a la evolución de las costumbres", "hay una gran diversidad de opciones antropológicas"). Diagnóstico de Ricoeur, comienzo años ochenta.

III. - Primeras décadas del siglo XXI: ¿la persona sin el personalismo?

5. - "Persona" sin "personalismo"

El "–ismo" del "personalismo" no solamente es perjudicial sino que está enfrentado a otros –ismos, no es el mejor preparado en el plano conceptual. En cambio la noción de persona se impone cada vez más en todos los terrenos donde se combate por la defensa de los derechos del hombre. La noción de "persona" es más apropiada que la de "conciencia", "sujeto", "yo".

6. - Certificado de "defunción" del término "personalismo"

- No era lo bastante competitivo en la batalla del concepto
- La constelación de personalismo-existencialismo-marxismo ha sido barrida como ilusión y variedades del mismo humanismo. (palabra vergonzosa para estructuralismo que introduce sistema sin historia)
- La larga sombra de Nietzsche cuando la persona no acaba de referirse a un "cielo fijo de valores"
- Equívocos señalados por el propio Mounier, pegados a la propia túnica: espiritualismo, idealismo, moralismo. ("No hemos terminado de limpiar estos valores de los malentendidos y las supervivencias sociológicas que los neutralizan", Mounier, 1946)

7. - Certificado de re-nacimiento de la "persona":

- Fecundidad política, económica y social que comprobamos en DD. HH.
- "El mejor candidato para sostener los combates jurídicos, políticos, económicos y sociales.
- ¿Cómo hablar de la persona sin el apoyo del personalismo? Desarrollar el significado del término "actitud". No estamos en el campo de las "de-mostraciones" sino de las "mostraciones".
- Concepto existencial de "crisis". ¿Cuál es mi "puesto" en el cosmos?, percibirse desplazado, el cielo de estrellas fijas se desvanece.
- Necesidad de discernir la estructura de valores del momento histórico, porque existe "lo intolerable"
- Compromiso como "identificación" con una "causa" que me supera: una convicción. Por convicción, me arriesgo, me someto, tomo posición y partido, y "reconozco" aquello que más grande que yo, me constituye en "deudor insolvente". Convicción que descubre creando y crea descubriendo.

8. - Corolarios de matización

- Tiempo: "fidelidad a la una causa", a una dirección elegida, interioridad e intimidad cobran sentido en la medida en que las implicaciones espirituales están vinculadas con la capacidad de silencio…etc. Hago balance de las fidelidades que me unifican y me confieren una identidad.
- Diferencia: "me esfuerzo por descentrarme en el otro"
- Apuesta con visión histórica global: para que los avances del bien se acumulen y las

interrupciones del mal no constituyan sistema. “Lo único importante es discernir con tono justo lo intolerable de hoy y reconocer mi deuda con respecto a las causas más importantes que yo mismo y que me convocan”.

9. - ¿Fenomenología hermenéutica de la persona sin “personalismo (s)”?

- Dar a la constitución “ética” de la persona un fundamento, un “enraizamiento”. Lenguaje, acción, narración, *ethos*.

Lenguaje	Acción (y pasión, sufrimiento)	Narración
Deseo de vida buena	Con y para los otros (solicitud)	Instituciones justas
Identidad narrativa	Ficción y entrecruzamiento de historias	Legitimación

“La promesa agrupa la tríada lingüística y la tríada ética. De un lado la promesa es un acto de discurso… yo prometo es colocarse bajo la obligación de hacer algo, que implica mantenimiento de sí, ante alguien, con un lenguaje… la obligación de mantener la promesa equivale a la obligación de preservar la institución del lenguaje en la medida en que esta, por su estructura fiduciaria, descansa en la confianza de cada uno en la palabra del otro. En la promesa, la estructura triádica del discurso y el *ethos* se recubren mutuamente”.

“La persona se fija en el tiempo como unidad narrativa de una vida…así la filosofía de la persona podría ser liberada de los falsos problemas heredados del sustancialismo griego. La identidad narrativa escapa de la alternativa del sustancialismo: inmutabilidad o dispersión, como aparece en Hume y Nietzsche”.

10. - Manifiesto al servicio (de una renovación integral-integradora) del personalismo

- Bio-tecnología y naturaleza humana
- Globalización y Era digital
- Diseño institucional y dinámicas de capacitación

Bibliografía:

P. Ricoeur, - *Amor y Justicia*. Caparrós-I. E. Mounier, Madrid, 1993. Trad. T. Domingo Moratalla

- *Lo Justo I*. Caparrós-I. E. Mounier, Madrid, 1999. Introducción y Trad. A. Domingo Moratalla.

- *Lo Justo II*. Ensayos de ética aplicada. Trotta, Madrid, 2005. Trad. De A. y T. Domingo Moratalla.

G. Amengual, *La persona humana. El debate sobre su concepto*. Síntesis, Madrid, 2015.

C. Díaz, toda su obra.

Bibliografía del autor:

Domingo Moratalla, A, *Un humanismo del siglo XX: el personalismo*, Cincel-Pedagógicas, Madrid, 1985, 12ª ed.

. - *El arte de cuidar. Atender, dialogar y responder*, Rialp, Madrid, 2013.

. - *Democracia y caridad. Claves para el cuidado y la responsabilidad*, Sal Terrae, Madrid, 2015.

. - *Condición humana y ecología integral: horizontes educativos para una ciudadanía global*, PPC, Madrid, 2017.

Arte y Ética, Belleza y Gloria

Ángel Galindo García
Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, España

Introducción[85]

La ética y la estética son hoy dos disciplinas académicas que discurren por separado. No parecen dos modos de conocimiento y de juicio, cuyos criterios no se encuentran, sino que apuntan a fines distintos. Una cosa es el bien y otra la belleza. El bien se nos presenta cargado de exigencias normativas, mientras que la belleza se expresa con la soltura de lo subjetivo y ajeno a coacciones. La ética —en palabras de Amelia Valcárcel— "es adusta y hasta algo ñoña"[86]. La estética, por el contrario, significa "la creatividad, la ironía y la gracia". El pensamiento filosófico ha aventurado en ocasiones la unidad de lo bueno y lo bello. Así fue con los griegos. Otras veces, la filosofía se ha complacido en el distanciamiento entre una y otra idea.

Sin embargo, se puede abordar el tema del arte en relación con la ética desde la filosofía en diálogo con la teología centrándonos en la interrelación entre las temáticas de la **ética** y de la **estética**[87]. La clave de fondo es la "entraña antropológica y moral" que constituye a la persona y que se expresa en su actividad creadora, en sus manifestaciones artísticas y culturales. El arte y la ética no son neutrales, ya que vehiculan una forma de sentido de la existencia, una compresión y praxis del ser humano, una cosmovisión de la realidad y del mundo.

Siguiendo a la filosofía y la ética, por ejemplo, en autores tan relevantes como T. W. Adorno, entendemos que la cultura ética es el "intento de humanizar a la persona" que, a diferencia del animal, no es esclava de los instintos y estímulos.

De esta forma, el arte y cualquier expresión cultural nos señalan unos "valores, principios o criterios sociales y éticos-políticos que se encuentran con la realidad" en donde habitamos y nos realizamos. Por tanto, en la estela de esta reflexión filosófica y del mismo Adorno o su compañero W. Benjamin —por solo citar a algunos autores relevantes— el arte y la cultura "no puede ser neutra e impasible ante la realidad del mal, del sufrimiento y la injusticia, por ello de la ética.

Frente a la realidad de Auschwitz, *el Gulag*, *Hiroshima* o Sudán**,** como paradigmas del símbolo de este mal (de la muerte e injusticia, de la dominación, violencia y de la miseria), el arte debe expresar una "responsabilidad ética y compromiso social.

Ya que si no caería en la indiferencia, pasividad y complicidad ante todos estos totalitarismos e injusticias de la violencia, de la opresión y del empobrecimiento del mundo. El arte y la cultura "en relación con la ética no pueden dejarse domesticar ni estar atrapados por la banalidad del mal, en la senda de "H. Arendt[88], ese mal e injusticia cotidiana que la vemos ya como normal, acostumbrándonos e insensibilizándonos ante tanto sufrimiento injusto.

Hago este planteamiento desde la ética y la antropología teológica. Desde este contexto, diseño mi aportación con las claves siguientes: Después de presentar que es la belleza y la estética analizaré

[85] En el marco del Congreso sobre Metafísica organizado por la Fundación Fernando Rielo, presento esta reflexión enmarcada en el ámbito de la ética y de la pastoral cristiana. El tema necesita de un estudio más amplio realizado tanto desde el campo de la teología dogmática como aquella que proviene de la filosofía y de la estética. Valgan estas breves pinceladas para acercarnos a contemplar la belleza en relación con la ética camino de la gloria. Agradezco a los organizadores la oportunidad de intervenir en este magno y universal simposio.

[86] *Cf.* A. Valcárcel, *Ética contra estética,* 1998.

[87] *Cf.* A. Ortega, *Ética y Diseño: Hacia una estética liberadora. El arte de la vida*" en Seminario Internacional de Diseño y Creatividad, organizado por la Universidad- la "Pontificia Católica del Ecuador Sede Ibarra "(PUCE-SI) 2010.

[88] Puede verse H. Arend "*La vida del espíritu*, 1978. Trad. Fernando Montoro y Ricardo Vallespín. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984.

las expresiones antropológicas de la belleza a través del arte y de la ética. El ser humano es un animal que camina en busca de la estética y de la belleza pero a veces olvida que ese deseo no se cumple si prescinde de la ética y del arte.

1. La contemplación artística y el hechizo de la belleza[89]

Nos encontramos ante una de las tendencias más ricas del ser humano: la contemplación y el hechizo de la belleza. Entre la trilogía que define el mundo de los deseos humanos (los trascendentales), el *Bonum*, el *Verum* y el *Pulchrum,* la belleza es la 'potencia'. Platón llegaba a decir que "La potencia del bien se ha refugiado en la naturaleza de lo bello" (Filebo 65 A). Si los griegos usaban la palabra "kalokagathia" para expresarlo, el castellano se agarra a la palabra "bonito" para indicarlo.

Por otra parte, el amante del arte ha de saber que, como afirmaba Paul Claudel, "La Biblia se ha convertido en una especie de Inmenso vocabulario" impreso en las Iglesias y en las obras de arte; que cuando los visitantes llegan a un lugar sacro se encuentran ante un inmenso "Atlas iconográfico" del que se han nutrido la cultura y al arte cristianos.

Todo ello constituye un vasto capítulo de fe y belleza en la historia de la cultura de esta civilización europea de la que se han beneficiado especialmente los creyentes en su experiencia de vida y de oración. Para muchos, en épocas de escasa alfabetización, las expresiones figurativas impresas en los templos y en las calles representaron una concreta mediación catequética. Lo decía San Alberto Magno en su carta de 599 al obispo de Marsella:

"La pintura se usa en las iglesias para que los analfabetos, al menos mirando a las paredes, puedan leer lo que no son capaces de descifrar en los códices". Pero para todos, creyentes o no, las obras inspiradas en la Escritura son un reflejo del misterio insondable que rodea y está presente en el mundo.

Nosotros estamos convencidos de que existe una auténtica alianza entre contemplación, religión y arte. La auténtica intuición artística va más allá de lo que reciben los sentidos e intenta interpretar su misterio escondido. Todos los artistas tienen en común la experiencia de la distancia insondable que existe entre la obra de sus manos, por lograda que sea, y la perfección fulgurante de la belleza percibida en el fervor del momento creativo: lo que logran expresar en lo que pintan, esculpen o crean es sólo un tenue reflejo del esplendor que durante unos instantes ha brillado ante los ojos de su espíritu. ¿Cómo logrará el amante del arte entrar en el alma del artista?

Asimismo, quiero deciros con F. Dostoievski (*El idiota* III, cap V) que "la belleza salvará al mundo". Mirando al futuro, al querer colaborar con esta conferencia, respondemos desde el convencimiento de que la belleza artística es clave del misterio y llamada a lo trascendente. Es una invitación a gustar la vida, a contemplar y a soñar el futuro. Por eso la belleza de las cosas creadas no puede saciar del todo y suscita esa arcana nostalgia de Dios que un enamorado de la belleza como san Agustín ha sabido interpretar de manera inigualable: "Tarde te amé, belleza tan antigua y tan buena, tarde te amé" (*Confesiones* 10).

Nos ha impulsado a llevar a cabo esta reflexión porque entendemos con Aristóteles, con palabras de Romano Guardini, que la belleza "pone en un determinado movimiento la interioridad del contemplador: la purifica, la ordena y la aclara... y la obra de arte no es una ornamentación

[89] Presentamos una breve bibliografía que nos ha servido como horizonte de lectura y de reflexión: *Cf.* R. Regamey, *Arte sacro hasta el siglo XX*; C. M. Eliade*, Imágenes y símbolos*. Ed. Taurus, Madrid 1974; P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Ed. M Taurus, Madrid 1969; J. F., Cirlot, *Diccionario de símbolos tradicionales*, Ed. Miracle, Barcelona 1958.; C. G., Jung, *El Hombre y sus símbolos*, Ed. Aguilar, Madrid 1969; H. Cox, *La fiesta de los locos*, Ed. Taurus, Madrid 1972; R. Schutz, *Que tu fiesta no tenga fin,* Ed. Herder. Barcelona 1078; J. Mateos, *Cristianos en fiesta. Más allá del cristianismo convencional*, Madrid 1975; J. J. Wunenberger, *La fete, le jeux et le sacré*, Parós 1977; G. Mattai, "El juego", en AA. VV., *Diccionario Teológico Interdisciplinar III*, Ed. Sígueme, Salamanca 1972, 204-305.

superpuesta que se añade cuando todo lo demás está hecho, sino que radica en lo anterior"[90]. La belleza es el "esplendor de la verdad" y esta ocupa un lugar preponderante en nuestra labor de teólogos.

Sabemos que tanto la belleza como el arte tienen múltiples dimensiones, tanto en el artista o hacedor como en el contemplador, tanto en la obra en sí como en el proceso de realización de la misma. Por ello, con esta aportación queremos trabajar sobre una de las categorías, uno de los trascendentales (*bonum, verum, pulchrum*) más señeros en la historia de la estética, del pensamiento y de la praxis humana.

2. El arte sacro, la belleza y la estética

Por otra parte, estamos situados dentro de la Iglesia y de la sociedad. Por una parte, el Concilio Vaticano II recuerda que la Iglesia fue siempre amiga de las Bellas Artes. Es esta una verdad patente en todo tipo de artes: pintura, escultura, arquitectura, etc. Pero esta magna asamblea nos recuerda además que es una de las actividades más nobles del ingenio humano y tiene una relación estrecha con la belleza de Dios:

"Entre las actividades más nobles del ingenio humano se cuentan, con razón, las bellas artes, principalmente el arte religioso y su cumbre, que es el Arte Sacro. Estas, por su naturaleza, están relacionadas con la infinita belleza de Dios, que intentan expresar de alguna manera por medio de obras humanas" (SC 122).

Asimismo, Juan Pablo II ha vuelto a insistir en este interés del arte sacro uniendo el bien y la belleza: "La relación entre lo bueno y bello suscita sugestivas reflexiones. La belleza es en un cierto sentido la expresión visible del bien, así como el bien es la condición metafísica de la belleza". El mundo y la Iglesia, el hombre entero y la naturaleza, están en el centro de la preocupación manifestada en esta iniciativa.

Son numerosas las Instituciones que donan sus obras publicadas sobre cuestiones artísticas: Todo esto es una prueba del gran valor humano y el buen servicio al hombre que se está realizando. En este sentido ya afirmaba el Concilio antes citado: "También la literatura y el arte tienen gran importancia para la vida de la iglesia, ya que pretenden estudiar la índole propia del hombre, sus problemas y su experiencia en el esfuerzo por conocerse mejor y perfeccionarse a sí mismo y al mundo; se afanen por describir su situación en la historia y en el universo, por iluminar las miserias y los gozos, las necesidades y las capacidades de los hombres, y por diseñar un mejor destino para el hombre" (GS 62).

La triada *pulchrum, bonum, verum* puede considerarse como uno de los núcleos más importantes que unen diversos saberes del hombre y varias de las vertientes que interrelacionan la teología, la ciencia filosófica y la praxis. La conferencia que presento estudiará el *pulchrum*, es decir, la belleza que refleja la gloria de Dios.

3. Ética teológica, arte y belleza

Una de las áreas de la teología es la moral o la ética**.** Esta se acerca al estudio de "la belleza" desde diversos ámbitos de la vida y de la historia de cada hombre. Conscientes de ello, desde una consideración de la belleza en su dimensión reveladora de Dios, como misterio que ata y libera, desembocamos en la exposición del análisis moral de la belleza como admiración y adoración, aterrizando en cuestiones tan concretas como las siguientes:

- Una moral de las bienaventuranzas que, bajo la ley de la gracia y la gloria, atiende a la fiesta y a la celebración en libertad y fidelidad

[90] *Cf.* R. Guardini, *Sobre la esencia de la obra de arte*, Ed, Cristiandad, Madrid 1969, 310.

- Las relaciones del cristiano con el arte y el significado de la creatividad artística para la moral de la libertad.

3. 1. Planteamiento

En 1999 Juan Pablo II escribió una carta dirigida a los artistas. Resume en 16 números una síntesis de la teología del arte insistiendo en la búsqueda de la belleza en la creación poniendo los puntos de referencia del arte en la gloria y en la belleza así como en la dimensión moral que subyace de la estética. Del texto se puede deducir:

a. Existe una conexión íntima, dentro de sus diferencias, entre ética y arte. Ambas se condicionan mutuamente de manera que el artista, al modelar una obra de arte se expresa así mismo hasta el punto de que su producción es un reflejo singular de su mismo ser, de lo que él es y de cómo es.

b. Por otra parte, la diferente vocación de cada artista a la vez determina el ámbito de su servicio, indica las tareas que debe asumir, el duro trabajo al que debe someterse y la responsabilidad que debe afrontar. Existe una ética y una espiritualidad al servicio del arte.

c. A lo largo de la historia la estética se ha ocupado de la relación entre arte y naturaleza, así como de la relación entre belleza, verdad y bondad,

d. Asimismo la estética es el ámbito de la retórica y se ha acercado a ver la conexión entre forma y contenido, entre imagen y significación. En el campo de la moral buscamos la referencia de la estética a la virtud de la coherencia

e. El tratamiento de la belleza en la dimensión moral no se refiere a una moral para confesores o inspectores cuanto a una moral entendida en perspectiva de libertad y fidelidad creadoras. Pensemos que hace tiempo que se ha superado la moral legalista.

3. 2. Concepto de belleza

El término belleza es uno de los más respetados y contradictorios de nuestro lenguaje. Su mera enunciación suscita en el oyente una atención admirativa, pero su aplicación a diversas circunstancias tiende a confundir.

Por ejemplo, en el lenguaje cotidiano se usa para adjetivar objetos, fenómenos, cualidades e incluso incidentes. Hablamos de una bella mansión, un panorama bello, o una bella conducta. Por esta razón es difícil hacer una definición común para todos.

En la tradición occidental, Hesíodo lo vincula a la descripción física de determinadas mujeres; Homero lo identifica con grandeza de ánimo; la lírica lo relaciona con la erótica atractiva; la tragedia griega lo predica de la libertad y la capacidad moral de la voluntad

Habitualmente se piensa en lo bello como algo recibido desde fuera: la realidad externa actúa sobre nosotros, nuestros sentidos y lo calificamos de diversa manera: goce, placer, excitación, alegría. es un flujo que va del exterior hacia el interior. parece como si lo bello penetra en nosotros. Pero el problema es más complejo; el hombre no solo ve, mira; no solo escucha, habla; no solo capta, expresa; no solo goza viendo lo creado sino que a la vez crea.

3. 3. Belleza y estética desde el ámbito filosófico

En la filosofía podemos encontrar una cercanía clara entre belleza y verdad. Zubiri nos dice que existe una lógica racional y una racionalidad estética; la belleza es el esplendor de la realidad; sin embargo, para Platón y Hegel la belleza es el esplendor de la idea. Según esto la belleza se intuye y se describe, sin embargo, la obra de arte se explica

No entenderemos las diversas formas de arte y las diversas escuelas sin conocer la filosofía que subyace: el arte trágico de los platónicos la belleza del renacimiento, el arte del barroco, la escultura del modernismo, el románico o el gótico, no se entiende si no se conoce la filosofía existente en esa época.

3. 4. Belleza y Moral[91].

4. 1. Importancia antropológica de la belleza y sus referencias

Como vamos viendo, la belleza afecta a la totalidad de la existencia, es decir, está en la base del mundo de las decisiones y del comportamiento del hombre, en su referencia antropológica. Una obra de arte no es un mero fragmento de lo real sino un conjunto, una totalidad **(**Ejemplo: la silla que tengo delante se encuentra en una relación que se prolonga por todos sus lados. Si lo tomo con la cámara fotográfica se convierte en corte o fragmento; pero si la ve Vicent van Gogh, en su primera visión se inicia un proceso peculiar: la silla se convierte en centro en torno al cual se congrega todo lo demás del espacio y a la vez lo conforma de tal modo que sus partes se ordenan en su propia existencia en torno a ese centro. Así lo que aparece en el cuadro aparece como un todo. Esto se puede aplicar al ámbito litúrgico). Esta confirmación puede tener caracteres diversos en cada caso: líneas, tonos, movimientos colores, etc. Siempre se trata del proceso por el cual se reúnen en una unidad llena de vida las diversas presencias que están en la conexión general de la realidad.

En el proceso de conformación artística ocurre algo peculiar: esa unidad que surge de la cosa que se capta, y de la persona que la capta, tiene un poder evocador. En torno a ella se hace presente la totalidad de la existencia. Así surge "mundo" en cada obra de arte. En las diversas artes, ese "mundo" tiene en cada caso un carácter diferente; pero su esencia última es la misma en todas las artes: el dato primario de una sinfonía son tiempo y tono y en ellos, los temas musicales y su relación mutua. El de una pintura son las superficies, las líneas y los colores. El de una catedral son el espacio y la masa y en ellos la relación que ve el arquitecto entre el culto cristiano y determinadas formas de construcción[92].

a) **Moral y belleza.** El agradecimiento por la belleza y la plena apertura a ella y a su mensaje tiene importancia suma en una visión sacramental de vida cristiana. "Jamás pierdas una oportunidad de ver todo lo que sea bello. No olvides que la belleza es la escritura de Dios, una especie de sacramento" (Ralph Waldo Emerson). Los escritores del NT han escogido la palabra Kharis, que significa el encanto de la belleza, el reflejo de la gracia y de la gratuidad de Dios.

La experiencia de lo bello abre a cada persona, de manera singular e inevitable, el camino de la experiencia de los valores, del bien como don gratuito, del bien y de la verdad en su propio atractivo esplendoroso. En el encuentro auténtico con la belleza singular al campo de lo marcado por el lucro y por la utilidad. Dejamos también a tras una moral que nos habla de desagradables "debes". Los que se han encontrado con la belleza, jamás elegirán una moral de "debes", desconectada de los valores. Por el contrario, en la admiración, en el agradecimiento y en el gozo, sienten la belleza en toda su delicadeza. Descubren inmediatamente que la belleza, en la naturaleza y en el arte, les abre nuevas vistas a la corriente de belleza que riega la tierra por medio de la sensibilidad moral de sus gentes[93].

La persona incapaz de descansar y de regocijarse en cualquiera de los trazos de la belleza que Dios nos ha comunicado no captará la naturaleza agraciada de los valores morales. Alguien podría objetar que la experiencia de la belleza nada tiene que ver con la moral. Apoyaría su objeción en el

[91] *Cf.* Lopez Quintás, *La belleza manipulada* Ed, Rialp, Madrid, 1998, 251-252.
[92] R. Guardini, *Sobre la esencia de la obra de arte*, Ed, Cristiandad, Madrid 1969, 310.
[93] *Cf.* Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 1977.

hecho de que el valor que responde a la belleza resuena espontáneamente y que cuando nos acercamos a lo bello con excesivos intereses e imperativos no sintonizamos la longitud de onda adecuada. Podría afirmarse que mientras la moral no puede estar separada del llamamiento al compromiso, la belleza otorga dicha y no requiere nada que salga de ese campo.

Podríamos responder a esta objeción diciendo que el punto de mira se centra con demasiada fijeza y exclusividad en la obligación pura y que no toma la esfera de la belleza con la necesaria seriedad. Tiende asimismo a privar al bien de todo su poder de atracción y de su carácter de don, de donde brota el agradecimiento, auténtica fuente de una moral encuadrada bajo la ley de la gracia. Somos capaces de apreciar a una persona que realiza el bien aunque le cueste grandes sacrificios, pero no podemos apreciar una moral basada en la inanición emocional. Cristo proclama una moral evangélica de gratuidad y de felicidad, de bienaventuranza; promete a sus discípulos su paz y la facultad de gozar, incluso, en medio de las dificultades.

La moral de la belleza, es algo mucho más profundo que la del "tienes que", "debes". Su experiencia es intransferiblemente personal, aproximación amorosa y agradecida a la vida misma. Se experimenta la plenitud del ser como un don que confiere dicha, como llamada irresistible que pide una respuesta de amor. Aquellos que abren sus puertas a la belleza con todas sus formas y manifestaciones saben que la vida es algo que tiene sentido, un don maravilloso y una oportunidad inapreciable. La fragancia de una flor, la belleza de una canción nos acerca al dador de todo bien.

Sin embargo, una moral encarcelada en el interrogante ¿qué tengo que hacer? Ignora las implicaciones morales de nuestra respuesta a la belleza. Una moral que nazca de la pregunta ¿qué clase de persona quiero ser?, se abren perspectivas totalmente nuevas. Entonces llegamos a comprender la importancia que tiene la belleza para toda nuestra vida. Se convertirá en una de las dimensiones de todas nuestras responsabilidades, de nuestras preocupaciones para mantener un entorno saludable y unas relaciones bellas con los demás.

Cuando comprendamos que la belleza es una dimensión tan trascendental como la unidad, la verdad, la bondad, la veremos con mayor claridad en Dios y en sus obras, en la creación, en la historia, en la encarnación de la Palabra. Entonces nos resultará más fácil superar la dicotomía entre la esfera del amor y la del conocimiento.

Si olvidamos el valor de la belleza, tanto en la educación como en la teología, nos queda, en último término, una moral despótica; convertimos a la persona en un animal de carga que no sabe cómo puede ser artista y alegrarse cuando produce y consume cosas. El alejamiento de la belleza en el que han vivido los educadores y los moralistas ha convertido la moral bíblica, con todo su agradecimiento, gozo y plenitud, en un suplicio horrible bajo imperativos incomprensibles, leyes y dominio. Una moral que no se preocupe de la belleza no sabe nada de la bienaventuranza que habita dentro del bien, voz del Dios santísimo.

b) Referencias antropológicas de la moral de la belleza. El arte, por otra parte, es un producto concomitante del genio religioso y antropológico. Se puede ver cómo los profetas con su mensaje presentan una belleza que alcanza en su inspiración un temor reverencial. La intención del artista se dirige directamente hacia lo bello; pero si no está poseído por el misterio del bien y de la persona humana su arte será superficial. Los filósofos afirman que la belleza, al igual que el bien, la verdad y la unidad, es trascendental; dicen también que es el esplendor de todos los restantes trascendentales en su unidad[94].

Esto no excluye que en la realización siempre imperfecta de los seres humanos pueda darse un cierto conflicto entre la percepción de lo bello y el conocimiento del bien y de la verdad:

"Todas estas perfecciones alcanzan la unidad en su sentido formal únicamente en Dios. Sólo él es la Verdad, la Belleza, la Bondad, la Unidad. Cuando por el contrario nos referimos a las cosas de aquí

[94] *Cf.* J. Ortega y Gasset, "La deshumanización del arte", en *Revista de Occidente*, Madrid 1976, 18.

abajo, la verdad, belleza, bondad, son aspectos de ser distintos según sus razones formales. Presiden esferas distintas de la actividad humana. Por consiguiente, todo esfuerzo por excluir a priori la posibilidad de conflicto bajo el pretexto de que los trascendentales están indisolublemente ligados entre sí está condenado al fracaso".

Tal vez un artista sea un genio en su campo; a pesar de todo, su relación con la verdad y con el bien puede estar distorsionada por las pasiones o por condicionamientos sociales. En su caminar hacia la propia realización como persona y como artista, éste deberá estar preparado y dispuesto a sacrificar, al menos temporalmente, valores secundarios, subordinándolos al bien último y supremo.

El artista y el amante del arte deben respetar siempre la jerarquía de valores. Poseer siempre una visión clara de los valores más urgentes y elevados será siempre un acicate para luchar por ellos. El artista no tiene la impresión de que su libertad como artista está amenazada por la necesidad de respetar las leyes que gobiernan los materiales empleados por él y sus talentos como "médium" para la comunicación artística.

Para el verdadero artista y para el amante del arte, una obra "carecerá de estética en la medida en que carezca de moral o sea contraria a ella". El artista genuino dotado carácter sensible percibirá la violación de los valores morales con mayor agudeza que aquella otra persona que no es artista. Para él, el empleo de medios inmorales en la producción o venta de una obra de arte sería como manchar su obra. Y todo esfuerzo por manipular el arte al servicio de la falsedad y de la inmoralidad ultrajaría su sentido de lo bello como también el de la bondad y de la verdad. El artista que, en armonía interior con lo bueno y verdadero, se dedica a la armonía de todos los valores es una obra maestra de Dios.

El artista comunica un mensaje de totalidad que mantiene una afinidad con la salvación. A su estilo, es un maestro que llega siempre a los corazones y mentes de las personas. Debe tener muy en cuenta a las personas a las que su arte habla. Se preguntará por la interpretación que esas personas dan a su obra de arte. Vive en solidaridad profunda con las demás personas. Pero no se limitará a escrutar la vida humana, sino que sabe también que él es interrogado constantemente. El arte puede comunicar el anhelo de inocencia original sentido por la creación, pero el artista es agudamente consciente de los conflictos, tensiones y tentaciones de nuestra naturaleza pecadora. Por ello, la teología moral debe prestar gran atención a la motivación y al tema en relación con el artista y con el público.

En este contexto teológico y práctico vemos cómo intervienen las capacidades antropológicas en el proceso de la belleza como aspecto moral básico de toda acción humana. Tanto la creación como la captación de la belleza por parte del contemplador es gradual: responde a una motivación intencional de sentido, se desarrolla en pro de una promesa y finalidad y se desarrolla desde la libertad humana.

1) La motivación. Si el corazón no es limpio o la intención y los motivos básicos no son adecuados, el desorden se manifestará constantemente en el artista y en sus admiradores. La intención limpia verá siempre horizontes más amplios y dimensiones más profundas. Por tanto, no se trata sólo de aplaudir los motivos inmediatos, sino que hay que tener en cuenta las intenciones básicas del artista.

El artista que haya pretendido glorificarse a sí mismo al precio que sea o entregarse al servicio del mal, aunque sea un gran genio, sus obras estarán marcadas por lo espurio. De la misma manera que el artista, también el admirador puede dejarse guiar por malas intenciones. Es decir, tanto artista como el público ha de tener una intención limpia al contemplar o realizar la obra de arte.

El mal gusto del público a veces mueve al artista, especialmente a quien ha de ganarse la vida, a dar gusto. "Desgraciadamente es un hecho innegable que determinados grupos se sienten arrastrados

por presentaciones indecentes y piden constantemente exhibiciones aún más vergonzosas". H. U. von Baltasar piensa que la crisis profunda del arte moderno es responsable de la actitud negativa de gran número de teólogos protestantes respecto del arte.

Las dos orientaciones de la acción pastoral, según esto, es claro: por una parte, dirigido a los artistas se ha de promover una auténtica vocación artística entre los fieles. Por otra parte, dirigido al público, se ha de ayudar a cada uno a comprender sus oportunidades y obligaciones en este campo.

2) Finalidad y sentido[95]. Forma parte de la obra de arte el tener sentido, pero no el tener finalidad. Nos encontramos aquí ante dos contenidos éticos importantes: el sentido y la finalidad. Podemos decir que el fundamento moral de la obra de arte responde a las preguntas del "por qué" (sentido) y no del "para qué" (finalidad).

La obra de arte no existe, por tanto, con miras a una utilidad técnica o ventaja económica. No se propone nada, sino que "significa"; no quiere nada, sino que "es". Ahora bien, la obra concreta tiene sus finalidades: los edificios para vivir, los templos para rezar, etc. Pero la obra se crea para que exista y para que se revele o signifique independientemente de que sirva.

En la mirada, valoración y percepción de la obra por parte del hombre, la cosa adquiere una nueva plenitud de sentido. Asimismo, en la cosa llega el hombre a la conciencia y desarrollo de sí mismo. Al ocurrir esto, resuena en la obra la totalidad de la existencia y el artista, nacido para ver y puesto para contemplar, ha logrado así algo que no le atañe sólo a él personalmente, sino al hombre en general. Esto queda conservado en la obra y puede ser entendido, percibido e imitado por otros.

La obra de arte tiene un carácter distinto de una cosa cualquiera. La obra de arte no está ahí por sí misma, sino hecha por el hombre, es decir, no pertenece al primer mundo sino al segundo que surge del encuentro del hombre con la naturaleza. Además, en ese segundo mundo, tiene una totalidad que la capacita para ser símbolo de la existencia en general.

La obra de arte abre un espacio en que el hombre puede entrar, respirar, moverse y tratar con las cosas y personas que se han hecho patentes. La verdadera conducta ante la obra de arte consiste en callar, en concentrarse, en penetrar, mirando con sensibilidad alerta y alma abierta, acechando, conviviendo. Entonces se abre al mundo de la obra.

El que contempla percibe también qué ocurre algo con él. Se afloja la cerrazón que rodea su ser; en cada ocasión, según la profundidad con que penetre, según la viveza con que la comprenda, la proximidad en que se sitúe respecto a ella. Se hace él mismo más evidente. Se da uno cuenta más hondamente de la posibilidad de hacerse él mismo auténtico, puro, pleno y configurado[96].

3) La decisión y elección: Lo bello y la formación ética. El arte es una forma distinguida de participar o de entrar en el reino de la belleza. El arte es un don que ha de ser acogido con agradecimiento y asumido en forma de diálogo y se crea como fruto del encuentro libre con la naturaleza, con el creador y con uno mismo. En este sentido, todos podemos beneficiarnos de las posibilidades que nos ofrece la experiencia de contacto dialogal con la belleza en orden a clarificar por dentro las leyes de nuestro desarrollo personal. Conocer estas leyes es decisivo para nuestra formación humana integral.

Asimismo, G. Moral confesaba la importancia del arte para su propia vida: "tengo que anotar aquí la importancia excepcional de V. G. Bach. Las pasiones y cantatas: en el fondo, la vida cristiana me ha venido a través de esto. Los encuentros han tenido un papel capital en mi vida. He conocido seres en los cuales sentía tan viva la realidad de Cristo que ya no me era lícito dudar".

---

[95] *Cf.* R. Guardini, *op.cit*., 320.

[96] *Cf.* D. Estrata Herrero, *Estética,* Ed. Herder, Barcelona 1988, 394-395.

4) Lo bello y la libertad. Dios, artista cósmico, pretendió con toda su creación de belleza que el artista humano, imagen de Dios, manifestara esta superabundancia de libertad más allá de sus intenciones pragmáticas.

Es importante descubrir la gratuidad de la belleza. En un mundo en que tantos, como B. F. Skinner y sus seguidores, reducen la vida de la persona humana a la persona automática al binomio dominante, el dolor y el placer y, como consecuencia imponen la manipulación obrada por los controladores, podemos comprender que nuestra libertad humana creativa para sobrevivir a condición de que nos regocijemos en la belleza de la creación de Dios y nuestra creatividad personal vaya más allá de cualquier interés utilitarista.

Seremos incapaces de ensalzar la gracia y la gloria de Dios y de vivir de acuerdo con su ley, si no apreciamos todos los dones de Dios, particularmente el de la belleza y el Eros de la persona humana por la belleza tal como Platón y otros grandes pensadores lo han sugerido. Eros es el ascenso a lo más elevado por medio del poder atrayente de la belleza de la verdad y del bien.

Estamos en desacuerdo con R. Bultmann cuando afirma que "la idea de belleza no tiene significación vital para la fe cristiana". Ve en lo bello la tentación de una falsa transfiguración del mundo que nos distraería de la trascendencia". Para él, el arte no puede conducir la fe cristiana a las profundidades de su realidad, ya que ésta no puede ser captada en una percepción desinteresada de ella, sino únicamente en el sufrimiento. Y en verdad que no podemos desconocer la escuela del sufrimiento en el servicio del prójimo, ni los dolores de parto en la esperanza de un mundo mejor.

Por otro lado, una actitud negativa hacia el arte y hacia la belleza misma —motivada por una falsa interpretación— no es mejor que la ignorancia del concepto y de los símbolos de amor, arguyendo que también éstos podrían ser mal interpretados. Por el contrario, si queremos romper una lanza en favor de la fidelidad creadora, no tendremos otro camino que el de encuadrar la belleza y la altísima vocación y misión del artista en la gloria de Dios[97]. Así como no podemos separar el amor de Dios del que experimentamos con otras personas, tampoco podemos separar de toda la belleza que alaba a Dios nuestro elevado objetivo de glorificarle[98].

5) Relación con la realidad. Lo auténtico de la obra de arte no se encuentra en el dominio de la realidad sino en el de la representación para pasar desde ahí a lo real, es decir, a los materiales. Lo real de ella son los colores, los sonidos, los materiales de que está construida; pero todo ello no es lo auténtico. No por eso se ha de decir que sólo lo material sea real; el espíritu lo es también e incluso lo es en más alto grado que la materia. Un acto de conocimiento es más real que una silla; pero no es real su contenido[99].

Lo real que hay en la obra de arte, la superficie y masas, los colores y materiales, los sonidos, todo eso tiene carácter de indicación por lo cual el artista se pone de acuerdo con el contemplador sobre lo que realmente pretende. Esto se encuentra en ese espacio irreal que el hombre logra abrir mediante su mirada e imaginación y desde el cual se pone en tensión hacia la realidad. Está configurado con referencia a estos elementos reales[100]. A pesar de eso, lo auténtico y peculiar queda tras la realidad empírica, en el ámbito de la imaginación.

El contemplador debe adelantarse, guiado por la indicación de lo visible. Debe convocar esa autenticidad, elevada a la visión interior y hacer que llegue a ser viva mediante el espíritu y el corazón. No incluyamos entre los contempladores aquellos que no vean necesario esforzarse porque ven en la obra de arte solo una cosa para horas de ocio o una diversión.

---

[97] *Cf*. Ch. Moeller, *Literatura del siglo XX y cristianismo*, Ed. Gredos, Madrid 1960, vol. IV 2883.
[98] R. Guardini, *op.cit.*, 326.
[99] R. Guardini, *op.cit.,* 329.
[100] *Cf.* R. Guardini, *Encuentro y configuración*. Ed. Cristiandad, Madrid 1986, 310.

6) La moral y el arte como promesa. En forma de conclusión, podemos decir que a pesar de esto, la obra de arte forma parte en la realidad. Surge del anhelo de esa existencia perfecta que no existe, pero que el hombre piensa que debe llegar a existir; donde lo que es haya alcanzado su plena verdad y la realidad se halla sometida a lo esencial. Así, el arte adelanta con esbozo de algo que todavía no existe. No puede decir cómo será; pero da una garantía misteriosamente consoladora de que vendrá. Detrás de cada obra de arte se abre, no se sabe cómo. Algo surge. No se sabe qué es ni donde, pero se siente la promesa en lo más íntimo. El arte se abre al futuro, a la intención y a la promesa de gloria.

Para una concepción mística de la coesencialidad

Lourdes Grosso García
Universidad Eclesiástica San Dámaso, Madrid, España
Investigadora de la Escuela Idente
lourdesgrosso@gmail.com

1. ¿Desde qué modelo nos situamos en la realidad eclesial?

Durante demasiados años hemos arrastrado la falsa y fatídica contraposición jerarquía-carisma, que ha llevado a dolorosas consecuencias de desafección eclesial y esterilidad apostólica. De hecho, una de las preocupaciones señaladas en los *Lineamenta* del Sínodo de Obispos sobre la vida consagrada (1994) era los «momentos de tensión con la jerarquía y manifestaciones de disenso teórico y práctico en relación con la autoridad y el magisterio de la Sede Apostólica y los obispos, o la praxis de la liturgia, traicionando la índole eclesial de la vida consagrada y la debida comunión con los pastores de la Iglesia en la adecuada sumisión (sub-missio) a éstos»[101].

Advierte la Congregación para la Doctrina de la Fe que «a veces, la dificultad ante el ministerio eclesial proviene de la dificultad para aceptar una Iglesia en la que no se aplica el modelo democrático vigente hoy en las sociedades modernas. Esta dificultad va desde el deseo legítimo del uso más frecuente de algunos métodos participativos compatibles con la naturaleza de la Iglesia hasta la negación de la legitimidad de una verdadera autoridad eclesial que no haya sido elegida democráticamente»[102].

Ante estas situaciones la pregunta que necesariamente surge es: ¿desde qué modelo hemos de situarnos en la realidad eclesial? La respuesta es única. Nuestro modelo de referencia es la Santísima Trinidad. Creemos que *la participación en la comunión trinitaria puede transformar las relaciones humanas* creando un nuevo tipo de solidaridad (cf. *Vita consecrata* 41).

De aquí que solo el *concebir las relaciones intraeclesiales como comunión fundada en la vida trinitaria* puede darnos el significado auténtico de la igualdad fundamental de los carismas, esto es, de la *coesencialidad* y del caminar juntos en la Iglesia, esto es, de la *sinodalidad.* La concepción de la *coesencialidad* y de la *sinodalidad* desde la comunión trinitaria aleja la pretensión de una organización de la Iglesia en la que se diera una distribución igualitaria de funciones y servicios o una participación democrática en todos los niveles y en todos los ámbitos de su vida y doctrina.

En esta intervención deseamos aproximarnos a la descripción de la *coesencialidad entre dones jerárquicos y carismáticos* desde un modelo metafísico que tiene en cuenta la fundamentación trinitaria[103].

2. Relaciones eclesiales y coesencialidad

El Papa Francisco, en el Congreso de Vicarios y Delegados Episcopales de Vida Consagrada celebrado en Roma en octubre de 2016, destacó la importancia de profundizar en el valor de la reciprocidad que compromete a los Pastores y a los consagrados con estas palabras:

---

[101] J. Sanz Montes, *La fidelidad creativa. Itinerario de renovación de la vida consagrada*, BAC, Madrid 2017, 61.
[102] Congregación para la Doctrina de la Fe, *Sobre algunas cuestiones eclesiológicas* (13-10-1987) 13.
[103] Esta comunicación está entroncada en la reflexión sobre la aplicación de la concepción genética del principio de relación, de Fernando Rielo, como apoyo filosófico de un modelo de Iglesia que se cimienta en la teología trinitaria. *Cf.* L. Grosso García, *A imagen de la Trinidad. Para comprender las mutuae relationes. Eclesiología de comunión y vida consagrada*, BAC, Madrid, en imprenta.

«Construid relaciones mutuas a partir de la eclesiología de comunión, desde el principio de la coesencialidad, de la justa autonomía que compete a los consagrados»[104].

¿Qué entendemos por relaciones mutuas? ¿Cuál es este principio de la coesencialidad? Respondamos brevemente a ambas cuestiones.

Para hablar de ***relaciones mutuas*** comenzamos afirmando que es fundamental que la vida de la Iglesia —y cuantas relaciones se establecen en ella— se enraíce en Dios Trinidad. Cristo en su oración al Padre «no dijo que todos estén "unidos" sino "que todos sean uno" (Jn 17, 21). Es un misterio que se nos sugiere, una realidad que supera nuestra comprensión, pero que constituye no solo el polo vivo de nuestra inquietud, sino también la fascinación de nuestra inteligencia y de nuestra voluntad. ¡Es necesario amar el misterio! Es necesario hacerla nuestra como Cristo la hizo suya. Destaquemos lo que dijo Jesús: "como tú, Padre, en mí, y yo en ti" (Jn 17, 21). Por tanto, existe entre ellos esta inmanencia recíproca. La unidad no destruye la distinción, sino que, por el contrario, la afirma. Y eso no es solamente un modelo que se nos ofrece. Este "solo" no indica solamente un modelo para nosotros: es participativo, es causal, es presente. Conlleva una comunión y al mismo tiempo una tensión»[105]. Este modelo trinitario no es una referencia simbólica ni un recurso piadoso, el Modelo modela realmente a la persona humana, dotándola de un patrimonio genético (leyes y virtudes), que son la estructura del ser personal y a la vez operadores de su actuar, como afirma Fernando Rielo en su concepción mística de la antropología[106].

Si queremos profundizar en las relaciones eclesiales desde la fundamentación trinitaria, «necesitamos pensar el misterio de la divinización en términos nuevos, relacionales, que incluyan las relaciones eclesiales y no solo la unión personal del alma con Dios»[107], afirma el Prefecto de la Congregación para los Obispos, Card. Ouellet, en una interesantísima entrevista acerca de la actualidad del Concilio Vaticano II. Desarrollando un análisis de carácter metafísico, expresa que «podemos pensar en una unidad entre las relaciones de Dios y los seres humanos. Una unidad que no consiste en la acumulación, que tampoco sea de estilo panteísta, sino una recuperación que, quizá con otro lenguaje, los padres griegos llamaban divinización del hombre […] Nos falta esta *sociología* de la divinización en el desarrollo teológico y es necesario paliar esta laguna»[108]. El desarrollo teológico de esta forma de unidad y de relación reclama un pensamiento sólido, un horizonte metafísico que sitúe «como criterio último de la unidad, la unidad trinitaria. La unidad fundada en el amor como la fuente última de toda racionalidad, de toda comprensión»[109].

Esta fundamentación no puede dárnosla la metafísica parmenídea, que clausura el ser en su identidad, ni tampoco el pensamiento débil que levanta acta de defunción de la metafísica. La

---

[104] Francisco, Discurso a los participantes en el Congreso Internacional para Vicarios episcopales y delegados para la vida consagrada (28-10-2016). *Cf.* J. B. de Aviz, «Expertos en misericordia: la vida consagrada en el año jubilar», en C. Martínez Olivera (ed.), *La vida consagrada con entrañas de misericordia*, Publicaciones Claretianas, Madrid 2016, 246: «Por iniciativa del papa Francisco se está escribiendo actualmente el documento *Mutuae relationes* sobre la relación entre Obispos e Institutos de Vida Consagrada, según el espíritu de la eclesiología de comunión, y este documento tendrá que expresar la coesencialidad de las dos dimensiones fundamentales de la Iglesia: jerarquía y carismas». Para profundizar en el tema, *Cf.* J. B. de Aviz, «Criterios sobre las relaciones entre obispos y religiosos en "Mutuae relationes": valoración y perspectivas de futuro»: *Ius communionis* 3 (2015) 191-216.

[105] M. Ouellet, *Presente y futuro del Concilio Vaticano II.* Entrevista con el P. Geoffroy de la Tousche, BAC, Madrid 2013, 53-54.

[106] *Cf.* M. L. Gazarian, *Fernando Rielo: un diálogo a tres voces,* Fundación Fernando Rielo, Sevilla 1995, 143-146. El «ontos» es el patrimonio genético que tiene el espíritu humano en virtud de la divina presencia constitutiva del Absoluto en él. *Cf.* F. Rielo, *Concepción mística de la antropología*, Fundación Fernando Rielo, Madrid 2012, 74, nota 47: «El patrimonio genético de nuestro espíritu es "patrimonio ontológico" en razón del "ontos". Por tanto, el patrimonio genético de nuestro espíritu no debe confundirse con la herencia biológica, ni con la herencia sicológica. El patrimonio ontológico se recibe directamente en virtud de la divina presencia constitutiva del Absoluto».

[107] M. Ouellet, *Presente y futuro del Concilio Vaticano II*, *op.cit.*

[108] *Ibid.,* 50-51.

[109] *Ibid.,* 47.

concepción genética del principio de relación, que es el modelo metafísico propuesto por Fernando Rielo, nos ayuda a comprender la *relacionalidad* como forma de vivir la *identidad* (o mejor, la *singularidad*) en la *comunión,* acudiendo a la *relación* de amor de las tres Personas Divinas como modelo de toda relación interpersonal[110].

Si nos referimos a *la* ***coesencialidad***, es un término que el Magisterio viene utilizando desde hace dos décadas para referirse a la relación entre los dones carismáticos y la estructura sacramental eclesial. El tema ha sido abordado con claridad y extensión por la Congregación para la Doctrina de la Fe con la Carta *Iuvenescit Ecclesia*, sobre la relación entre los dones jerárquicos y carismáticos para la vida y misión de la Iglesia (15-5-2016). Allí se afirma la coesencialidad entre los dones jerárquicos —en sí mismos estables, permanentes e irrevocables— y los dones carismáticos —dimensión que nunca puede faltar en la vida y misión de la Iglesia— (cf. *Iuvenescit Ecclesia* 13). Al tratarse de dones originados por el mismo Espíritu, ambos aspectos, institucional y carismático, son esenciales en la estructura de la Iglesia y se implican mutuamente sin ser, no obstante, intercambiables. Exigen, pues, una comprensión en su unidad y totalidad: los dones jerárquicos son carismas para la construcción del cuerpo eclesial; los dones carismáticos, en su diversificación enlazada y relacionada con las diversas formas que asumen, hay que reconocerlos como dones esenciales «en la vida y en la misión de la Iglesia» (*Iuvenescit Ecclesia* 13).

Esta clarificación ayuda a superar cualquier oposición estéril y ficticia entre ellos, como también el riesgo de una igualmente estéril yuxtaposición, fruto de una inadecuada comprensión del actuar del Espíritu en la Iglesia y de la voluntad fundadora de Cristo.

Teniendo presente la vida trinitaria[111], ***podemos concebir la mística relación entre las personas que reciben los dones jerárquicos y carismáticos en la Iglesia a imagen de la divina relación entre Jesucristo y el Espíritu Santo***.

3. La mística unidad de la divina unidad

Al presentar el dogma de la Santísima Trinidad, el *Catecismo de la Iglesia Católica* lo hace con tres afirmaciones contundentes, que expresan lo nuclear de la divina unidad:

1ª. *La Trinidad es una* (n. 253): No confesamos tres dioses sino un solo Dios en tres personas. Las personas divinas no se reparten la única divinidad, sino que cada una de ellas es enteramente Dios.

2ª. *La Unidad divina es Trina* (n. 254): Dios es único pero no solitario. «Padre», «Hijo», «Espíritu Santo» no son simplemente nombres que designan modalidades del ser divino, pues son realmente distintos entre sí[112].

3ª. *Las personas divinas son relativas unas a otras* (n. 255): La distinción real de las personas entre sí, porque no divide la unidad divina, reside únicamente en las relaciones que las refieren unas a otras: «En los nombres relativos de las personas, el Padre es referido al Hijo, el Hijo lo es al Padre,

---

[110] Una explicación sobre la *concepción genética del principio de relación* puede encontrarse en F. Rielo*, Concepción mística de la antropología*., *op.cit*., 109-112. Ver también J. M. López Sevillano, «Introducción», en F. Rielo, *Mis meditaciones desde el modelo genético*, Fundación Fernando Rielo, Madrid 2001, 7-26.

[111] *Cf.* A. Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario. Dios-con-nosotros* "*El misterio de Dios trinitario. Dios-con-nosotros*, BAC, Madrid 2012, 452: «Dios es relación. Su ser, su esencia es ser en relación»; *Cf.* 450-453; *Cf.* Ch. Schwöbel, *Gott in Beziehung* "(Mohr Siebeck, Tubinga 2002) 277: «La afirmación "Dios es amor" no tiene que ser comprendida como predicado de una propiedad, de una acción, o una disposición del ser de Dios. Ella puede ser comprendida como afirmación ontológica sobre la comprensión del ser personal de Dios en relación, y así también el amor puede ser comprendido desde un punto de vista ontológico, interpretado en un sentido fuertemente relacional», citado por A. Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, *op.cit*., 452, nota 19.

[112] *Cf.* Cc. de Toledo XI, año 675: DS 530: «El que es el Hijo no es el Padre, y el que es el Padre no es el Hijo, ni el Espíritu Santo el que es el Padre o el Hijo».

el Espíritu Santo lo es a los dos; sin embargo, cuando se habla de estas tres personas considerando las relaciones se cree en una sola naturaleza o substancia»[113].

«*Dios es relación*. Esta afirmación tiene una importancia fundamental, ya que al decir que en Dios su esencia es la relación, significa que él es amor y comunicación. No solo que se comunica y ama, sino que su ser consiste en la comunión y comunicación mutua. Él es todo amor que se entrega y regala. Nuevamente estamos ante el misterio último de la realidad. Lo último y definitivo no es el ser en sí, sino es "ser desde otro" y el "ser para otro"[114]. Las distinciones en Dios, fundadas en las relaciones, expresan el carácter extático del amor de Dios. Ni la sustancia antigua (ser en sí) ni el sujeto moderno (individuo autónomo y aislado) son lo último y definitivo de la realidad, sino la relación»[115].

Una razón abierta, formada por la fe, «nos permite descubrir, como una intuición, que entre la unidad y la multiplicidad no se da una oposición sino una misteriosa correspondencia. La clave de la correspondencia entre la unidad y la multiplicidad es el amor, el hecho de que la naturaleza de Dios, su ser más íntimo, sea el amor. La sustancia de Dios es el amor, porque esa sustancia no puede ser más que relacional, pura relación, puro don. Unidad y Trinidad son absolutamente inseparables. Hay que conservar como criterio último de la unidad, la unidad trinitaria. La unidad fundada en el amor como la fuente última de toda racionalidad, de toda comprensión»[116].

A la luz de la doctrina trinitaria, volvemos sobre la realidad de ser creados a «imagen» y «semejanza» de Dios, quien ha querido establecer con nosotros un parentesco, de tal modo que somos mística naturaleza de la divina naturaleza; como bien resaltan san Pedro y san Pablo: «sois linaje elegido» (1 Pe 2, 9), «somos linaje de Dios» (Hch 17, 29).

Si lo miramos en el orden racional o intelectual, la divina presencia constitutiva «eleva al ser humano desde el mismo momento de su concepción en el seno materno en mística u ontológica deidad de la divina o metafísica deidad. Cristo, confirmando la Escritura, corrobora con su palabra esta mística deidad humana: "dioses sois" (Jn 10, 34)»[117]. En el orden revelado —refiriéndonos no ya al ámbito constitutivo sino al de la gracia santificante—, podemos afirmar de la persona humana que es «mística u ontológica santísima trinidad de la divina o metafísica Santísima Trinidad»[118].

Se tratará, por tanto, de vivir entre nosotros una *mística unidad de la divina unidad*, que no destruya la distinción sino que la armonice adecuadamente, sin perder de vista que «la comunión en la Iglesia no es uniformidad, sino don del Espíritu que pasa también a través de la variedad de los carismas y de los estados de vida. Estos serán tanto más útiles a la Iglesia y a su misión, cuanto mayor sea el respeto de su identidad. En efecto, todo don del Espíritu es concedido con objeto de que fructifique para el Señor en el crecimiento de la fraternidad y de la misión» (*Vita consecrata* 4). El recto sentido de la comunión eclesial hemos de buscarlo, lejos de todo individualismo,

[113] Cc. de Toledo XI, año 675: DS 528. El texto de CEC 255 continúa: «En efecto, "todo es uno (en ellos) donde no existe oposición de relación" (Cc. de Florencia, año 1442: DS 1330). "A causa de esta unidad, el Padre está todo en el Hijo, todo en el Espíritu Santo; el Hijo está todo en el Padre, todo en el Espíritu Santo; el Espíritu Santo está todo en el Padre, todo en el Hijo" (Cc. de Florencia 1442: DS 1331)».

[114] W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca[8] 2011, 319.

[115] A. Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, *op.cit*., 453.

[116] M. Ouellet, *Presente y futuro del Concilio Vaticano II*, *op.cit.*, 47.

[117] F. Rielo, «Prioridad de la fe en la formación humana», en AA. VV., *Educación y desarrollo personal*, Fundación Fernando Rielo, Madrid 2001, 42. *Cf.* F. Rielo, *En el Corazón del Padre,* BAC, Madrid 2014, 53, nota 4: «Toda relación de la persona humana con el Absoluto es "finita abierta al infinito"; por tanto, no es "divina", sino "mística"; esto es, a imagen y semejanza de la unidad divina».

[118] F. Rielo, «Prioridad de la fe en la formación humana», *op.cit.*, 43. El texto continúa: «Este aserto de mi concepción genética de la ontología es corroborado por San Juan de la Cruz cuando afirma: "no sería verdadera y total transformación si no se transformase el alma en las tres Personas de la Santísima Trinidad en revelado y manifiesto grado (.) y para que pudiese venir a esto la crió a su imagen y semejanza" (*Cántico espiritual,* 39, 3)». *Cf.* F. Rielo, «Experiencia mística y lenguaje», en *Mis meditaciones desde el modelo genético*, Fundación Fernando Rielo, Madrid 2001, 47-51.

autorreferencialidad, protagonismo o uniformidad, en una *mística unidad* o forma de unidad entre los bautizados, que se nutre de la «unión personal con la Santísima Trinidad, que es la esencia, la definición, de toda mística unidad»[119].

4. La mística complementariedad

¿Cómo podemos vivir esta *mística unidad?* En primer lugar colaborando, mediante la vida de oración, cada bautizado a la incrementación de la unión personal con las Personas divinas, que es la vida mística en el orden santificante[120]. Desde ahí, desde el estado de gracia, se podrán estrechar los vínculos con los demás seres humanos, enriqueciéndonos mutuamente. «Nadie en una comunidad puede quedar difuminado, despersonalizado. El verdadero espíritu comunitario afirma y confirma, lejos del individualismo, la personalidad de cada uno»[121].

El modelo absoluto de comunidad es la Santísima Trinidad. Las tres Personas Divinas constituyen la unidad absoluta (consistente en la *inmanente complementariedad intrínseca* de ellas), lo que requiere que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo sean tres personas realmente distintas[122]. Siendo así la divina unidad, ¿qué podemos decir de la mística unidad en las relaciones que establece la persona humana? Tratemos de responder desde la visión que nos aporta esta nueva concepción metafísica[123], la *concepción genética del principio de relación* de Fernando Rielo.

Comenzamos deteniéndonos en el concepto de *complementariedad*, que es fundamental para comprender la coesencialidad y las relaciones intraeclesiales que se derivan de ella.

«"Complementariedad": es una palabra preciosa, con múltiples matices —dice el papa Francisco—. Se puede referir a diversas situaciones en las que un elemento completa al otro o lo suple en una de sus carencias. Sin embargo, complementariedad es mucho más que esto. Los cristianos encuentran su significado en la "*Primera Carta de san Pablo a los Corintios*, donde el apóstol dice que el Espíritu ha dado a cada uno dones diversos de modo que, como los miembros del cuerpo humano se complementan para el bien de todo el organismo, los dones de cada uno contribuyan al bien de todos (cf. 1 "Cor 12). Reflexionar sobre la complementariedad no es más que meditar sobre las armonías dinámicas que están en el centro de toda la Creación. Esta es la palabra clave: armonía. El Creador hizo todas las complementariedades para que el Espíritu Santo, que es el autor de la armonía, construya esta armonía»[124].

Nuestro cometido será, entonces, reconocer cómo enriquece a la Iglesia esta complementariedad

---

[119] F. Rielo, *En el Corazón del Padre*, *op.cit*., 53.

[120] «Esta imagen y semejanza es, en la persona humana, activa; esto es, susceptible de ser incrementada por las personas divinas. Su último grado de incrementación, alcanzada la llamada por mí "unión transverberativa" o "matrimonio místico", es por reducción a cero ontológico —en ningún caso, aniquilación— por las personas divinas del elemento creado de nuestra imagen y semejanza, con el fin de que sean las mismas personas divinas el centro de nuestra sobrenatural deidad». F. Rielo Pardal, «Experiencia mística y lenguaje», en *Mis meditaciones desde el modelo genético*, *op.cit.,* 48.

[121] F. Rielo, *En el Corazón del Padre*, *op. cit.*, 53, nota 4.

[122] *Cf. Ibid.*: «La Santísima Trinidad es el Modelo Absoluto de comunidad: las tres Personas Divinas, dentro de la concepción genética de Fernando Rielo, constituyen la unidad absoluta consistente en la inmanente complementariedad intrínseca de las tres Personas Divinas. Esta inmanente complementariedad intrínseca requiere que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo sean tres personas realmente distintas constituyendo la unidad absoluta. La personalidad de cada Persona Divina es tan infinitamente grande como lo es su unidad con las otras dos Personas Divinas. El Padre no es el Hijo ni es el Espíritu Santo, pero no es sin su unidad con el Hijo y el Espíritu Santo. No puede haber unidad absoluta si no hay, al menos, dos Personas Divinas que, constituyéndose en el Absoluto, puedan constituir dicha unidad absoluta. Toda relación de la persona humana con el Absoluto es "finita abierta al infinito"; por tanto, no es "divina", sino "mística"; esto es, a imagen y semejanza de la unidad divina».

[123] Se intenta, con ello, colaborar en el nuevo impulso del pensamiento al que urgía Benedicto XVI, lo que exige «la *profundización crítica y valorativa de la categoría de la relación* (*Caritas in Veritate* 53)». Para un cristiano, esta revisión ha de hacerse a la luz del Evangelio.

[124] Francisco, Discurso a los participantes en el coloquio internacional "sobre la complementariedad del hombre y la mujer, organizado por la Congregación para la Doctrina de la Fe (17-11-2014).

que su divino Fundador ha querido para ella, como *forma de unidad* que es expresión de la comunión de Amor de la Santísima Trinidad, teniendo presente esta clave de la armonía que indica el Santo Padre (cf. *Evangelii Gaudium* 17).

Excede al presente artículo un análisis detallado del concepto *complementariedad* desde la concepción genética del principio de relación. Nos baste explicar aquí que, desechada la identidad como principio, toda realidad se nos presenta como genética (ser +), abierta, y por tanto viene referida a la *complementariedad* con diferentes grados, siempre relativos al Absoluto, quien crea y se hace presente acompañando su libre creación[125].

Respecto del ser humano lo connatural —desde la vida del espíritu— es el "+" con término en el infinito, esto es, en el Absoluto, que nos constituye de un modo especial, definiente. Desde ahí podemos dar unidad, dirección y sentido a nuestra vida, a nuestras decisiones, actuaciones y a las relaciones que establecemos con cuanto nos rodea, especialmente con los demás seres humanos[126]. Si el ser humano no es en sí, ni por sí, ni de sí, ni para sí, tampoco lo habrá de ser ninguno de sus actos. El «amarás a Dios con todas tus fuerzas» del primer mandamiento de la ley de Dios implica el amarle con todo nuestro ser; si con todo nuestro ser, con todo nuestro actuar[127].

En la reflexión que nos ocupa, el término *complementario* lo referimos a la relación entre personas. A nivel metafísico, este término sólo puede aplicarse al modelo absoluto constituido por las Personas divinas como mencionaremos a continuación. Si nos referimos a las personas humanas, podremos hablar de una complementariedad mística, a imagen y semejanza de la del modelo absoluto[128]. Por tanto, vamos a referirnos a la complementariedad con diferentes graduaciones e intensidades.

En las Personas divinas, la concepción genética del principio de relación consiste en lo que Fernando Rielo denomina congeneticidad o consustancialidad metafísica de dos seres personales (en el ámbito racional; tres en el ámbito revelado) que, en *inmanente complementariedad intrínseca* constituyen único principio absoluto. Estos dos seres personales no se dan entre sí la existencia, sino la forma de constituirse en única existencia o *esseidad* absoluta.

A nivel metafísico, *complementariedad* significa que los dos seres personales, siendo realmente distintos, son necesarios el uno al otro para constituir la unidad absoluta. El concepto *inmanente*, dado a la complementariedad, significa que los dos seres personales se definen entre sí en tal grado que, constituyendo único acto absoluto, nada hay a ellos transcendente. El adjetivo *intrínseca*, dado

---

[125] *Cf.* F. Rielo, *Concepción mística de la antropología*, *op. cit*., 42: Fernando Rielo se refiere a tres categorías de la creación, que determinan los tres niveles esenciales de lo creado: la *actio in distans*, de las cosas y sus fenómenos con su forma estructural; la divina presencia reverberativa, de los vivientes no personales con su forma vital; la divina presencia constitutiva, de los seres personales con su espíritu.

[126] *Cf.* F. Rielo, *Concepción mística de la antropología*, *op. cit*., 23-24.

[127] Fernando Rielo aborda esta cuestión, refiriéndose concretamente al lenguaje. *Cf.* F. Rielo, «Experiencia mística y lenguaje, *op. cit.*, 70: «Me parece importante insistir que el lenguaje de la deidad humana es místico lenguaje del divino lenguaje. Esta forma de complementariedad tiene una característica específica que, separándola de las formalizaciones lingüísticas o semióticas, es, refiriéndome a la unión mística, aunque sea durante su proceso viador, una forma estrictamente sacralizante. El enunciado es preciso: si el ser humano no es en sí, ni por sí, ni de sí, ni para sí, tampoco lo es el lenguaje: el lenguaje no es "en", "por", "de" "para" sí; antes bien, "en", "por", "de", "para" Dios. Tengo el parecer de que el "amarás a Dios con todas tus fuerzas" del primer mandamiento de la ley de Dios implica el amarle con todo nuestro ser; si con todo nuestro ser, con todo nuestro lenguaje».

[128] *Cf.* F. Rielo, *Concepción mística de la antropología*, *op. cit.*, 75-76, nota 48: «Fernando Rielo distingue 'metafísica' y 'ontología'. La metafísica se refiere siempre al sujeto absoluto *ad intra*; la ontología, sin embargo, halla su razón en la actuación *ad extra* del sujeto absoluto en el ser humano con el ser humano. La metafísica trata el modelo absoluto *ad intra*, mientras que la ontología trata el "ontos": estado de ser, acto de ser, forma de ser y razón de ser del espíritu creado en virtud de la divina presencia constitutiva del acto absoluto *ad extra* que lo inhabita. Al elevar la mística a ontología, los dos términos se convierten en sinónimos, aplicados al ser humano. Por eso, los adjetivos derivados "metafísico" es sinónimo a "divino" y "ontológico" es sinónimo a "místico". Pueden entenderse así expresiones rielianas como "mística u ontológica deidad a imagen y semejanza de la divina o metafísica Deidad"».

también a la complementariedad, significa que [P_1] es todo en [P_2] y [P_2] es todo en [P_1] en tal grado que nada es extrínseco a un ser personal en relación con el otro ser personal[129].

Si nos referimos a ***la persona humana*** afirmamos «la divina presencia constitutiva en la persona humana por la que ésta, supuesta la creación de su espíritu, queda definida inmediatamente por la unidad de las personas divinas»[130]. Esto viene corroborado por el relato de la creación, «hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza» (Gen 1, 26) y «modeló al hombre del polvo del suelo e insufló en su nariz aliento de vida» (Gen 2, 7).

A este nivel ontológico hablaremos de ***mística complementariedad intrínseca de la divina complementariedad intrínseca*** porque, aunque la Santísima Trinidad nos hace a su imagen, tiene el supuesto de la creación del espíritu por la misma Santísima Trinidad. No es extrínseca porque es constitutiva, abierta a la comunicación esencial con la unidad de las personas divinas.

Tenemos la íntima impresión de que nuestro «yo» no es un yo *simpliciter* sino un «yo+» que se descubre abierto a un principio absoluto, que no cesa de atraerle hacia sí. Es un deseo de Dios que está inscrito en el corazón del hombre, porque hemos sido creados por Dios y para Dios, lo que hizo exclamar a San Agustín: «nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto mientras no descansa en ti»[131].

La persona humana es, pues, mística complementariedad intrínseca de la divina complementariedad intrínseca. «Cristo corrobora esta mística concepción del ente sustancial, en ningún caso, circunstancial, cuando afirma: «que todos sean *unum* como nosotros [Padre, Hijo y Espíritu Santo] somos *unum*» (Jn 17, 22). Este místico *unum* constituido por la persona humana es el místico ente que, abierto al divino ente, es formado por el divino *unum* constituido por las personas divinas. La apertura del místico ente al divino ente tiene el supuesto de la apertura del divino ente constituido por las personas divinas»[132]. Somos místico amor del divino amor. La persona humana no es un cerrado ser en sí, por sí, para sí; todo lo contrario, es, en Dios, por Dios, para Dios[133].

Cuanto antecede fundamenta que ***las relaciones entre las personas humanas*** han de ser vistas también desde la óptica de la complementariedad, de una ***mística complementariedad*** que en este caso diremos ***extrínseca***, porque no es constitutiva, dado que las personas humanas son seres singulares definidos por las Personas divinas, no se definen unas a otras. Esto no quiere decir que las personas humanas sean ajenas unas a otras, más bien la Revelación nos indica lo contrario. «¿Soy yo el guardián de mi hermano?» (Gen 4, 9) —es la pregunta que continúa llegándonos desde los albores de la historia—; la respuesta es «sí», somos guardianes, custodios los unos de los otros, y no solo por una cuestión ética o por un precepto legal, sino porque formamos parte de la única familia humana. Es el corazón del mensaje evangélico: «Padre nuestro»; si hijos del Padre, hermanos entre nosotros.

Este ser en Dios, por Dios, para Dios de la persona humana es el fundamento de su mística relación con los otros seres humanos y, en general, con toda la creación.

---

[129] *Cf.* J. M. López Sevillano, «Introducción», en F. Rielo Pardal, *Mis meditaciones desde el modelo genético*, *op. cit.*, 18: «Los subíndices [$_1$] y [$_2$] tienen el significado de que cada uno de los dos seres personales posee su propio lugar metafísico de tal forma que, no siendo intercambiables, imposibilitan *a priori* la identidad absoluta [P es P]».

[130] F. Rielo, *Filosofía de la historia* (manuscrito inédito Nueva York 1992)*:* «El concepto de mística imagen es corroborado por la Escritura con el siguiente texto: "hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza" (Gén 1, 26). La interpretación es precisa: la divina presencia constitutiva es el específico ontológico por el que es posible el concepto de imagen divina».

[131] San Agustín, conf. 1, 1, 1. *Cf.* CEC 27-30.

[132] *Cf.* F. Rielo, *Filosofía de la historia* (manuscrito inédito Nueva York 1992).

[133] *Cf.* F. Rielo, «La persona no es ser para sí ni para el mundo», en AA. VV., *Hacia una pedagogía prospectiva,* Fundación Fernando Rielo, Madrid 1992, 91-118.

Aunque el término *extrínseco* significa «exterior, que no forma parte de la esencia de algo», el adjetivo *extrínseco* dicho de la *mística complementariedad* adquiere un sentido mucho más hondo, refiriéndose a lo que, aún actuando desde fuera, incide en nuestro ser personal, enriquece nuestra personalidad. Esto nos remite a la familia humana que somos, a la Iglesia como Cuerpo místico de Cristo, a la forma de comunión que Jesús suplica al Padre para nosotros[134], a la comunión de los santos.

La comunión de los santos ha de iluminar la forma de unidad de quienes estamos aún en este camino de santidad. Esto nos lleva a considerar, en primer lugar, que «la Iglesia, en su verdad más profunda, *es comunión con Dios*, familiaridad con Dios, comunión de amor con Cristo y con el Padre en el Espíritu Santo, que se prolonga en una comunión fraterna. Esta relación entre Jesús y el Padre es la "matriz" del vínculo entre nosotros cristianos: si estamos íntimamente introducidos en esta "matriz", en este horno ardiente de amor, entonces podemos hacernos verdaderamente un solo corazón y una sola alma entre nosotros, porque el amor de Dios quema nuestros egoísmos, nuestros prejuicios, nuestras divisiones interiores y exteriores. El amor de Dios quema también nuestros pecados»[135].

En segundo lugar, consideremos que, «si existe este enraizamiento en la fuente del Amor, que es Dios, entonces se verifica también el movimiento recíproco: de los hermanos a Dios. La experiencia de la comunión fraterna me conduce a la comunión con Dios. Estar unidos entre nosotros nos conduce a estar unidos con Dios, nos conduce a este vínculo con Dios que es nuestro Padre»[136].

El vínculo entre los cristianos ha de ser según la forma de amor que se tienen el Padre y el Hijo y, a la vez, esta comunión fraterna nos conduce a la comunión con Dios.

Crecemos en esta comunión, que es mística unidad, mística complementariedad «mediante la participación en los bienes espirituales […] con: los Sacramentos, los carismas que cada uno tiene del Espíritu Santo y con la caridad»[137].

De aquí se deducen una serie de consecuencias de hondo calado, porque conciernen a lo que es más propio de los discípulos de Cristo: *la forma de amor que nos tengamos entre nosotros*, por la que seremos reconocidos. A ello se ha referido el papa Francisco con la expresión «la mística del encuentro».

Pero esto ya es materia de otra conferencia. Muchas gracias.

---

[134] Antes de su Pasión, Jesús rogó al Padre por la comunión entre los discípulos, con estas palabras: «Para que todos sean uno, como tú, Padre, en mí, y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado» (17, 21). *Cf.* F. Rielo, *Definición mística del hombre y el sentido del dolor humano* en *Mis meditaciones desde el modelo genético*, *op.cit.*, 183: «La esencia de la Santísima Trinidad, expresada por el "Dios es amor" (1 Jn 4, 16), consiste en esta divina apoteosis del éxtasis de amor de las personas divinas entre sí. La petición de Cristo al Padre, "que todos sean uno como nosotros somos uno" (Jn 17, 22), comprende este sentido genéticamente activo: "que todos los seres humanos se extasíen entre sí su místico amor como las personas divinas se extasían entre sí su divino amor". Sólo así el ser humano puede llegar a la plenitud de ser místico éxtasis del divino éxtasis».

[135] Francisco, Audiencia general (30-10-2013).

[136] *Ibid. Cf. Evangelii Gaudium* 272: «Cuando vivimos la mística de acercarnos a los demás y de buscar su bien, ampliamos nuestro interior para recibir los más hermosos regalos del Señor. Cada vez que nos encontramos con un ser humano en el amor, quedamos capacitados para descubrir algo nuevo de Dios. Cada vez que se nos abren los ojos para reconocer al otro, se nos ilumina más la fe para reconocer a Dios».

[137] Francisco, Audiencia general (6-11-2013). En particular consideramos: "*los Sacramentos, los carismas y la caridad*". (*Cf.* CEC 949-953).

Unamuno, García Martí, Zambrano: pedagogía y búsqueda comunes de una metafísica (1900-1939)

Camille Lacau Saint Guily
Sorbonne Université, Paris, Francia
camille_lsg@hotmail.com

Introducción

La historiografía de la filosofía española insiste demasiado a menudo en la figura capital de José Ortega y Gasset (1883-1955) —con su gran concepto de "Razón vital"—, que impondría un magisterio intelectual, alrededor del cual todos los intelectuales españoles de los años 1910-1930 gravitarían. En aquellos años, incluso antes de la conversión de Ortega y Gasset a la *Lebensphilosophie* superando al neokantismo, una corriente vitalista se esboza en España, de la cual el vasco Miguel de Unamuno (1864-1936), como su primer inspirador en el país, el gallego Victoriano García Martí (1881-1966), que fue un estudiante de Henri Bergson en el Colegio de Francia, la filósofa andaluza, María Zambrano, estudiante de José Ortega y Gasset y admiradora de Unamuno, van a ser unos representantes, en momentos diferentes de este periodo. A través de dos generaciones desarrollan una metafísica común, de la cual cada uno quiere ser un garante como un difusor. Son unos pedagogos ilustrados de esta metafísica. Y si esta metafísica es fundamentalmente un grito a favor de la rehabilitación urgente de la vida dentro del pensamiento, fue primero la expresión de una desaprobación.

En efecto, desde el inicio del siglo XX hasta 1939[138], son los portavoces de un descontento intelectual que crece en España, contra la metafísica racionalista tradicional. Se elevan contra una metafísica demasiado binaria, que opone el ser a la realidad huidiza, mutable, la cual, como tal, no constituiría un objeto digno de un interés metafísico. La metafísica sería entonces, en la línea de Aristóteles, la ciencia del ser, o según la definición de santo Tomás de Aquino, "la ciencia de los objetos inmateriales e invisibles o transfísicos". Pero esta corriente española expresa una intuición diferente de la visión tradicional de la metafísica, como "metafísica del ser y de la razón"[139]. Al final del siglo XIX y principio del siglo XX, sobre todo bajo el impulso de Henri Bergson —aunque Descartes ya había abierto el camino—, la metafísica ya se convierte en una experiencia vivida. Menos que un discurso sobre el ser, es una actitud fundamental y vital de cuestionamientos sobre el mundo.

Esta metafísica española no se elabora basándose en unos "trasmundos", unas entidades absolutas e impasibles. Su exigencia no estriba en ir "más allá", sino en exaltar, glorificar amorosamente la creación, la realidad del mundo y de los hombres, dando otra acepción al prefijo "meta" que, en este caso, significaría más "entre", "en", "dentro" (de la "*phusis*"). Las cosas y la naturaleza, además del hombre, son los objetos de este nuevo método metafísico. Para ellos, la metafísica no debe quedarse en lo abstracto, debe vitalizarse, humanizarse. Tiene que hablar de la vida. La enseñanza que intentan desarrollar en sus ensayos consiste en "rehumanizar" la metafísica, modificar sus fuentes heladas. La condición de la metafísica ya no es producir ideas henchidas de sí mismas, sino vivir para poder hablar luego del hombre "en carne y hueso". Como lo proclama el "ideoclasta" Unamuno, enfrentándose al método metafísico cartesiano, ya no hay que defender el "*cogito ergo sum*", sino un "*sum ergo cogito*". Y para eso, la metafísica tiene que enraizarse en el corazón del

[138] 1939 que marca el final de la Guerra civil española y la victoria de los nacionalistas corresponde a la dispersión de muchas de las fuerzas filosóficas en España.
[139] María Zambrano, *Los intelectuales en el drama de España*, in *Obras Completas I. Libros (1930-1939)*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2015, p. 196.

hombre. Entonces, el paradigma metafísico que dibuja este grupo es nuevo, en comparación con el de la metafísica histórica; ya no se opone a la física ni a la materia. Además, según ellos, el pulso del absoluto late dentro del mundo y el *logos* divino vive entre nosotros.

Finalmente, en una lógica pedagógica similar, Unamuno, García Martí y Zambrano difunden una metafísica vitalista, cordial, realista, un poco "desfasada", humilde, de "limpios de corazón", una metafísica "quijotesca" —dice Unamuno en *Del Sentimiento trágico de la vida*—, que se diferencia de una metafísica de eruditos y de sabios, auténtica locura a los ojos de los intelectuales.

I. - Denuncia didáctica común de la metafísica tradicional

Históricamente, el objeto de estudio de la metafísica es el ser, a diferencia de la física que estudia la naturaleza. Ferdinand Alquié define la metafísica como:

la ciencia de las realidades que no caen bajo el sentido, de unos seres inmateriales e invisibles (como el alma y Dios), o el conocimiento de lo que son las cosas en sí mismas, en oposición con las apariencias que presentan. En ambos casos, la metafísica trata de lo que está más allá de la naturaleza, de la *phusis*, o sea del mundo tal como nos es dado, o tal como lo conciben o estudian las ciencias positivas[140].

Pero no es la definición que sostienen esos tres españoles[141]. En efecto, según ellos, este enfoque clásico de la metafísica aleja de la realidad. María Zambrano denuncia, en *Los intelectuales en el drama de España* de 1939, lo que considera como el "dogmatismo metafísico racionalista y absolutista"[142] que defiende una visión dualista de la realidad, que opone la "realidad huidiza e inaceptable por su misma variabilidad" a "otra realidad inmutable, permanente y absoluta, sustraída al tiempo y a toda relatividad […]. A esta realidad verdadera se la llamó *ser* y se la contrapuso a la apariencia cambiante de los fenómenos naturales"[143]. Esta lógica binaria fragmenta, desrealiza, conduce a una hinchazón de las ideas, imbuidas de sí mismas. Zambrano pone en tela de juicio igualmente este proceso, en su ensayo *Pensamiento y poesía en la vida española* del mismo año, especialmente en el capítulo titulado "La crisis del racionalismo europeo", en el cual explica la lógica que opera desde los Griegos, de "la Grecia parmenidiana a la Europa de Hegel"[144], que sólo se centra en el "ser", al rechazar "lo otro". En general, la lógica metafísica tradicional consiste en anular "la realidad íntegra, para sustituirla en seguida por otra realidad segura, ideal, estable y hecha a la medida del intelecto humano"[145]. En este sentido, la metafísica clásica "estabilizaba"[146] la naturaleza para apropiársela. Pero así la desintegra.

Como Zambrano lo recuerda, "no hay que olvidar que las ideas fueron hechas para tomar contacto de la realidad, mas no para nutrirse de ellas como una larva en el capullo"[147]. No deben "volver de espaldas a la realidad"[148], porque entonces se desvitalizan. En este sentido, uno de los grandes peligros de la metafísica es caer en un "absolutismo"[149] solipsista, encerrarse en una clausura hermética. Segmentando, truncando, mutilando, esta metafísica comete "el pecado de querer eludir,

---

[140] Traducimos al español: Ferdinand Alquié, «"Métaphysique"», in *Dictionnaire de la philosophie*, Paris, Encyclopaedia Universalis, Albin Michel, 2000, p. 1083.

[141] No citamos aquí a todos los pensadores que pudieran incluirse en este movimiento filosófico de contestación del absolutismo idealista e intelectual, y que defienden una metafísica vitalista.

[142] María Zambrano, *Los intelectuales en el drama de España*, *op. cit.,* p. 196.

[143] *Idem.*

[144] María Zambrano, *Pensamiento y poesía en la vida española* [1939], in *Obras Completas I. Libros (1930-1939)*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2015, p. 561.

[145] *Idem.*

[146] *Idem.*

[147] María Zambrano, *Los intelectuales en el drama de España*, *op. cit.,* p. 197.

[148] *Idem.*

[149] *Ibid.,* p. 198.

en su afán de pureza, la inmediatez de la vida; la realidad tal y como se la encontraba para sustituirla, casi en absoluto, por la idea"[150]. Habita a esta metafísica "el desmedido deseo de rehuir la realidad inmediata; el afán de sustituir la cambiante y dramática realidad por la idea, igual siempre a sí misma"[151]. El problema es que conduce entre otras cosas a una "atomización de todo lo humano", a su "tristísima fragmentación"[152]. En la línea de Unamuno, Zambrano subraya el disfuncionamiento intelectualista de esta lógica: "Las ideas han dejado de ser para la vida […]. Las ideas han perdido su maravillosa realidad de intermediarias, de ventanas comunicadoras, poros por donde la inmensa realidad penetra en la soledad del hombre para poblarla y alimentarla, y se convierten en una pálida imagen de sí misma, en una mistificación de las ideas verdaderas"[153]. Finalmente, ampliamente inspirada por Unamuno, Zambrano rechaza "el imperio de la fría claridad del *logos* filosófico"[154]. Como Unamuno, desaprobará a Platón y su voluntad de fundar una ciencia racional sin mezcla con lo real.

Antes de ella, el pensador vasco revelaba la "ideocracia" a la cual conduce una metafísica absolutista. En su ensayo "La Ideocracia", Unamuno aparece como un pedagogo ideoclasta que interroga la vacuidad racionalista, la forma de desconexión de lo vital a la que conduce la dialéctica intelectualista. En *Del Sentimiento trágico de la vida*, profundiza su postura ideoclasta, que desconfía de la metafísica tradicional y critica su instrumento principal, la razón, porque puede alejar de lo esencial: "la razón es enemiga de la vida. Es una cosa terrible la inteligencia. Tiende a la muerte como a la estabilidad la memoria"[155]. En general, Unamuno menosprecia todo método filosófico, más precisamente metafísico, que olvida a la realidad del hombre, así como, dice, la humanidad de Dios. Lo que debe prevalecer es la vida y no la inteligencia por sí misma; en efecto, llevada de manera exclusivista, aporta rigidez a la realidad y conduce a su mortificación. La metafísica no tiene que caer en una abstracción demasiado distanciada de la realidad del mundo. Es lo que Unamuno critica en el método metafísico cartesiano del "*pienso ergo sum*", su irrealidad intelectualista que, lo analizaremos más tarde, no considera a la vida como primordial. Pero la rechaza también a través de Santo Tomás y sus objetos inmateriales y transfísicos, o de los intelectualistas Kant y Hegel.

Victoriano García Martí, en su ensayo de 1915, poco conocido, *Del Vivir heroico*, señala también la fuerte abstracción del hombre, en la elaboración intelectual[156]. El acercamiento demasiado conceptualista del hombre es reductor, en la medida en que mutila su realidad: "Así caminan los intelectuales. Reducir la vida al cerebro no tiene más que un peligro: el de olvidar la vida"[157].

¿Finalmente este proyecto común consiste en un proceso ideoclasta de "rompe-ideas"[158], para retomar la expresión de Unamuno, en una anti-metafísica que padece de una "pobretería filosófica"[159]? No; sólo tienen otra intuición de lo que puede ser la metafísica. Para ellos, ésta no tiene que separar, *al contrario* que integrar. Es tiempo, clama Zambrano, para descubrir un nuevo uso de la razón, más complejo y delicado […]. Quiero decir que la razón humana tiene que asimilarse el movimiento, el fluir mismo de la historia […], adquirir una estructura dinámica en

[150] María Zambrano, "Materialismo español", *Los intelectuales en el drama de España*, *op. cit.,* p. 328.
[151] *Idem*.
[152] María Zambrano, *Pensamiento y poesía en la vida española*, *op. cit.,* p. 600.
[153] María Zambrano, *Los intelectuales en el drama de España*, *op. cit.,* p. 197.
[154] María Zambrano, *Filosofía y poesía* [1939], in *Obras Completas I. Libros (1930-1939)*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2015, p. 697.
[155] Miguel de Unamuno, *Del Sentimiento trágico de la vida* [1913], *Obras Completas VII*, Madrid, Escelicer, 1967, p. 162.
[156] Victoriano García Martí, *Del Vivir heroico y Del Mundo interior*, Madrid, Editorial "Mundo latino", Segunda edición, 1915, p. 28. Dicha edición agrupa en realidad a dos ensayos; García Martí escribe *Del Mundo interior* en 1911.
[157] Victoriano García Martí, *Del Vivir heroico*, *op. cit.,* p. 32.
[158] Miguel de Unamuno, "La Ideocracia" [1900], *Obras Completas I*, Madrid, Escelicer, 1966, p. 954.
[159] María Zambrano, *Pensamiento y poesía en la vida española*, *Obras Completas I*, *op. cit.,* p. 573.

sustitución de la estructura estática que ha mantenido hasta ahora acercar, en suma, el entendimiento a la vida, pero a la vida humana en su total integridad, para la cual es menester una nueva filosófica decisiva reforma del entendimiento humano o de la razón a la altura histórica de los tiempos[160].

II. Propuesta de "otra" metafísica, una metafísica vitalista y realista

"Mientras Europa creaba los grandes sistemas filosóficos desde Descartes a Hegel, con sus consecuencias; mientras descubría los grandes principios del conocimiento científico de la naturaleza desde Galileo y Newton a la Física de la Relatividad, el español, salvo originalisimas excepciones individuales, se nutría de otros incógnitos, misteriosos manantiales de saber que nada tenían que ver con esta magnificencia teórica […]"[161].

a. Una metafísica española

Los españoles, especialmente desde el final del siglo XIX-principio del siglo XX, se proclaman los defensores de otro paradigma metafísico, en una forma de reivindicación patriótica. Consideran que existe una filosofía o metafísica española. Al final de su ensayo *Del Sentimiento trágico de la vida*, Unamuno explica que una de sus intenciones estriba en "mostrar el alma de un español y en ella el alma española"[162] y especifica en qué consiste la particularidad del pensamiento español: "Pues abrigo cada vez más la convicción de que nuestra filosofía, la filosofía española, está líquida y difusa en nuestra literatura, en nuestra vida, en nuestra acción, en nuestra mística, sobre todo, y no en sistemas filosóficos. Es concreta"[163]. Zambrano, en la misma lógica de especificación del pensamiento español, explica: "El español persigue y valora lo humano, lo directo, aquello que en su desnudez y veracidad no pretende sobrepasar, ni ir más allá de lo que corresponde"[164]. En *Pensamiento y poesía en la vida española*, profundiza la particularidad metafísica española: "el pueblo español ha sido, por demás, indócil a dejar que le suplantaran la realidad viva por ideas más o menos puras y permanentes"[165]. Una de sus grandes teorías es que España muestra una "rebeldía virginal" contra el racionalismo greco-europeo[166]. "España puede ser el tesoro virginal dejado atrás en la crisis del racionalismo europeo"[167]. Habla también de "virginal, divina naturalidad de un pueblo que [había] permanecido casi al margen de la cultura europea", alabando "[su] ateoricismo" y la fuerza vital de "[su] pueblo", de "[sus] campesinos analfabetos"[168]. Evoca al "pueblo rebelde, inadaptado, glorioso y despreciado, enigmático siempre, que se llama España"[169].

b. Integrar "lo otro"

Entonces, la metafísica española propone abrirse a otra cosa que al ser —que, según Zambrano, "es unidad, identidad, inmutabilidad residente más allá de las apariencias contradictorias del mundo

[160] María Zambrano, *Los intelectuales en el drama de España*, *op. cit.,* p. 200. Y mientras que Kant —con su *Crítica de la razón pura*— quiere destruir la metafísica dogmática interrogando los instrumentos que ésta utilizaba, la respuesta española es "otra". Para estos autores, al contrario de lo que piensa, entre otros, Kant, un objeto metafísico puede ser un objeto de experiencia.
[161] María Zambrano, *Los intelectuales en el drama de España*, *op. cit.,* p. 207.
[162] Miguel de Unamuno, *Del Sentimiento trágico de la vida*, *op. cit.,* p. 282.
[163] *Ibid.,* p. 291.
[164] María Zambrano, *Los intelectuales en el drama de España*, *op. cit.,* p. 329.
[165] *Ibid.,* p. 328.
[166] María Zambrano, *Pensamiento y poesía en la vida española*, *Obras Completas I*, *op. cit.,* p. 562.
[167] *Ibid.,* p. 573.
[168] María Zambrano, *Los intelectuales en el drama de España*, *op. cit.,* p. 208.
[169] María Zambrano, *Pensamiento y poesía en la vida* española, *Obras Completas I*, *op. cit.,* p. 563.

sensible del movimiento"[170]. El *logos* metafísico debe integrar también a "lo otro"[171]. En efecto, "¿es que en algún tiempo el *logos* ha amparado la endeble vida de cada hombre?"[172] Esta alteridad, excluida del enfoque metafísico tradicional del ser y de la razón, ¿en qué consiste? "Lo demás, el movimiento, el cambio, los colores y la luz, las pasiones que desgarran el corazón del hombre, son "lo otro", lo que ha quedado fuera del ser"[173]. Sin la integración de "lo otro", la metafísica se convierte en un proceso "ascético"[174], irrealista, desintegrador.

Unamuno, entre otros, en *Del Sentimiento trágico de la vida*, defiende una "metafísica vital", integradora, conciliadora, que no excluye a la vida. Según él, "la metafísica no tiene valor sino en cuanto trate de explicar cómo puede o no puede realizarse ese nuestro anhelo vital. Y así es que hay y habrá siempre una metafísica racional y otra vital, en conflicto perenne una con otra […]"[175]. La metafísica no tiene que perderse en los laberintos de la abstracción de la dialéctica, sino tiene que abrirse a "lo otro" y hacer escuchar el pulso vital del hombre.

Contra todo intelectualismo seco y abstracto, García Martí reivindica también, en su búsqueda intelectual y metafísica, la primacía de la vida, de "lo otro". No se puede elaborar ningún pensamiento auténtico sin una conexión con su realidad íntegra, vital: "Quiero sentir el hervir de la sangre"[176].

c. La metafísica como actitud, experiencia vivida

No quieren entonces desarrollar una teoría sobre el ser, sino expresar en qué consiste la vida; de cierta forma se expresan desde la misma metafísica, viviéndola. Muestran que consiste en una actitud, en una aspiración, en un cuestionamiento vital. Es una experiencia vivida[177].

Unamuno, en 1900, en la conclusión de su ensayo "La Ideocracia", formula en esos términos la sed metafísica que experimenta: "Ansia de beber con el ojo espiritual directamente la luz del Sol, de sentirse las entrañas bañadas en sus vivificantes rayos, de poder mirarlo cara a cara y vivir de su luz"[178]. En *Del Sentimiento trágico de la vida*, habla del "anhelo integral del espíritu"[179] que constituye la dinámica de su búsqueda metafísica. La metafísica unamuniana es sobre todo una actitud vital, una necesidad de cuestionar el sentido profundo de la existencia: "¿De dónde vengo yo y de dónde viene el mundo en que vivo y del cual vivo? ¿Adónde voy y adónde va cuanto me rodea? ¿Qué significa esto?"[180]. Finalmente, para Unamuno, como lo muestra en "La Ideocracia", la metafísica es un modo de vida y menos de intelectualizar. En su carta, interroga al escritor Ramiro de Maeztu centrando lo fundamental de la elaboración del pensar en la vida: ""¿Qué ideas profesas?" No; qué ideas profesas, no, sino, ¿cómo eres? ¿Cómo vives? El modo como uno vive da verdad a sus ideas y no éstas a su vida"[181].

---

[170] *Ibid.,* p. 563-564.

[171] Para Bergson ya, como lo dice Ferdinand Alquié, "el ser se descubre en el devenir de la conciencia" (p. 1094). Evoca a "la experiencia metafísica" que propone Bergson (*Idem*).

[172] María Zambrano, *Filosofía y poesía*, *Obras Completas I*, *op. cit.,* p. 695.

[173] María Zambrano, *Pensamiento y poesía en la vida española*, *Obras Completas I*, *op. cit.,* p. 564.

[174] *Idem*.

[175] Miguel de Unamuno, *Del Sentimiento trágico de la vida*, *op. cit.,* p. 241.

[176] Victoriano García Martí, *Del Vivir heroico*, *op. cit.,* p. 32.

[177] Ya con Descartes, como lo dice Ferdinand Alquié en la definición que da al término "metafísica": "La metafísica cartesiana innova también en que, lejos de ser un conocimiento teórico y puramente intelectual, es meditación y reflexión vivida" (Ferdinand Alquié, « "Métaphysique "», in *Dictionnaire de la philosophie*, *op. cit.,* p. 1089). Añade más lejos: "En Descartes, captar el "yo pienso" o el descubrimiento de Dios constituyen unas experiencias metafísicas" (*Ibid.,* p. 1096).

[178] Miguel de Unamuno, "La Ideocracia", *op. cit.,* p. 961.

[179] Miguel de Unamuno, *Del Sentimiento trágico de la vida*, *op. cit.,* p. 110.

[180] *Ibid.,* p. 128.

[181] Miguel de Unamuno, "La Ideocracia", *op. cit.,* p. 956.

También Zambrano muestra que la metafísica no es intelectualización, sino que, en España, se encarna, a través de medios diferentes, pero que siempre ponen en escena a la vida. En este sentido, reivindica que España es en sí metafísica:

¿Qué es España? Es la pregunta que el intelectual se hace y se repite. Se le ha hecho a la cultura española el reproche de no haber fabricado una metafísica sistemática al estilo germano, sin ver que hace ya mucho tiempo que todo era metafísico en España. No se hacía otra cosa, apenas; en el ensayo, en la novela, en el periodismo inclusive y tal vez donde más. No le va al español el levantar castillos de abstracciones, pero su angustia por el ser de España, en la que va envuelta la angustia por el propio ser de cada uno, es inmensa y corre por donde quiera se mire. No tiene otro sentido toda literatura del noventa y ocho y de lo que sigue[182].

En *Pensamiento y poesía en la vida española*, Zambrano evoca la particularidad filosófica española que llama "realismo" español; sería "pura admiración", "el puro asombro ante todo, ante todas las cosas"[183]. "El realismo es una forma de conocimiento, y es una forma de conocimiento porque es una forma de tratar con las cosas, de estar ante el mundo; es una manera de mirar el mundo admirándose sin pretender reducirlo en nada. Tal es la manera de conducirse del enamorado"[184]. Dice también: "El realismo español no es otra cosa como conocimiento que un estar enamorado del mundo"[185]. La metafísica realista es una experiencia que exalta amorosamente y poéticamente al mundo.

García Martí valoriza también la fuerza metafísica de permanecer "ante el espectáculo de la vida"[186], en una vivencia de contemplación. En un capítulo donde evoca la admiración que tiene hacia la "Filosofía poética" de Bergson, que considera incluso como un modelo metafísico, dice que, con él, "más que de estudiar, se trata de sentir. Hay una manifiesta actitud subjetiva de enamorado"[187]. Y añade: "Yo tengo una fe en este modo de proceder […]. Mirar los objetos con simpatía y con amor, es ya comenzar a conocerlos"[188]. Tal es la actitud metafísica por excelencia que defiende, una experiencia vital.

d. Una metafísica realista, entonces poética

En este sentido, la metafísica que desarrollan es fundamentalmente "realismo". Es Zambrano la que más profundiza esta particularidad de la metafísica española. Define al "realismo" como "lo otro" que lo llamado teoría" y como el "predominio de lo espontáneo, de lo inmediato"[189]. Considera también a esta metafísica española como un "materialismo" que define como "una actitud de la mente de llevar las cosas hasta sus últimas consecuencias". Según ella, el materialismo "vendría a ser una metafísica, extremismo, condensación formulada de todo lo que en el realismo despreocupadamente implica. Es la consagración de la materia, de lo táctil y de lo visual sobre todo"[190]. En este sentido, la metafísica se convierte en una actitud contemplativa y amorosa ante el mundo y las cosas, y en su traducción sugestiva. Zambrano habla de "este materialismo amante de las cosas"[191]. El auténtico metafísico, el realista, es el poeta a quien describe: "el poeta ha sido siempre un hombre enamorado, enamorado del mundo, del cosmos, de la naturaleza y de lo divino

[182] María Zambrano, *Los intelectuales en el drama de España*, *op. cit.,* p. 204.
[183] María Zambrano, *Pensamiento y poesía en la vida española*, *op. cit.,* p. 578-579.
[184] *Ibid.,* p. 584.
[185] *Idem.*
[186] Victoriano García Martí, *Del Vivir heroico*, *op. cit.,* p. 18.
[187] *Ibid.,* p. 141.
[188] *Ibid.,* p. 142.
[189] María Zambrano, *Pensamiento y poesía en la vida española*, *op. cit.,* p. 582.
[190] *Ibid.,* p. 588.
[191] *Ibid.,* p. 590.

en unidad. Y el nuevo saber fecundo sólo lo será si brota de unas entrañas enamoradas"[192]. Esas "entrañas enamoradas" se convierten en un nuevo motor de inspiración del metafísico-poeta, apegado a las cosas[193].

Este materialismo se dilata en un aspecto puramente poético quizás, el más fecundo e interesante: el que se refiere al sentido y a la significación, la preponderancia que adquieren, dentro de él, las cosas. Las cosas son casi las protagonistas de nuestros mejores libros, de nuestros mejores cuadros. En una obra como el Quijote, donde la figura señera del héroe alcanza tan inmensas proporciones, queda sin embargo intacta debajo de su sombra una novela castellana, donde los protagonistas son los caminos, las ventas, los árboles, los arroyos y los prados, los pellejos de vino y aceite, los trabajos de todas clases, en suma: *las cosas y la naturaleza*[194].

Entonces, existe un realismo o materialismo "metafísico" español que se traduce en una inclinación poética[195]. Incluso Zambrano utiliza el concepto de "realismo cervantino". Pero el realismo es una actitud metafísica más amplia de los pensadores españoles:

Amamos la materialidad de España: su tierra […]. La materialidad de España: sus hombres y sus mujeres; los que cultivan sus campos y construyen sus caminos; los que hablan su claro idioma y conservan en su claro estilo la más fina tradición de sus siglos; los que repiten e inventan sus canciones; los que bailan sus danzas en días de alegría y guardan silencio cuando llegan las adversidades […][196].

La verdadera actitud metafísica abarca entonces a la realidad "huyente y compleja". Tiene que "sugerir" la realidad tal como es, sin caer en un formalismo rígido y abstracto. Por eso, Zambrano dice: "No se encuentra el hombre entero en la filosofía. […]. En la poesía encontramos directamente al hombre concreto, individual"[197], y podríamos añadir en la metafísica poética.

Para Unamuno también, toda la realidad es el objeto de la metafísica, y para sugerirla, su lenguaje tiene que ser poético. "El lenguaje es el que nos da la realidad, y no como un mero vehículo de ella, sino como su verdadera carne, de que todo lo otro, la representación muda o inarticulada, no es sino esqueleto"[198]. Entonces, en la medida en que la metafísica auténtica tiene que servir la realidad y la vida, Unamuno la asocia con la filología: "Nuestra metafísica, si algo, ha sido misantrópica, y los nuestros, filólogos, o más bien humanistas, en el más comprensivo sentido"[199].

El bergsoniano García Martí defiende también la necesidad de un *logos* metafísico que hable de la realidad compleja. El pensamiento tiene que personalizar, sugerirla en su más fina particularidad, por consiguiente poéticamente: "En vez de aceptar la vida en símbolos e interpretarla según el trabajo y las traducciones hechas por cuantos nos han precedido, preferimos reconstruirlo según nuestro sistema y enterarnos de ella en su lengua original"[200]. Contra la metafísica que habla "del Hombre en abstracto"[201], García Martí dice: "Queda por descubrir la palabra que exprese el yo profundo"[202].

---

[192] *Ibid.,* p. 570.
[193] Ver María Zambrano, *Filosofía y poesía*, *op. cit.,* p. 692.
[194] María Zambrano, *Pensamiento y poesía en la vida española*, *op. cit.,* p. 590.
[195] Además, la poesía no sólo traduce la exterioridad, sino también la profundidad metafísica del mundo y del hombre, como dice Zambrano, "la poesía tiene su "más allá" también; tiene su trasmundo o su transrealidad" (María Zambrano, *Pensamiento y poesía en la vida española*, *op. cit.,* p. 567).
[196] María Zambrano, "Materialismo español", *Los intelectuales en el drama de España*, *op. cit.,* p. 329-330.
[197] María Zambrano, *Filosofía y poesía*, *op. cit.,* p. 687.
[198] Miguel de Unamuno, *Del Sentimiento trágico de la vida*, *op. cit.,* p. 291.
[199] *Ibid.,* p. 292.
[200] Victoriano García Martí, *Del Vivir heroico*, *op. cit.,* p. 26.
[201] *Ibid.,* p. 28.
[202] *Ibid.,* p. 70.

III. Humanizar la metafísica

"Lo único de veras real es lo que siente, sufre, compadece, ama y anhela, es la conciencia"[203].

a. Centrarse en la interioridad

Entonces la metafísica defendida por estos autores no sólo es realista en el sentido de glorificar la realidad material, sino también a la vida humana. Ahora bien, para humanizar la metafísica, preconizan el desarrollo de una cultura de la interioridad, del corazón. Es el hombre entero quien debe filosofar metafísicamente para poder hablar del hombre íntegro y también de un absoluto humanizado.

Primero se trata de cultivar la interioridad. Retomando a San Agustín, Unamuno empieza su ensayo "¡Adentro!" por este epígrafe: "*In interiore hominis habitat veritas*"[204]. La idea que repite, en este ensayo y más ampliamente en toda su obra, es: "Mi centro está en mí"[205]. Hay que "cultivar sus ideas por dentro"[206]. "Di: ¡adentro! Reconcéntrate para irradiar […]. Tienes que hacerte universo, buscándolo dentro de ti. ¡Adentro!"[207]. En otro ensayo del mismo año, "La Fe", invita a su lector a una conversión interior: "Pon tu hombre exterior al unísono del interior y espera"[208]. Lo importante, dice Unamuno en "La Ideocracia", es "fomentar la vida interior", "hacer la filosofía que, en alas de la inteligencia, nos eleve el corazón y ahonde el sentimiento"[209].

En la inspiración de los grandes místicos, García Martí considera que "en el interior de la vida misma, nos acompaña una fuerza misteriosa […] que nos creemos recostados en el regazo de una maternidad previsora y amante"[210]. Dice también: "Si advertimos en el fondo de nuestra vida, una fuerza misteriosa, cultivar esa fuerza y hacer que florezca constituye el más alto sentido del vivir"[211]. En todo su ensayo *Del Vivir heroico*, García Martí invita a descubrir la vida interior: "Este continuo esfuerzo por traer la vida interior, la más honda y lejana, a las cosas para inundarlas de aquella luz infinita y eterna, es nuestra doctrina"[212]. García Martí, en la filiación de Unamuno y como estudiante de Bergson, lanza una llamada a la interioridad: "no de arriba abajo, sino de dentro a fuera; cuanto más adentro, más valor, porque es más la vida"[213]. "Y lo que yo reclamo es más interioridad y más hondura"[214]. La riqueza espiritual o la elevación metafísica de una reflexión se miden a la calidad interior y vital de la fuente de la que se abreva: "Los valores del espíritu están teñidos de ese matiz de intimidad y de profundidad; la justicia, el deber…, sólo lo son en cuanto están arrancados de las entrañas de la vida". Clama la necesidad de "sondear el fondo del ser"[215]. En este sentido, invita a una vida metafísica heroica: "Yo ya sé que da un cierto miedo de vivir hondamente, de alejarse de la superficie, donde la carne palpita y tiene voluptuosidades de caricia. […] Confesemos que el corazón de los hombres […] es casi siempre un hábil embajador que sortea las dificultades, tornando la vista a tiempo para no perder el compás"[216]. En suma, a través de esta interioridad, se trata de cultivar la fuente auténtica de toda elaboración metafísica: el corazón.

---

[203] Miguel de Unamuno, *Del Sentimiento trágico de la vida*, *op. cit.,* p. 201.
[204] Miguel de Unamuno, "Adentro" [1900], *Obras Completas I*, Madrid, Escelicer, 1966, p. 947.
[205] *Ibid.,* p. 948.
[206] *Ibid.,* p. 950.
[207] *Ibid.,* p. 952-953.
[208] Miguel de Unamuno, "La Fe" [1900], *Obras Completas I*, Madrid, Escelicer, 1966, p. 963.
[209] Miguel de Unamuno, "La Ideocracia", *op. cit.,* p. 958.
[210] Victoriano García Martí, *Del Vivir heroico*, *op. cit.,* p. 18.
[211] *Ibid.,* p. 66.
[212] *Ibid.,* p. 22.
[213] *Ibid.,* p. 23.
[214] *Ibid.,* p. 98.
[215] *Ibid.,* p. 27.
[216] *Ibid.,* p. 30.

Según Unamuno, "el que calienta las ideas en el foco de su corazón es quien de veras se las hace propias"[217]. García Martí expresa la necesidad de defender una metafísica cordial: "Exigimos a la inteligencia la garantía de tener sumergidas sus raíces en el corazón"[218]. *Del Vivir heroico* es un himno a la fuerza interior e inspiradora del corazón, una declaración de fe en él. "El corazón es un inmenso poeta. […]. Las gentes viven sin sospechar este poder mágico y divino que llevan en sus pechos"[219]. "Yo vivo a cuenta de mi corazón"[220]. García Martí habla del corazón como de una "fragua interior"[221]. "Me gusta que las obras palpiten cálidas, como si aún tuvieran el calor del corazón que las ha parido"[222]. Por fin, de manera sintomática, García Martí titula un subcapítulo "Elogio del corazón". Zambrano desarrollará la idea del corazón como fuente inspiradora de la metafísica, en toda su obra, particularmente en el ensayo un poco más tardío de "La metáfora del corazón", de 1944.

b. "*Primum vivere*, *deinde philosophari*"[223]

Esta primacía conferida a la interioridad y al corazón, en la elaboración metafísica, explica la didáctica que desarrollan: no hay pensamiento sin vida. La vida tiene que prevalecer. Es el hombre entero el que piensa:

¡Pensar!, ¡pensar!, y pensar con todo el cuerpo y sus sentidos, y sus entrañas, con su sangre, y su médula, y su fibra; y sus celdillas todas, y con el alma toda y sus potencias, y no solo con el cerebro y la mente, pensar vital y no lógicamente. […]. Es la inteligencia para la vida; de la vida y para ella nació, y no la vida de la inteligencia[224].

Unamuno dice igualmente: "Hay personas que parecen no pensar más que con el cerebro, o con cualquier otro órgano que sea el específico para pensar; mientras otros piensan con todo el cuerpo y toda el alma, con la sangre, con el tuétano de los huesos, con el corazón, con los pulmones, con el vientre, con la vida"[225]. La metafísica que elabora, es profundamente humanista. Es un hombre primero quien piensa y no un profesional de la filosofía:

La filosofía es un producto humano de cada filósofo, y cada filósofo es un hombre de carne y hueso que se dirige a otros hombres de carne y hueso como él. Y haga lo que quiera, filosofa, no con la razón solo, sino con la voluntad, con el sentimiento, con la carne y con los huesos, con el alma toda y con todo el cuerpo. Filosofa el hombre[226].

Su enfoque metafísico es entonces integralista: hay que "conciliar las necesidades intelectuales con las necesidades afectivas y con las volitivas"[227]. Por eso, Zambrano puede decir: "En suma, este saber nuevo tendrá que ser un saber de reconciliación, de entrañamiento"[228].

Esta postura vitalista, realista, explica en qué Unamuno se opone al método metafísico cartesiano; la experiencia vital, existencial, de cada pensador es la condición de toda metafísica: "La verdad

[217] Miguel de Unamuno, "La Ideocracia", *op. cit.,* p. 955.
[218] Victoriano García Martí, *Del Vivir heroico*, *op. cit.,* p. 24.
[219] *Ibid.,* p. 36.
[220] *Ibid.,* p. 27.
[221] *Ibid.,* p. 37.
[222] *Ibid.,* p. 38.
[223] Miguel de Unamuno, *Del Sentimiento trágico de la vida*, *Obras Completas VII*, *op. cit.,* p. 126.
[224] Miguel de Unamuno, "La Ideocracia", *op. cit.,* p. 959. Ver también *Ibid.,* p. 117.
[225] Miguel de Unamuno, *Del Sentimiento trágico de la vida*, *op. cit.,* p. 117.
[226] *Ibid.,* p. 126. Unamuno proclama también: "Interésanme más las personas que sus doctrinas" (Miguel de Unamuno, "La Ideocracia", *op. cit.,* p. 956).
[227] Miguel de Unamuno, *Del Sentimiento trágico de la vida*, *op. cit.,* p. 118.
[228] María Zambrano, *Pensamiento y poesía en la vida española*, *op. cit.,* p. 571.

concreta y real, no metódica e ideal, es: *homo sum*, *ergo cogito*. Sentirse hombre es más inmediato que pensar. […] *Homo sum*, *ergo cogito*; *cogito ut sim Michael de Unamuno*"[229]. En el capítulo titulado "Punto de Partida", Unamuno retoma el antiguo adagio latino "*Primum vivere*, *deinde philosophari*"[230] y dice:

Cogito ergo sum […]. Pero el ego implícito en este entimema, ego cogito, ergo ego sum, es un ego, un yo irreal o sea ideal, y su sum, su existencia, algo irreal también. "Pienso, luego soy", no puede querer decir sino "pienso, luego soy pensante"; ese ser del soy, que se deriva de pienso, no es más que un conocer; ese ser es conocimiento, mas no vida. Y lo primitivo no es que pienso, sino que vivo, porque también viven los que no piensan. […]. La verdad es sum, ergo cogito, soy, luego pienso […]. ¿Cabe acaso conocimiento puro sin esta especie de materialidad que el sentimiento le presta? […] ¿Y no será, por tanto, la verdadera base, el punto de partida de toda filosofía, aunque los filósofos, pervertidos por el intelectualismo, no lo reconozcan?[231].

c. Una metafísica del hombre "en carne y hueso"

Entonces, Unamuno quiere difundir una metafísica vitalista, integralista: una filosofía del "hombre en carne y hueso como yo y tú"[232]. El metafísico es primero un hombre; ser hombre es también la condición para poder hablar del hombre "en carne y hueso", de manera realista. Define este método, sobre todo en el primer capítulo de *Del Sentimiento trágico de la vida*, titulado "El hombre de carne y hueso". Entre otras cosas, dice: "Y este hombre concreto, de carne y hueso, es el sujeto y el supremo objeto a la vez de toda filosofía"[233]. "Hay que poner en pie hombres concretos, de carne y hueso"[234].

Zambrano defiende este mismo enfoque metafísico integralista, no excluyente. Lo que importa, "es el hombre, el hombre íntegro, en carne y hueso, en alma y espíritu, en arrolladora presencia […]. El hombre entero, verdadero"[235]. Termina su ensayo *Pensamiento y poesía en la vida española* con esta frase: "De la melancolía española, de su resignación y de su esperanza, saldrá quizá la nueva cultura. […]. Del conocimiento poético español puede surgir "la nueva ciencia" que corresponda a eso tan irrenunciable: la integridad del hombre"[236].

García Martí considera también que es el hombre entero, incluso sentimental, quien debe filosofar. Se trata de pensar con "los nervios y la sangre"[237], para poder traducir la realidad del hombre "con su sangre, su calor y su aliento"[238], con "un gran corazón, un gigantesco corazón"[239]. "Pero ¡cuántos prófugos y cuántos desertores de este ejército de héroes![…] El remedio para muchos es poner una piedra en el lugar del corazón"[240]. "Es preciso teñir las cosas y las palabras de la vida para que tengan algún color. Acciones y palabras que no se hayan calentado en el fuego del corazón, son fiambre indigesto"[241]. Otra vez, García Martí se muestra a favor de una metafísica vital, cordial,

[229] Miguel de Unamuno, *Del Sentimiento trágico de la vida*, *op. cit.,* p. 292.
[230] *Ibid.,* p. 126.
[231] *Ibid.,* p. 130.
[232] Miguel de Unamuno, "La Ideocracia", *op. cit.,* p. 960.
[233] Miguel de Unamuno, *Del Sentimiento trágico de la vida*, *op. cit.,* p. 109.
[234] *Ibid.,* p. 113.
[235] María Zambrano, *Pensamiento y poesía en la vida española*, *op. cit.,* p. 583.
[236] *Ibid.,* p. 600-601.
[237] Victoriano García Martí, *Del Vivir heroico*, *op. cit.,* p. 141.
[238] *Ibid.,* p. 39.
[239] *Ibid.,* p. 40.
[240] *Ibid.,* p. 39.
[241] *Ibid.,* p. 24.

humana: “Antes que la labor de la inteligencia, clasificando y separando, nos seduce acaso este hervir de la vida”[242].

Entonces, esta metafísica quiere hablar del hombre “en carne y hueso”, del hombre auténtico, del hombre tal como es, simplemente, humildemente, sin excluir su realidad, ni sus fallas ni debilidades.

d. Una metafísica imperfecta

La metafísica de Unamuno es una metafísica de hombres auténticos, también heridos, simples y no de intelectuales, que se inserta por una parte en una lógica evangélica. Reivindica defender una “metafísica quijotesca”[243]; hace de Don Quijote el modelo de su metafísica vitalista e anti-intelectual: “Nuestro Señor Don Quijote es el ejemplar vitalista cuya fe se basa en incertidumbre”[244]. Lo que interesa Unamuno en Don Quijote es que vive una tragedia, una “tragedia humana, intra-humana”, por ejemplo “con la cara enjabonada para que se reirá de él la servidumbre de los Duques, y los Duques mismos, tan siervos como ellos. “He aquí el loco!”, se dirían”[245], como delante del Cristo crucificado. El loco se convierte entonces en el ideal de esta metafísica auténtica y modesta. Unamuno valoriza a “la figura de Nuestro Señor Don Quijote, el Cristo español, en que se cifra y encierra el alma inmortal de este mi pueblo”[246] —esta “¡voz que clama en el desierto! (Isaías, XL, 3)”[247]. Invita también humildemente a “acoger [al] Señor Don Quijote para aprender a afrontar el ridículo y vencerlo”[248]. “Fue poniéndose en ridículo como alcanzó su inmortalidad Don Quijote”[249]. Esta “adoración” por Unamuno de la figura crística de Don Quijote le conduce a construir una metafísica de “burlados”[250], de hombres desfasados, imperfectos.

García Martí también defiende a los débiles, a los inocentes como garante de un modelo de pensamiento, contra las gentes “más rudas, aquellas gentes que viven de un modo mecánico, con los sabios, los puramente intelectuales”[251]. Y añade: “El gran consuelo del pobre es saber que es susceptible de esta redención y que posee un tan grande e insuperable tesoro interior”[252]. Para él, los protagonistas de la metafísica son aquellos que rechazan la vanagloria, los humildes, los pobres, los limpios de corazón.

Por su parte, Zambrano evoca la fuerza metafísica del “fracaso”[253], el fracaso que constituye el realismo como “garantía de un renacer más amplio y completo”[254] del pensamiento. El pensamiento virginal, no corrompido, imperfecto, se puede poner así al servicio de la realidad, sin idealización ni mistificación. Por eso, alaba a la novela porque “la novela acepta al hombre tal y como es en su fracaso”[255].

---

[242] *Ibid.,* p. 17. Reinterpreta así la metafísica unamuniana: “El hombre, dicen, es un animal racional. No sé por qué no se haya dicho que es un animal afectivo o sentimental” (Miguel de Unamuno, *Del Sentimiento trágico de la vida*, *op. cit.,* p. 110).
[243] *Ibid.,* p. 283.
[244] *Ibid.,* p. 180.
[245] *Ibid.,* p. 293.
[246] *Ibid.,* p. 283.
[247] Así empieza el último capítulo de *Del Sentimiento trágico de la vida* “Don Quijote en la tragicomedia europea contemporánea” (Miguel de Unamuno, *Del Sentimiento trágico de la vida*, *op. cit.,* p. 283).
[248] *Ibid.,* p. 286.
[249] *Ibid.,* p. 288.
[250] Miguel de Unamuno, *Del Sentimiento trágico de la vida*, *op. cit.,* p. 294.
[251] Victoriano García Martí, *Del Vivir heroico*, *op. cit.,* p. 28.
[252] *Ibid.,* p. 29.
[253] María Zambrano, *Los intelectuales en el drama de España*, *op. cit.,* p. 212.
[254] María Zambrano, *Pensamiento y poesía en la vida española*, *op. cit.,* p. 601.
[255] María Zambrano, *Los intelectuales en el drama de España*, *op. cit.,* p. 213.

e. No buscar el absoluto, sino a un Dios humano

Por fin, su metafísica, de la misma manera que quiere hablar del hombre tal como es, en sus imperfecciones, incluso con sus locuras, y que proyecta hablar de la vida, se da por objeto a un Dios —porque, según Unamuno, "la metafísica es siempre, en el fondo, teología"[256]—, pero a un Dios vivo, quien se hizo "carne y hueso".

No tenemos aquí el espacio para analizar el vínculo que Zambrano construye entre la metafísica y Dios, en su obra inicial. Pero, recordemos la cita del Evangelio que termina su ensayo *Filosofía y poesía*, verdadera profesión de fe: "el logos se hizo carne y habitó entre nosotros lleno de gracia y de verdad"[257]. A ella, no le interesa el Dios lógico de los metafísicos, absoluto e impasible, sino un Dios humano, el que se encarnó.

En su ensayo "La Fe", Unamuno evoca a Dios, entre otro, a través del hijo, el Cristo del Evangelio, al que opone al Dios abstracto: "Dios vivo, cordial […], no el Sumo Concepto abstracto construido por los teólogos […]. Dios en nuestros espíritus es Espíritu y no Idea, amor y no dogma, vida y no lógica"[258]. Siempre defenderá una metafísica humanizada, que no da definiciones intelectuales de Dios, sino que sugiere unas intuiciones sentimentales, vitales, a veces amorosas[259] de Él: "Él un Dios, el Dios racional, es la proyección al infinito de fuera del hombre por definición, es decir, del hombre abstracto, del hombre no hombre, y el otro Dios, el Dios sentimental o volitivo, es la proyección del infinito de dentro del hombre por vida, del hombre concreto, de carne y hueso"[260]. Unamuno desarrolla mucho la escisión que existe entre dos visiones de la metafísica con un "Dios lógico o Razón suprema" y "el Dios biótico o cordial" y añade: "esto es, el Amor Supremo"[261]. En su capítulo "De Dios a Dios", Unamuno examina otra vez la oposición entre dos enfoques metafísicos de Dios: "El Dios lógico, racional, el *ens summum*, el *primum movens*, el Ser Supremo de la filosofía teológica, […] no es más que una idea de Dios, algo muerto"[262]. En otro lugar, al "Dios lógico, al *ens summum*, […] al primer motor inmóvil e impasible, al Dios Razón, que ni sufre ni anhela", Unamuno opone al "Dios biótico, al Ser complejísimo y concretísimo; al Dios paciente que sufre y anhela en nosotros y con nosotros"[263]. Habla más lejos del "Dios-Nada", del "Dios racional", o "Divinidad despersonalizada"[264]. Más lejos, alaba otra vez al "Dios cordial o sentido, el Dios de los vivos, […]. Un Dios universal y personal, muy otro que el Dios individual del rígido monoteísmo metafísico"[265]. "Es el Dios de los humildes"[266]. "Y si nos dicen que se llama Él, que es o *ens realissimum*, o Ser Supremo, o cualquier otro nombre metafísico, no nos conformamos, pues sabemos que todo nombre metafísico es equis, y seguimos pidiéndole su nombre. Y sólo hay un nombre que satisfaga a nuestro anhelo, y este nombre es Salvador, Jesús. Dios es el amor que salva"[267]. "El que no sufre, y no sufre porque no vive, es ese lógico y congelado *ens realissimum*, es el *primum movens*, es esa entidad impasible, y por impasible no más que pura idea. La categoría no sufre, pero tampoco vive ni existe como persona"[268]. En este sentido, el Dios a quien defiende Unamuno no es el de los metafísicos, ni de los teólogos que intelectualizan, sino de unos pensadores que creen en una metafísica de la encarnación. Según él, el Cristo "no es el Logos de los

[256] Miguel de Unamuno, *Del Sentimiento trágico de la vida*, *op. cit.,* p. 194.
[257] María Zambrano, *Filosofía y poesía*, *op. cit.,* p. 697.
[258] Miguel de Unamuno, "La Fe", *op. cit.,* p. 965.
[259] Miguel de Unamuno tiene una relación muy conflictiva, polémica, siempre intensa con Dios.
[260] Miguel de Unamuno, *Del Sentimiento trágico de la vida*, *Obras Completas VII*, *op. cit.,* p. 111.
[261] *Ibid.,* p. 201.
[262] *Ibid.,* p. 203.
[263] *Ibid.,* p. 207.
[264] *Ibid.,* p. 208.
[265] *Ibid.,* p. 210.
[266] *Ibid.,* p. 214.
[267] *Ibid.,* p. 216.
[268] *Ibid.,* p. 230.

filósofos"[269]. En este sentido, la postura evangélica de Unamuno, que no excluye el combate espiritual ni la polémica o agonía interior que vive, es una "locura para los intelectuales (I Cor., I, 23)"[270]. Previene: "Seguirá más de un lector escandalizándose de que le hable de un Dios paciente, que sufre, y de que aplique a Dios mismo, en cuanto Dios, la pasión de Cristo. El Dios de la teología llamada racional excluye, en efecto, todo sufrimiento"[271].

Ahora bien, según Unamuno, la razón no es el medio adecuado para contemplar a este Dios vivo: "al Dios vivo, al Dios humano, no se llega por camino de razón, sino por camino de amor y de sufrimiento. La razón nos aparta más bien de Él"[272]. "¡Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios!"[273]. El corazón es el lugar de desarrollo a la vez de la fe y de la metafísica; le permite evocar a Dios de manera personal, sentimental y no intelectual ni abstracta. Por eso, en su lógica, metafísica y fe tienen que coexistir, y explica la tonalidad particular de su metafísica "de carne y hueso", animada por una fe en un Dios antropomórfico, humanizado: "Creo en Dios como creo en mis amigos, por sentir el aliento de su cariño y su mano invisible e intangible que me trae y me lleva y me estruja […]"[274]. Evoca algunas líneas más lejos, en una intuición metafísico-poética, "la respiración de Dios que le toca en el cogollo del corazón"[275]. Finalmente toda la paradoja de su fe metafísica es que cree que Dios a la vez es y existe.

Entonces defienden a un Dios vivo y personal que existe y sufre, bien diferente de la entidad abstracta de los metafísicos. En suma, su metafísica es humana, vitalista y realista, no sólo en su postura hacia el hombre, sino también hacia Dios quien se hizo, según ellos, "carne y hueso".

Bibliografía

Ferdinand Alquié, « "Métaphysique "», in *Dictionnaire de la philosophie*, Paris, Encyclopaedia Universalis, Albin Michel, 2000.

Victoriano García Martí, *Del vivir heroico* [1915] *y Del mundo interior* [1911], Madrid, Editorial "Mundo latino", Segunda edición, 1915.

Miguel de Unamuno, "Adentro" [1900], *Obras Completas I*, Madrid, Escelicer, 1966.

Miguel de Unamuno, "La Ideocracia" [1900], *Obras Completas I*, Madrid, Escelicer, 1966.

Miguel de Unamuno, "La Fe" [1900], *Obras Completas I*, Madrid, Escelicer, 1966.

Miguel de Unamuno, *Del Sentimiento trágico de la vida* [1913], *Obras Completas VII*, Madrid, Escelicer, 1967.

María Zambrano, *Los intelectuales en el drama de España* [1939], *Obras Completas I. Libros (1930-1939)*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2015.

María Zambrano, *Pensamiento y poesía en la vida española* [1939], *Obras Completas I. Libros (1930-1939)*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2015.

María Zambrano, *Filosofía y poesía* [1939], *Obras Completas I. Libros (1930-1939)*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2015.

[269] *Ibid.,* p. 147.
[270] *Ibid.,* p. 165.
[271] *Ibid.,* p. 232.
[272] *Ibid.,* p. 208.
[273] *Ibid.,* p. 224.
[274] *Ibid.,* p. 224.
[275] *Ibid.,* p. 229.

Una mirada a la educación de la interioridad desde la educación en el éxtasis de Fernando Rielo

Mª Fernanda Lacilla Ramas, M. Id.
Investigadora de la Escuela Idente.
Universidad Eclesiástica "San Dámaso", Madrid, España
mflacilla1@hotmail.com

Introducción

Es indudable que el ambiente cultural de nuestro tiempo incide de manera muy agresiva sobre nuestra intimidad y ofrece una sobre estimulación muy variada y dispersa, sobrecargada de una inmediatez que no deja tiempo para digerir lo que nos viene y gobernar desde nuestro interior sus efectos sobre nuestros pensamientos, sentimientos y decisiones. Esta situación viene acompañada de una sensación de cambio permanente, de fugacidad del ser y del pensar, donde pareciera que no hay verdad sobre la que asentarse, sino una cambiante corriente de opiniones. En este panorama aparece como tendencia emergente la necesidad de volcarse en la *hiperactividad* propia de una sociedad que presiona a *maximizar el rendimiento, cumplir los estándares y demostrar lo que vales*. Y es que en la *sociedad de la imagen* que estamos construyendo no es importante lo que somos, sino la capacidad de exhibir lo que valemos.

Por aquí discurren los análisis que hace el Profesor de Filosofía y Teoría de los Medios en la Universidad de las Artes de Berlín, Byung Chul Hang, en su obra *La sociedad del cansancio*[276]. "El exceso del aumento de rendimiento provoca el infarto del alma"[277] —nos dice este autor.

Dicho con otras palabras:

"El hombre sin interioridad, anónimo, apoya su existencia y ocupa las horas en la acción desenfrenada. Acepta ser una pieza en el engranaje del trabajo. Para él la vida no es una obra creadora, sino un grito de estopa en la garganta y una gota de asfalto en la retina. Tiene miedo quedarse a solas consigo mismo porque, interiormente, es pura ausencia y se siente deshabitado. Huye, corre, consume…"[278] .

Esta hiperactividad también domina la vida personal. Se trata de la manía de querer estar en todo, de llenar el tiempo con diferentes actividades, aprendizajes y aficiones… Es muy fácil ver a jóvenes y niños envueltos en un activismo, atrapados en el mundo de las redes sociales, estableciendo un mundo muy superficial y voluble en sus relaciones afectivas, y desorientados respecto de los valores trascendentes sobre los que construir su vida.

En la sociedad de la era digital estamos desprotegidos, a la intemperie, si no cuidamos nuestro interior y no empeñamos en ello nuestros mejores esfuerzos. Es necesario, imprescindible, una educación de la interioridad que nos devuelva la autenticidad de nuestro ser, que nos enseñe a detenernos en el misterio que somos, como dice Fernando Rielo en uno de sus proverbios:

"Si quieres llegar a sabio,
detente en el misterio que eres.
Misterio tan hondo...

[276] Byung Chul Hang, *La sociedad del cansancio* (Herder, Barcelona 2012).
[277] *Ibid.*, 72.
[278] M. del Valle Huerga: "Pedagogía de la interioridad" en Asamblea de Educación 2015. *Educar la interioridad en la era digital*, Los Teques, Quebrada de la Virgen, 22 al 24 de abril. (http://www.cerpe.org. ve/tl_files/Cerpe/contenido/documentos/Intranet/AsambleasEduc/Asamblea2015/Asamblea2015ConferenciadelVallePedagogiaInterioridad.pdf).

que nunca darás con su existencia"[279].

¿Qué entendemos por interioridad? ¿Dónde nos situamos en la *educación de la interioridad*?

En principio, el término 'interioridad' hace relación a la dimensión profunda del ser humano en contraste con su dimensión exterior. Ambas dimensiones son inseparables y deben guardar entre ellas un determinado orden para que haya un equilibrio y armonía en la persona, acorde con su intrínseca unidad.

Aunque en términos generales todos entendemos a qué nos referimos con este concepto de *interioridad*, a la hora de acotarlo con más precisión encontramos una variedad de comprensiones según nos situemos en el campo de la filosofía, las tradiciones religiosas, la psicología, las neurociencias, etc. A lo largo de la historia han ido sucediéndose distintos acercamientos. El más rico y profundo se ha dado de la mano de la religión y después de la filosofía.

En este sentido destaca la aportación de la tradición bíblica sobre el *corazón* como la morada donde *el yo* habita, donde la persona "se adentra" en sí misma, en el centro de sus intenciones; es considerado como el lugar de la verdad y de su vida moral, que escapa a un total dominio cognoscitivo —sólo el Espíritu de Dios puede sondearlo— y es lugar de encuentro con Dios.

En esta sintonía encontramos también el término semítico '*ruah*', que en griego se traduce como *pneuma,* "soplo", espíritu. En la Biblia aparece con diversos sentidos, normalmente se refiere al *Espíritu de Dios,* pero bajo la influencia de la corriente sapiencial se habla también de la *ruah propia del hombre*, en cuanto que Dios le hace participar de su ámbito vital divino, lo cual le afecta profundamente adquiriendo un corazón nuevo, una potencia nueva[280], siempre ligada a la vivificación primordial de su ser —si se lo quitase moriría[281].

Dando un salto a la tradición de los grandes filósofos griegos, vemos *en algunos* una línea clara de valoración del interior espiritual o *pneumático* como lo más importante del hombre. Al cruzarse con la originalidad del *cristianismo* y la consideración de la filiación del hombre con Dios como su clave antropológica, dio lugar a la gran contribución de la *patrística griega y latina*, de capital importancia en el tema que estamos considerando. No podemos dejar de mencionar en este sentido la aportación de extraordinaria importancia de San Agustín, al igual que la de los grandes *místicos* que recorren la historia desde la Edad Media hasta nuestros días, pasando por momentos gloriosos en el nacimiento de la Edad Moderna y muy concretamente en el Siglo de Oro de la mística española con Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz a la cabeza.

Sin embargo esta valoración sufrirá una fractura importante con el *cambio de paradigma* cultural cristalizado en la Modernidad: del *paradigma teocéntrico* se pasó *al antropocéntrico* y esto traerá paradójicamente una devaluación del hombre que se pretendía ensalzar. Como refleja la *filosofía de esta etapa* el hombre fue identificado con la *conciencia*, más adelante con ser *sujeto*, y como *autoconciencia de sí,* donde la propia subjetividad se vuelve autosuficiente y suprema instancia de todo, desplazando paulatinamente a Dios de su horizonte. En palabras del profesor C. Valverde:

"En adelante importará más lo subjetivo que lo objetivo, la representación que la realidad, el fenómeno que el ser, lo psicológico que lo ontológico, las ciencias de lo mensurable o verificable que las ciencias humanas, que la Filosofía o la Teología»[282].

El abandono de la reflexión sobre el ser a favor de los problemas relacionados con el conocimiento, dio como resultado el desinterés por la ontología del hombre. El sujeto comenzará a perder

[279] F. Rielo, *Transfiguración* (Constantina, Sevilla: Ed. Fernando Rielo, 1988), 104.
[280] Véase Ez 36, 26s, cuando Dios pone su *ruah*, su Espíritu en el hombre, éste adquiere un corazón nuevo y una nueva *ruah* (*Cf.* también Ez 11, 19, 18, 31).
[281] Gn 6, 3, Sal 104, 29.
[282] C. Valverde, *Antropología filosófica*, *op. cit.,* 59.

consistencia, y se confundirá paulatinamente con su *actividad interior*, es decir, la noción de sujeto quedará a merced del *psicologismo y del mentalismo*, para finalmente ser *devaluado* por distintas corrientes de *pensamiento contemporáneo* que lo van a mirar reductivamente como *algo material* abocando a un verdadero *vaciado de contenido del sujeto* que supone un claro riesgo para la consideración que se hace del ser humano[283]. Curiosamente, como dice el profesor Amengual: "*la destrucción del sujeto no se hace saliendo de una filosofía de la subjetividad, sino basándose en ella*"[284]. Esto es una clara muestra de la impotencia del antropocentrismo filosófico para dar cuenta de lo que es el ser humano.

Sin embargo, aun en medio de este contexto, es de señalar el ingente esfuerzo que hicieron algunos pensadores -no solo personalistas- por destacar que el hombre es un *alguien* y no un *algo*, que ocupa un puesto único en el cosmos por su espíritu[285] y su apertura relacional. Esto sí que ha dado un fruto muy distinto hasta llegar a la formulación sistemática de un nuevo paradigma definido por Fernando Rielo como *paradigma teantrópico*, que merecerá nuestra atención en un próximo apartado.

Frente a la citada situación de crisis de una buena parte del pensamiento filosófico, la *psicología* vino a ocupar el espacio que antes tenía la teología espiritual para indagar aquello que ocurre "en el interior" de la persona humana. Así, ha cobrado gran relieve en nuestros días la atención al papel de las emociones, y la introspección de los sentimientos de la *inteligencia emocional* (Daniel Goleman), la inmersión en la *inteligencia intrapersonal* (Howard Gardner), las aportaciones de la *psicología transpersonal* (Ken Wilber), que abre la persona a *la espiritualidad al margen de las creencias tradicionales*. Finalmente, desde hace unos años ha aparecido con fuerza en el mundo académico y sanitario la especialización en *mindfulness* como un nuevo camino de gestionar emociones a través de la *atención plena*, pretendiendo con ello acceder al interior de la persona en búsqueda del tan ansiado equilibrio personal que la agitación de la forma de vida actual ha puesto en verdadero peligro.

El exitoso término '*mindfulness*', y la difusión de su práctica, se debe, como es sabido, al profesor estadounidense de medicina Jon Kabat-Zinn quien logró aunar sus conocimientos del zen y del yoga con los de medicina a fin de conseguir una reducción del estrés, dado el efecto beneficioso que tiene para el cerebro la meditación, la atención plena, tan opuesta a la cultura actual del zapping audiovisual y digital. La fórmula del éxito que ha tenido parece que viene propiciada por una desvinculación de su proyecto con la religiosidad de tradición cristiana —que por prejuicios rechaza hoy una parte de la cultura occidental— y a una importación laica adaptada de la tradición budista como algo novedoso, vertido en un lenguaje psicológico que no ofrece temor al compromiso religioso y que puede tener modalidades de aplicación muy voluble, según las necesidades y posibilidades de concentración de cada persona.

En medio de este panorama que hemos recorrido sucintamente cabe la pregunta: *¿desde dónde se quiere situar hoy la educación de la interioridad?*, ¿en qué comprensión del hombre?, porque siempre subyace un modelo antropológico en toda propuesta educativa. ¿Nos queremos situar en un paradigma antropocéntrico con una interioridad que no remite a ninguna Trascendencia con la que establecer vínculo y compromiso?, ¿en un mero control y gestión emocional de corte psicológico?, ¿en una cultura consumista e individualista de espiritualidad sin religión vertida en bellos y sugerentes textos literarios? O, más bien, ¿tendremos el arrojo de situarnos contracorriente, en una comprensión del ser humano que proyecte, en nuevas y *más apropiadas categorías,* lo mejor de

[283] Algunas corrientes relevantes del pensamiento contemporáneo han ido viendo al ser humano como mera entidad biológica, *naturalismo*; como algo diluido en la colectividad y su juego de fuerzas económicas, *marxismo*; o sobrepasado por la fuerza del inconsciente, *psicoanálisis freudiano*, o por la fuerza de las relaciones estructurales de orden simbólico que explican el funcionamiento de la sociedad, *estructuralismo*; y así podríamos seguir hasta llegar a lo que ya se ha venido a llamar *posthumamismo.*

[284] G. Amengual, *Modernidad y crisis del sujeto* (Caparrós, Colección Esprit, Madrid, 1998), 60.

[285] Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos* (Buenos Aires[16]1981), 54.

nuestra *tradición mística,* tan rica, profunda, y comprometida y que tanto ha fecundado la sociedad a lo largo de la historia con personas cuyas vidas han sido verdaderamente ejemplares?

Decir esto no significa que algunas de las propuestas educativas interioristas que existen actualmente desde la psicología o desde un ámbito no directamente confesional no comporten valiosos elementos a tener en cuenta pues, ya de entrada, están poniendo en valor la necesidad de fomentar espacios de atención, sensibilidad y reflexión ante tanta estimulación y reclamo del exterior. Pero *es importante articular una educación de la interioridad desde una propuesta antropológica sólida y potente que tenga en cuenta integralmente todo lo que el ser humano es, y lo que es capaz de establecer desde su riqueza personal*; que no ignore el cuidado de todos sus *niveles*: somático, psíquico y espiritual, y *ámbitos* personal, sacral, social y cósmico que abarcan sus relaciones. Solo así podrá haber un equilibrio entre el interior y el exterior, y se podrá fecundar toda la creatividad de nuestra acción volcándola en la cultura, en la profesión, en la actividad científica, en las relaciones sociales… sin pérdida ni mengua de nuestra paz del corazón y sin reducirse ésta a un irenismo sin compromiso e individualista. Porque el ámbito personal no puede separarse del ámbito sacral (relación con Dios), ni del ámbito social (relación con el prójimo), ni del ámbito cósmico (relación con la naturaleza). Esta capacidad de afrontar una verdadera educación de la interioridad de manera *integral* con la particularidad de saber *dialogar* e integrar los valores mejores que comportan otras propuestas, creemos que la cumple *la educación en el éxtasis* que aporta Fernando Rielo sustentada en una concepción mística de la antropología[286], la cual supone un nuevo paradigma que él llama *paradigma teantrópico* porque tiene en cuenta que el hombre no se explica por ninguna de sus especiales características, sino que éstas son propiedades de lo que realmente le define: la relación constitutiva con el Absoluto, la cual ha constituido su ser, su mismidad, no solo en un yo espiritual, sino en un ser+ que sí mismo. Trataremos de explicarlo, aunque sometidos a la brevedad que exige este espacio.

¿Qué aporta la *Educación en el éxtasis* de Fernando Rielo a la Educación de la interioridad?

"Cuando nos preguntamos ¿quién soy yo?, es como si nos asomáramos al brocal de nuestra interioridad y gritáramos: ¿quién está ahí?, ¿quién me habita? No es el mundo de la psicología, sino una dimensión más profunda que nos desborda. Por eso el hombre exterior no llega a formularse estos interrogantes[287].

Es frecuente pensar la *interioridad* como el descubrimiento y la atención de un "espacio interior" del ser humano. Este espacio es más profundo que el plano donde se desenvuelven nuestras emociones, recuerdos, estados de ánimo… que es el nivel psicológico de nuestra naturaleza. Más profundo es nuestro nivel espiritual. Pero ¿qué significa este "espacio" ontológico?, ¿está vacío o poblado?, ¿está estructurado de alguna manera?, ¿qué capacidades esenciales y operativas posee? Lo veremos.

También es frecuente pensar *la educación de la interioridad* bajo el planteamiento socrático de *"conócete a ti mismo",* adéntrate en ti mismo. La cuestión es si podemos hacerlo solos, por nosotros mismos, como si tuviéramos un dominio cognoscitivo propio con solo quererlo; o si bastase con *controlar* los ruidos o reclamos del exterior; esto es, con cuidar las condiciones formales de nuestra atención.

Fernando Rielo no parte de este parámetro antropocentrista identitático, prefiere partir de un horizonte que sea relacional, como así plasma la locución que Cristo hace a Santa Teresa: *conocerte o "buscarte has en Mí",* expresión que tan bellamente refleja en uno de sus poemas titulado:

[286] Anclada en una fundamentación metafísica desde una nueva concepción que denomina genética.
[287] M. del Valle Huerga: "pedagogía de la interioridad", *op. cit.*

"Alma, buscarte has en Mí" y cuya primera estrofa se cierra, además con el *"y a Mí buscarme has en ti"*[288]. Esta relacionalidad es amor de entrañación de un Dios con rostro (no abstracto), que dialoga fecundando con su Amor el espíritu humano, abriéndolo a Él y generando una forma de conocimiento de sí engrandecido por la cálida "visión" de su Amor absoluto.

¿Por qué esta propuesta de interiorización? ¿En qué está sustentada esta forma de acceso? Fernando Rielo piensa que *el hombre no se explica por sí mismo, es + que sí mismo ya que es Dios quien le define, le estructura y vivifica; y a Él, a su divina presencia, está constitutivamente abierto:* "El rostro o talante por el que el ser humano adquiere la categoría de persona es la divina presencia constitutiva del sujeto absoluto en su espíritu"[289] —nos dirá—, y comporta la riqueza de un *patrimonio ontológico* que nos hace a su imagen y semejanza, para que podamos desarrollar todo el despliegue de la personalidad filial de la que nos ha investido[290].

Así pues, el espíritu no es una *estructura ontológica vacía* de contenido, está *inhabitado*, nos encontramos con una relación constitutiva que asoma en el misterio de nuestra interioridad y cuenta con un *término infinito o divino*, como *acción agente* y *un término finito —nuestro espíritu creado y* abierto a Su infinito por Él mismo— como *acción receptiva;* es decir, con capacidad de respuesta a su acción agente, lo que hace posible un auténtico diálogo, un verdadero *convivium*. En esto consiste este nuevo *paradigma teantrópico,* cuyo término quiere recoger *la acción de Dios en el hombre, con el hombre*. *Este vínculo ontológico* es la vivencia más honda y más íntima que podemos tener y late siempre en lo más profundo de nosotros mismos convocándonos siempre a una mayor plenitud. Así, siendo finitos no nos sentimos satisfechos con las múltiples experiencias de lo sólo finito; estamos "heridos" de infinito. Ahora bien esta apertura al infinito que nos deja semejante inquietud existencial, nos aporta un *sabor vivencial consciente*, porque estamos capacitados para darnos cuenta de la presencia del infinito en nuestro espíritu. No es sólo conciencia de sí mismo a secas lo que tiene el ser humano, sino una consciencia de un "sí mismo inhabitado por Dios". No es autoconciencia, sino consciencia de un yo+.

Esta *teantropía* puede tener *dos niveles*: uno *universal o dianoético*, cuando implícita o explícitamente reconocido nos encontramos remitidos constitutivamente al *Sujeto Absoluto* como origen de nuestro ser; y otro *nivel hipernoético* cuando la inteligencia se deja enriquecer por la revelación de Cristo, la cual pone un rostro personal a ese *Sujeto Absoluto* y nos lo manifiesta como *Padre*, *concelebrado por el Hijo y el Espíritu Santo*. Este nivel supone un *don sobrenatural* para el que el Sujeto Absoluto nos había ya preparado por su divina presencia constitutiva en nuestra consciencia, quedando así enriquecida con el vínculo originario de nuestro ser; pero este don, sellado por el bautismo, *eleva esa conciencia filial de constitutiva al nivel santificante de su divina*

---

[288] El poema completo es el siguiente: Alma, buscarte has en Mí, / y a Mí buscarme has en ti. De tal suerte pudo amor, / alma, en mí te retratar, /que ningún sabio pintor/ supiera con tal primor/ tal imagen estampar. Fuiste por amor criada/ hermosa, bella, y así/ en mis entrañas pintada, /si te perdieres, mi amada, / Alma, buscarte has en mí. Que yo sé que te hallarás/ en mi pecho retratada, / y tan al vivo sacada, /que si te ves te holgarás, / viéndote tan bien pintada. Y si acaso no supieres/ dónde me hallarás a Mí, / No andes de aquí para allí, / sino, si hallarme quisieres, a mí buscarme has en ti. Porque tú eres mi aposento, / eres mi casa y morada, / y así llamo en cualquier tiempo, / si hallo en tu pensamiento/ estar la puerta cerrada. Fuera de ti no hay buscarme, / porque para hallarme a mí, / bastará sólo llamarme, / que a ti iré sin tardarme/ y a mí buscarme has en ti.

[289] F. Rielo, "Tratamiento sicoético de la educación", en: Rielo, F., *Mis Meditaciones desde el Modelo Genético* (Fundación Fernando Rielo, Madrid 2001) 103.

[290] "La Santísima Trinidad, con sujeto atributivo en el Padre, crea e infunde, en el momento de la concepción, nuestro espíritu con su divina presencia constitutiva en lo que he denominado "precedente homínido". Nos infunde con ello la paternidad divina y, por tanto, una conciencia filial heredada. Nos la da en herencia. Nosotros podemos conocerla, no conocerla, dudar de ella, negarla, negar la religión a la cual pertenezcamos —que es, en definitiva, una organización—; pero, ciertamente, somos —y esto es revelado— imagen y réplica de quien nos creó y, por tanto, hemos recibido, ontológicamente, una herencia genética, que no podemos remitir a ningún otro origen, sino directamente al sujeto absoluto constituido por un Padre, concelebrado por el Hijo y el Espíritu Santo". (F., Rielo *Concepción mística de la antropología*. Editado por José Mª López Sevillano y equipo de la Escuela Idente (Ed. Fundación Fernando Rielo, Madrid, 2012) 140.

presencia, y con ello nuestra conciencia filial queda en estado de conciencia trinitaria, lo que comporta todo un ámbito de relaciones familiares con las que sentirnos hijos, hermanos y amigos de un Dios trinitario[291].

El *Amor* se puede *saborear,* degustar, experienciar; y ese *sapere*, ese conocimiento entrañado en nuestro espíritu, como hemos dicho, es más profundo que lo que se puede reconocer por la razón de modo explícito, lo que permitiría que pudiéramos ponerle el nombre que merece; sin embargo, pese a todo, ahí está la presencia del Absoluto palpitando incoadamente detrás de cada experiencia de encuentro, de unidad verdadera, detrás de cada aleteo de verdad y de bien, detrás de cada manifestación de la belleza, dispuesta a ser reconocida también *racionalmente*, dispuesta a ser querida *desiderativamente,* atendida *intencionalmente*, con una *unión explícita* que desarrolle toda la capacidad de amor, para la que ha sido dotado nuestro *espíritu como potencia de unión*. Y *ahí es donde radica el éxtasis*, precisamente, en esta *energía del amor* que reclama responder a la sed existencial que nos ha impreso el vínculo ontológico primordial. Esta *energía exige* no quedarnos encerrados en un solipsismo individualista, *salir de mecanismos ego-céntricos* en nuestras facultades y en nuestras actitudes vitales *para poder amar con generosidad, y unirnos* intencionalmente, desde la forma perfecta del amor que nos es inspirado por la divina presencia constitutiva, a las demás personas y a la naturaleza entera. Este es el objeto educativo primordial de una *educación de la interioridad* al modo como Fernando Rielo desarrolla, una educación integral desde lo que es la esencia de nuestro *ser*+.

El modelo educativo que aporta Fernando Rielo recibe el nombre de *educación en el éxtasis*. La etimología de la palabra "*éxtasis"* es muy reveladora: *consta del prefijo [ek], con el valor semántico de 'salida de', y el sustantivo [stásis], cuyo significado es el de 'estado de conciencia, estado de ser, estado de mentalidad*'[292]. Así, aplicado a la educación tiene el sentido de ayudar a que se produzca, tanto en el educador como en el educando, una potenciación de su íntima sensibilidad, de su interioridad. En palabras de Fernando Rielo él se refiere al *éxtasis* como "*salida de un estado de ser para entrar en otro estado de ser que incluye, a su vez, la salida de un estado de conciencia inferior para entrar en otro estado de conciencia superior*"[293].

La pregunta clave es entonces ¿*cómo acceder a un estado espiritual de nuestra conciencia más elevado? ¿Cómo educar nuestra interioridad y la de otros bajo esta finalidad?* Si nuestra conciencia *es filial*, el incremento de esta conciencia filial viene por *el cultivo del amor* en un trato íntimo con el Padre. Se accede, pues, a una *mayor sensibilidad* de nuestra conciencia filial cuando cultivamos *nuestra atención explícita* a esta mística cercanía de la presencia de Dios en nuestro espíritu, que es incrementativa a fin de vivir una verdadera *compenetración*; y en ese *estado de amor en el que nos deja* se impregna nuestra *inteligencia* de una *visión* más elevada y verdadera para poder juzgar y valorar los acontecimientos, a los otros, y nuestra propia existencia con una mirada dilatada, magnánima, transparente, prudente, confiada… no sin el acto nuestro de poner *silencio oferente* de todo pensamiento o sentimiento negativo, pobre, egocéntrico, desconfiado… que puede cruzarse en el camino; cuando *motivados por Su amor* queda impregnada nuestra *voluntad* con el *sabor o fruición* de Él como el Bien que orienta nuestros deseos, fortalece nuestra esperanza, nos llena de paciencia y serenidad ante las adversidades, nos procura estabilidad en nuestro ánimo, educa nuestras emociones; no sin nuestra libre colaboración al remitir nuestra vulnerabilidad constantemente a Él, en un acto de ofrenda que nos pacífica y nos ordena, transformando en positivos nuestros deseos, imaginaciones y afectos, antes egocéntricos, y hacerlo por amor a la voluntad de Dios. Y finalmente, nuestra conciencia aumenta su sensibilidad cuando

[291] "Esta unión mística que otorga la divina presencia constitutiva no es salvífica. Es necesario que la divina presencia constitutiva sea elevada, en virtud de la redención de Cristo, al orden santificante. No obstante, la divina presencia constitutiva, que es *gratia prima*, dispone al ser humano con el objeto de recibir la gracia santificante, o gracia salvífica que se recibe por medio del bautismo". F. Rielo*, Concepción mística de la antropología*, *op. cit.,* 123.

[292] *Cf.,* F. Rielo, "Filosofía sicoética", *Mis meditaciones desde el modelo genético*, *op. cit.,* 138.

[293] *Ibid.*

nuestra *libertad* queda *ungida por* ese amor de *Dios*, y nuestras tendencias e intenciones se ordenan a incrementar nuestra unión con Él. De este modo ponemos nuestra búsqueda de la felicidad en la dirección de proyectar fielmente nuestra vida en las empresas que Su Amor nos inspira.

Desde la apertura y atención consciente de nuestras facultades a nivel hipernoético podemos imbuirnos del espíritu que late en la Revelación que Cristo nos hace en el Evangelio para orientar nuestras decisiones y *resolver los conflictos* que nos surgen, bien de las circunstancias ambientales o de nuestras propias pasiones, unificando así nuestro corazón para amar de verdad con toda la energía extática y capacitándonos con una libertad extraordinaria respecto de todos los reclamos de una sociedad que nos hacen tan dependientes. Esta actitud nos permite avanzar por el camino de la unión con un Dios trinitario que satisface plenamente la dinámica inscrita en nuestro espíritu creado como *potencia de unión* cuyo término trascendente al que apunta la unión a nivel santificante son las Personas divinas[294].

Conclusión

Si la educación de la interioridad tiene en cuenta que nuestro interior es un yo inhabitado y si participamos activamente con nuestra explicita apertura al amor convivencial con Dios que nos constituye, entonces sucede que nuestra conciencia filial se ve potenciada con el incremento de nuestra energía extática propiciada por la gracia, y aprendemos a amar con el mismo amor que somos amados; contemplamos la vida o pensamos con la misma contemplación con que somos contemplados y tenemos la misma fruición con la cual somos queridos. Dios mismo, en nuestra intimidad, nos infunde Su energía, Su acto, Su amor *para amar con Su amor*, a través de los receptores trascendentales de nuestro espíritu[295] y nos proporciona *un estado de conciencia más pleno y sensible* para que nuestra forma de amar adquiera una forma más semejante a la suya. Es un amor transcendental que enciende el corazón inspirando siempre formas nuevas y creativas de construir el amor entre nosotros.

En definitiva, si participamos intencionalmente de ese estado de percepción de la voz divina, se produce en nosotros esa elevación espiritual o moral –objeto propio de la *educación en el éxtasis*– que se proyecta en la mirada y culmina en las mejores formas de convivencia con Dios, de verdadero encuentro con los demás y de exquisito cuidado del cosmos, con en el descubrimiento y progresiva vivencia de los valores y virtudes que lo hacen posible.

Esta es la mejor condición exigitiva para poder colaborar en la educación de otros. Así, se cumple lo que Fernando Rielo pensaba sobre el buen educador:

"Es buen educador quien, no sólo se comunica con el educando, sino que sabe hacer de la educación "arte extasiológico", esto es, un ars educandi que produce un estado activísimo de la libertad, inteligencia y voluntad del educando en tal grado que hace a éste salir de sí para unirse, con sentimiento de admiración y júbilo, a los ideales y actitudes que le son transmitidos. Formar esta conciencia extática, capaz de amar, de contemplar, recrear, asimilar y convivir el mejor bien, verdad y hermosura posibles, es el eje de todo progreso y desarrollo en la educación"[296].

Esta pedagogía del éxtasis que propone Fernando Rielo tiene un modelo y un método por antonomasia, que lejos de ser abstracto, o un constructo de la razón humana, se ha sustanciado en

[294] Otras religiones también tienen sus textos sagrados para orientar hacia una unión mayor con Dios dentro del nivel constitutivo que, sin ser aún salvífico, dispone para el nivel santificante que se alcanza gracias a la redención de Cristo: "*Si el Evangelio es para los cristianos la Palabra de Dios, con la cual y desde la cual pueden unirse a Él, para las otras religiones son sus textos sagrados, que disponen, si existe buena voluntad, a la unión santificante*", F. Rielo *Concepción mística de la antropología*, op. cit., 125.

[295] Esto es, de la fe, la esperanza y la caridad –si es a nivel santificante– o de la creencia, expectativa y amor –si solo es a nivel constitutivo.

[296] F. Rielo, *Mis Meditaciones desde el Modelo Genético*, *op. cit.,* 138.

Cristo como modelo y método vivo de esta pedagogía. En este sentido, quiero terminar con una referencia de nuestro autor muy profunda en la que merecería la pena reflexionar detenidamente:

"Cristo es para mí, además del metafísico por excelencia, el divino educador o pedagogo porque, aunque sólo sea históricamente estimado, afirma de sí mismo: "Yo soy el camino, la verdad y la vida" (Jn 14, 6). Esta es la trilogía de la sustancia misma de la educación para que el ser humano pueda verificar integralmente su proyecto personal de vida. Esta es la realidad que debe encerrar una pedagogía prospectiva que sólo puede completar su misión (…) "en la medida que ayude a cada sujeto a formular su proyecto personal de vida y a valorar y elegir los medios con que tal proyecto habrá de realizarse en el futuro"[297].

[297] F. Rielo, "La persona no es ser para sí ni para el mundo" en: AAVV, *Hacia una pedagogía prospectiva* (Fundación Fernando Rielo, Madrid 1992), 116.

Bioética, metafísica y el desafío del posthumanismo

Elena Lugo
Comision de Bioética Padre Jose Kentenich,
Instituto Secular de Schoensttat-Hermanas de María
elenalugo2@gmail.com

Introducción

La bioética, como estudio interdisciplinar, necesita un eje que sirva de referencia integradora con su investigación multifacética y con una categoría que se presenten como fundamentos, antropológico y ético, para así poder orientar al conocimiento de las ciencias biológicas como a la técnica correspondiente, hacia el bien de la humanidad. Esta presentación se propone mostrar que ese eje y esa categoría fundante constituyen el concepto *persona* en su profundidad metafísica.

Una bioética carente de una antropología fundamentada en la metafísica corre el peligro de estancarse en una evaluación de la ciencia y la técnica según criterios utilitaristas ajenos a la dignidad inherente de la vida humana. Los principios de beneficencia, autonomía y justicia de modalidades bioéticas, a veces interpretados independientes de la realidad en sí, entrarían en conflicto, sin otra resolución que un mero acuerdo social de dudosa objetividad ética. En este caso, la bioética perdería credibilidad en su intento de responder a los desafíos contemporáneos de ideologías que, adoptando el lenguaje científico y apoyando las novedades técnicas, representan una amenaza a la humanidad.

Se intenta argumentar que la metafísica es esencial para el estudio normativo de la bioética. Se reafirma al ser como dato de la inteligencia, es decir, como principio radical. A su vez, se hace necesario rescatar la función de la razón en la vida humana y en el ejercicio integral de la filosofía hacia la trascendencia.

La necesidad de comprender a fondo, y simultáneamente en su actualidad, el significado metafísico del ser humano es urgente ante propuestas, como la que se sirve de la ciencia y la técnica para avanzar hacia una supuesta cultura emancipadora de la humanidad designada como *transhumanismo*, y como etapa superadora de la humanidad, el posthumanismo. Si bien no es el foco de esta presentación, es evidente que la ideología de género es parte de la corriente cultural hacia el transhumanismo, Desde la "antropología atea", que contiene la Ideología de Género, desde la perspectiva de un hombre privado de su alma, y por tanto de una relación personal con el Creador, lo que es técnicamente posible se convierte en moralmente lícito; todo experimento resulta aceptable, toda política demográfica consentida, toda manipulación legitimada.

1. El Postmodernismo como trasfondo del Transhumanismo y del Posthumanismo

Luis Miguel Pastor sostiene que el Postmodernismo es el contexto apropiado para entender el Transhumanismo y el Posthumanismo. Para esto, argumenta que el posmodernismo no es simplemente una etapa histórica posterior y distinta a la moderna, sino una radicalización de ideas latentes en la modernidad en cuanto a la persona, la ética y el sentido de la técnica, pero acentuadas en la época posmoderna[298]. Seguidamente se identifican algunas de esas ideas latentes.

[298] Luis Miguel Pastor, *Modernidad y postmodernidad en la génesis del transhumanismo y posthumanismo,* Cuadernos de Bioética, No. 85, Vol. XXV, 3ª, 2014, 336.

1.1. Dualismo cartesiano

El humanismo moderno se enlaza con el intento de Descartes por encontrar el fundamento incuestionable del conocimiento, a partir del cual se generó una nueva concepción del ser humano. El filósofo separó la racionalidad de la voluntad y del afecto, otorgando prioridad a la razón, al igual que separó radicalmente las disposiciones mentales de la corporeidad. Al acentuar que solo la razón, y no la realidad externa, como tampoco la persona como ser sensible y corpóreo, garantiza la verdad, declaró la prioridad epistemológica de la certeza o de la experiencia del sujeto como criterio de la verdad. Descartes proclamó que sólo el acto del pensar de parte del sujeto sirve de criterio para entender la realidad. La dimensión corpórea del ser humano (*Res extensa*) es real sólo si objeto del pensar (*Res cogitans)* y, a su vez, como substancia material, pertenece a la esfera externa y sólo adherida al ser humano. Es decir, no es principio consustancial de la identidad personal. Al cuerpo se lo posee y se lo puede manipular como objeto de transformación de parte de yo pensante. Así, a partir del racionalismo cartesiano, se establece un dualismo antropológico que, como se verá más adelante, condiciona el proyecto biologista del pensamiento transhumanista- posthumanista.

El dualismo antropológico significa que el pensamiento o razonamiento objetivo se limita a la esfera cognoscitiva del ámbito mental. De esta restricción se deriva un cierto escepticismo ante la verdad moral. La verdad, en el ámbito moral-ético, ya no cuenta con la conexión con el orden sensible y corpóreo. Lo corpóreo queda reducido al mundo material, por cuanto, es entonces incapaz de contribuir a revelar el bien del ser humano en su totalidad existencial. A su vez, según el racionalismo, el bien debería presentarse según el criterio de certeza, como idea clara y precisa, criterio difícil de cumplir en el orden de la acción y de la libertad individual.

Por consiguiente la naturaleza humana, en sentido real y concreto, queda amputada, pues la dimensión corpórea ya no pertenece a la esencia misma de su ser, con lo cual muchas inclinaciones humanas pierden su carácter teleológico o capacidad para indicar alguna finalidad propia al ser humano. Es decir, el bien del ser persona no se puede deducir de una razón práctica pre-cartesiana. Esa razón es incapaz de interpretar la finalidad de las inclinaciones humanas, sino que estas deben ser descubiertas en el ámbito estrictamente mental o tan solo por medio de un acto de la razón especulativa, que luego la razón práctica cartesiana impone, con poder, lo que estima, el bien para el ser humano.

1.2. El empirismo

En la modernidad surge otra idea de influencia significativa en relación con el conocimiento y con la experiencia moral para identificar lo propiamente humano: el empirismo en contraste al racionalismo. Las ciencias empíricas modernas enfocan prioritariamente las causas eficientes, con atención a las funciones que se buscan conocer, según el criterio de verificación de la observación controlada que, a su vez, facilita el predecir, regular y manipular los fenómenos observados. Se trata de una racionalidad que se establece sobre la información e interpretación, reducida al método científico de experimentación y medición cuántica. Esta reducción de la capacidad de la razón a su función científico-empírica le imposibilita el acceso a las dimensiones de la realidad humana como substancia más allá de la mera funcionalidad. La concentración en lo funcional corresponde a la interpretación de la razón como instrumento, y como se indicará luego, de la moral al cálculo utilitario de consecuencias.

Evidentemente la perspectiva metafísica, tanto en el racionalismo como en el empirismo moderno, va perdiendo vigencia. Ya la realidad, inclusive de la naturaleza humana en su totalidad esencial, queda fragmentada o no inspira respeto ni admiración. La naturaleza, en general, se transforma en un objeto físico o biológico, sin plena integridad y sin la necesidad de referirla a un Creador providente.

Así, en cuanto mecanizada, la naturaleza se convierte en un límite o un desafío para el ejercicio de

la voluntad libre, según preferencias que reflejan la afirmación del poderío humano sobre la naturaleza. Lo natural se identifica con lo irracional en contraste con la racionalidad humana. Esta última no encuentra el bien en conexión con lo natural y de intentarlo, incurriría en la falacia del "biologismo o fisicalismo". Carente de significado o finalidad, a la corporeidad se la interpreta como mecanismo que la razón instrumental puede alterar o modificar.

La acentuación de la razón, en su función meramente instrumental, conduce gradualmente a desconfiar de la razón en sí, tanto en su capacidad especulativa como en su capacidad práctica de orden moral. La reflexión ética queda instrumentada y se transforma en mera técnica procedimental Su acceso a cuestiones morales se limita al cálculo y balance de consecuencias; es decir, no aspira a conocer el bien y distinguirlo del mal, sino a declarar lo correcto y lo incorrecto según utilidad. Ninguna acción es intrínsecamente buena ya que esta como medio dependerá de las metas que se proyectan.

1.3. La deontología kantiana y el vitalismo emotivo

Otras dos modalidades de razonamiento ético que también desestiman el orden de la naturaleza humana o de la persona, en su profundidad metafísica como criterio, se sustentan, bien sea, en la razón autónoma o en los meros impulsos vitales. En el primer caso, se piensa en Kant quien propone como origen de lo correcto, el imperativo categórico de la razón práctica, según la modalidad del deber formal, sobre los criterios lógicos de la universalidad y de la necesidad, prescindiendo del ser de persona como tal, por estimar a éste inaccesible al pensamiento objetivo. Otra corriente contrastante a la kantiana y de carácter vitalista afirma captar los valores de modo intuitivo y afectivo, pero sin apreciar su integración a la realidad total de la persona como ser racional capaz de evaluar críticamente la afectividad.

Del racionalismo, en su expresión cartesiana como en la kantiana, y del empirismo con su secuela en el vitalismo, emana una especial acentuación de la libertad con implicaciones antropológicas y éticas. Así se puede comprender que ni el racionalismo cartesiano, al fragmentar la naturaleza humana, y reducirla a la razón orientada a la certeza incondicional, ni el empirismo al negarle a la razón acceso al orden del ser, son capaces de sustentar una ética correspondiente a un humanismo integral, como norma bioética reguladora de la ciencia y la técnica. Se impone un voluntarismo como presupuesto paralelo a la reducción de la naturaleza a lo manipulable.

1. 4. Predominio de la voluntad

En virtud del dualismo cartesiano entre cuerpo y espíritu, como entre la razón y la voluntad, se experimenta una tensión polarizada entre la capacidad cognoscitiva y la volitiva, con cierto sesgo hacia la última. En Descartes, es la voluntad la que impone la duda metódica, para establecer el criterio de absoluta evidencia y afirmar su radical desconfianza en la información de los sentidos. Aparece la voluntad, no solo como propicia para generar conocimiento, sino para sustentar una libertad que domina la búsqueda misma de la verdad. Se deducen dos implicaciones importantes: una antropológica, que identifica el ser de persona más con la voluntad y el ejercicio de la libertad que con el conocer; otra de carácter ético, que privilegia la libertad, en el sentido de generación de significado, para establecer el contenido del bien en el ámbito moral y práctico. Resulta entonces que una voluntad de poder se impone sobre la verdad, mientras que la razón como instrumento se subordina a la decisión de la voluntad.

Del empirismo se llega a una acentuación similar de la función de la voluntad. La constante insistencia de que solo el método científico genera conocimiento válido, marginando el razonamiento especulativo, conduce a privilegiar la libertad como dominante sobre la razón, en las áreas del conocer no empírico como es el orden moral. Es decir, si en el área de la ética no se logra

la evidencia que solo el razonamiento científico permite, corresponde a la voluntad, no tanto según criterio de formalidad kantiana, sino de utilidad para establecer el cálculo de consecuencias positivas y negativas. Tanto el vitalismo como el existencialismo encuentran aquí su apoyo. Poco a poco se orienta el pensamiento moderno hacia el transhumanismo, en el que no solo se identifica la persona con su libertad para determinar el bien, sino que se es libre para reconstituir al ser humano en sí.

Lo que comenzó con la búsqueda de certeza, según la duda metódica de Descartes termina debilitando la razón – especulativa y práctica-convirtiéndolas en objeto de desconfianza, tal como ocurre en la posmodernidad. Si bien, al inicio del modernismo, el racionalismo idolatró la razón en su búsqueda de certeza e identificó al hombre con el conocer, más adelante acentúo la libertad como rasgo distintivo del ser humano y abrió gradualmente el camino hacia la irracionalidad y el nihilismo. En la posmodernidad se valora la ciencia como un instrumento de la voluntad, para recrear la realidad según sean los deseos humanos.

La visión posmoderna del ser humano es materialista y proclive a recibir cualquier configuración humana, La incertidumbre cognoscitiva y volitiva implica una indeterminación en cuanto a la realidad y al ser en sí del hombre. Todo se presenta inseguro y fragmentado. No hay continuidad de lo real ni se logra su integración con el ser humano. Lo único real es el presente en sentido efímero y transitorio.

El principio básico de la posmodernidad[299] es que toda realidad en sí no tiene un contenido estable y objetivo, es decir, que no tiene un orden que se pueda reconocer y aceptar. En correlación con este presupuesto, la realidad se presenta expuesta a que el ser humano la "construya" nuevamente, o que se sienta capaz de reconfigurar la realidad de acuerdo con su propio criterio. Es decir, si no hay nada "dado", entonces las normas y estructuras sociales, políticas, jurídicas y espirituales pueden ser de-construidas y reconstruidas a voluntad, según las transformaciones sociales del momento.

La filosofía pierde capacidad de evaluar críticamente el conocimiento científico del ser humano, como para encauzar la técnica hacia el bienestar humano. En lugar de afirmar que no todo lo que la ciencia y técnica sepan hacer puede hacerse, se insiste en que todo lo que sepan hacer debe hacerse. El regular a la ciencia y la técnica es imposible si se desconoce la auténtica verdad sobre el ser humano que debe respetarse.

En síntesis, las raíces más profundas del Posmodernismo muestran que se trata de un cambio de época, que altera la concepción del ser de Dios, del ser humano y de su relación con el entorno social y material. Según afirma el Padre José Kentenich,

"El filósofo de la historia habla ya de un cambio de época cuando una de las imágenes (Dios, hombre, comunidad) experimenta un cambio profundo en la opinión pública. Hoy la revolución del ser se ha hecho total, abarca y disuelve las tres imágenes hasta en sus últimas y más finas fibras. Por

[299] En cuanto a una visión nueva del ser humano, el Posmodernismo insiste en que la naturaleza humana carece de fundamentos que la expliquen y justifiquen en su existencia; el ser humano ha de colocar énfasis en la autoestima y realización de sí mismo y no tanto en la virtud o el carácter propio al ser de persona; la libertad se ha de identificar con la apertura, la flexibilidad, la innovación y la espontaneidad y así se disminuya el sentido de culpabilidad o conciencia de falta y pecado. En relación con Dios, el postmodernismo se inclina a rechazar los grandes sistemas filosóficos, políticos, religiosos de principios universales y permanentes; subestimar el anhelo humano por lo eterno, la certeza y la estabilidad; interpretar la naturaleza como proyección inmanente a la perspectiva del científico. En su concepción de la vida en comunidad, el posmodernismo socava la captación del bien común al admitir: impotencia para encontrar un fundamento objetivo a las ideas, valores y creencias; que su razonamiento no encuentra su apoyo en una verdad objetiva que, en cuanto a su conducta, no se preocupa por establecer la validez propia de una decisión ética ni auscultar el verdadero bien común. Reduccionismo de la naturaleza a lo biológico. Reduce la totalidad de la vida humana a mera vida física, vista ésta como valor supremo en un proceso biológico evolutivo; despoja a la vida en general de finalidad o sentido propio y la equipara a la función o fuerza eficiente para la mera sobrevivencia; pierde su racionalidad o su carácter de verdad y bien reconocibles y se condiciona al proceso cósmico de la evolución; desvincula lo espiritual de lo natural o sugiere explicar lo espiritual como expresión de la naturaleza en su sentido restringido.

eso puede y debe hablarse de un giro total, radical, que derriba hasta los cimientos"[300].

2. Transhumanismo y Posthumanismo

El Transhumanismo al designarse como superación de la humanidad actual, plantea ya una serie de interrogantes fundamentales: ¿Qué se entiende cuando se habla de una "mejora" (Enhancement) de la especie humana? ¿Dónde está la frontera entre terapia y mejora? El hombre ha utilizado desde siempre medios naturales o artificiales para potenciar sus facultades habituales (como, p. ej., en el caso de las gafas), mejorar su cuerpo o fortalecer su inteligencia. ¿Existen límites éticos para estas operaciones? ¿Cuándo se puede afirmar de un hombre que es "normal" y cuándo no lo es? ¿El criterio de normalidad se establece con arreglo a unos estándares físicos y a estadísticas del número de seres humanos que poseen "esa normalidad"? O, en contraste, ¿se necesita una interpretación filosófica de carácter ontológico, para designar lo normal? No se pretende en esta ocasión desarrollar una exposición de estos interrogantes– estrechamente vinculados con el Transhumanismo -, sino que solo se enuncian algunos de los fundamentos teóricos e implicaciones éticas de este último.

Bostrom precisa la diferencia entre un ser "transhumano" y otro "posthumano". El primero sería un ser humano en transformación, con algunas de sus capacidades físicas y psíquicas superiores a las de un ser humano "normal", pero aun designado como humano. En cambio, un "posthumano" sería un ser (no se especifica si natural o artificial) con las siguientes características:

- una esperanza de vida superior a los 500 años, sin deteriorarse;
- capacidades intelectuales dos veces superiores a lo máximo que el hombre actual pudiera tener;
- dominio y control de los impulsos de los sentidos, sin padecimiento psicológico;
- tendría un cuerpo conforme con sus deseos, podría engendrar copias de sí mismo.

Se trataría por tanto de alguien con unas capacidades que sobrepasarían de modo excepcional las posibilidades del hombre contemporáneo. Esta superioridad sería tal que eliminaría cualquier ambigüedad entre el ser humano y el posthumano: el posthumano sería completamente distinto. Este último sería un ser"más perfecto" que el ser humano y el transhumano[301].

2. 1 Rasgos en común

En cuanto al objetivo principal de esta ponencia, se sigue la propuesta de José Ignacio Murillo de centrarse en los rasgos en común entre el transhumanismo y el posthumanismo. Ambas modalidades de reconstruir lo humano:

2. 1. 1. Niegan el carácter normativo de la naturaleza

Ambas corrientes se sustentan en el convencimiento de que lo humano o el ser humano no es criterio normativo para orientar la acción. Rechaza el axioma Tomista, *ordo essendi est ordo agendi.,* y por consiguiente, esa esencia debe ser superada por un operar de la ciencia y la técnica. Pero, mientras que el Transhumanismo celebra la superación de los límites y categorías que restringen la libertad actual del ser humano, el Posthumanismo insiste en ir más allá de esos límites para modificar la condición humana en sí.

2. 1. 2. Cientificismo

[300] J. Kentenich, "Carta de octubre de 1949", en: *Kentenich Reader* III, 158-161.
[301] Bostrom, N., Savulescu, J. eds, *Human Enhacement*, Oxford University Press, New York, 2009, 1-22.

En el Transhumanismo y en el Posthumanismo, surge un segundo rasgo en común que consiste en la insistencia, de raíz modernista, en que la realidad es accesible sólo por medio del método científico empírico, que es inaccesible a la intencionalidad intelectual, de modo que se profundiza el abismo entre hechos y valores. Desde esta perspectiva sólo el individuo concreto es real y todo otro significado que se le atribuya es de índole nominalista y fluctuante.

2. 1. 3. Libertad creadora

De lo anterior se deduce un tercer rasgo en común a estas visiones de lo humano: sólo la conciencia y la autonomía distinguen al ser humano, a quien se le reconoce la libertad para proyectarse, por medio de la técnica, ante posibilidades indeterminadas. Nuevamente, se confirma la influencia posmoderna heredada del dualismo cartesiano. El futuro está en la biotecnología y en la hibridación entre mente y ordenador, que rediseñarán al hombre, liberándolo de sus antiguas servidumbres. La deshumanización, por tanto, es la condición indispensable para nuestra futura felicidad.

Se puede decir, entonces, que el Posthumanismo no es solo postmetafísico, sino también antiantropológico. El ser humano, en cuanto ser finito, no puede justificarse o dar razón de sí y por eso se diluye y su configuración pierde determinación. La modernidad privilegió al sujeto e hizo a la realidad depender de esta. Pero ahora la imposibilidad de semejante proyecto conduce a la disolución del sujeto en sí, por no contar con un contenido objetivo propio. Del todo vale en la acción se pasa al todo vale en relación con el propio ser, ahora sin forma definida. Se pierde el sentido de ser persona, se opaca su presente como punto de referencia para un futuro y así se hace vulnerable a cualquier influencia externa.

Se puede deducir que el Posthumanismo, como antes la Posmodernidad, intensifica el escepticismo en el conocer propio a la ética. La sospecha envuelve el intento de criterio en ética o sobre toda jerarquía de bienes del ser humano- todo es aceptable en un pluralismo de perspectivas de relativismo moral-. Todo parece conducir a la convicción de que nada es cierto en el mundo real, que no hay un bien digno de respeto en la vida personal.

El sujeto no logra anclarse en la realidad de su propia naturaleza; sus decisiones son solo valiosas porque indican su deseo. La capacidad de autodeterminarse racionalmente desaparece. La irracionalidad de la emotividad o de las tendencias subconscientes domina la vida. Si no hay una estructura básica del sujeto, entonces la libertad como eje central de la persona se destituye en su propio ejercicio. Como apunta Luis Miguel Pastor: la antropología posmoderna revela sus rasgos antihumanos en forma extrema más allá del llamado humanismo ateo. Se comprueba que la muerte de Dios es también la muerte del ser humano[302]. Nuevamente citando la obra de Murillo se puede describir al Transhumanismo y al Posthumanismo, en su sentido básico y compartido por sus proponentes, como movimientos culturales, científicos e intelectuales, que proponen que existe un deber ético de expandir o ampliar las capacidades del ser humano, sean estas de carácter biológico, psicológico o moral. Se motiva por finalidades en principio lícitas: eliminar el dolor y el sufrimiento asociados con patologías y con el envejecimiento, el desarrollo de la sociedad, eliminando conductas dañinas, pero entre algunos proponentes, asume una meta utópica: el promover la inmortalidad en sentido secularista[303].

3. Meta anti-metafísica y sus recursos

Según se indicó en la exposición de los antecedentes histórico-filosóficos, el Transhumanismo se sustenta en una antropología materialista de raíz empirista por la que se concibe al hombre como algo puramente material, sin ninguna consideración de la realidad metafísica o trascendente. Así lo

[302] Murillo, José (2014) ¿*Necesita el posthumanismo la ética*? Cuadernos de Bioética, 85, XXV, 3, 470.
[303] *Ibid.*

indica el Manifiesto Posthumanista, en el que culmina el Transhumanismo y que seguidamente se parafrasea.

3. 1. Visión materialista del ser

El Posthumanismo admite que las preguntas últimas sobre el ser y la existencia no necesitan de respuestas. La respuesta a la pregunta ¿Para qué estamos aquí? es que no hay respuesta.

Para entender la naturaleza última del universo necesitaríamos saber todo sobre el universo, todo lo que ha pasado y todo lo que va a pasar. Un simple dato que llegara a eludirnos sería suficiente para declarar que nuestro conocimiento del universo sería parcial, potencialmente incompleto y, por lo tanto, no sería.

Todo lo que existe en cualquier lugar es energía. Además de que todos los procesos materiales son detonados por energía, la energía tiene dos cualidades principales: se manifiesta en una variedad infinita de maneras; se transforma perpetuamente. Los humanos y el medio ambiente son expresiones diferentes de energía; sin embargo, la única diferencia entre ambos es la forma que toma la energía con cada uno.

3. 2. Neurobiologismo: reconstruir la conciencia

De acuerdo con esta concepción del hombre, la explicación de su funcionamiento es la del neurobiologicismo, es decir, el hombre reducido al funcionamiento, más o menos perfecto, de sus conexiones neuronales. Todo ello unido a una fe ciega en la ciencia conduce a afirmar:

Así como las computadoras se desarrollan para parecerse más a los humanos, los humanos se desarrollan para parecerse más a las computadoras. Si podemos pensar sobre las máquinas, entonces las máquinas pueden pensar; si podemos pensar en máquinas que piensan, entonces las máquinas pueden pensar en nosotros.

Consecuente con lo anterior, la perspectiva ética que el Posthumanismo asume es fundamentalmente utilitarista y liberal. La conciencia es apenas una facultad emergente:

Si la conciencia es una propiedad que surge de un determinado grupo de condiciones, para poder sintetizarla, no necesitamos remodelarla de arriba hacia abajo. Sólo necesitamos recrear las condiciones a partir de las cuales fue forjada. Esto requiere entender cuáles son esas condiciones.

Mente y cuerpo trabajan juntos para producir conciencia. La ausencia de uno provoca necesariamente el cese de la conciencia. No hay pensamiento puro aislado del cuerpo. Para que el cerebro pueda funcionar, debe estar conectado a un cuerpo, aunque dicho cuerpo sea artificial. La conciencia es un efecto que surge a partir de la cooperación entre cuerpo y cerebro; pensamos con todo el cuerpo, pues.

La conciencia (mente) y el medio ambiente (realidad) no pueden ser separados; son un continuo. No hay nada externo al ser humano porque la extensión de un humano no puede ser delimitada. Si se acepta que la mente y el cuerpo no pueden separarse absolutamente y que el cuerpo y el medio ambiente no pueden ser absolutamente separados, nos quedamos con la aparentemente absurda, y sin embargo lógicamente consistente, conclusión de que la conciencia y el medio ambiente no pueden separarse en absoluto.

3. 3. Ruptura con Dios

El rechazo de la metafísica dificulta la captación de la existencia del Trascendente, por la vía racional. En la mayor parte de los casos, los autores transhumanistas y posthumanistas son ateos o agnósticos. Según algunos autores se está en la última etapa del desarrollo del homo sapiens, en la

era del *homo technologicus*, que tiene en sus manos la posibilidad de continuar la evolución de la especie humana hacia una superior, mejor y más feliz, utilizando todos los medios tecnológicos a su alcance.

3. 4. Recursos del Transhumanismo para aspirar al Posthumanismo

El Transhumanismo se sirve de lo siguientes recursos tecno-científicos, actualmente en pleno proceso de desarrollo:

- ingeniería genética, eugenesia embrionaria y prenatal,
- nanotecnología y biotecnología aplicadas al cerebro y a potenciar las capacidades sensoriales y cognitivas del hombre,
- fármacos que controlen el bienestar emocional y reduzcan el impacto negativo de ciertas experiencias, actuando sobre los centros de control y neurotransmisores,
- uso de píldoras de la personalidad que eliminen aspectos negativos como la timidez o que aumenten la capacidad creativa y emocional,
- la ampliación de la expectativa de vida, utilizando terapias genéticas o métodos biológicos que bloqueen el envejecimiento celular,
- la existencia post-biológica, realizando un escaneo de la matriz sináptica del individuo y transmitiéndola después a un ordenador, una especie de emigración de un cuerpo biológico a un substrato puramente digital,
- mediante la creación de "máquinas superinteligentes", que combinan Inteligencia Artificial con parte orgánica, —denominados cyborg (cybernetics-organism), mitad ordenador, mitad orgánico y
- la crioconservación de pacientes enfermos o fallecidos y la reanimación futura de pacientes en suspensión criogénica[304].

4. Superación de las deficiencias filosóficas del Transhumanismo y del Posthumanismo

Se trata ahora de recapitular las deficiencias filosóficas del Transhumanismo y del Posthumanismo, identificar estas como resultantes del rechazo de la metafísica, y a su vez mostrar cómo el concepto metafísico de persona supera esas deficiencias. En primer lugar y de forma extensa, se evalúa la visión antropológica que reduce la naturaleza humana a funciones biológicas. Luego se evalúa, de forma breve, la prioridad otorgada a la razón instrumental y al utilitarismo en la ética, y a la visión utópica del progreso humano sujeto a la tecnología, que caracterizan las dos corrientes culturales bajo estudio.

4.1. Monismo biológico

El Transhumanismo y el Posthumanismo promueven un monismo biológico asociado con el dualismo cartesiano. No reconoce la íntima y substancial relación entre lo corpóreo y lo no corpóreo en la persona.

[304] Declaración de Transhumanismo, *Asociación Transhumanista Mundial*, 1998. Ser humano es una realidad aparente en constante redefinición, generando una pluralidad de modo de ser y actuar. Si la diversidad y la fragmentación de lo humano es lo único que cuenta, entonces toda intervención en lo humano es permitida No tiene sentido preguntar qué es un ser humano, pues se abren muchas posibilidades para estructurarlo. Según estas corrientes, no existe un proyecto humano ni un sentido de la perfección humana. No hay esencia o propiedades distintivas que exijan consideración. Ambas corrientes generan como ideología la consigna de encaminar la condición humana en diferentes direcciones, según la determinación de la voluntad. Al negar la unidad sustancial de espíritu encarnado, la noción de la dignidad inherente al ser persona se degenera y se transforma en una consecuencia del ejercicio de la libertad.

Al negar la unidad sustancial de espíritu encarnado, la noción de la dignidad inherente al ser persona se degenera y se transforma en una consecuencia del ejercicio de la libertad vinculada con la racionalidad instrumental. Esta indiferencia ante el ser de persona y a su dignidad inherente permite a la ciencia y la técnica determinar modos de ser humano. Supone un planteamiento que pretende modificar la esencia humana, en cuanto que puede alterar la identidad del ser humano, al afectar su dimensión biológica. Se trata de una negación de la humanidad, en aras de responder a un deseo de construir la humanidad, por medio de un ejercicio de una razón subordinada al voluntarismo.

4. 1. 1 Contrapropuesta: retorno a la metafísica

La Encíclica *Veritatis Splendor* explícitamente distingue el concepto metafísico de la naturaleza humana del fisicalista o biologista.

"El progreso mismo de las culturas demuestra que en el hombre existe algo que las transciende. Este algo es precisamente la naturaleza del hombre*:* precisamente esta naturaleza es la medida de la cultura y es la condición para que el hombre no sea prisionero de ninguna de sus culturas, sino que defienda su dignidad personal viviendo de acuerdo con la verdad profunda de su ser"[305].

La versión fisicalista es la que permite a la técnica dominar y sustituir a la naturaleza. La Encíclica apunta en esta dirección, al advertir que "dicha naturaleza comprendería en primer lugar el cuerpo humano, su constitución y su dinamismo. A este aspecto físico se opondría lo que se ha construido*,* es decir, la cultura, como obra y producto de la libertad. La naturaleza humana, entendida así, podría reducirse y ser tratada como material biológico o social siempre disponible"[306].

En el espíritu de *Veritatis Splendor*, se propone reafirmar a la Naturaleza en sentido metafísico como estructura íntima.

- Naturaleza como movimiento orientado hacia la perfección. Todo ser natural busca realizar su potencial o sus capacidades. Lo hace de forma dirigida hacia una meta y no de forma arbitraria. Por medio de esa dinámica de crecimiento, cada ser natural se aproxima gradualmente a una plenitud que le es propia, (la semilla se transforma en árbol, el animal adquiere su forma adulta, el ser humano su plena felicidad en conocer, decidir y amar). Precisamente para lograr esa perfección, cada ser natural cuenta desde su interior con un principio de orientación hacia la perfección, que llamamos naturaleza.
- Naturaleza como estructura racional de la realidad. Hemos sido puestos en la vida por el Dios creador inteligente y sabio que ha dotado de estructura lógica todo lo creado, la cual podemos reconocer y entender. Cuando buscamos conocer lo que algo es, nos preguntamos sobre las características que le son propias; por ejemplo, es propio de la planta el nutrirse y crecer desde su interior, es propio del animal nutrirse, crecer y sentir, es propio del ser humano, crecer, sentir, pensar y amar.
- Todo lo creado tiene una estructura y una forma propia y a esa forma la llamamos naturaleza. Naturaleza es parte del ser. Es el ser como principio de operaciones y como estructura íntima de la realidad.

Podemos decir que tanto la naturaleza, como la esencia, como la sustancia de cada ser en sí mismo, son expresiones de una misma realidad: el ser en función de alguna de sus dimensiones. En el fondo se ha llegado a la *realidad* como unidad de la cual llamamos:

- *Sustancia*: aquello que la cosa es en sí por el solo hecho de ser (lo que existe tiene ser: todo lo creado)

[305] Juan Pablo II (2004) *Veritatis Splendor,* Paulinas, 53.
[306] *Ibid.*

- *Esencia*: aquello por lo cual algo se distingue, (esencia perro, esencia flor, esencia hombre)
- *Naturaleza:* aquello por lo cual el ser actúa por inclinación de su estructura interna[307] el manzano florece y da manzanas. El hombre conoce la verdad con su razón para poder elegir el bien con su voluntad).

- Podemos definir a la naturaleza humana como un conjunto de características intrínsecas específicas, que distinguen al hombre de todo otro viviente: la inteligencia, la voluntad y Gemüt, propios de un alma espiritual humana que se expresa en una corporeidad.

- La dimensión espiritual consta de intelecto y voluntad. La Inteligencia va en busca de la verdad a través del conocimiento de la realidad. Esta verdad es la finalidad propia de la inteligencia. La voluntad va en busca del bien a través de querer lo que es verdaderamente bueno. De esa manera podremos ejercer la voluntad en su deseo de alcanzar la perfección. La inteligencia y la voluntad interactúan. Nada puede ser deseado o querido si no es conocido.
- También se puede decir con propiedad que el amor es el principio que une la estructura íntima, a saber, corazón o mejor *Gemüt*. Con la palabra *Gemüt*, el Padre José Kentenich designa
- "la consonancia entre el apetito superior y el inferior la actitud fundamental con la cual reaccionamos con nuestros sentimientos y nuestra voluntad ante los valores u objetos…Así se define corazón como la suma y esencia de todas las fuerzas psíquico espirituales, que en la persona individual se hallan conjugadas en una figura y en un orden único e irrepetible"[308]. Obrando por amor, actuaremos según naturaleza y por tanto rectamente. El amor es el vínculo unificador de todo el universo y la fuerza interna que lo anima. El amor es, juntamente con la inteligencia y bajo el señorío de la voluntad, el reflejo más perfecto de la divinidad.
- El concepto de corporeidad (inglés: *embodiment*; alemán: *Leib*) en contraste a cuerpo (inglés: *body*; alemán: *Körper*) es un término aplicable únicamente a la persona, dado que se trata de un *cuerpo espiritualizado* o de un *espíritu encarnado*. Refleja la unidad sustancial entre el alma y el cuerpo. A su vez, corporeidad se refiere al *cuerpo como sujeto y vivencia*. Se trata de describir e interpretar la corporeidad como experiencia vivida y reflexionada, como encuentro con el entorno de otras personas, cosas y sucesos, mediado por consideraciones de valores y significados.

Entonces podemos hacer una importante afirmación sobre la naturaleza humana, al expresar enfáticamente qué es lo natural en el hombre: ejercer sus facultades o desarrollar sus capacidades. Esto lo hace con la inteligencia que busca la verdad y con la voluntad que busca el bien. Joseph Ratzinger, es su libro *En el principio creó Dios*[309] señala que la posición cristiana fundamental es la de aceptar el ser como algo recibido; aceptarse a uno mismo como algo creado y dependiente del amor. Señala una importante distinción entre creación y creatividad, afirmando que la moderna alternativa fundamental, puesta en evidencia por la modernidad, se representa como una forma de fe en el progreso, de lucha de clases, de una creatividad del poder humano contra la creación.

La creatividad también puede trabajar con lo creado de la creación dada. El hombre sólo puede ser salvado en absoluto si el ser de la creación es bueno y en consecuencia, la confianza en el ser se mantiene fundamentalmente en sus derechos. Sólo si el Redentor es a la vez el creador, puede ser verdaderamente Redentor.

La naturaleza se ofrece a la Gracia como una plenitud, es decir, como un ente creado de acuerdo

[307] *Cf.* R. Panicker, *El concepto de la naturaleza: análisis histórico y metafísico de un concepto,* Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1951.
[308] Jose Kentenich "Carta de octubre de 1949", en: *Kentenich Reader,* III, 158-161.
[309] J. Ratzinger, (2001) *En el principio creó Dios* EDICEP, Valencia, 101-126.

con su esencia perfecta, pero tomando en cuenta que esta "bendecida naturaleza", debido al desarrollo histórico del pecado y de la muerte, se encuentra en dificultades de partir de la plenitud original de su ser.

La experiencia que el hombre hace de sí mismo es la de un ser destinado a la divinización, proclive a ella y penetrado por su influjo atractivo. El que es imagen de Dios por la creación deviene ser en Cristo por la Gracia, deviene a la vez cabalmente humano: más libre, más fraterno y solidario, más creativo, más y mejor hombre.

La naturaleza humana de la que hablamos, entonces, es una naturaleza creada, racional y libre, capaz de abrirse a su capacidad de amar y ser amado, como en su búsqueda por el significado profundo y total de la realidad en la que se inserta. Como rasgos fundamentales del ser persona se reconocen:

- La unicidad de ese ser singular e insustituible, único e irrepetible, que merece todo respeto.
- La dialogicidad ontológica de la persona, que se hace a sí misma en el encuentro interpersonal, como ser responsorial.
- La interioridad de este ser humano que, trascendiendo al estímulo, retoma sobre sí mismo para pensar y decidir conscientemente.
- La gradualidad de un ser que, creado en la personeidad, se va haciendo mientras proyecta y articula su personalidad
- La sacralidad del ser humano que refleja en el mundo la imagen misma de Dios, al tiempo que recuerda que su esencia es su misma presencia.

Se reconoce también su Integridad. El ser humano se auto-comprende como una unidad psicosomática indisoluble, expresada en una corporeidad sexuada, según las modalidades naturales de varón y mujer, con lo cual se posibilita su ubicación en las coordenadas de espacio y tiempo.

Igualmente se destaca la Trascendencia (natural y sobrenatural). La persona no se encierra en sí, pretendiendo autosuficiencia, sino que anhela comunicarse para conectarse a otros, más allá del placer y la utilidad autorreferente. El hombre no puede ser aislado de la comunidad humana a la que pertenece. El ser humano se personaliza gradualmente en el seno de la comunión interpersonal. La persona depende menesterosamente del amor de sus semejantes y fracasa ante su indiferencia.

El ser humano trae en sí mismo las instrucciones para la conducción, tanto activo como pasivo, de su propio ser. Es decir, el hombre ha de comportarse como hombre, y como hombre ha de ser tratado. Del respeto al dato antropológico por parte del deber ético, parece depender la posibilidad de permanencia en el ser y de afirmar el bien-ser del hombre, que trasciende sin duda el bien-estar de los humanos. La moralidad es la libre adopción personal de la propia esencia dada de antemano".

La autonomía de la persona individual, en su condición contingente y finita, exige para su realización plena y auténtica, vinculaciones con Dios, con las ideas, con las personas y con la comunidad, particularmente en el orden del amor en sus diversas modalidades. Se trata de un amar de la totalidad de la persona. Es decir, en palabras del P. Kentenich,

"todo amor natural [...] impulsa el cuerpo, el corazón, hacia alguien. No debo matar ese impulso. Sólo procurar que el amor natural-instintivo llegue a ser amor espiritual y amor sobrenatural. No matemos el amor. Si matamos el amor, matamos el afecto primordial de la naturaleza humana [...]. Amar adecuadamente significa amar en forma natural-instintiva, espiritual sobrenatural. Quien no lo aprenda, podrá valerse de todos los medios, pero nunca llegará a algo sensato"[310].

4. 2. La razón instrumentalizada

[310] Kentenich, José (1967), *Conferencias en Ejercicios Espirituales* IV, Instituto de Schoenstatt-Hermanas de María, 17.

El transhumanismo y el posthumanismo privilegian el razonamiento instrumental del cálculo en sí imitable en la computadora o según el programa de la inteligencia artificial. Pero la inteligencia artificial y sus modalidades quedan restringidas por el hecho de que son estrictamente lógicas. La lógica es un sistema idealizado y autorreferencial, bien sea descubierto por la reflexión introspectiva y /o desarrollado y/o la imaginación humana. Como hay mucho de imprevisible en el comportamiento humano, cualquier máquina que queda restringida a usar a la lógica como su base, nunca podrá mostrar características. Es decir, la mayoría de las máquinas con inteligencia artificial están selladas herméticamente. Están limitadas por la complejidad de los cálculos que pueden hacer. Son sensibles solamente a un número finito de estímulos y el coeficiente de aleatoriedad que puede afectarles es relativamente pequeño.

4. 2. 1. El razonamiento plenamente personal

El pensamiento humano no es un sistema hermético y lineal. El cuerpo, la mente y el medio ambiente no pueden ser separados, tampoco se puede descartar el impacto de los estímulos del medio ambiente sobre el proceso cognitivo, sin importar lo minúsculo que pudiera parecer.

- Lo que es esencial del funcionamiento de la conciencia humana es que la mente recibe una continua entrada de estímulos aleatorios de su alrededor. La mente humana ha evolucionado para poder absorber lo inesperado (un estímulo discontinuo). La compulsión por imponer un orden, en medio de tanto estímulo tan aleatorio, contribuye al sentido de la propia existencia. Por tanto, es obvio que crear cualquier tipo de inteligencia sintética con un sentido de existencia, como el que corresponde al ser humano, debe incluir ser sensible al mismo nivel de interrupción aleatoria. Debe tener una compulsión por buscar significado frente a lo estable y lo inestable; al mismo tiempo, debe ser capaz de adaptarse a tomar ventaja de las posibilidades creativas, ofrecidas por estímulos no lineales.
- Si se quisiera producir una inteligencia sintética capaz de mostrar creatividad, entonces se tendría que contar con la capacidad de establecer conexiones entre pensamientos de manera discontinua. Esto sólo podría lograrse si se le da la capacidad de ser sensible perpetuamente a estímulos aleatorios.
- Más aún, para producir una inteligencia sintética capaz de apreciar un objeto estéticamente, sería precioso darle la capacidad de identificar continuidad y discontinuidad simultáneamente, sin que colapse. Mientras que esto podría causar una reacción en la máquina, difícilmente se identificará como equivalente a una excitación emocional transmutable en placer o en dolor.

La intuición intelectual propia del razonamiento especulativo, como la deliberación de la conciencia adjunta a la razón práctica, quedan en principio descartadas en el sistema de inteligencia artificial. Sin el fundamento ontológico en la totalidad del ser persona, esta modalidad de razonamiento típicamente humana queda desestimada y, a su vez, inimitable.

4. 3 Utilitarismo

Ni el Transhumanismo ni el Posthumanismo, tal como se expuso en relación con su concepción antropológica desfigurada, admiten un criterio objetivo o una norma obligatoria que regule la libertad. Sus raíces en el liberalismo moderno le impiden aceptar un ideal o categoría objetiva y universal de la vida buena. La felicidad se ve como subjetiva y por eso inaccesible a la ciencia o razón en busca de la objetividad.

El Posthumanismo afirma la libertad de superar todos los límites. Promueve una elección y cálculo más allá de límites y de condicionamientos humanos. Ambas corrientes enfocan la libertad como medio pero no los fines objetivos. La libertad es recurso para servir a los deseos humanos. Pero, en

cuanto a lo deseable, no se aclara lo que pueda ser un deseo auténtico o la vida preferible como fundamento objetivo de lo deseable. El presunto humanismo es ajeno a la imagen aristotélica de la vida según las virtudes y sí cercanas a la propuesta existencialista de que al existir determinamos la esencia.

Ante los límites evidentes de la corporeidad, la exaltada voluntad del Transhumanismo y del Posthumanismo intenta modificar la estructura biológica humana para, por medio de la bioingeniería, dirigir la evolución de la humanidad. Apuestan a la tecnología, pero no definen los objetivos que justifican en su acción.

La carencia de fines para justificar la supuesta liberación ante límites se vincula con el rechazo del concepto de naturaleza, rechazo de acuerdo con la modernidad.

4. 3. 1. Reafirmación del vínculo entre libertad y verdad

Como bien lo articula Lino Medina, la autonomía conjugada con la responsabilidad debe reflejar la dimensión interior de la relación entre verdad y bien. Debe hacerse a modo de convicción personal. En este caso, la ley moral objetiva se integra expresamente a la existencia de la persona concreta, pero sin suponer la creación original del bien por medio de un acto consciente de su voluntad. Es decir, la conciencia presupone el bien en su verdad objetivamente arraigada en las exigencias del ser persona; el bien no presupondrá, por tanto, un acto intencional del sujeto[311].

La conciencia es el lugar donde la libertad se encuentra con la verdad que hace brotar la obligación moral [...]. Es el órgano interior de la verdad, el bien, donde el hombre está llamado a juzgar de modo verdadero la verdad de sus acciones y a elegir; es el lugar donde libremente decide sobre su bien, que consiste en vivir en la verdad y hacer el bien. [...] Justamente porque, en la conciencia se da el encuentro entre la libertad subjetiva y la verdad objetiva, que no es otra cosa que la misma verdad del sujeto, conocida intelectual y racionalmente, su papel es básico para la vida moral y para el bien de la persona [312].

La conciencia, considerada como fundamental, está activa y abierta a una verdad y un bien que la trascienden y obligan, sin por ello esclavizarse, es decir, la conciencia verifica y arriba a una convicción personal acerca de los argumentos sobre los que se apoya la norma. Vale afirmar que no puede ser órgano pasivo, pero tampoco otorga prioridad a la opinión personal sobre la ley moral natural o el orden objetivo.

Según **VS**, la razón humana **DESCUBRE EL VALOR MORAL** de los bienes para la persona (bienes materiales, psíquicos, sociales, intelectuales y espirituales), a la luz del bien en cuanto finalidad de la persona. Es decir, la conciencia procura descubrir progresivamente la verdad acerca del bien y del mal y la común responsabilidad en discernir los caminos para servir al amor, la justicia y la paz, para así fomentar la vida en todas sus manifestaciones y condiciones.

4. 4. Visión utópica del progreso humano

El Transhumanismo y Posthumanismo tecno-científico, tanto en su vertiente cibernética como en su vertiente biotecnológica, y especialmente genética, se presenta en los medios de comunicación, haciendo gala de propuestas poco solventes desde el punto de vista científico. Las promesas que realizan los defensores del transhumanismo son muy ambiciosas, pero no todas están igualmente justificadas.

¿Qué significa la palabra "progreso" cuando nos referimos a los seres humanos? ¿Estamos en el camino del verdadero "progreso humano", o en su lugar, en el camino de la regresión a nuestro

[311] Melina, Lino (1994) *Conciencia y verdad en la encíclica Veritatis Splendor*, Comentarios a la Veritatis Splendor, Biblioteca de Autores Cristianos, 619-650.
[312] *Ibid.*

estado primitivo de la naturaleza, en el cual la praxis fue ordenada a la subyugación de la naturaleza y al imperativo de la auto-conservación? Por ejemplo, busca mejorar la condición humana modificando su corporeidad sin percatarse de que el ser humano pueda experimentar un empobrecimiento en su vitalidad. Así, el progreso humano es menos cuestión de carácter, virtud y ética y más de construcción biológica.

4. 4. 1. Mito del progreso

Corresponde preguntarse por el sujeto al que se refiere la emancipación transhumanista. ¿Quién es aquel que se emancipa? ¿Se trata de un sujeto de libertad abstracto, esto es, del colectivo que engloba a la totalidad de las personas? ¿O de un "cogito" puro, de un haz de sensaciones que aspira a emanciparse de todas las condiciones naturales, no elegidas por él? ¿O, sencillamente, se trata de «alguien» que constituye un fin en sí mismo y cuyo despliegue en el espacio de su esencia no es independiente de sus condiciones naturales ni de las normas morales que se siguen del hecho de ser, amén de un ser natural, también una persona?

Si se tratara de un «sujeto de libertad abstracto», el emancipado sería eso a lo que llamamos: «La humanidad». Pero, como es fácil observar, ésta no es un grupo, ni una institución, ni sujeto alguno de un querer común al que se le puedan atribuir progresos o retrocesos, emancipación o servidumbre. Suele ocurrir, además, que en los progresos atribuidos a los sujetos colectivos, aparece siempre un momento de relatividad, pues un grupo mejora siempre en comparación con otros grupos o incluso a su costa. La humanidad, en definitiva, se concreta en las personas particulares.

Si el sujeto emancipado fuera un «haz de sensaciones», esto es, un "cogito "puro, la emancipación consistiría en la liberación de las ataduras físicas que le engendran dolor. Y bien podría concretarse en el uso de las técnicas desarrolladas por las neurociencias y la nanorobótica, insertando sus recuerdos y experiencias en organismos artificiales inmunes al dolor (cyborgs); o en la manipulación de sus disposiciones biológicas, mediante la ingeniería genética o el uso de drogas estimulantes y alucinógenas, cuya administración debería confiarse a entidades externas al individuo, humanas o artificiales, con el objeto de controlar la adicción y evitar la sobredosis. Esto, evidentemente, anularía el principio de autonomía que sustenta la propia idea de emancipación.

En cualquier caso, cuando lo natural se presenta como aquello de lo que hay que emanciparse, tiene sentido que sea «lo artificial» quien lleve a cabo la transformación de lo natural en artefactual. Y una emancipación conducente a la transformación del ser humano en bio-robot -o en un drogodependiente controlado por un algoritmo- cancelaría todo vínculo con la esencia del hombre e implicaría el socavamiento de la ética de la especie humana, que tiene su fundamento en la autonomía moral del hombre y en su «no-dependencia» de decisiones unilaterales externas.

Resulta impropio equiparar la emancipación transhumanista con el progreso cuando, bajo la tutela de lo artefactual aspira a dejar atrás al propio ser humano. No sólo porque el concepto «progreso», referido al ser humano, se convierte en una afirmación vacía, cuando la emancipación que propone el Transhumanismo no es sino un instrumento de auto-alienación, una peligrosa superstición que abre un abismo con el pensamiento universal que se ha caracterizado, desde los comienzos de su existencia, por el reconocimiento de la dignidad del hombre, de todos-y-cada-uno de los hombres.

La ciencia moderna sucumbió, también, al veredicto cartesiano que escinde el concepto de vida humana, en cuerpo y conciencia, abriendo así la puerta que condujo a la destrucción del concepto de persona y de la idea de una teleología natural. Esta escisión tuvo su primera formulación formal con John Locke, para quien la identidad de la conciencia no descansa en la identidad de su poseedor, sino que sucede al revés: la propia «persona» es conciencia de la identidad. También Hume, tras preguntarse por cuánto tiempo un ente cualquiera se mantiene idéntico a sí mismo, desdeñó la idea de una «identidad» personal. Finalmente, Derek Parfit, sobre la base de dos supuestos imaginarios, concluyó que sólo existen los estados de conciencia y los recuerdos que de ellos quedan. Cada

hombre sería nuevo al despertar a la conciencia tras el sueño y los recuerdos que guarda del pasado sólo serían la «herencia» de un hombre anterior. De este modo, el concepto de «persona» se convirtió, utilizando la terminología nietzscheana, en una «metáfora gastada», en una moneda que ha perdido su troquelado. Bastaría con crear nuevos nombres, valores y verosimilitudes, para crear, a largo plazo, nuevas realidades.

4. 4. 2. Progreso según el ser persona

Como hemos señalado, la idea de progreso, referida al hombre, se corresponde con la maduración de un individuo que es ya, en sí mismo y por sí mismo, un fin dado de antemano, de «alguien» -y no «algo»- que se mantiene substancialmente idéntico en sus movimientos accidentales. Es preciso considerar el sentido del perfeccionamiento humano según lo dicta la dignidad inherente al ser de persona.

- La dignidad personal no es una cualidad comparable con otras cualidades, ni con las cualidades de otras entidades. Tampoco es un título honorífico que se puede otorgar o quitar. Es, más bien, la cualidad más fundamental e inherente de los seres humanos, de la base trascendental que justifica el hecho de que todos los seres humanos son personas y tenemos derechos con respecto a nuestros semejantes. La dignidad no puede ser legislada, pero puede presuponerse como una fuente de la Ley.
- No hay duda de que la dignidad tiene que ver con la estructura intencional de nuestra naturaleza, es decir, con nuestra capacidad para distanciarnos de los fines a los que nuestros impulsos nos predisponen, con nuestra capacidad de comportarnos sin obedecer nuestros instintos. Si podemos hacerlo, es porque no vivimos "atrapados" por ellos. En cambio, podemos dejar nuestro centro orgánico y ocupar una "posición excéntrica", un lugar desde el cual hablamos de nosotros mismos en tercera persona y podemos vernos a nosotros mismos a través de los ojos de los demás. Esto nos permite evaluar las situaciones de acuerdo con nuestros deseos, pero también evaluar esos mismos deseos e incluso rechazarlos. Sin embargo, así como la dignidad nos insta a asumir libremente nuestra naturaleza, también nos impide negarla. No hay dignidad en la negación de nuestra naturaleza.
- ¿Cuál ha de ser la función de la técnica respetuosa de la dignidad? Benedicto XVI propone una importante distinción en torno a la técnica: "El desarrollo tecnológico puede alentar la idea de la autosuficiencia de la técnica, cuando el hombre se pregunta sólo por el cómo, en vez de considerar los porqués que lo impulsan a actuar. Por eso, la técnica tiene un rostro ambiguo"[313].

La técnica se muestra ambigua porque, como bien afirma Benedicto XVI, por un lado, refleja "la creatividad humana como instrumento de la libertad de la persona" pero simultáneamente esa libertad parece desprenderse del fundamento de su vinculación con la realidad, pues "desea prescindir de los límites inherentes a las cosas".

Esta visión descansa en identificar la verdad con lo factible, en declarar que "el único criterio de verdad es la eficiencia y la utilidad"; de esta forma se equipara el desarrollo con los meros avances técnicos. Benedicto XVI contrarresta esta visión, insistiendo en que el verdadero desarrollo exige "una inteligencia capaz de entender la técnica y de captar el significado plenamente humano del quehacer del hombre, según el horizonte de sentido de la persona considerada en la globalidad de su ser". Se impone, por consiguiente, la formación en ética y el ejercicio responsable de la libertad, para que la técnica no sucumba a la "seducción de una autonomía total, sino en (ser) la respuesta a la llamada del ser, comenzando por nuestro propio ser".

[313] Benedicto XVI, (2009) *Caritas in Veritate*, Libreria Editrice Vaticana, 70.

Francisco, en su carta Encíclica *Laudato Si' 21*[314] (LS), advierte sobre el poder de la técnica. "Nunca la humanidad tuvo tanto poder sobre sí misma y nada garantiza que vaya a utilizarlo bien, sobre todo si se considera el modo como lo está haciendo (…)" (LS 104). Más adelante insiste en que, cuando la técnica desconoce los grandes principios éticos, termina considerando legítima cualquier práctica. Como se expuso en este capítulo, "la técnica separada de la ética difícilmente será capaz de autolimitar su poder" (LS 136). Aunque aclara que "la tecnociencia bien orientada no sólo puede producir cosas realmente valiosas para mejorar la calidad de vida del ser humano (…). También es capaz de producir lo bello y de hacer «saltar» al ser humano inmerso en el mundo material al ámbito de la belleza" (LS 103). Francisco indica que el hombre moderno es muy utilitarista, es decir, "lo que le interesa es extraer todo lo posible de las cosas por la imposición de la mano humana, que tiende a ignorar u olvidar la realidad misma de lo que tiene delante" (LS 106). Seguidamente añade una recomendación de orden ético: "El hecho es que «el hombre moderno no está preparado para utilizar el poder con acierto», porque el inmenso crecimiento tecnológico no estuvo acompañado de un desarrollo del ser humano en responsabilidad, valores, conciencia" (LS 105).

Francisco denuncia, como ya lo ha había hecho Benedicto XVI, que la sobrevaloración de la libertad individual, paradójicamente, "ha terminado colocando la razón técnica sobre la realidad, porque este ser humano ni siente la naturaleza como norma válida, ni menos aún como refugio viviente" (LS 122).

Consecuentemente se ve la realidad como objeto de manipulación sin consideraciones previas de las implicaciones de su actividad. Concluye Francisco que esto "debilita el valor que tiene el mundo en sí mismo" (…) y "el ser humano no redescubre su verdadero lugar, se entiende mal a sí mismo y termina contradiciendo su propia realidad" (LS 115). Concluye Francisco con una declaración profética:

"Cuando el ser humano se coloca a sí mismo en el centro, termina dando prioridad absoluta a sus conveniencias circunstanciales, y todo lo demás se vuelve relativo. Por eso no debería llamar la atención que, junto con la omnipresencia del paradigma tecnocrático y la adoración del poder humano sin límites, se desarrolle en los sujetos este relativismo donde todo se vuelve irrelevante si no sirve a los propios intereses inmediatos"[315].

La antropología personalista, fundamento irrenunciable de la bioética, enseña a respetar la totalidad de la persona como espíritu encarnado, lo que conduce necesariamente a apreciar el cuerpo como expresión visible de un alma espiritual y no como mera estructura y dinámica biológica, disponible a la investigación y manipulación utilitarista. Por esa razón, advierte que "el cuerpo humano no puede ser reducido a un complejo de tejidos, órganos y funciones, ni puede ser valorado con la misma medida que el cuerpo de los animales, ya que es parte constitutiva de una persona, que, a través de él, se expresa y se manifiesta"[316].

A modo de conclusión citamos a SS. Emeritus Benedicto XVI: el hombre ya no se concibe como un don ofrecido a sí mismo con una ontología que le es propia, sino como un ser que se crea y forma a sí mismo. El desarrollo humano, lejos de ser una vocación que viene de una llamada trascendental, y que por tanto tiene un significado, a menudo se presenta a través de la idea de que el hombre debe darse un sentido a sí mismo. Sin embargo, señala Benedicto XVI, «el hombre es incapaz de darse a sí mismo su propio sentido último» (n. 16). Volviendo a la Populorum Progressio, dijo:«el verdadero humanismo se abre al Absoluto, en reconocimiento de una vocación que da la idea de la

[314] Francisco, *Laudato Si* [en línea] 24 de mayo 2015: http://w2.vatican.va/content/francesco/es/-encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.pdf [consulta 5 de junio 2017].
[315] Francisco, *Laudato Si',* 122.
[316] Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción *Donum Vitae* sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación, febrero 1987, 3.

vida humana». De lo contrario el hombre pensará sólo mirándose a sí mismo, sin otro tipo de relación que su propio narcisismo y vanidad, una visión que caracteriza el espíritu pagano de las sociedades occidentales, impregnadas de nociones egoístas[317].

[317] Benedicto XVI, (2009) *Caritas in Veritate,* 71.

"La metafísica no se ha de considerar como alternativa a la antropología" (Fides et ratio, 83). La tarea educativa de la transdisciplinariedad

Mauro Mantovani
Università Pontificia Salesiana, Roma, Italia
mantovani@unisal.it

Introducción

> «El aspecto sectorial del saber, en la medida en que comporta un acercamiento parcial a la verdad con la consiguiente fragmentación del sentido, impide la unidad interior del hombre contemporáneo», así advertía hace veinte años el Papa San Juan Pablo II en la Carta encíclica *Fides et ratio*, expresando al mismo tiempo la firme «convicción de que el hombre es capaz de llegar a una visión unitaria y orgánica del saber. Éste es uno de los cometidos que el pensamiento cristiano deberá afrontar a lo largo del próximo milenio de la era cristiana»[318].

En este breve texto ofrezco algunas consideraciones sobre la perspectiva de la *transdisciplinariedad*, de la que habla el Papa Francisco en su Carta Apostólica *Veritatis gaudium* del 8 de diciembre de 2017 dirigida a todas las Universidades y Facultades eclesiásticas[319], intentando considerarla no sólo epistemológica y metodológica, sino también educativamente. En este sentido, se puede abrir un posterior espacio útil para poner nuevamente en el centro el concepto de persona y subrayar la íntima relación entre antropología y metafísica.

1. Pensar y practicar la "transdisciplinariedad"

Veritatis gaudium percibe que «es sin duda positivo y prometedor el redescubrimiento actual del principio de la interdisciplinariedad»[320]; las Universidades –escribe el Papa Francisco en su Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*– constituyen un ámbito privilegiado para pensar y desarrollar el saber y el empeño evangelizador «de un modo interdisciplinario e integrador»[321].

¿Qué entender con "interdisciplinariedad"? Esta noción puede ser pensada y practicada de una forma "débil", simplemente «como planteamiento que favorece una mejor comprensión de un objeto de estudio, contemplándolo desde varios puntos de vista»[322]: en este caso, ésta correspondería a la sola multidisciplinariedad (o pluridisciplinariedad).

Un primer grado de unidad de los saberes es, en efecto, la multidisciplinariedad: ya esto implica colaboración entre disciplinas y entre personas que investigan, cosa que no es para nada automática,

[318] Juan Pablo II, *Fides et ratio*, Ciudad del Vaticano 1998, n. 85.
[319] Francisco, *Veritatis gaudium*, Ciudad del Vaticano 2017.
[320] *Ibid.,* n. 4c.
[321] Francisco, *Evangelii gaudium*, Ciudad del Vaticano 2013, n. 134.
[322] Francisco, *Veritatis gaudium*, cit., n. 4c.

y en cambio requiere disponibilidad y formación al diálogo y al trabajo en *équipe*. Sin embargo, si se empiezan a considerar las disciplinas en recíproca conexión acerca de los métodos, y su inserción en la cultura, crece la calidad de la interdisciplinariedad[323], así que una interdisciplinariedad "madura" no se queda nunca en una simple yuxtaposición, sino que procede ulteriormente[324]. La interdisciplinariedad a este nivel permite una comprensión más adecuada de un objeto dado que por su complejidad muy difícilmente podría ser conocido por un único método disciplinar. La práctica de la interdisciplinariedad a veces, en efecto, es ligada a razones de eficiencia pragmática en la acción, y no al deseo de unidad en el orden del conocimiento: G. Gismondi ha notado cómo a menudo el método interdisciplinar, que surgió positivamente para resolver las contradicciones reductivistas y contrastar la fragmentación del paradigma del cientificismo[325], ahora ya no es adecuado plenamente a la epistemología de la complejidad[326].

En efecto, partiendo sobre todo de las ciencias naturales y de las ciencias sociales, en las últimas décadas el desarrollo de la reflexión sobre la categoría de la *complejidad* ha contribuido mucho a hacer profundizar posteriormente la perspectiva de la integración de los saberes, estimulando una creciente atención epistemológica hacia una nueva perspectiva de interdisciplinariedad, y hacia el comienzo de la utilización del concepto de trans- (o meta-) disciplinariedad[327].

Varios investigadores han empezado a considerar poco satisfactorio el método interdisciplinar clásico, hasta el punto de focalizar su atención en el *método transdisciplinar*, considerado capaz de sostener e integrar las diversas contribuciones con las que se aborda y se conoce la realidad. La transdisciplinariedad viene concebida así como el estadio más elevado de integración entre disciplinas, donde las recíprocas relaciones tendrían lugar dentro de un sistema sin fronteras estables entre las materias mismas[328]. Si consideramos las principales cuestiones metadisciplinares, hay algunas de carácter epistemológico, otras que nacen de los temas estudiados, que remiten a su vez a otros interrogantes fundamentales, y hay un tercer grupo de cuestiones metadisciplinares que surgen de la necesidad de descubrir y profundizar los cuadros metafísicos, éticos y religiosos dentro de los cuales se mueven aquellos que practican esas ciencias, porque ningún científico puede ser verdaderamente neutral frente a las cuestiones radicales, y prescindir totalmente de ellas en sus investigaciones.

---

[323] R. Pascual advierte que para que haya una verdadera interdisciplinariedad, hace falta que se dé una relación adecuada entre los distintos órdenes de conocimiento: «hay que admitir, por un lado, su justa y legítima, correcta y necesaria autonomía, y por otro lado, su complementariedad y armonía. Para poder llegar a esta relación armónica, hay que evitar los extremos, sea de una completa y radical separación, sea de una invasión de los campos propios del otro tipo de conocimiento, con indebidas confusiones de conceptos, principios y métodos, engendrando una especie de *sincretismo gnoseológico*». *Cf.* R. Pascual, *La filosofia come mediatrice tra la scienza e la fede*, en *Alpha Omega* 3 (2000/2), 358.

[324] *Cf.,* entre otros, V. Ascheri, *Interdisciplinarità e unità del sapere nel XX secolo. Maritain, Polanyi, Ladrière*, Roma 2014; L. Clavell, *L'unità del sapere per l'attuazione di "Fides et ratio"*, en *Alpha Omega* 3 (2000), 211-225; Id., *La metadisciplinarità. Scienza, filosofia e teologia*, en E. Mariani (ed.), *Unità del sapere e del fare, una soluzione transdisciplinare?*, Napoli 2001, 43-54.

[325] Acerca del cientificismo, *Cf.* Juan Pablo II, *Fides et ratio*, cit., n. 88.

[326] *Cf.* G. Gismondi, *Fede e cultura scientifica*, Bologna 1993. Hay, en efecto, una diferencia muy llamativa entre especialización y fragmentación. La especialización es necesaria para el desarrollo en el campo del conocimiento y del desarrollo humano, y es inevitable por la limitación del hombre. La fragmentación, en cambio, hace mucho daño, sus efectos negativos son evidentes y no se pueden descuidar: hay una multiplicidad de datos y de conocimientos, pero no se llega a captar una visión unitaria y llena de sentido del real, y, al final, se pierde también el sentido de la existencia. Separación y fragmentación revelan su particular dramaticidad cuando no ocurren sólo entre dos ciencias particulares, sino que interesan también la relación entre fe y razón.

[327] *Cf.* por ejemplo, J. Villagrasa, *Evoluzionismo, interdisciplinarietà e metadisciplinarietà*, en R. Pascual (ed.), *L'evoluzione: crocevia di scienza, filosofia e teologia*, Roma 2005, 1-20.

[328] *Cf.,* por ejemplo, B. Nicolescu - E. Morin - L. De Freitas, *Carta de la Transdisciplinariedad*, Arràbaida (Portugal) 1994; B. Nicolescu, *Manifesto of Transdisciplinarity*, Albany 2002; S. Rondinara, *Dalla interdisciplinarità alla transdisciplinarità. Una prospettiva epistemologica*, en *Sophia* 1 (2008/0), 61-70; G. González R. Arnaiz, *Bioética: un nuevo paradigma. De ética aplicada a ética de la vida digna*, Tecnos, Madrid 2016, sobre todo el cap. 1.

Por eso, el Papa Francisco, en *Veritatis gaudium,* propone en este sentido la forma "fuerte" de interdisciplinariedad, es decir la transdisciplinariedad, «como ubicación y maduración de todo el saber en el espacio de Luz y de Vida ofrecido por la Sabiduría que brota de la Revelación de Dios»[329]. El uso de esta noción no es "neutral", porque se habla explícitamente de inter- y trans-disciplinariedad «ejercidas con sabiduría y creatividad a la luz de la Revelación»[330]; sin embargo, esta perspectiva se abre al entero conjunto del debate cultural expresando claramente «el principio vital e intelectual de la unidad del saber en la diversidad y en el respeto de sus expresiones múltiples, conexas y convergentes, es lo que califica la propuesta académica, formativa y de investigación del sistema de los estudios […], ya sea en cuanto al contenido como en el método»[331].

El horizonte inaugurado por la perspectiva transdisciplinar lleva consigo una oportunidad histórica para muchas disciplinas. Para la filosofía, por ejemplo, es una ocasión para ejercer desde el nivel epistemológico su papel indispensable de mediación y de conexión de los varios saberes hacia los interrogantes más profundos sobre la realidad, en su verdad y en su sentido; para la teología, se presenta la posibilidad de salir fuera del aislamiento plurisecular en la que ha sido encerrada, y proponerse como una específica forma, en relación con las otras formas, del saber contemporáneo, manteniendo su propia autonomía y distinción de ellas, pero también siendo capaz de superar cualquier modo de autorreferencialidad[332]. La filosofía, en ese contexto, puede recuperar también su papel de instancia última de unificación del saber: es propio del sabio ordenar, es decir, poner en orden, tener una mirada ancha y alta para juzgar cada cosa, para captar la unidad del todo y colocar las partes en el todo, y, en fin, para ofrecer una respuesta a las preguntas últimas de sentido[333].

Hablar de transdisciplinariedad por eso no es sólo una cuestión epistemológica y metodológica, sino que es ante todo educativa y formativa. El beato John Henry Newman, del que se habla en la *Veritatis gaudium* –junto con otro beato, el abad Antonio Rosmini– como de un maestro de educación cristiana, se hacía portavoz ya en sus tiempos de la necesidad de un sistema de estudios abierto e integral, que pusiera a todos los que se formaban en la condición de saber «dónde colocarse a sí mismo y a la propia ciencia, a la que llega, por así decirlo, desde una cumbre, después de haber tenido una visión global de todo el saber»[334]. Una visión que maduraba dentro de contextos relacionales muy significativos: Rosmini notaba, pensando en los tiempos antiguos y en los testimonios de los grandes autores de la filosofía griega, que «el adiestramiento […] no terminaba en una breve lección diaria, sino que consistía en una continua conversación que tenían los discípulos con los maestros»[335]. El más sabio, en efecto, es quien sabe escuchar y conversar[336].

---

[329] Francisco, *Veritatis gaudium*, cit., n. 4c.

[330] *Ibid.* Un poco más adelante, el Papa Francisco, refiriéndose a esta transdisciplinariedad, la explica nuevamente como «una pluralidad de saberes que correspondan a la riqueza multiforme de lo verdadero, a la luz proveniente del acontecimiento de la Revelación, que sea al mismo tiempo recogida armónica y dinámicamente en la unidad de su fuente trascendente y de su intencionalidad histórica y metahistórica, desplegada escatológicamente en Cristo Jesús: 'En Él –escribe el apóstol Pablo–, están encerrados todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento' (*Col* 2, 3). Este principio teológico y antropológico, existencial y epistémico, tiene un significado especial y está llamado a mostrar toda su eficacia no sólo dentro del sistema de los estudios eclesiásticos, garantizándole cohesión y flexibilidad, organicidad y dinamismo, sino también en relación con el panorama actual, fragmentado y no pocas veces desintegrado, de los estudios universitarios y con el pluralismo ambiguo, conflictivo o relativista de las convicciones y de las opciones culturales». *Ibid.*

[331] *Ibid.*

[332] *Cf.* S. Rondinara, *Transdisciplinarità e dialogo*, en *Nuova Umanità* 29 (2007) n. 171, 353-360. Acerca de este específico tema, *Cf.* también, del mismo autor, *Teologia e scienze della natura*, en G. Lorizio, *Teologia fondamentale. Contesti*, Roma 2005, sobre todo 314-320; y el cap. 3 (*Teologia e transdisciplinarità*) de *Interpretazione del reale tra scienza e teologia*, Roma 2007.

[333] *Cf.* B. Forte - M. J. Arroba Conde, *L'unità dei saperi. Teologia, Filosofia, Diritto*, Città del Vaticano 2018.

[334] *Cf.* J. H. Newman, *L'Idea di Università*, Milano 1976, 201.

[335] *Cf.* A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, en Id., *Opere*, vol. 56, Roma 1998, cap. II.

[336] *Cf.* G. Lombardi, *"Un sapiente che ascolti è ancora più sapiente": parola e ascolto. Incontro impossibile tra Papa Benedetto XV e gli antichi intorno al valore di perfezionamento umano della* techne, en *Lumen Veritatis* 4 (2011), n. 16,

Formarse en "transdisciplinariedad" significa por ello cultivar una visión abierta de la razón humana, ejerciendo, desarrollando y defendiendo una racionalidad de "horizontes amplios", sostenidos por la convicción de que «'es de nuevo posible ensanchar los espacios de nuestra racionalidad […], conjugar entre sí la teología, la filosofía y las ciencias, respetando plenamente […] su recíproca autonomía, pero siendo también conscientes de su unidad intrínseca'. En el plano institucional, volver a encontrar 'este gran *logos*', 'esta gran amplitud de la razón' es propiamente la gran tarea de la Universidad»[337].

Esta amplitud de horizontes, fundamental para la transdisciplinariedad, enfrenta la actual devaluación de la razón[338] y abre un espacio fecundo de diálogo entre ciencia y experiencia religiosa: el espacio de una fe que sepa acoger en toda su positividad la progresiva ampliación del conocimiento científico, y, por otra parte, el espacio de una ciencia capaz de reconocer la finitud de su propio saber, el cual deja –y no puede no dejarlos– amplios márgenes de interpretación en el nivel del sentido. En ese contexto –escribe S. Morandini– «se abre un campo de tensión positiva, un horizonte dinámico en el que los saberes y sujetos distintos puedan medirse e interrogarse recíprocamente sin deslegitimarse. Aquí se abre la posibilidad de una interacción fecunda entre dimensiones diversas de nuestra mirada sobre lo real, capaz de sostenernos también en la búsqueda de una sabiduría vital»[339].

Acerca de la relación entre *ciencia* y *sabiduría*, en una perspectiva de pensamiento cristiano, hay que subrayar que la *verdad* nunca está separada del *amor*: ambos tienen su raíz última y se identifican plenamente en Dios. Por un lado, la defensa y la promoción de la verdad es una forma esencial de caridad[340]; por otro lado, solamente la verdad permite una caridad verdadera, porque la verdad es luz que da sentido y valor a la caridad. La verdad y el bien están estrictamente conectados: "verdad", en efecto, significa más que "saber", porque el conocimiento de la verdad tiene como finalidad el conocimiento del bien. Por eso practicar la transdisciplinariedad con una visión orgánica del saber, que no está separado del amor, permite al pensamiento cristiano de hoy ofrecer su específica contribución en el debate cultural y en la construcción de la sociedad, sacando desde las fuentes de la revelación del Dios Uni-Trino[341].

El estudio y la investigación, en perspectiva transdisciplinar, no pueden reducirse a proveer una mera erudición, sino que, al contrario, crean *habitus* intelectuales, científicos y sapienciales[342], con

---

58-93.

337 Congregación para la Educación Católica, *Decreto de reforma de los estudios eclesiásticos de filosofía*, Ciudad del Vaticano 2011, n. 7. El Decreto cita dos discursos del Papa Benedicto XVI, respectivamente a los participantes de la IV Convención Eclesial Nacional de Verona (19 de octubre de 2006) y a los representantes de la ciencia en la Universidad de Regensburg (12 de septiembre de 2006).

338 *Cf.* L. Jiménez, *La devaluación de la razón. Urgencia del pensamiento tomista en la Universidad del siglo XXI. Lectio magistralis* en Santiago de Chile (Universidad Santo Tomás, 20 de julio de 2018).

339 S. Morandini, *Il dialogo tra scienza e teologia: modelli e metodo*, en G. Filoramo, *Le religioni e il mondo moderno. IV. Nuove tematiche e prospettive*, Torino 2009, 558-559.

340 Resultan muy interesantes, también, las reflexiones del joven sacerdote Giovan Battista Montini, el futuro Papa San Pablo VI, que acompañando el camino de formación humana y cristiana de grupos de estudiantes universitarios, les hablaba de la "*caridad intelectual*", diciendo: «también la ciencia puede ser caridad. Quien se dedica a fondo a un tema […] es un bienhechor de la humanidad. […] La actividad intelectual […] que se prodiga con intención benéfica para los demás, además de enriquecerse de nuevas experiencias, de la más útil experiencia humana, llega a ser, con la Gracia de Dios, caridad». *Cf.* G. B. Montini, *Carità intellettuale*, en Id., *Scritti fucini (1925-1933)*, Brescia - Roma 2004, 358-359.

341 *Cf.,* por ejemplo, S. Rondinara, *Ontologia trinitaria ed epistemologia della transdisciplinarità*, en P. Coda - A. Clemenzia - J. Tremblay (edd.), *Un pensiero per abitare la frontiera*, Roma 2016, 51-62.

342 «Con la adquisición de los '*habitus*' intelectuales, científicos y sapienciales, la razón aprende a conocer más allá de los datos empíricos. En modo particular, el debate intelectual en una sociedad pluralista, fuertemente amenazada por el relativismo y por las ideologías, o bien en una sociedad donde falta una auténtica libertad, exige […] la adquisición de una sólida *forma mentis* filosófica. Estos '*habitus*' permiten pensar, conocer y razonar con precisión, y también dialogar con todos en modo incisivo y sin temores. La dimensión de los '*habitus*' está, de todas formas, enlazada con la asimilación de los contenidos firmemente adquiridos, es decir, brota del conocimiento y de la profundización de las verdades más importantes adquiridas por el empeño filosófico, a veces con la influencia de la Revelación divina».

capacidad de trabajo riguroso y metodológicamente correcto, de diálogo, conversación y síntesis –en las personas– hacia la verdad y el bien. La *sabiduría transdisciplinar* es, por lo tanto, una visión unificadora que, análogamente al principio cristológico de Calcedonia, unifica sin confundir y ni tampoco separar. Así como afirma un importante documento del 2011 de la Comisión Teológica Internacional, «mientras que la ciencia trata de dar cuenta de un aspecto limitado y bien definido de la realidad particular, subrayando los principios que explican las propiedades del objeto estudiado, la sabiduría se esfuerza por proporcionar una visión unificada de toda la realidad. Es, en efecto, un conocimiento según las causas más altas, más universales y más aclaratorias. […] Por tanto, la sabiduría tiene también una dimensión moral y espiritual»[343].

2. Hacia la "persona", con una mirada transdisciplinar

Hablando en la Encíclica *Fides et ratio* del papel fundamental de la filosofía, el Papa San Juan Pablo II ha escrito que «es necesaria una filosofía de alcance *auténticamente metafísico*, capaz de trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental. Esta es una exigencia implícita tanto en el conocimiento de tipo sapiencial como en el de tipo analítico; concretamente, es una exigencia propia del conocimiento del bien moral cuyo fundamento último es el sumo Bien, Dios mismo»[344].

Reivindicando la capacidad del hombre de conocer la dimensión transcendente y metafísica de la realidad de manera verdadera y cierta, aunque imperfecta y analógica, la *Fides et ratio* ha afirmado también que «la metafísica no se ha de considerar como alternativa a la antropología, ya que la metafísica permite precisamente dar un fundamento al concepto de dignidad de la persona por su condición espiritual. La persona, en particular, es el ámbito privilegiado para el encuentro con el ser y, por tanto, con la reflexión metafísica» [345].

Si se estudia la realidad del hombre sólo con los métodos de las ciencias naturales, la propia persona se encuentra limitada en una visión muy fragmentada de sí misma. La concentración sobre el sujeto, y la creciente distancia del sujeto respecto al objeto, características propias de la época moderna, han llevado a una situación de máxima perplejidad –que se ha trasmitido y profundizado en la postmodernidad– sobre el interrogativo fundamental: *¿Quién soy yo?*

Respecto a la persona, la impostación del diálogo transdisciplinar entre los saberes muestra indudablemente, por ello, «su efectiva importancia humana y cultural»[346]. La persona es el campo privilegiado en que –como escribe L. Clavell– «el conjunto de metafísica, antropología y ética se revela como el núcleo sapiencial al que remontan las cuestiones metadisciplinares. Sólo una búsqueda sapiencial articulada con estos elementos permite llegar a una unidad del saber que no signifique uniformidad. Se trata de una unidad quizás nunca alcanzada en el pasado, y que la situación actual de la ciencia requiere en una manera renovada»[347].

En este sentido, la metafísica no hay que considerarla como algo abstracto y lejano de la realidad, sino, al contrario, como algo universal, radical y muy concreto. La mirada metafísica, en efecto, considera el ser teniendo presentes sus distintos grados, y, en particular, el ser personal que da sentido a la entera creación[348]. Al lado de la metafísica universal del ser, hay –se podría decir– una

---

Congregación para la Educación Católica, *Decreto de reforma de los estudios eclesiásticos de filosofía*, cit., n. 11.

[343] Comisión Teológica Internacional, *La teología hoy: perspectivas, principios y criterios*, Ciudad del Vaticano 2011, n. 90.

[344] Juan Pablo II, *Fides et ratio*, *cit*., n. 83.

[345] *Ibid.*

[346] Francisco, *Veritatis gaudium*, *cit*., n. 4c.

[347] L. Clavell, *L'unità del sapere per l'attuazione di "Fides et ratio"*, *cit*., 223.

[348] *Cf.* A. Alessi, *Sui sentieri dell'Assoluto. Introduzione alla teologia filosofica*, Roma 2016, sobre todo 240-248; A.

metafísica del hombre, del sentimiento, del amor, del trabajo, de la sexualidad, de la fiesta, del don, del arte…, y concierne a todo nuestro relacionarnos con la realidad [349].

Lo que una correcta metafísica integral permite ofrecer, es precisamente un fundamento al concepto de dignidad de la persona humana por medio de la misma noción, una noción dinámica en cuanto que finalizada, de la naturaleza humana. Decir "persona humana", por lo tanto, significa designar la realidad humana, el singular individuo en su integralidad y en lo concreto, es decir "todo el ser" del hombre. La unicidad, singularidad e irrepetibilidad de la persona humana lleva consigo la sustancial igualdad de dignidad y nobleza de cada miembro de la familia humana, y esta verdad ha marcado el desarrollo de la cultura occidental gracias al fundamental y específico aporte de la revelación judeocristiana.

Hay que notar que en el Occidente cristiano el concepto de persona no ha sido transmitido como un simple dato de fe, sino que ha llegado a ser un tema de profunda reflexión teológica y filosófica, así como la patrística, antes, y la escolástica, después, han evidenciado, empezando por las disputas que ocurrieron acerca de los misterios de la Trinidad y de la Encarnación. Como es sabido, fue Severino Boecio en el cap. 4 de su obra *Contra Eutichen et Nestorium* quien elaboró la definición clásica de persona como "*rationalis naturae individua substantia*".

Nos parece también, acerca de este tema, que sigue siendo central la mirada ontológica sobre el *estatus* de la persona propuesta por Santo Tomás de Aquino, que subraya su preciosidad propiamente desde el punto de vista del ser, cuando afirma que "persona" es *cuanto de más perfecto existe en el universo*. [350] Respecto a la perfección del ser, que para el Aquinate es la *perfectio omnium perfectionum* y la *actualitas omnium actuum*, la persona se encuentra en el grado más alto, porque su *esse* posee la actuación más llena, excelente y completa. Escribe a propósito B. Mondin: «por esta razón todos los seres que 'se adornan' con el título de persona, son seres que gozan de una dignidad infinita, de un valor absoluto, sea que se trate de Dios, de los ángeles o del hombre. El concepto de persona es un concepto analógico: no se predica en el mismo modo, es decir unívocamente, de Dios, de los ángeles y del hombre, sino según un orden de prioridad y posterioridad (*secundum prius et posterius*); sin embargo éste designa siempre la misma perfección fundamental: es persona el subsistente (*suppositum*) de naturaleza intelectiva»[351].

El Doctor Angélico, en efecto, ha definido sintéticamente la persona como *subsistens in natura rationali vel intellectuali*, y gracias a esta expresión puede indicar sea el aspecto ontológico (*subsistens*), sea el psicológico (*rationalis* o *intellectualis*), y así garantizar y fundar ambas dimensiones esenciales indispensables para el ser de la persona. Cada hombre, como totalidad del singular ser, es persona, y –como de nuevo subraya Mondin– «la persona abraza la materia, la forma substancial (el alma), las formas accidentales y el acto del ser (*actus essendi*). El constitutivo formal de la persona es dado por este último elemento, porque el acto del ser es la perfección máxima y es lo que confiere actualidad a la substancia y a todas sus determinaciones»[352].

Esta conexión y fundación desde el punto de vista ontológico, a nuestro parecer sigue siendo esencial también hoy para comprender y arraigar el valor ontológico de la persona humana, y así relacionar e interconectar la ética, la antropología y la metafísica en un momento social y época cultural como los nuestros en los cuales nos encontramos con una difundida concepción "débil" y

---

Salucci, *"In principio…" Variazioni sul tema della Creazione*, Morolo (Fr) 2011.

[349] *Cf.* T. Melendo, *Metafisica del concreto. I rapporti tra filosofia e vita*, Roma 2000, 40.

[350] «*Persona significa id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet in natura rationali*». Tomás de Aquino, *Suma de Teología* I, q. 29, a. 3. Para profundizar nos remitimos, por ejemplo, al interesante estudio de G. Deodato, *La persona in San Tommaso d'Aquino. Gli inediti apporti tommasiani per una fondazione cristologica e metafisica della relazione in antropologia*, Soveria Mannelli 2008.

[351] *Cf.* B. Mondin, *Persona*, en Id., *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, Bologna 2000, 518.

[352] *Cf. Ibid.,* 520.

"relativística" de la persona. En su Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz del 1 de enero de 2007, cuyo título era "*La persona humana, corazón de la paz*", el Papa Benedicto XVI afirmó que «una paz estable y verdadera presupone el respeto de los derechos del hombre. Pero si éstos se basan en una concepción débil de la persona, ¿cómo evitar que se debiliten también ellos mismos? Se pone así de manifiesto la profunda insuficiencia de *una concepción relativista de la persona* cuando se trata de justificar y defender sus derechos. La aporía es patente en este caso: los derechos se proponen como absolutos, pero el fundamento que se aduce para ello es sólo relativo. ¿Por qué sorprenderse cuando, ante las exigencias 'incómodas' que impone uno u otro derecho, alguien se atreviera a negarlo o decidiera relegarlo? Sólo si están arraigados en bases objetivas de la naturaleza que el Creador ha dado al hombre, los derechos que se le han atribuido pueden ser afirmados sin temor de ser desmentidos. Por lo demás, es patente que los derechos del hombre implican a su vez deberes. A este respecto, bien decía el *mahatma* Gandhi: 'El Ganges de los derechos desciende del Himalaya de los deberes'. Únicamente aclarando estos presupuestos de fondo, los derechos humanos, sometidos hoy a continuos ataques, pueden ser defendidos adecuadamente. Sin esta aclaración, se termina por usar la expresión misma de 'derechos humanos', sobrentendiendo sujetos muy diversos entre sí: para algunos, será la persona humana caracterizada por una dignidad permanente y por derechos siempre válidos, para todos y en cualquier lugar; para otros, una persona con dignidad versátil y con derechos siempre negociables, tanto en los contenidos como en el tiempo y en el espacio»[353].

El pensamiento de la modernidad ha evidenciado ampliamente – tema muy interesante en el cual, sin embargo, no nos podemos detener aquí – la dimensión de la *libertad* como constitutiva de la persona, y, después, las varias formas de "personalismo" que han surgido en los últimos dos siglos han resaltado en gran medida la dimensión *relacional* del ser de la persona, en algunos casos recuperando los elementos propios de la reflexión teológica en la que –al considerar el misterio de la Trinidad– la relación llega a ser considerada en su máximo nivel posible desde el punto de vista ontológico[354]: por supuesto, hace falta tratar analógicamente (y hay que recordar siempre que, *simpliciter*, la *dissimilitudo* es evidente e indiscutible) la relación así como se realiza entre las personas divinas y, en cambio, entre las personas humanas y entre las personas humanas y la realidad social[355]. En todo caso, el Papa Benedicto XVI, en *Caritas in veritate*, ha auspiciado «un nuevo impulso del pensamiento para comprender mejor lo que implica ser una familia […]. Dicho pensamiento obliga a una *profundización crítica y valorativa de la categoría de la relación*. Es un compromiso que no puede llevarse a cabo sólo con las ciencias sociales, dado que requiere la aportación de saberes como la metafísica y la teología, para captar con claridad la dignidad trascendente del hombre»[356]. Todas las ciencias, desde este punto de vista, contribuyen con un aporte específico y fundamental a descubrir y mostrar el valor inalienable de la persona humana.

Desde la fundación metafísica de la persona humana, brotan: el respeto indiscriminado por cada miembro de la familia humana, en qualquier estado o situación que se encuentre; el deber de promover la igualdad entre todos los hombres; la indisponibilidad de la persona frente a cada forma de manipulación, discriminación o explotación; la superioridad de su valor respecto al de las estructuras sociales. Cada individuo humano, en efecto, al ser creado a imagen y semejanza de Dios, conserva siempre su específica dignidad de persona: «no es solamente algo», nos recuerda el Papa Benedicto, «sino que [es] alguien, capaz de conocerse, de poseerse, de entregarse libremente y de entrar en comunión con otras personas. Al mismo tiempo, por la gracia, está llamado a una alianza con su Creador, a ofrecerle una respuesta de fe y amor que nadie más puede dar en su lugar.

---

[353] Benedicto XVI, *La persona humana, corazón de la paz* (Mensaje para la celebración de la XL Jornada Mundial de la Paz), Ciudad del Vaticano (8 de diciembre de 2006), n. 12.

[354] *Cf.,* por ejemplo, K. Hemmerle, *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional*, Salamanca 2005.

[355] *Cf.,* por ejemplo, A. Rigobello, *Il personalismo*, Roma 1975; C. Díaz, *Treinta nombres propios (Las figuras del personalismo)*, Madrid 2006.

[356] Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, Ciudad del Vaticano 2009, n. 53.

En esta perspectiva admirable, se comprende la tarea que se ha confiado al ser humano de madurar en su capacidad de amor y de hacer progresar el mundo, renovándolo en la justicia y en la paz. San Agustín enseña con una elocuente síntesis: 'Dios, que nos ha creado sin nosotros, no ha querido salvarnos sin nosotros'. Por tanto, es preciso que todos los seres humanos cultiven *la conciencia de los dos aspectos, del don y de la tarea*»[357].

Ese aspecto de "tarea" es manifestativo de las dimensiones ética e histórica del ser del hombre, que por un lado –el de su naturaleza– es "dado" (*Gabe*), y por otro lado –debido ante todo a la dimensión intrínsecamente dinámica, y abierta al enriquecimiento, de su misma naturaleza– es "cometido" (*Aufgabe*): el hombre es quien ya y siempre "es", y al mismo tiempo es él que también "se hace", perfeccionando y haciéndose perfeccionar en su identidad definitiva.

Hoy, el debate cultural extra- e intraeclesial vive un momento muy delicado, y también fascinante, que nos entrega como protagonistas ante las dos preguntas fundamentales que hay que mantener siempre unidas: "*¿por qué el ser?*", y "*¿qué es el hombre?*": la persona humana, interrogándose sobre sí misma y su identidad, frente a los desafíos del "paradigma tecnocrático" y del pensamiento débil y relativista, no puede apagar su deseo de "*ser más*": la dimensión histórica de su ser es una señal inequívoca de su debilidad ontológica y de su contingencia metafísica, por un lado, pero también por otro lado, es una puerta abierta a la posibilidad de su "enriquecimiento ontológico"[358] que sólo por un don doblemente gratuito de vida sobrenatural, puede recibir.

Muy llamativo, desde el punto de vista de la mirada transdisciplinar aplicada a la persona humana, es lo que afirma *Caritas in veritate* en la segunda parte del n. 53: «La criatura humana, en cuanto que naturaleza espiritual, se realiza en las relaciones interpersonales. Cuanto más las vive de manera auténtica, tanto más madura también en la propia identidad personal. El hombre se valoriza no aislándose, sino poniéndose en relación con los otros y con Dios. Por tanto, la importancia de dichas relaciones es fundamental. Esto vale también para los pueblos. Consiguientemente, resulta muy útil para su desarrollo una visión metafísica de la relación entre las personas. A este respecto, la razón encuentra inspiración y orientación en la revelación cristiana, según la cual la comunidad de los hombres no absorbe en sí a la persona anulando su autonomía, como ocurre en las diversas formas del totalitarismo, sino que la valoriza más aún porque la relación entre persona y comunidad es la de un todo hacia otro todo. De la misma manera que la comunidad familiar no anula en su seno a las personas que la componen, y la Iglesia misma valora plenamente la 'criatura nueva' (*Ga* 6, 15; *2 Co* 5, 17), que por el bautismo se inserta en su Cuerpo vivo, así también la unidad de la familia humana no anula de por sí a las personas, los pueblos o las culturas, sino que los hace más transparentes los unos con los otros, más unidos en su legítima diversidad»[359].

Una visión metafísica de la relación, y en particular de las relaciones humanas, nos lleva al cometido de profundizar nuestra mirada acerca de toda la realidad, descubriendo el valor de la interconexión entre todos los seres. El Papa Francisco, en la *Laudato si'*, nos recuerda que «todo está relacionado», «todo está conectado»[360]: una tarea fascinante es "pensar" la relación a todos los niveles, desde el nivel de los cuerpos infinitamente grandes e infinitamente pequeños, para pasar a la interconexión entre los componentes de todos los organismos vivientes y de la sociedades animales y humanas, hasta el nuestro ser miembros de un único cuerpo místico que es la Iglesia. Y no dejar, por supuesto, de reflexionar sobre el hecho de que la raíz y el fundamento ontológico de

[357] Benedicto XVI*, La persona humana, corazón de la paz*, *cit*., n. 2.

[358] Acerca de este tema es muy interesante la reflexión filosófica y teológica del autor salesiano contemporáneo Tommaso Demaria: *Cf.* T. Demaria, *Scritti teologici inediti*, Roma 2017; G. Tacconi, *La persona e oltre. Soggettività personale e soggettività ecclesiale nel contesto del pensiero di Tommaso Demaria*, Roma 1996; M. Mantovani, *Persona y "trans-personalidad" en el pensamiento de Tommaso Demaria*, en I. Murillo Murillo (ed.), *Religión y Persona*, Colmenar Viejo (Madrid) 2006, 147-154. *Cf.* también S. Fontana, *Filosofia per tutti. Una breve storia del pensiero da Socrate a Ratzinger*, Verona 2016, 124-126.

[359] Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, *cit*., n. 53.

[360] Francisco, *Laudato si'*, Ciudad del Vaticano 2015, n. 70, 91 y 117.

todo lo que de cualquier manera existe, es el Dios Uni-Trino, unidad en la substancia y trinidad en las personas (relaciones reales subsistentes), y que la persona humana ha sido creada a su imagen y semejanza.

Conclusión

El tema de la persona permite, y al mismo tiempo requiere, ejercer distintos niveles de racionalidad; ayudando a la recíproca apertura de los diversos saberes, esto provoca el diálogo interdisciplinar y metadisciplinar y favorece la racionalidad filosófica y metafísica para que se abran las ciencias a nuevos horizontes de sentido y se realice una mejor integración del saber, también a la escucha y mayor acogimiento de la fe cristiana. Ha escrito a propósito J. Villagrasa: «un diálogo interdisciplinar que descuidara la dimensión metadisciplinar podría ser solamente una ocasión para un diálogo que, con motivo de la falta de una gramática de fondo y de invasiones abusivas de campo, generara posteriores incomprensiones. Este ejercicio tiene que ser explícito. La 'tentación' de hacer 'de manera inconsciente' filosofía, puede verificarse entre científicos y teólogos […] Por eso es deseable que se repita esta práctica consciente y explícita de la racionalidad filosófica que permita el acceso provechoso del teólogo a las ciencias […] y el diálogo entre ciencia y fe»[361].

Mondin sostiene que «la definición de la persona en sentido ontológico, así como fue elaborada por Boecio y luego ulteriormente perfeccionada por Santo Tomás con su doctrina del *actus essendi*, ha sido una conquista definitiva, y es un punto seguro de referencia para todos los que buscan comprender por qué es justo afirmar que el ser humano es persona ya desde el momento de su concepción, y que por eso la dignidad de la persona no depende de cualquier convención social o de algún código de derecho, sino que es una calidad originaria, intangible y perenne. Quien es persona, es persona desde siempre y para siempre, porque esto es parte de su misma constitución ontológica»[362].

Convencidos de la verdad de esta afirmación, hemos intentado en este sentido mostrar que la metafísica y la antropología no son alternativas, sino al contrario, que hay una profundísima implicación recíproca entre ellas. Considerando las ciencias sapienciales, si quisiéremos indicar un camino hacia una fundación cada vez más radical, podríamos proponer ese orden: de la ética a la antropología, y de la antropología a la metafísica. Por eso, el Papa San Juan Pablo II en la *Fides et ratio* ha exhortado a los científicos «a continuar en sus esfuerzos permaneciendo siempre en el horizonte *sapiencial* en el cual los logros científicos y tecnológicos están acompañados de los valores filosóficos y éticos, que son una manifestación característica e imprescindible de la persona humana» [363].

Al final, hay que admitir también que la palabra última del saber, la respuesta última a la pregunta fundamental de sentido, no está en todo caso en la filosofía, ni tampoco en su núcleo sapiencial constituido por la conexión entre metafísica, antropología y ética, sino que está en la fe y en su expresión teológica,[364] porque en perspectiva cristiana, como ha proclamado el Concilio Vaticano II, «el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, figura del que había de venir, es decir, Cristo nuestro Señor, Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al

[361] *Cf.* Villagrasa J., *Evoluzionismo, interdisciplinarietà e metadisciplinarietà*, *cit*., 20.
[362] *Cf.* B. Mondin, *Persona*, *cit*., 521.
[363] Juan Pablo II, *Fides et ratio*, *cit*., n. 106.
[364] «El trinomio metafísica, antropología y ética» – escribe L. Clavell – «no es la última respuesta, sino solamente la penúltima. Hace falta la cristología para encontrar respuestas satisfactorias a las cuestiones más urgentes del sentido de la existencia, del dolor, de la muerte, de la felicidad y de la plenitud de la vida». Clavell L., *La metadisciplinarità. Scienza, filosofia e teologia*, *cit*., 54.

propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación. No es extraño, pues, que todas las verdades hasta aquí expuestas encuentren en Cristo su fuente y su corona». [365] Pero es propiamente esta afirmación que no devalúa en absoluto, sino al contrario, sostiene y llena de sentido, las específicas, útiles e insustituibles aportaciones que derivan, en un verdadero contexto metadisciplinar, de cada una de las otras formas de saber.

Bibliografía

Alessi A, *Sui sentieri dell'Assoluto. Introduzione alla teologia filosofica*, Las, Roma 2016.

Ascheri V., *Interdisciplinarità e unità del sapere nel XX secolo. Maritain, Polanyi, Ladrière*, IF Press, Roma 2014.

Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, LEV, Ciudad del Vaticano 2009.

Benedicto XVI, *La persona humana, corazón de la paz* (Mensaje para la celebración de la XL Jornada Mundial de la Paz), Ciudad del Vaticano (8 de diciembre de 2006).

Casanova Carlos A. - Serrano del Pozo I., *Sobre los tipos de conocimiento*. Cognoscens in actu est ipsum cognitum in acto, RIL, Santiago de Chile 2018.

Clavell L., *La metadisciplinarità. Scienza, filosofia e teologia*, en E. Mariani (ed.), *Unità del sapere e del fare, una soluzione transdisciplinare?*, Istituto per le Ricerche ed attività educative, Napoli 2001, 43-54.

Clavell L., *L'unità del sapere per l'attuazione di "Fides et ratio"*, en *Alpha Omega* 3 (2000/2), 211-225.

Comisión Teológica Internacional, *La teología hoy: perspectivas, principios y criterios*, LEV, Ciudad del Vaticano 2012.

Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, LEV, Ciudad del Vaticano 1967.

Congregación para la Educación Católica, *Decreto de reforma de los estudios eclesiásticos de filosofía*, LEV, Ciudad del Vaticano 2011.

Demaria T., *Scritti teologici inediti*, Las, Roma 2017.

Deodato G., *La persona in San Tommaso d'Aquino. Gli inediti apporti tommasiani per una fondazione cristologica e metafisica della relazione in antropologia*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008.

Díaz C., *Treinta nombres propios (Las figuras del personalismo)*, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid 2006.

Fontana S., *Filosofia per tutti. Una breve storia del pensiero da Socrate a Ratzinger*, Fede & Cultura, Verona 2016.

Forte B. - Arroba Conde M. J., *L'unità dei saperi. Teologia, Filosofia, Diritto*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2018.

Francisco, *Evangelii gaudium*, LEV, Ciudad del Vaticano 2013.

[365] Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, Ciudad del Vaticano 1967, n. 22.

Francisco, *Laudato si'*, LEV, Ciudad del Vaticano 2015.

Francisco, *Veritatis gaudium*, LEV, Ciudad del Vaticano 2017.

Gismondi G., *Fede e cultura scientifica*, EDB, Bologna 1993.

González R. Arnaiz G., *Bioética: un nuevo paradigma. De ética aplicada a ética de la vida digna*, Tecnos, Madrid 2016.

Hemmerle K., *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional*, Sígueme, Salamanca 2005.

Jiménez L., *La devaluación de la razón. Urgencia del pensamiento tomista en la Universidad del siglo XXI* (*Lectio magistralis* en Santiago de Chile, Universidad Santo Tomás, 20 de julio de 2018).

Juan Pablo II, *Fides et ratio*, LEV, Ciudad del Vaticano 1998.

Lombardi G., *"Un sapiente che ascolti è ancora più sapiente": parola e ascolto. Incontro impossibile tra Papa Benedetto XV e gli antichi intorno al valore di perfezionamento umano della* techne, en *Lumen Veritatis* 4 (2011), n. 16, 58-93.

Lorizio G., *Teologia fondamentale. Contesti*, Città Nuova, Roma 2005.

Mantovani M., *Persona y "trans-personalidad" en el pensamiento de Tommaso Demaria*, en I. Murillo Murillo (ed.), *Religión y Persona*, Ediciones Diálogo Filosófico, Colmenar Viejo (Madrid) 2006, 147-154.

Melendo T., *Metafisica del concreto. I rapporti tra filosofia e vita*, Leonardo da Vinci, Roma 2000.

Mondin B., *Persona*, in Id., *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2000, 516-521.

Montini G. B., *Carità intellettuale*, en Id., *Scritti fucini (1925-1933)*, Istituto Paolo VI - Studium, Brescia - Roma 2004, 357-359.

Newman J. H., *L'Idea di Università*, Vita e Pensiero, Milano 1976.

Nicolescu B., *Manifesto of Transdisciplinarity*, State University of New York Press, Albany 2002.

Nicolescu B. - Morin E. - De Freitas L., *Carta de la Transdisciplinariedad*, Arràbaida (Portugal) 1994.

Pascual R., *La filosofia come mediatrice tra la scienza e la fede*, en *Alpha Omega* 3 (2000/2), 353-361.

Rigobello A., *Il personalismo*, Città Nuova, Roma 1975.

Rondinara S., *Dalla interdisciplinarità alla transdisciplinarità. Una prospettiva epistemologica*, en *Sophia* 1 (2008/0), 61-70.

Rondinara S., *Interpretazione del reale tra scienza e teologia*, Città Nuova, Roma 2007.

Rondinara S., *Ontologia trinitaria ed epistemologia della transdisciplinarità*, en P. Coda - A. Clemenzia - J. Tremblay (edd.), *Un pensiero per abitare la frontiera*, Città Nuova, Roma 2016, 51-62.

Rondinara S., *Transdisciplinarità e dialogo*, en *Nuova Umanità* 29 (2007) n. 171, 353-360.

Rosmini A., *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, en Id., *Opere*, vol. 56, Città Nuova, Roma 1998.

Salucci A., *"In principio…" Variazioni sul tema della Creazione*, IF Press, Morolo (Fr) 2011.

Tacconi G., *La persona e oltre. Soggettività personale e soggettività ecclesiale nel contesto del pensiero di Tommaso Demaria*, Las, Roma 1996.

Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, BAC, Madrid 2005.

Villagrasa J., *Evoluzionismo, interdisciplinarietà e metadisciplinarietà*, en R. Pascual (ed.), *L'evoluzione: crocevia di scienza, filosofia e teologia* (Congresso internazionale, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma 23-24 aprile 2002), Studium, Roma 2005, 1-20.

Estética de la contemplación encarnada: hacia una metafísica de la cultura

Ricardo Piñero Moral
Universidad de Navarra, Pamplona, España
rpmoral@unav.es

Es tu cuerpo el remanso en que se estancan
las luces de los siglos, y en que posan
-eternidad- las fugitivas horas

(Unamuno*, El Cristo de Velázquez*, III, 12)

1. *El Cristo de Velázquez*: hacia la encarnación contemplativa

Al leer a Unamuno el lector se *convierte*: el lector es absorbido por el texto del mismo modo que una imagen en un espejo. Su obra es la expresión del sentimiento originario que constituye la base de todo filosofar. ¿Cuál es ese sentimiento? El sentimiento *trágico* de la vida: afán radical, un deseo de plenitud, una sed insaciable de eternidad. A esto se une la inmortalidad que está tematizada como un deseo de plenitud. El tema de la inmortalidad es, verdaderamente, el eje central de toda su obra, especialmente a partir de la crisis religiosa del 97[366]. A partir de entonces, ahonda en los diálogos de Platón, en los textos sagrados, en los ritos mortuorios, en los poemas místicos, en los tratados teológicos. Analiza los distintos argumentos conocidos, intenta desarrollar alguna vía diferente con su personal matiz. Pero vinieron entonces las crisis personales, las tremendas contradicciones entre la fe y la razón. Se revela el Unamuno trágico, donde trágico deja de ser un adjetivo para convertirse en lo sustancial del sentimiento. En ese trance, la soledad de la razón convierte a la persona en un solitario que recorre trágicamente su vida: "cuando las dudas nos invaden y nublan la fe en la inmortalidad del alma, cobra brío y doloroso empuje el ansia de perpetuar el nombre y la fama, de alcanzar una sombra de inmortalidad siquiera. Y de aquí esa tremenda lucha por singularizarse, por sobrevivir de algún modo en la memoria de los otros y los venideros, esa lucha mil veces más temible que la lucha por la vida, y que da tono, color y carácter a esta nuestra sociedad, en las que la fe medieval en el alma inmortal se desvanece. Cada cual quiere afirmarse siquiera sea en apariencia"[367].

Lo que Unamuno persigue a lo largo de su obra es, en el fondo, un ideal. Su pensamiento es un sentimiento atrapado tras la fe, una fe de la que desconoce la firmeza de su objeto. "Me acusas -dice Unamuno en un artículo-soliloquio titulado *Soledad*- de que no me importan ni interesan los afanes de los hombres. Es todo lo contrario. Lo que hay es que estoy convencido de que no hay más que un solo afán, uno solo y el mismo para los hombres todos, y nunca lo siento ni lo comprendo más hondamente que cuando estoy más solo. Cada día creo menos en la cuestión social y en la cuestión política y en la cuestión estética y en la cuestión moral y en la cuestión religiosa y en todas esas otras cuestiones que han inventado las gentes para no tener que afrontar resueltamente la única verdadera cuestión que existe: la cuestión humana, que es la mía y la tuya y la del otro y la de todos"[368].

---

[366] *Cf.* Benítez, H., *El drama religioso de Unamuno*, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1949.
[367] Unamuno, M. de., "Del sentimiento trágico de la vida", *Obras Completas*, Madrid: Escelicer, 1966, VII, 140.
[368] Unamuno, M. de, «Soledad», *La España Moderna*, 200 (1905) 7-8.

La cuestión humana nace de un sentimiento solitario de saber de mí y de ti, de lo mío y de lo de todos, también de una cierta conciencia de desvelación, de revelación de la naturaleza del hombre en tanto que criatura. Por eso la soledad no es sólo un sentimiento moral, sino tal vez uno de los fundamentos sobre los que edificar la moralidad misma. Ser hombre, esa es la cuestión. No hipotecarse a ser masa amorfa... Ser uno mismo, conocerse uno mismo... Y eso nace en soledad, nace de sentirnos solos. Ser solo para ser hombre, sentirse solo para sentirse humanidad. Esto ni es agorafobia ni misantropía, sino todo lo contrario, significa dar a luz un sentimiento que quiere desbrozar el aislamiento, que no es soledad, en el que viven las personas apartadas las unas de los otras cuando olvidan, de verdad, su origen, cuando ignoran quién son en realidad. Se ha dicho que la sociedad es una "máquina de hacer hombres"[369], pero esa máquina jamás funcionaría sin las soledades de éstos, aún más, mucho antes que sociedad, el individuo, el hombre de carne y hueso –que tanto preocupaba a Unamuno–, es un ser vivo, creado, es un retoño nacido no de una voluntad ciega, sino fruto del amor.

Ahora bien, si la cuestión humana es clave, aún lo es más la cuestión divina. Una no puede ser resuelta sin abordar la otra. Para el filósofo vasco el 'hombre' no es un mero fenómeno, ni el espectral *Deus absconditus* es un verdadero Dios. La verdad del hombre tal vez se resuelva en la verdad de Dios, en el Dios verdadero, en el verdadero Dios. Y Dios, su vida, se muestra en el Dios-Hombre, en el Dios vivo, y éste no es otro que Jesús de Nazaret, el hijo de María, el hijo del carpintero, el *filius fabri*, el auténtico Cristo[370], el Mesías encarnado: Dios hecho hombre, perfecto Dios y perfecto hombre. Y precisamente en virtud de su perfecta humanidad también nos desvela la potencia, el poder de la soledad. Porque si hay un momento paradigmático en la historia de la humanidad en que la soledad se presenta de modo radical para alguien, ése es el lapso en la vida de Jesús de Nazaret que va desde la oración en Getsemaní hasta su muerte en la cruz. Sobre la cuestión humana y la divina podemos aprehender mucho en *Del sentimiento trágico de la vida*, pero de modo aún más íntimo en *El Cristo de Velázquez*[371]. En ambos espacios literarios la mera razón pura, solitaria, se ve superada por toda una vida interior en la que los diferentes perfiles de la sensibilidad humana nos desvelan el ansia de la presencia de lo divino. Especialmente en el poema unamuniano nos encontramos con el deseo de una presencia que, sin deshacer el hondón de la soledad, la refigura, la configura, la transfigura… *Ut pictura poesis, ut poesis pictura*…

Al mirar a Cristo crucificado por las pinceladas de Velázquez, la soledad no es sólo un sentimiento moral, va más allá, es algo más, 'se convierte' en una experiencia estética, en un romperse las entrañas del sentir. La negrura del fondo encoge el corazón de quien espera encontrar vida en el Señor de la vida. Hay tanto detalle (el rótulo, la corona, la cabeza, la melena, la frente, el rostro, los ojos, la orejas, la nariz, las mejillas, el cuerpo, el pecho, la osamenta, los brazos, los hombros, las manos, el dedo índice de la diestra, la llaga del costado, el vientre, la verija, las rodillas, los pies… sin hablar del aire, de la obediencia, ni de la tierra ni del cielo…) que exige de quien observa un cuidadoso temple de ánimo, un alma templada que aquiete las prisas de una racionalidad insatisfecha. Y para intentar saciar esa insatisfacción nada como la palabra originaria, nada como la poesía, nada como la soledad de la razón vencida por la lúcida cadencia de los versos.

Debemos aclarar que "en su poemario *El Cristo de Velázquez*[372] Unamuno crea ante nosotros una perfecta simbiosis de imagen y palabra, un complejo estético que combina con excelsas pinceladas el arte visual y el arte poético"[373]. Lo que tenemos delante es un poema, no un discurso teológico,

[369] Ortega y Gasset, J., *El hombre y la gente*, Madrid: Espasa Calpe, 1958, 27.
[370] *Cf.* Persin, M., *Miguel de Unamuno's poetic vision of Christ*, University of Indiana, 1977.
[371] *Cf.* Marrero Suárez, V., *El Cristo de Unamuno*, Madrid: Rialp, 1960.
[372] Citaremos siempre por la edición crítica del texto realizada por Víctor García de la Concha indicando al final de los versos entre paréntesis con números romanos la parte a la que corresponde y con arábigos el número del poema. Unamuno, M. de, *El Cristo de Velázquez*, Madrid: Espasa Calpe, 1987.
[373] Oyolas, E., *Imagen y Palabra. En torno a "El Cristo de Velázquez" de Unamuno*, Bloomimgton, Palibrio, 2012, 4.

aunque es todo "un proyecto de fe y un proyecto de arte, ambos animados por el Espíritu"[374]. Los versos son fruto de un acto de creación artística y aunque puedan ser leídos como una afirmación poética de la doctrina católica, no la exige (aún más, podríamos señalar algunos aspectos difícilmente integrables dentro de lo que requiere el símbolo apostólico de la fe). El poema no trata de Cristo en sí mismo: lo que los versos cantan no es el Jesús de la historia, ni siquiera el Cristo de la fe, sino el que ha pintado Velázquez, y en el que nuestro pensador considera que se ha plasmado la fe cristológica del pueblo. Además, podríamos preguntarnos ¿quién habla en el poema? ¿Es el Unamuno de carne y hueso o un hablante poemático? El yo del poema es distinto del yo del poeta, pero tal vez el sujeto del poema es también ese pueblo que acoge la fe en el Cristo que muere para darnos la vida eterna.

La poesía unamuniana[375] es intelectual y metafísica y los versos de esta obra en concreto son casi un evangelio poético que intenta superar el discurso racional, haciendo de cada estrofa una especie de instrumento que nos ayude a penetrar en la verdad profunda de las cosas. En una carta fechada el 28 de julio de 1913 dirigida a Teixeira de Pascoaes podemos leer: "a mí me ha dado ahora por formular la fe de mi pueblo, su cristología realista, y… lo estoy haciendo en verso. Es un poema que se titulará *Ante el Cristo de Velázquez*, y del que llevo escritos más de setecientos endecasílabos. Quiero hacer una cosa cristiana, bíblica y… española"[376]. Pasarán, pues, al menos, siete años desde que comenzó a escribir la obra hasta que ésta vio la luz.

El poema es más que un ejercicio literario, es todo escenario experiencial en el que, dividido en cuatro partes, se va haciendo explícita esa relación con el Crucificado. La primera de las partes se sitúa, como no podía ser de otra manera, en el misterio, en el misterio de la fe.

> "No me verá dentro de poco el mundo,
> mas sí vosotros me veréis, pues vivo
> y viviréis" –dijiste; y ve: te prenden
> los ojos de la fe en lo más recóndito
> del alma, y por virtud del arte en forma
> te creamos visible. Vara mágica
> nos fué el pincel de don Diego Rodríguez
> de Silva Velázquez. Por ella en carne
> te vemos hoy. Eres el Hombre eterno
> que nos hace hombres nuevos. Es tu muerte
> parto. Volaste al cielo a que viniera,
> consolador, a nos el Santo Espíritu,
> ánimo de tu grey, que obra en el arte
> y tu visión nos trajo. Aquí encarnada
> en este verbo silencioso y blanco
> que habla con líneas y colores, dice
> su fe mi pueblo trágico. Es el auto
> sacramental supremo, el que nos pone
> sobre la muerte bien de cara a Dios. (I, 1)

El encuentro con Cristo es siempre para Unamuno algo complejo, agónico. Aún más, puede ser que este autor no esté a salvo del error teológico[377], pero también es indiscutible que ofrece grandes aciertos. No tomamos aquí al Don Miguel teólogo, que no lo fue, sino al poeta, al esteta. Y es ése, el creador, el que lucha a lo largo de su vida por creer, por tener una relación personal con Dios: y

[374] Alonso Schökel, L., «Poesía bíblica de Unamuno», *Cuadernos Bíblicos* 10 (1984) 1.
[375] *Cf.* Valverde, J. Mª., «Notas sobre la poesía de Unamuno», *Acta Salmanticensia* X (1956) 229-239.
[376] Esta carta está recogida por García Blanco, M., *Don Miguel de Unamuno y sus poesías: estudios y antología de textos poéticos no incluidos en sus libros*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1954, 209.
[377] *Cf.* Luque, L., «¿Es ortodoxo el Cristo de Unamuno?», *Ciencia Tomista* (1943) 65-83.

ahora la encuentra 'ante' el Cristo de Velázquez. La fe cristiana o es confianza o es nada, o es en Cristo o es en nada. En sus *Ensayos* nos recuerda que "la fe es don vital y gracia divina"[378].

Las dudas existenciales que le asaltan no son dudas metódicas, ni dudas escépticas, sino agónicas: son lucha, un estar en lucha por querer reconocer, tal vez volver, al Dios que es Padre. Lo que vemos en el lienzo velazqueño es la persona misma del Jesús, una desvelación del Dios-Hombre,

> carne que se hace idea ante los ojos,
> cuerpo de Dios, el evangelio eterno. (I, 3)

En esta revelación del alma y del cuerpo que penden de un madero hasta el fin de la vida somos redimidos de la muerte[379]. Éste es el Dios a quien se ve, es el Hombre, es la Encarnación que llega al límite. Y nuestra mirada es receptora de un don, y, entonces, el poeta no puede sino cantar, invocar, acoger:

> Mi lengua abrasa, y como llama ardiente
> cante con sones de alas de los ángeles
> la lección que en tu carne, libro vivo
> se nos enseña
> ¡Broten del recóndito
> de mis entrañas, ríos de agua viva,
> estos mis versos, y que corran tanto
> cuanto yo viva, y sea para siempre! (I, 3)

Lo que se constata en la experiencia estética es el tránsito del 'hambre intelectual' de Dios a la oración, a la invocación. Su fe no excluye la racionalidad, pero es específicamente 'cardiaca', una fe biótica, 'entrañable', al concebir en su interior que la divinidad de Cristo no es ajena ni al mundo ni al hombre. La pintura deviene visibilidad de la gracia

> y en tu divina desnudez nos llega
> del sol encegador la eterna lumbre. (I, 5)

Resulta que el crucificado es un viático. Este estadio estético resulta relevante porque es camino. La experiencia de la obra nos hace ver la verdad, nos hace conocer mejor la realidad y todo eso a través de la carne que sufre el dolor y la muerte y se transforma en pan de vida

> …la carne que padece,
> la carne de dolor que se desangra,
> a las entrañas nos la diste en pábulo,
> pan de inmortalidad a los mortales. (I, 6)

La cruz es la verdad, porque la vida en Cristo es muerte al pecado, y la muerte en Cristo es vida eterna. Esta lección no es fácil de aprender, porque, en el fondo, es un misterio, un misterio de amor y comunión, de filiación, fraternidad y compasión; el misterio del sufrimiento, el dolor de la finitud de la razón; la paz que se evidencia, paradójicamente, tras el fondo negro de la tiniebla del lienzo. La negrura que envuelve la escena va más allá de lo que sería un abismo metafísico sin sentido, porque sobre ella resalta, reinando, la blancura del Cristo. Todo acontece de manera sencilla, como ofreciendo a quien se acerca a contemplar descanso y el cuidado: el descanso de una luz que es paz, el cuidado que embalsama amorosamente las heridas del camino de cada día

> A reposar convidas, cual la noche,
> sobre la almohada de tu pecho pálido

[378] *Obras Completas*, *op. cit.,* I, 259.
[379] *Cf.* Valdés, M. J., *Death in the Literature of Unamuno*, Urbana: University of Illinois Press, 1964.

desnudo y quieto, con quietud de muerte
que es vida eterna, a nuestra frente hundida
so el peso de nublados dolores
tempestuosos; al reposo llamas
a la congoja de que el alma vive
quemándose a esperar. (I, 8)

Quien así es capaz de mirar, quien vive a esa profundidad de vida interior no es ajeno a experimentar, paladear, padecer de soledad. "A pesar de la claridad de sentido del texto, a Unamuno le costaba extremadamente anclar en este puerto de sosiego. Fue su falta, posiblemente, un defecto de confianza. La necesidad de abandonarse en su Padre Dios la sentía apremiantemente, pero no era nada sencillo apaciguar el drama de la mente que aguijoneaba a preguntas su corazón. La explicación es que Don Miguel se encontraba solo"[380].

La soledad –así arranca la segunda parte– es una especie de precondición para poder ser hombre de verdad, nos aporta la experiencia de un existir intransferible al adquirir conciencia de nuestra propia vida temporal, de la temporalidad de nuestra vida. La soledad unida al sentimiento de muerte puede atosigar la razón y hacer que ésta espolee a la fe, la zarandee. Aún así, ninguna soledad es comparable a la del mismo Jesús

Tú, solo, abandonado
de Dios y de los hombres y los ángeles,
eslabón entre cielo y tierra, mueres,
¡oh León de Judá, Rey del desierto
y de la soledad! (II, 1)

El dolor de soledad es parte de la agonía de la Cruz. Humanamente la soledad causa estragos, porque nos resulta difícil considerarla como puerta de la salvación, como punto de encuentro, como instante en el que dejamos de estar solos para ser acompañados, acogidos. La soledad de quien contempla la Cruz deviene encuentro, compañía con el amor verdadero, con la verdad del Amor. En la Cruz todo se avalora: el sufrimiento humano se hace divino, y el dolor divino nos alcanza la gracia. Ante la muerte de Cristo sólo cabe 'ad-orar', un silencio místico: por eso el fondo del cuadro no es sino luto en el cielo

Siguióse místico
silencio sin linderos, cual si el aire
contigo hubiese muerto, y nueva música
surgió, sin son terreno, en las entrañas
del cielo aborrascado por el luto
de tu pasión. (II, 2)

Jesús no necesita purificación, pero el ser humano sí. Él es sin-pecado y su alma y su cuerpo 'por amor nupcial unimismados' nos llevan necesariamente al Gólgota: nos convierten, nos transforman a lo mejor en Lázaro, que al mirar al Cristo muerto en la Cruz recuerda su propia muerte y llora; o a lo peor en Tomás, luchando por creer sin poder hacerlo; o tal vez nos convierte en el Pedro arrepentido con el dolor de haber negado y la gracia de haber sido mirado con la ternura de Jesús; quizá somos como Nicodemo –con quien tanto se identificaba el propio Unamuno al que calificaba de 'vergonzante discípulo de noche'–, un poco separado de la primera línea y que

desde lejos tu cruz miraba absorto,
sintiendo renacérsele en el pecho

[380] Negre Rigol, J., «La oración de Unamuno a Jesús crucificado», *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 16 (1966) 145.

de nuevo el corazón. (II, 7)

Qué bien se ve el rótulo –con él comienza la tercera parte del poema– que anuncia el nombre del condenado y la causa de la condena. Es como si Don Miguel estuviera de rodillas ante la Cruz y oyese protestar a los sumos sacerdotes y contestar a Pilatos: "lo escrito, escrito está" (Jn 19, 22). Pero más que el cartel, habla ahora la Palabra, transmitiendo con su silencio el mayor de los mensajes

Y hablas Tú, la Palabra, con tu muerte
sin ruido de aire, en el silencio negro,
y dices la blancura de tu vida
de luz que nunca acaba. (III, 1)

La 'blancura de tu vida', la vida sin pecado del Cristo, que da la luz verdadera. Un momento en el que tras 'el silencio negro', del fondo de la tela, la perplejidad y la duda quedan en suspenso, suspendidas de la cruz, porque

esa luz es amor y ella nos funde (III, 1)

En las entrañas de Jesús brota la Iglesia eterna, que comienza a estar visible es la humanidad divina. Una humanidad coronada de espinas, sufriente, pero como corona que también emite luz, sacramento de salvación. No olvidemos un hecho fundamental: es nuestra debilidad, nuestro pecado, nuestra falta de correspondencia lo que hace brillar las espinas que coronan al Cristo: espinas que se clavan y hacen brotar su sangre preciosa. Es nuestro mal el que le duele al crucificado y, sin embargo, su dolor no es desesperado, no es desesperación, sino que desencadena un canto en el que hasta los sentidos –pura estética– rebosan en una exclamación jubilosa:

¡Oh feliz culpa, de la ciencia madre
-la ciencia no es sino remordimiento-,
fuente de redención, culpa fecunda,
tú hiciste el Verbo carne, esto es, conciencia
carne que toca y siente, y oye y ve! (III, 2)

Velázquez pinta el rostro semivelado, un rostro que debería ser el reflejo en que viésemos nuestra tristeza, la tristeza de no ser santos, la tristeza por pecar. Ése y no otro es el verdadero tormento

El mal que obran los hombres
sólo Tú en sus raíces lo conoces,
y a Ti te pesa, pues te lo apropias
con tu visión de su más honda peste
-pues se hace el alma aquello que conoce-. (III, 3)

Sólo el Señor conoce la profundidad de la culpa, porque es a Él a quien le duele la ofensa. Por esta razón sólo de Él puede venir nuestra redención, nuestra paz, nuestro perdón. Y todo por amor, el dolor y la gracia se entienden en el Amor, amor al ser humano en grado sumo. Qué distinta es nuestra vida a la vida del Cristo. Su amor constrasta, como el blanco con el negro, con nuestro egoísmo.

Mirando la cruz podíamos caer en la cuenta de nuestra falta de cariño. El rostro de Jesús, medio vuelto queriendo perdonar y nosotros mirando como si nada. Ni siquiera caemos en la cuenta de que el último beso que se llevó el Señor a la cruz fue un beso de traición. Ahora, por lo menos, podría entrarnos rabia de no haber podido enjugar la soledad del Nazareno. Tal vez estemos a tiempo: sí, estamos a tiempo de pedir perdón, de reparar. Aquí, ahora, ante el Cristo de Velázquez, lienzo, poema…

El mismo Jesús quiso detener en el tiempo el sacrificio del Gólgota: *o magnum mysterium*, porque siempre que le contemplamos en la eucaristía, en el fondo, estamos en el Gólgota. Es lógico que

nuestros ojos, como los de Unamuno, no den crédito, porque el misterio nos supera, porque la contemplación de quien es Verdad y Vida no nos 'cabe' en los ojos, y tenemos que cerrarlos y abrirlos muchas veces, como cuando algo nos deslumbra. Pero en cualquier caso, en virtud de la gracia, este hecho se cumple, y resulta evidente

> veremos los misterios de ultratumba,
> los ojos restregándonos. (III, 6)

Desde lo alto de la Cruz es Jesús quien nos mira, es Él quien nos escucha. Unidos al Cristo ya no cabe la soledad, sólo una filiación eterna, como la vida que nos espera. Y todo gracias a un amor paciente, a un amor obediente, prueba de reciedumbre que, quizá, le enseñó su padre de la tierra.

> Tu postura
> lo es de obediencia pura, libre y noble;
> no la del siervo Adán cuando a la tierra
> dobló su frente y la regó en trabajo,
> su libertad vendiéndole al demonio
> de precio vil a trueque. (III, 11)

Obediencia triunfal, no resignada, sino amorosa; no absurda, sino llena de sentido; no vencida, sino firme. Una obediencia que es escuela de libertad. Una obediencia total, de alma y cuerpo, de mente y sentidos. Todo en este Cristo velazqueño es también misterio; todo en él, hasta su cuerpo, es transcendencia, del mismo modo que en los versos de Unamuno se aspira a degustar la experiencia de la vida eterna

> Tú, obediente
> -que es obediencia la Razón- cual súbdito
> del Amor, te cobraste, y de las garras
> de Satán para el hombre rescataste
> la libertad, que es de la ley conciencia,
> que al conocerla se la da a sí mismo
> quien la conoce. (III, 11)

El Unamuno de carne y hueso siempre quiso ser como el Unamuno poeta: un ser agraciado con el don de la inmortalidad. Tal vez el pensador se quedó en la lucha, en luchar para que la razón no deje de aspirar a la experiencia de la vida eterna. La vida de Cristo, la fe que nos regala, nos deja entrever que la inmortalidad no es una quimera, sino que puede ser 'realmente' contemplada, tras la muerte del Dios-Hombre. Aunque el filósofo piense que esa muerte le deja solo, no debe darse jamás por vencido. Sería como volver a las garras de Satán, sería como volver a perder la libertad que el Nazareno ganó para cada uno de nosotros en la Cruz. Sí, la Cruz, esa Cruz que es misterio infinito, que proyecta su presencia en toda vida verdadera, una vida capaz de estar latiendo, al mismo tiempo, en las pinceladas de Velázquez y en los versos de Unamuno, en el pecho de Don Quijote y en el *Cristo de la Mancha* de Rielo…

2. El *Cristo de la Mancha*: de la poesía a estética de la filiación santificante

En su *Teoría del Quijote* Fernando Rielo señala: "cabe preguntarnos si Don Quijote encarna una estética. Tengo la creencia de que, en efecto, la encarna y, por cierto insólita. La estética helena se objetivó en lo bello como bello […]. No es el caso estético que viene dado en Don Quijote"[381]. ¿Dónde está lo insólito de la estética quijotesca? La singularidad está en unir en una persona justicia, definida por amor; valor, caracterizado desde la debilidad; honor, padeciendo burlas y afrentas; virtudes morales, siendo, en verdad, espejo de virtudes teológicas. Éste es el hallazgo

[381] *Cf.* Rielo, F., *Teoría del Quijote. Su mística hispánica*, Madrid: José Porrúa Turanzas, 1982, 137.

rieliano, el verdadero tesoro del *Quijote* que da como resultado su 'Teoría' como un compendio de la mística hispana. A todo el aparato crítico y hermenéutico que conforma la obra, Rielo antepone una creación propia, algo más que una declaración de intenciones: nos regala un poema, pero que no es un mero conjunto de versos que sirvan de pró-logo erudito, sino un poema místico, algo así como una piedra preciosa en la que se puede llegar a contemplar todo el universo, más allá de lo literario, a partir del caballero de la Mancha, del *Quijote Nazareno*… Lleva por título *Cristo de la Mancha*

No lucho desde abismos con la muerte
de mis brazos. Me son muertos sellando
un grácil grito que vive pensando:
si amantes aventuran retenerte,

Quijote Nazareno, señor fuerte,
es mi sino; tu sino en sueño. Cuando
su llanto es noche de un cisne callando
a mi paso, ya sólo queda verte

mi duro morir. Ven brisa robusta
a mi seno, que nada mi ojo inclina
al siglo estéril de una queja adusta.

Haz que mi beso pudra. Si camina
con liberto dolor de noche justa,
nadie le existe en tierra que defina.

"Don Quijote es un hecho místico que ha acontecido, más que literaria, históricamente en la conciencia hispánica; por extensión, en la historia humana. No sólo que ha acontecido, sino que sigue sucediendo y así será hasta el final de los tiempos"[382]. Y ese hecho místico, aunque encarnado en forma de novela en la que se constata el traslado de la razón pura filosófica a la literatura, en el fondo es pura poesía, poesía pura. "Hay que decir más: El *Quijote* contiene implícito en su prosa, como riachuelo oculto, aquella poesía pura española que mana de su ideario místico y, por tanto, de sus contenidos líricos. Podemos observar que incluso parte de la prosa del *Quijote* puede ser reducida a poemas de delicada intensidad:

Solitaria alta montaña,
peñón tajado,
en que manso arroyuelo
hácese
para contento de los ojos
verde vicioso prado.

Lugar, oh cielos, para llorar desventuras
en que vosotros mismos me habéis puesto;
donde mi llanto acrecienta cristalino arroyo
y mis suspiros mueven leves hojas
de montaraces árboles
para quienes adivinen un corazón que gime.

Oh, vosotras, ninfas de lascivos sátiros!
Oh, Dulcinea del Toboso!

[382] *Ibid.*, 127.

Oh, solitarios árboles!
Oh, tú, escudero mío…!

acallad mi pena.
(I, 25)"[383]

Más allá de que la prosa pueda ser reducida a estructuras poemáticas, del mismo modo en que los poemas pueden transformarse en prosa lo que el *Quijote* nos da es una clave: el poeta, el dramaturgo, el novelista y hasta el pintor o el escultor del Siglo de Oro hispano no 'entiende' de géneros excluyentes, porque lo que persigue con su arte es el ser símbolo puro, amor puro… símbolo y amor de pureza tal que desvela, más allá de la mera contemplación, la naturaleza mística de la estética. Igual que el Cristo de Velázquez, el de la Mancha es morada del Absoluto. "Me es sorprendente que a Cervantes no se le haya tenido como poeta puro en el sentido formal más estricto, dentro siempre de cómo es concebido en la lírica española y sólo se hayan fijado los críticos en sus romances importados; cuando, en verdad, los poemas que sintactiza son maravillosamente libres para volar, en el texto novelesco, con propias alas"[384]. Como ejemplo, esos 'solitarios árboles', qué son si no los dones del Espíritu Santo; el 'escudero mío', cómo no va a ser el anticipo del ángel custodio; y, en este ámbito, 'Dulcinea' ha de ser la mismísima María…

Lo que Rielo nos hace ver no es un tratado académico filológico, sino algo mucho más personal, más íntimo. Me atrevo a decir que comparte con nosotros una presencia, comparte con quien le escucha (porque es un libro para ser escuchado más que leído…) un fruto de su relación personal con la divinidad. Este posicionamiento por mi parte exige una explicación, aunque haya de ser muy breve: el autor ni es filólogo de profesión ni pretende desplegar una reflexión sistemática. Se pone ante nosotros, ante la audiencia o ante el lector como quien 'medita' a media voz, como quien comparte con sus amigos y sus hermanos un tesoro que ha encontrado en su interior, como quien transmite un 'depositum' que no es suyo, que no le pertenece porque no ha nacido de su esfuerzo, sino de su encuentro contemplativo. *Teoría del Quijote* es, en nuestra humilde opinión, una meditación en la que se desvela el alma contemplativa de su autor, y con ella el ser místico del *Quijote*.

Entre las diferentes lecturas –casi infinitas– que se han hecho de la obra, la Ilustración presentó más bien una visión satírica de la obra, haciéndose eco de la decadencia del Imperio[385] y de las debilidades del ser humano. Por su parte los románticos apuntaron más al carácter filosófico y lo enfocaron más como una lucha entre el idealismo quijotesco y el realismo de su escudero[386]. A finales del XIX y principios del XX, con ya más de tres siglos de lecturas se centró la visión de la obra en el carácter y el ser de lo hispano, con Unamuno y Ortega a la cabeza. Las lecturas teológico-religiosas también han estado presentes, como muestran formidablemente los trabajos de Ziolkowski[387]. Todo esto nos pone de manifiesto la virtualidad de una obra cuyo alcance es infinito.

Ahora bien, desde un punto de vista filosófico no es sencillo sintetizar en un breve esquema su pensamiento, ni aquí lo pretendemos. Lo que sí podemos señalar es que podemos adoptar un doble principio hermenéutico: por un lado se lleva a cabo una descontextualización total de la novela; por otro, la lectura que se hace del texto cervantino es alegórica. El resultado de ambos elementos es eminentemente estético porque se nos abre todo un universo alegórico y simbólico que busca mover y conmover a la totalidad del sujeto, que no va dirigido a una u otra facultad o a uno u otro sentido, sino a la totalidad de la persona. Ésta ya no es concebida como un mero individuo receptor, sino

[383] *Ibid.*, 54.
[384] *Ibid.*, 56.
[385] *Cf.* Bardon, M., "Don Quichotte" en *France au XVIIe et au XVIIIe siècle*, Genf: Slatkine Reprints, 1974 (1931).
[386] *Cf.* Brüggemann, W., *Cervantes und die Figur des Don Quijote in Kunstanschauung und Dichtung der deutschen Romantik*, Münster: Aschendorff, 1958.
[387] Ziolkowski, E. J., *The sanctification of Don Quixote: from hidalgo to priest*, University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1991.

como parte integrante de un todo relacional en el que lo divino y lo humano se encuentran en la obra de arte.

Con su obra Rielo nos enseña no a disfrutar de las andanzas de un loco que busca la aventura y la emulación de los grandes libros de caballerías, sino otra cosa: nos pone en camino, nos pone en un camino que nace en una 'noche oscura' y que busca la luz. Así, la búsqueda del caballero va mucho más allá de 'luchar contra gigantes' o 'deshacer entuertos' o, tal vez, mucho más acá: su búsqueda es la tuya y la mía, y más que búsqueda es encuentro, encuentro con el verdadero Santo Grial que hace de la aventura caballeresca 'unión mística'. Entonces sí que 'salir' (a la aventura, a recorrer la vida…) es un verdadero 'éxtasis', porque la aspiración es inspiración y más que transpiración por la fatiga de las andanzas lo que tenemos es transfiguración, porque todo adquiere un nuevo modo de ser, un modo glorioso que dejando lo épico se transforma en místico. En palabras del propio autor: Cervantes "supo llevar la mística a la novela"[388]. Unos capítulos antes en su 'teoría' apuntaba esta misma idea y la explica: "a lo último que se reduce la obra cervantina es pasar la mística española a la novela. El camino que sigue Cervantes es de una dialéctica como función de dos antítesis que obligan a introducir episodios en continua confrontación, para que al final quede claro un elemento de supervivencia frente a los demás, de los cuales sólo pervive una leve ceniza sin más relevancia que la anécdota. La simbolización cervantina sigue así un camino distinto de la dialéctica hegeliana, que consiste en establecer una tesis y su antítesis para concluir en una síntesis en eterno desarrollo. *La razón de la sinrazón que a mi razón se hace, de tal manera mi razón enflaquece, que con razón me quejo de la vuestra fermosura* (I, 1). La concepción que tiene Cervantes del arte es, en efecto, de una forma como síntesis de dos sentidos en antítesis que conservan, aunque sólo sea potencialmente, sus raíces supervivientes; si no hay vida, no hay muerte; si no hay muerte, no hay vida; si no hay razón, no hay locura; si no hay locura, no hay razón"[389]. Vida, muerte, razón, sueño… temas eternos y de qué calibre místico. Es lógico que Rielo afirme: "Cervantes es el gran místico desconocido en España, y tan místico como lo fuera San Juan de la Cruz"[390]. Está claro que el novelista y el fontivereño no son místicos al mismo modo. Lo místico de Cervantes es su *Quijote*, mientras que lo místico de Juan de Yepes es su persona. Pero lo que es indudable es la presencia del Espíritu moviendo una y otra pluma.

El decir místico es siempre profético en su sentido más literal, porque quien pronuncia el mensaje no es su autor, sino su *medium*. El hondón está siempre más allá, más dentro. Unamuno y su lectura del *Quijote* nutrieron el encuentro rieliano con la obra. Es innegable. Así tenemos una cadena, un sendero en el que la luz marca los hitos. La luz de la Luz: la clave de bóveda es la centralidad de Cristo. Y todos los personajes colaboran a resaltarla y todos los ambientes la enfocan: el santo abandono de Sancho Panza, la pureza de Dulcinea, hasta el silencioso y resignado Rocinante es como el cuerpo en el que se sostiene el alma quijotesca.

De Unamuno también aprende Rielo a trascender del individuo al pueblo. Ambos comparten esa percepción de que el pueblo español es un pueblo místico y esa sospecha se hace visible en *El Cristo de Velázquez* o en *El Ingenioso Hidalgo*… Aún más lo que se hace no visible sino adorable es la presencia de Cristo, contemplación encarnada no de un arquetipo, sino de un ser real, de un ser personal que es, además, divinidad: he ahí la identidad de Jesús. Por esta conexión con la mística innata de lo hispano, no puede resultar sorprendente que se califique el *Quijote* no ya como la cima de la novela, sino verdaderamente como "la Biblia intelectual, moral y estética de España"[391].

---

[388] Rielo, F., *Teoría del Quijote. Su mística hispánica*, *op. cit.*, 140.
[389] *Ibid.*, 59-60.
[390] *Ibid.*, 140.
[391] *Ibid.*, 191. Tal vez tenga mucho que ver en esa valoración la visión de Marcelino Menéndez Pelayo y su construcción de una historia de la estética hispana muy centrada en lo religioso, cosa que quizá no se ajusta a la realidad histórica como tal. *Cf.* KAMEN, H., "El mito de una España cristiana", en íd., *Del imperio a la decadencia. Los mitos que forjaron la España moderna*, Madrid: Temas de hoy, 2006, 121-152.

Cuando hablamos de contemplación encarnada y nos referimos a Rielo, lo que realmente queremos decir es algo muy superior a una mera experiencia estética. He de señalar que esta lectura o esta interpretación que vamos a hacer a continuación es personal y, por tanto, tal vez desajustada, irreal, inadecuada; pero, al menos, es sentida, sincera por parte de este lector 'atrevido' que se siente interpelado por la magia de las palabras de todo un maestro de maestros. Para nosotros, para mí, 'contemplación encarnada' se dice de muchas maneras, pero en Rielo nos sitúa ante el misterio de poder vivir la 'filiación santificante'… Intentaré explicarme con la ayuda del propio Fernando.

El punto de partida es sencillo: pongamos por caso que una persona de carne y hueso, un ser humano sencillo, se pone ante las pinceladas de Velázquez, o ante los versos de Unamuno, o se sitúa ante las aventuras y andanzas de Don Quijote o escucha las palabras/conferencias/ meditaciones de Rielo acerca del Cristo de la Mancha. La pregunta es sencilla: ¿ante qué se pone? Hay varias respuestas obvias: ante gestos humanos, ante frutos de la sensibilidad de personas con una especial sensibilidad, ante obras de arte… Sí, pero también está ante la presencia, en cierto modo relacional, de Dios mismo. De un Dios que es Padre, que es tú padre; pero que se hace presente como Hijo y que, por consiguiente, es hermano tuyo y mío; pero además eso lo hace por puro amor, lo hacer en Amor Puro, porque es puro Espíritu, Espíritu Puro, Espíritu Santo. Así de simple… Un hecho tan íntimo es fruto de la revelación de la intimidad divina en Cristo, y la consecuencia de eso para nosotros, sí para ti y para mí, es la filiación santificante.

No puedo dejar de transcribir las palabras de Fernando Rielo en las que se percibe la sorpresa, el candor, la evidencia y también el amor que Dios nos tiene: "que Dios sean dos personas divinas, podemos comprenderlo, ciertamente, si rompemos la absurda *identidad absoluta* 'Dios es Dios': Dios, sabemos, tiene que ser constituido bajo la razón de personas que se definen entre sí. Una visión bien formada, a nivel dianoético, nos dice que son dos personas divinas [P_1=P_2]: Padre e Hijo. En caso contrario, habríamos introducido en Dios la irrelación, la nada, la imposibilidad de crear. Pero el conocimiento de la intimidad divina no queda ahí. Cristo nos revela que Él es el Hijo [P_2] del Padre [P_1] igual al Padre, y, además, nos revela una tercera persona divina [P_3], el Espíritu Santo, que actúa en nosotros elevándonos al orden santificante por medio del bautismo. Es la persona divina que, enviada por el Padre y el Hijo, nos hace exclamar: "Abbà, Padre" (Ga 4, 6; Rm 8, 15) de una forma nueva, plena, a imagen y semejanza de Cristo, de su obra redentora y santificadora. Jamás nadie se había presentado al mundo expresando esta familiaridad con Dios. Es una filiación especial que Cristo nos revela y nos da la forma de cómo conseguirla. Se trata de filiación santificante; esto es, la filiación constitutiva elevada, por la redención de Cristo, al orden santificante o salvífico. Cristo nos descubre la intimidad divina de tres personas en inmanente complementariedad intrínseca [P_1=P_2=P_3], en absoluta compenetración de amor. El Rostro de Dios es ahora el Rostro del Padre, el Rostro del Hijo y el Rostro del Espíritu Santo en compenetración absoluta. La pericóresis trinitaria nos dice que las personas divinas están entre sí presentes ["El Padre está en mí y yo en el Padre" (Jn 10, 38)] de tal modo que constituyen un *unum* ["El Padre y yo somos una misma cosa" (Jn 18, 30)], esto es, constituyen una misma unidad, un único Absoluto, un único Dios. […]. Cristo, además de redimirnos, nos revela la intimidad divina de Padre que engendra al Hijo, y de un Padre que, con el Hijo, espira al Espíritu Santo. Si el modelo absoluto, a nivel dianoético, aparece constituido por dos personas divinas [P_1=P_2], Padre e Hijo, el modelo absoluto, a nivel hipernoético, aparece constituido, dentro de la revelación de Cristo, por tres personas divinas [P_1=P_2=P_3]: Padre, Hijo y Espíritu Santo. El sujeto atributivo de la vida mística es, pues, para el cristiano el Espíritu Santo. El bautizado sabe que el Espíritu Santo es quien nos hace ser conscientes de nuestra mística filiación santificante y llevarnos a su plenitud por medio de los sacramentos, de la vivencia de la virtus y de la oración. […]. No podemos separar la mística de la teología, ni la teología de la mística; tampoco debe separarse la teología y la mística de la metafísica"[392].

[392] Rielo Pardal, F., *Concepción mística de la antropología*, *op. cit.,* 112-113.

Con permiso de Rielo: tampoco la estética debe, ni estructural ni esencialmente, separarse de la metafísica, y mucho menos en su propio sistema genético. La razón es clara: todo el proceso de revelación de la intimidad divina, que tiene como fruto para nosotros la filiación santificante, es una vía de elevación para la santificación, en virtud de la redención, en la que lo intelectivo, lo volitivo y lo unitivo están interconectados gracias a la naturaleza estética de la persona. Esta naturaleza posibilita que no haya cortocircuitos entre sentimiento-emoción-pasión / memoria-imaginación-conectiva / razón-deseo-intención / intuición-fruición-libertad. Desde nuestra consideración, este libre juego entre las facultades, esta hiperconectividad entre todos los estratos de la vida de la persona es la condición de posibilidad de una concepción integral del ser humano. Por ello la estética mística no puede ser considerada sin más como un juego filológico ni como una herramienta hermenéutica ni como una etiqueta historiográfica ni siquiera como un 'accidente' filosófico, sino más bien como una de las notas de identidad de la persona, hecha a imagen y semejanza de Dios mismo. La consecuencia más patente de todo está en la condición relacional tanto de la criatura como del Creador.

3. La naturaleza relacional de la estética mística: ser –siempre– para otros

Velázquez y Cervantes, Unamuno y Rielo al ser combinados dan con el alma estética de lo hispano, aún más, se atreven a poner negro sobre blanco el alma 'paciente', 'sentiente', el alma universal –católica– y estética del ser humano. En Unamuno eso es puro deseo de inmortalidad; en Rielo acuse de recibo de la gracia que supone experimentar la divina presencia constitutiva de lo Absoluto en el ser de la persona. Ser hombre es ser que es en relación, un ser cuya naturaleza, en principio íntegra y luego desvalida, está llamado a la eterna esperanza, a la plenitud y a la eternidad en el Amor. Y este amor, en virtud de la Encarnación de Cristo posee, al menos, dos vías, dos caminos. De un lado, lo relacional en vía horizontal podemos tematizarlo como 'fraternidad' y el fruto que produce es la vida buena. De otro, lo relacional en vía vertical podemos considerarlo como filiación y su fruto es la vida eterna. Vida eterna no sólo post-mortem, sino que puede ser bien degustada ante-mortem.

"La experiencia de relación nos lleva con suma naturalidad a la consideración de que nuestras relaciones con Dios, con el ser humano y con el medio no pueden ser de cualquier manera, que nuestras relaciones no pueden ser de cualquier manera. Siempre buscamos una forma mejor y más adecuada en nuestras relaciones. Esta experiencia relacional nos ilustra también que hay en nosotros tres leyes ontológicas con las que nos movemos como personas que en el ejercicio de su libertad están capacitadas para discernir la asimilación, la proyección y el progreso de las relaciones; son tres leyes inseparables que detectan el estado de nuestro espíritu o de nuestra más honda intimidad: a) la ley de la inmanencia, por la cual tendemos a entrar dentro de nosotros mismos para asimilar o hacer nuestro lo que creemos más conveniente; b) la ley de la transcendencia, por la cual tendemos a salir de nosotros mismos para unirnos al cosmos, a la naturaleza, a la sociedad, a un ideal, a Dios mismo; [y] c) la ley de la perfectibilidad, por la cual tendemos a los más perfecto, a que nuestra inmanencia y transcendencia no sean de cualquier modo, sino con sentido de perfección"[393].

Inmanencia, transcendencia, perfectibilidad, como si fuera un mantra, una jaculatoria metafísica de la vida mística. Y eso es justamente lo que se desvela en la contemplación encarnada. Lo cierto es que estas cosas que desatan la razón y la incomodan son las preferidas de la literatura, del arte plástico y de la poesía. En ese tránsito de *lo filosófico* a *lo artístico* la estética no pierde un ápice ni de su carácter sentimental ni de su consideración moral. Y la metafísica se refuerza cada vez que el ser humano tiene en el horizonte el límite de su condición. Para aquellos que consideran que filosofía es saber meramente racional esta afirmación sería herejía. Para los que creemos que filosofía es una vía sapiencial en la que se incorporan de modo natural lo estético y lo metafísico, el

[393] *Cf.* Rielo Pardal, F., *Concepción mística de la antropología*, Madrid: Fundación Fernando Rielo, 2012, 61-62.

sentimiento radical de lo divino es una condición de posibilidad de una adecuada experiencia de la naturaleza humana.

"Lo más grande que hay entre los hombres es un poeta, un poeta lírico, es decir, un verdadero poeta. Un poeta es un hombre que no guarda en su corazón secretos para Dios, y que al cantar sus cuitas, sus temores, sus esperanzas y sus recuerdos, les monda y limpia de toda mentira. Sus cantos son tus cantos; son los míos[394]. La soledad es, no un poema, sino la poesía del alma. Soledad es *mono*-patía, como la poesía es *sym*-patía, "y el poeta es aquel a quien se le sale la carne de la costra, a quien le rezuma el alma"[395]. El visionario, el esteta, como el metafísico, cuando siente que lo es, sale de sí, sale de sí hacia los otros, *confiando* que los otros son como él y sienten como él, aunque sientan cosas distintas. Sin esa salida del caparazón individual no hay posibilidad de fundar ni una comunidad ni un código de comportamiento colectivo. Otro asunto distinto es si uno quiere *dialogar, negociar* o *imponer* su modelo de convivencia. Pero para llegar a cualquiera de esas opciones lo primero es salir de sí, sabiendo lo que uno es y lo que quiere ser.

"Hay quien cree que el destino de los hombres no es otro que hacer la sociedad humana, la humanidad, y que todos nuestros esfuerzos y afanes no convergen sino a que un día sea el género humano un solo y verdadero organismo, una especie de inmenso animal colectivo de que cada hombre sea célula [...] Y si eso fuese así, cuando tal fin se cumpla reconocerá la sociedad humana que los solitarios contribuyeron más que los demás hombres a formarla, y que hizo más por ello tal anacoreta [...] que muchos pastores de hombres que han llevado a los rebaños a la victoria o a la matanza"[396]. Sin embargo, es un hecho que vivimos encostrados y no encontrados. La única solución es una solución de solitarios que decidan romper sus costras para encontrarse con el otro, con los otros. Pero la cuestión no termina en desconcharse, termina en, una vez desconchados, fundirse. Algunos sistemas filosóficos de los de rancia alcurnia nos lo han puesto, además, muy difícil. Nos han llevado con cuidadosas arquitecturas racionales a callejones sin salida aceptable ni justificable. Y esos augustos señores nos han hecho creer que estamos solos para siempre, y que los otros nos son más que un sueño ilusorio de nuestra imaginación. Así lo reafirma Unamuno cuando escribe: "es tal y tan triste el aislamiento en que vivimos, que hay espíritu que ha llegado a figurarse que está solo en el mundo y que todos los demás hombres con quienes vive no son más que dermatoesqueletos vacíos, que por extraña magia se mueven, hablan, obran y viven como si estuviesen llenos de vida y de espíritu"[397].

El camino de ambos autores, de Unamuno y de Rielo es desvelación y revelación: dejar a la luz los límites de la mera razón; y mostrar, cordialmente, el universo relacional del ser humano, que es criatura, hijo, hermano, incluso, hijo de Dios… La vida es, en el fondo, una '*dynamis*' cuya riqueza reside en expandirse hasta confundirse con otras y engendrar así un nuevo modelo de vivencia: la con-vivencia. Ese es uno de los grandes frutos de nuestra redención en la cruz de Cristo. El triunfo sobre las tinieblas, la victoria de la luz que mana del corazón mismo de quien ha dado su vida por la nuestra, también por la tuya y por la mía., y que ha querido y quiere acompañarnos en un camino que parece que no tiene fin…

[394] Unamuno, M. de, «Soledad», *op. cit.,* 10.
[395] *Ibid.*, 13.
[396] Unamuno, M. de, «Soledad», *op. cit.,* 14.
[397] *Ibid.*, 16.

La naturaleza humana: de Max Scheler a Fernando Rielo

Juana Sánchez-Gey Venegas
Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, España
juana.sanchez-gey@uam.es

I. El espíritu de en Max Scheler

Max Scheler (1874-1928), como su maestro Rudolf Eucken (1846-1926), valoró la "vida del espíritu" y subrayó que el espíritu es una realidad autónoma respecto al psiquismo y al cuerpo. Ya Eucken desarrolló una "noología o metafísica de la vida" considerando el espíritu como la raíz personal y fundamento del mundo. Las ciencias, el arte, la religión y el estado son manifestaciones de una fuerza superior. Este vitalismo espiritual está presente en la obra de Scheler, aunque pase por diversas etapas. Pero, en todas ellas afirma que "el hombre no está nunca satisfecho de la realidad que le rodea".

Su filosofía fue un rechazo al idealismo y al naturalismo, el primero por demasiado abstracto y el segundo por carecer de trascendencia y encadenarse al hecho positivo. Distingue también en la vida humana el plano ético y psicológico del plano del espíritu, pues los valores se manifiestan en el espíritu, ya sea por la intencionalidad de los hechos de la conciencia, ya por la irreductibilidad de los valores al psiquismo.

Además, Scheler no admite el dualismo de alma y cuerpo, sino que basándose en un criterio moral afirma que el alma ejerce un dominio sobre el cuerpo, defendiendo la autonomía moral de la persona. Especialmente propone que la persona no está encerrada en sí, sino que está abierta al mundo y a los demás. Desde una de sus primeras obras, *El formalismo*, Scheler admite que el espíritu no es un ente psíquico. Cuando se refiere al espíritu entiende una realidad que trasciende la inteligencia e incluso la facultad de elegir. Y al mismo tiempo ejerce una unidad de todas las funciones propias, esta unidad desde la fenomenología se ha denominado intencionalidad. Su teoría del espíritu examina la intencionalidad emocional que es el germen de los valores, cuyo significado no puede ser sólo racional ni lógico. El espíritu intuye las esencias y los valores y está capacitado para apartarse de deseos y apetencias egoístas o efímeras. La persona se "hace" en la vivencia de los valores y en este obrar participa del valor más supremo, que es el amor.

Se distancia de la ética de Kant en dos sentidos: por una parte, le viene porque no admite el formalismo de la ética ni tampoco admite un "a priori" intelectivo. Max Scheler admite un "a priori" afectivo y, mejor aún, espiritual.

Los valores no son dados o, dicho de otro modo, están en nuestro espíritu. Los valores se fundan en un espíritu personal e infinito del que procede todo un universo de valores. A partir de su estudio sobre los valores defiende la importancia de la persona en la obra de Max Scheler. Pues la persona supone el valor supremo y el centro de todos los valores. Es más, la realización de los valores configura el anhelo de perfección moral en cada persona, pues ésta es una "esencia axiológica individual, distinta del yo y del alma".

Scheler afirma la autonomía moral de la persona y piensa que esta autonomía se debe a que dichos valores no provienen de una fuerza o comprensión exterior, sino de una evidencia afectiva y preferencia interior. Los valores no pertenecen al dominio de lo pensado ni se aprehenden mediante una intuición racional, sino que la experiencia racional se obtiene gracias a una "percepción afectiva", un acto del espíritu que se distingue de los sentimientos sensoriales.

Su definición de persona se refiere a "la unidad de ser concreta y esencial" que atiende a los actos esenciales, ya sea una percepción interior o exterior, como querer, pensar, sentir, amar, etc. La persona se funda en la unidad de todos los actos esencialmente diversos. Sus correlaciones esenciales son el propio cuerpo, el mundo y Dios. Esas esencias nos son dadas, pues no se puede afirmar la unidad del mundo sin la idea de un infinito. La persona es una entidad dinámica, que ejerce la unidad de sus actos y, por ello, no puede reducírsele a lo material ni a lo psíquico. También comporta que su actuación no dependa de algo exterior sino que su actuar se configura como persona, gracias al espíritu.

En conclusión, el espíritu no es un ente psíquico, éste es el camino nuevo que Scheler buscó en la filosofía.

Este es el puesto singular del hombre en el cosmos, como titula una de sus obras. El espíritu es el nuevo logo griego o la ratio latina, es lo más propio del hombre. El espíritu libera al hombre de esclavitudes como el apego a las cosas y a las personas para buscar los más altos ideales. No obstante, Scheler no sobrevalora el espíritu, porque lo importante es que se encarne en la historia y en la sociedad. Su realización se encarna en la historia, tanto en los instintos fundamentales del hombre como en las circunstancias históricas.

II. El espíritu en Ortega y Gasset

Es casi un lugar común entre los estudiosos de Ortega subrayar la influencia de Max Scheler en su obra[398] y, en efecto, desde sus primeros escritos como en *Meditaciones del Quijote* (1914), Ortega distingue claramente, como hará luego Julián Marías, entre persona y cosa, entre psiquismo y espíritu

> Frente a las cosas es el sujeto una pura actividad. Llámase alma, conciencia, espíritu o como se quiera, eso que somos consiste en un haz de actividades, de las cuales unas se ejecutan y otras aspiran a ejercerse. Consiste, pues, en un potencial de actos. (II, 221)

En 1915 en su escrito Sistema de Psicología vuelve a retomar estos mismos conceptos

> Por "conciencia" no se entiende "alma". "Alma" significa el ser real que con predicados espirituales o con predicados fisiológicos pensamos como substrato de los fenómenos psíquicos y de conciencia, de la misma suerte que es la materia el substrato que sub-ponemos a los fenómenos psíquicos. (VII, 78-79)

Cuando sostiene que "el hombre no es naturaleza, sino que tiene…historia" (VI, 73), hemos de entender que el hombre no es una cosa estática, sino que su realidad es dinámica, pues consiste en un continuo hacerse para poder ser y existir. Pues es "un ente cuyo ser consiste, no en lo que ya es, sino en lo que aún no es, un ser que consiste en aún no ser" (V, 338). Y en este hacerse lo más sobresaliente es que el hombre es una aspiración, una inquietud, un anhelo, un proyecto vital pendiente de realización, una permanente lucha dentro de una determinada circunstancia por llegar a ser aquello que su voluntad decida ser (V, 570-571). Y así resulta que el hombre es fundamentalmente creador.

> Crea, pues, una circunstancia más favorable… una sobrenaturaleza, adaptando la naturaleza a sus necesidades. La técnica es todo lo contrario del sujeto al medio, puesto que es la adaptación del medio al sujeto. (V, 326)

El curso universitario de 1921-1922 que se publicará con el título de *El tema de nuestro tiempo* subraya la unidad de alma y cuerpo. Y llega a decir que el alma es quien nos humaniza, pues el hombre está entre el animal y Dios.

> Por medio de una operación intelectual que suele llamarse abstracción hemos tomado como aparte y por sí lo psíquico, que en rigor se da unido con el cuerpo. (VII, 775)

En 1925 en su ensayo "Vitalidad, alma, espíritu" (1925) deja claro lo que llama "vida esencial", pues ya en *Sistema de Psicología* habla de esos tres yos que cada ser humano es, y distingue entre los sentimientos, emociones que están ahí y se imponen y el yo más profundo. Es decir, por una parte está la vitalidad, por otra el alma, y algo más sustancial, que es el espíritu. Este se refiere más bien a los actos de la voluntad y del pensamiento, por debajo están las emociones, pasiones que corresponden al psiquismo. Y la vitalidad se refiere al cuerpo (II, 576)

> En efecto: entre la vitalidad, que es, en cierto modo, subconsciente, oscura y latente, que se extiende al fondo de nuestra persona como un paisaje al fondo de un cuadro, y el espíritu, que vive sus actos instantáneos de pensar y querer, hay un ámbito intermedio más claro que la vitalidad, menos iluminado que el espíritu y que tiene un extraño carácter atmosférico. Es la región de los sentimientos y emociones, de los deseos, de los impulsos y apetitos; lo que vamos a llamar, en sentido estricto, alma. (II, 84)

En su obra *¿Qué es la filosofía?* (1929) (VII, 332) subraya la importancia del yo, como unidad en el ser humano y prosigue con su propuesta de un yo ejecutivo, porque este yo tiene un cierto dominio sobre el

[398] Orringer, N "La filosofía de la corporalidad en Ortega y Gasset", *Cuadernos del Anuario Filosófico*, nº 11, Pamplona, 1999.

cuerpo y sobre el alma. También esta propuesta es un rechazo, como en Max Scheler, al espiritualismo y al materialismo.

> Si al yo completo y real llamamos "alma"; resumiendo en esta palabra el conjunto de sus funciones, abstraigamos sólo la función de darse cuenta de objetos y, con el nombre "conciencia", dejémosla aislada. Este seré el sujeto que sólo es sujeto: la conciencia es estrictamente ese carácter que todo objeto tiene de serlo para alguien, es ese darse cuenta de algo en oposición al algo del que me doy cuenta. (VII, 332)

El yo, el sujeto ejecutivo es el principio ontológico que Ortega defiende, a veces lo denomina "energía pensante", "razón vital". No es una conciencia pura, cerrada sobre sí misma, sino que la define como revelación respecto a algo. Si ahora volvemos sobre *Meditaciones del Quijote* (1914), ahí se ve claro desde el comienzo de su obra esta defensa del yo ejecutivo, puesto que distingue entre el yo y las circunstancias, haciendo ver que el yo tiene una misión propia: salvar las circunstancias.

> No; el mundo es uno: no es sólo materia grosera, ni sólo imaginaria espiritualidad. Lo que llamáis materia puede alcanzar una vibración rítmica y esto es lo que llamáis espíritu. (VII, V y VII)

Igualmente, más tarde en *Meditaciones de la técnica* (1939) distingue entre cosa y persona, al mismo tiempo, que rechaza todo dualismo de cuerpo y alma. Este yo ejecutivo es el que quiere salvar las circunstancias, con lo cual apunta a la relación de la conciencia con otro, sea algo o alguien. La conciencia, por tanto, es algo más que el cuerpo y el alma.

Para Ortega el hombre es un inadaptado, "un centauro ontológico" pues es un ser inadaptado dentro de la sociedad tecnológica. "El ser hombre… es a un tiempo natural y extranatural, una especie de centauro ontológico" (V, 334). La razón estriba en que no apetece sólo lo necesario sino también lo superfluo, "desde el principio, el concepto de "necesidad humana" abarca indiferentemente lo objetivamente necesario y lo superfluo" (V, 327) o "no logra prescindir de ciertas cosas superfluas y cuando le faltan prefiere morir" (V, 328). Dicho de otro modo, y con sus palabras no se conforma con estar sino que el bienestar es su necesidad fundamental. Es decir, el hombre no vive, como el animal, de la sola necesidad. Esta es la razón por la que desea que el sentido de la tecnología sea compatible con una cultura del humanismo, en tiempos modernos.

> Hablaba yo antes de un cierto fondo insobornable que hay en nosotros. Generalmente, este núcleo último e individualísimo de la personalidad está soterrado bajo el cúmulo de juicios y maneras sentimentales que de fuera cayeron sobre nosotros. Sólo algunos hombres dotados de una peculiar energía consiguen vislumbrar en ciertos instantes las actitudes de eso que Bergson llamaría el yo profundo. (II, 84)

III. La naturaleza humana en Fernando Rielo

Hemos visto la importancia que Max Scheler concede al espíritu llegando a decir que por ello el ser humano es el único capaz de decir NO a sus apetitos y emociones. Y también, que por ello está capacitado de amor por lo que es este valor quien constituye en origen de todo el conocimiento. Del mismo modo, Ortega subraya la unidad de la persona rechazando así todo tipo de dualismo y desde *Meditaciones del Quijote* hasta el final distingue entre vitalidad que es el cuerpo, el alma y la conciencia. Veremos estas distinciones en Fernando Rielo y trataremos de exponer el avance, es decir, la aportación que este autor propone.

Adelantaremos su propuesta y, después, la explicaremos. Propone una ciencia que es la ontología o mística, también la denomina concepción mística de la antropología, que se adentra en el misterio del hombre. Es preciso distinguir en el ser humano su naturaleza, un espíritu sicosomatizado; y su persona, que viene definida por la presencia de las personas divinas que le constituyen como tal persona. Esta potencialidad, que le adviene, le vivifica. La persona humana sólo puede ser comprendida desde la acción del Absoluto en su espíritu, desde esta relación constitutiva, se comprende al ser humano como ser relacional, respecto al Absoluto, en relación con la naturaleza y con los demás. Esta es su condición mística. De esta manera, Fernando Rielo está en la senda de los autores que hemos mencionado pero matiza cuál es la constitución humana y cuál es su definición como persona. Al mismo tiempo expone la estructura propia del cuerpo, del alma y del espíritu.

La naturaleza humana según Fernando Rielo

La naturaleza humana viene constituida por un espíritu sicosomatizado, no puede verse sólo el cuerpo y el alma sino que cada una de estas realidades están abiertas a otra con la que se relacionan. El cuerpo se abre y se relaciona con el alma, alma con el cuero y con el espíritu y el espíritu ejerce la unidad y asume las funciones orgánicas y psíquicas. A su vez, el espíritu se abre a otra realidad trascendente, al Absoluto.

Conviene también destacar que Fernando Rielo matiza la estructura constitutiva del espíritu, que es perceptiva y comunicativa. El más de la percepción es la consciencia y el más de la comunicación es la potestad. Los seres humanos son seres espirituales o, dicho de otro modo, los seres personales son seres conscientes. Consciencia es siempre relación. Este vínculo relacional y constitutivo desde la misma concepción humana es, como también lo denomina Fernando Rielo, unitivo o místico[399]. El espíritu es potencia de unión perceptiva y comunicativa.

La naturaleza humana es naturaleza creada. El hombre es criatura abierta al Creador. De este modo, el espíritu tampoco es la realidad última, sino que es un ser+ en apertura al Absoluto.

Fernando Rielo en su obra *Concepción mística de la antropología*[400] se adentra en la naturaleza humana y explica con precisión en qué consiste dicha naturaleza. El ser místico quiere decir que su ser no es cerrado sino que sólo puede entenderse en su relación con otro. Y, especialmente, su relación con el Absoluto. Pues se trasciende en su apertura con otros seres humanos, y busca el origen y destino como fundamentos de su existencia concreta. Cualquier idea identitaria o cerrada en sí misma acerca de la naturaleza humana no tiene ninguna explicación en esta definición mística del hombre, porque Fernando Rielo afirma que "el ser humano es un finito abierto al infinito"[401].

Esa definición como ser místico supone el vínculo del hombre con el Absoluto y por ello conoce el origen de su ser. Antes que cualquier emoción, sensación o intelección. A este vínculo radical le denomina vivencia. Vivencia, según Rielo, es este vínculo originario entre la criatura y el Creador. La vivencia no lo es de cualquier cosa, ni tampoco de algo profundo, es lo más importante que está presente en cada experiencia, porque el Modelo Absoluto que nos constituye genera un vivir conviviente que da unidad al ser y actuar de la persona humana. La vivencia nos hace saber que la naturaleza humana está abierta a otra realidad y ésta a aquella. Es por tanto aperturidad constitutiva de la presencia del Sujeto Absoluto en la persona humana. Más que vivencia, habría que decir según Fernando Rielo, convivencia. No es vivencia en abstracto, ni sólo deseo, ni sólo intelecto sino que es acción sinérgica de esa acción agente del Sujeto Absoluto en el ser humano con el ser humano. Por tanto, no puede hacerse ciencia humana sin contar con el Sujeto Absoluto que presente en el espíritu humano, modela su proceder metódico.

La persona según Fernando Rielo

Hemos de hacer una primera distinción entre las cosas y los seres, pues sus presencia en la consciencia humana no es de la misma manera. Podremos preguntarnos: ¿Hay alguna presencia que merezca la pena? ¿Existe alguna presencia que resista a nuestra mayor aspiración? La respuesta será que esta presencia fundamentante del Modelo Absoluto inhabita en el ser humano, porque hay algo que es absoluto. El ser humano posee la inclinación a elevar a absoluto lo que percibe, pues la concepción genética del principio de relación como modelo metafísico se nos da a nuestra vivencia experiencial y reflexiva, es decir, en el espíritu, aunque condicionada por los múltiples factores sicorgánicos, que oscurecen este carácter genético y constitutivo que comporta el elemento trascendente en los seres humanos.

Ahora sí puede comprenderse a la persona humana en su fundamento: su deseo de perfección, la aspiración a los más altos valores, la posibilidad de vivirlos, puesto que está capacitado para ello. Esta presencia del Modelo Absoluto en el ser humano, constitutiva, dispone a la persona en una realidad abierta. El + abre el ser y lo convierte en un campo de valores, de modo que el ser humano es + y lo mismo sucede con cada realidad, así cada valor, como por ejemplo, la libertad es +, porque no existe una realidad en cuanto realidad. El Modelo Absoluto, como hemos dicho, nos constituye como personas, pues el Modelo Absoluto se persona en el espíritu humano, nos atrae y abre al mundo de relaciones en su estructura formal, es decir, con los

[399] *Ibid.,* p. 72.
[400] Rielo, F. *Concepción mística de la antropología*, *op. cit.*
[401] *Ibid.,* p. 115.

otros, con la naturaleza… y en su estructura trascendental con el absoluto.

El Absoluto no sólo está en el origen de la naturaleza humana, es decir, de un ser que consta de cuerpo, alma y espíritu, sino que el Creador crea y al mismo tiempo infunde su presencia en el espíritu y debido a esa presencia constitutiva en el espíritu el ser humano está dotado de una riqueza constitutiva, originaria, que le hace ser persona.

> La persona […] es presencia de alguien en alguien: esto es, una persona se define por otra persona[402].

Para Fernando Rielo, ninguna realidad está cerrada, menos aún la persona que es la máxima expresión del ser. De este modo, puede definirse la persona como un ser en relación, pero no sólo es relación con otros sino que Fernando Rielo subraya la relación originaria y constitutiva que es el vínculo que existe desde el mismo momento de su concepción con el Creador. Este nivel constitutivo es universal, y sobre éste existe otro nivel, que es el que se abre gracias al bautismo, que Rielo denomina santificante.

La mística se recibe gracias a este vínculo que es vivo y dinámico pues Fernando Rielo refiere que consiste en "la actuación de Dios en el ser humano con el ser humano" y es esta actuación en el espíritu o presencia inhabitante de las personas divinas la que personaliza el hombre (acción teantrópica). Este ser personal significa que no somos sólo naturaleza sino naturaleza +, es decir una naturaleza abierta al Absoluto. Más aún, hemos de preguntarnos qué significa esa presencia inhabitante de las personas divinas en el espíritu. Pues su presencia supone que el espíritu es más o Gene, es el estado en el que queda el espíritu gracias a esta divina presencia constitutiva que supone un patrimonio o una riqueza mediante la cual deja en el espíritu atributos ontológicos, atributos receptivos, leyes y virtudes.

Cuál es la mejor forma de conocerse a sí mismo, sin que dicho conocimiento se genere de forma egótica o cerrada sobre sí mismo, la fórmula teresiana de: "conócete a ti en Mí". Pues la vivencia no es un concepto cerrado, sino que nuestro espíritu genetizado por la divina presencia constitutiva desde su misma concepción se abre al Absoluto. La vivencia no es solipsista, ni inmanencialista, sino que la persona humana se ha de abrir a las personas divinas, que nos personifican; tenemos personalidad gracias a la presencia de Alguien que nos persona. Esto es, personaliza al espíritu creado y lo constituye como persona; mas esta personalización no es sin la persona humana. De nuevo, se da la acción agente y la acción receptiva. Pues esta presencia no se da en sí misma porque es presencia de "Alguien en alguien". "La persona humana es un ser místico porque su naturaleza posee la capacidad esencial de tener experiencia positiva e incrementativa de todos los valores o virtudes, independientemente de la raza, cultura, religión e, incluso, de la no creencia"[403].

Esta relación entre el hombre y el creador es constitutiva, comienza en el mismo instante de la concepción de aquél, de ahí que el ser humano sea relacional, por ello interesa explicar la ontología de esta relación y la naturaleza de la persona humana. La obra de Rielo Concepción mística de la antropología se acerca a la definición del ser humano desde dos niveles: a) la antropología formal explica la naturaleza que es un espíritu psicosomatizado; b) la trascendental por la que el espíritu, además de ser creado, recibe la presencia del Creador en forma de una riqueza o patrimonio que consiste en la ley de la perfectibilidad, los atributos, valores y virtudes de los que el espíritu se reviste al recibir la creación y su infuso o divina presencia constitutiva.

Ello permite fundamentar a la persona humana como relación intrínseca o constitutiva y exponer, también, el Modelo Absoluto que es quien explica y sujeta dicha relación. La persona humana es importante en la reflexión del pensamiento de Rielo, ahora bien vemos que el vértice de esta relación está en el sujeto Absoluto, pues es el *definiens,* la persona humana lo definido, es la Acción Agente y la persona la acción receptiva.

En este patrimonio genético se encuentra la raíz y la aspiración al Bien, a la Verdad, y a la Belleza como atributos ontológicos; la creencia, la expectativa y el amor como atributos receptivos; los valores y virtudes como la paz, la generosidad y tantos otros; y la ley de la perfectibilidad por la que el ser humano anhela lo más perfecto. Junto a este mundo de aspiraciones y apertura al + que define al ser humano y posibilita su deseo de ensoñación y perfección conviene tener en cuenta su condición de finitud, que aunque no lo define

[402] *Ibid.,* p. 110.
[403] *Ibid.,* p. 70.

ni determina, sin embargo, le condiciona y le limita. El ser humano no es perfecto, pero tiende a la perfección. Existe finitud e infinitud, por eso la respuesta del ser humano es siempre receptiva a la acción del Absoluto. Estamos religados a Él. Ahora bien, la persona puede responder positiva o negativamente, pues ha sido creado en libertad[404]. Si ordena esta libertad y la conforma según esta aspiración conseguirá el amor y sólo el amor genetiza, si no se abre al amor entonces se egotiza, lo cual es raíz de toda disgregación o neurosis.

Por tanto, subrayamos dos aportaciones relevantes en la *Concepción mística de la antropología*. Por una parte, la fundamentación teórica de la naturaleza humana. Pero Rielo matiza que si bien la naturaleza se constituye en el espíritu sicosomatizado, hay algo más que este espíritu, que es la divina presencia constitutiva, que personaliza al hombre y por medio de ello conocemos el fundamento del ser personal. Este fundamento le hace decir a Rielo que el hombre por el vínculo constitutivo que tiene con el Creador puede decirse que es "un ser místico"; en segundo lugar, esta divina presencia constitutiva potencia y capacita al ser humano para desarrollar los bienes y virtudes. Por tanto, conocemos también el origen de la riqueza genética en cada ser humano y la unidad, dirección y sentido de su ser y su obrar.

> La persona humana es más que finita y menos que infinita: más que finita, porque la finitud es sólo elemento limitante; menos que infinita, porque el infinito del Absoluto es único[405].

He aquí la grandeza humana y su vulnerabilidad, pues deseando lo más, sin embargo, se siente condicionada por lo menos. El espíritu, dice Fernando Rielo, posee una energía o acto ontológico que nos lleva a salir de sí mismo, el éxtasis, a acercarnos al otro. Y en ese salir de la propia inmanencia para encontrarnos con el otro y en ese encuentro, cada ser humano, se completa. Esta alteridad resulta, pues, realizadora.

> El hombre, sin embargo, es + de lo que dicen los filósofos, los sicólogos, los moralistas… Esta íntima actualidad es la *energeia* o acto ontológico de la persona, esto es, la vectorial constitutiva en la que encuentran la intensidad, dirección y sentido los demás actos humanos[406].

De nuevo Fernando Rielo explica con detalle esta necesidad humana. Gracias a la divina presencia constitutiva está inscrito en el espíritu una ley, la ley de la perfectibilidad por la cual siente el deseo de más, bajo dos movimientos: la inmanencia y la transcendencia. Por la primera se siente la necesidad de reflexión, de volver a sí mismo, para conocerse, para integrar la mismidad pero, al mismo tiempo, se requiere la salida de sí, el encuentro con el otro, que enriquece y completa la propia visión personal.

Además, esta necesidad del otro no acaba en el otro de modo horizontal, sino que busca también al Otro en sentido absoluto, como peregrino que ansía conocer su origen y destino. Rielo expone esta conciencia filial del ser humano que busca un Modelo, una referencia y se construye moralmente bajo ese ideal. Esta energía del espíritu humano por la cual necesita trascender, salir de sí mismo, y conocer algo más, conocer a alguien, conocer al Absoluto es lo que Rielo ha llamado éxtasis. El hombre busca salir de cualquier cárcel que le asfixie, de la propia cárcel de sí mismo y completarse con otro.

> […] educar en el éxtasis es dar forma a la energía que capacita al hombre para, saliendo de sí mismo, unirse con los ideales más sublimes que puede concebir[407].

Esta salida de sí mismo no puede ser una acción extravertida solamente sino que tiene que tener dirección y sentido, no sólo es comunicación sino encontrar y dirigir el sentido de dicha comunicación. Por eso Fernando Rielo habla de "arte extasiológico", pues el éxtasis es la energía del espíritu mediante la cual busca la más honda realización en el hacer, en el amar, en el pensar. Descubrir todo su sentido y vivirlo cada vez más plena y profundamente es fuente y base de toda felicidad. La realización personal es proporcional a esta capacidad y posibilidad de salir de sí para la entrega de una causa noble, y a más noble mayor realización personal. Este estado de unión que transforma nuestra psicología y hasta nuestro físico es el éxtasis.

El éxtasis es acto ontológico del espíritu humano que busca abrirse al absoluto, romper toda cerrazón, y comunicarse con la naturaleza, con los otros y con Dios. Esta necesidad de la que habla la filosofía, Rielo la

---

[404] *Ibid.,* p. 60.
[405] *Ibid.,* p. 110.
[406] Rielo, F.: "Filosofía sicoética" en *Mis meditaciones desde el modelo genético*, Fundación Fernando Rielo, Madrid, 2001, p. 123.
[407] *Ibid.,* p. 138.

concreta y la matiza y dialoga poniendo a Dios mismo en el centro de su reflexión filosófica. De esta relación surge, como verdadera necesidad, la buena relación con los otros en la que se subraya la necesidad de unas buenas relaciones personales "la forma de trato, de acercamiento al otro para ponerse a su disposición, conocerlo, ayudarlo en sus necesidades espirituales, sicológicas, morales y sociales"[408], es decir, es importante ejercer una dedicación y ser capaz y hacer posible que se puedan resolver los conflictos de la convivencia, así como el deseo de felicidad o plenitud humanas. Esta propuesta es posible si partimos de la persona en sus dimensiones: la capacidad de reconocerse a sí mismo (intimidad psicológica), comprender la trascendencia o supra mundanidad de todo lo humano y por último, el deseo de perfección y/o bondad en nuestras relaciones. Quiere decirse que la primera alteridad de la que podemos hablar es con –dios mismo, de forma originaria y constitutiva.

Es cierto que toda la tradición filosófica propone la necesidad del conocimiento de sí mismo, *gnose se*, como clave de la personalización pero ésta nunca acaba en sí mismo, sino que requiere la necesidad del otro, como criterio de verdadera humanización. Incluso se habla en psicología de personalidades alterocéntricas como las más sanas para lograr el propio equilibrio emocional.

Son muchos los grandes filósofos del siglo XX que han entendido la alteridad como una manera de estar en el mundo y cómo nos relacionamos los seres humanos. Edmund Husserl en 1929 hablaba de la alteridad y su idea de empatía que determinaría lo que conocemos como el conocimiento intersubjetivo, más allá de un conocimiento basado en la propia experiencia subjetiva. Emmanuel Levinas es hoy el filósofo que más ha hablado de esta necesidad humana en su obra, entre otras, *Alteridad y Transcendencia.*

La filosofía de Levinas centra su pensamiento en el rechazo de una subjetividad cerrada o egológica. Se propone la apertura al otro y la transcendencia. A partir de 1933 ahondará en el "compromiso con el otro" para romper la tautología de un ser que descansa sobre sí mismo. Su aportación parte de la apertura al otro. Este otro se presenta al yo, de forma trascendente, pues se nos impone y hay que contar con él. La realidad fundamentante es trascendencia, relacional, heterónoma y no centrada en sí misma de modo autónomo o inmanente.

La ontología levinasiana no trata el Ser sino los entes, los rostros de los otros, que se presentan relacionalmente ante el yo. Levinas rechaza que el yo sea el centro, que sea, incluso el punto de partida, pues es el otro quien se impone en la relación. Este yo como apertura al otro se sustenta en el compromiso y en la responsabilidad.

CONCLUSIÓN

Los personalistas, aun teniendo en cuenta sus distinciones sostiene que: "Todo hombre fue misteriosa y sagradamente único"[409]. Así queda recogido el carácter nuclear y trascendente de la persona. Subrayan el carácter relacional. Por ello dice Carlos Días: "Consecuencia indeseable de esta idea de persona es la exclusión explícita de la relación como constitutivo de la persona humana, Tomás afirma enfáticamente que lo que distingue y personaliza a las Personas Divinas es precisamente la relación"[410].

Carlos Díaz también asume esta relación constitutiva que le adviene al ser humano gratuitamente de Dios, si lo rechazamos quedaríamos reducidos a sólo las potencias orgánicas, la vida humana se desarrollaría sin verdadera personalización del ser. Por ello dice: "Vivimos afirmados por Dios; buscar el sentido fuera de Dios sería ingenuo, pues nunca podríamos llegar al Absoluto… La vida humana se encuentra ya constitutivamente anclada en el Absoluto-Dios; el hombre sólo puede afirmar a Dios si, en cuanto hombre, vive ya afirmado por Dios, de modo que en esta afirmación acontezca real y verdaderamente Dios en la vida del hombre mismo[411]. José Luís Cañas destaca que Kierkegaard, filósofo que se puede contar en el origen del personalismo, "pone en primer término la relación con un ser personal, Dios"[412].

---

[408] *Ibid.,* p. 73.
[409] DÍAZ, C. *Decir la persona*, Madrid, Fundación Emmanuel Mounier, 2005, p. 16.
[410] *Ibid.,* p. 1.
[411] *Ibid.,* p. 93.
[412] Cañas Fernández, J. L. "Personalismo o personalismos. El problema de la unidad de los filósofos personalistas", *op. cit.,* p. 42.

Estos temas que el personalismo pone al descubierto: la afirmación de la persona, la naturaleza común y, especialmente, el fundamento de la relación son los que Fernando Rielo concibe, y aporta un giro tanto en el campo metafísico como en el ontológico y epistemológico. En el campo metafísico porque parte del Modelo Absoluto o concepción genética del principio de relación. Lo llama genético porque es una realidad engendradora de vida y estructura lo más propio del ser humano. A su vez, es principio concreacional, actual y epistémico, pues responde a todas las preguntas que el ser humano se hace: su origen, su actuación y el conocimiento[413].

> No nos define la presencia de la finitud de las cosas y del mundo en nuestra conciencia; antes bien, la presencia de la infinitud del Absoluto […] Por eso, todo ser humano tiene deseo, aspiración y sed de Absoluto; tendencia al bien, a la verdad y a la hermosura; capacidad de amar, creer y esperar[414].

Subrayamos el carácter experiencial. Ahora bien, se puede hablar del Modelo Absoluto y de la "Concepción genética del principio de relación" porque están presentes en nosotros. Aquí empieza la ontología, que estudia las manifestaciones ad-extra del Sujeto Absoluto.

> Definimos la "Metafísica" como ciencia del Absoluto […] La "Mística", por su parte, es la ciencia que trata la actuación de la divina presencia constitutiva del Absoluto en el espíritu humano con el espíritu humano[415].

Fernando Rielo concibe a la persona desde este ontos espiritual o místico. Pues la Divina Presencia le define como persona, el ser humano es místico y consecuentemente un ser espiritual[416]. La persona está constituida por el cuerpo, alma y espíritu. El espíritu es la forma asumente de las funciones psíquicas y orgánicas. Tres elementos o realidades que son inseparables pero inconfundibles. Pues no son realidades idénticas, además el espíritu conforma la unidad e integridad del ser humano.

Hemos afirmado anteriormente, que en el espíritu reside todo ese patrimonio genético que son los atributos, las virtudes y además, las facultades de inteligencia, voluntad y unitiva que se proyectan en el alma. Algunos autores, como María Zambrano, han hablado de unión o de razón unitiva. Fernando Rielo le da importancia a esta facultad unitiva porque es la síntesis de las otras dos facultades o potencias del alma, pues esas reciben como fruto el saber y la fortaleza cuando viven el silencio y la paz a todo lo enajenante. La facultad unitiva tiene como fruto la libertad. El ser humano es libre en la medida que viva la integridad propia y encamine esta facultad hacia el bien.

Llamamos al resultado de estas vivencias positivas de liberación interior, de paz, felicidad, "experiencia mística". Esta experiencia requiere el acto de libertad con el conocimiento y consentimiento de aquello que se está haciendo o se va a decidir. Cuando la libertad está guiada por la virtud, tenemos experiencia de una libertad formada, que nos realiza y es signo de madurez […] Al contrario, cuando la libertad es guiada por la mentira, la malicia o el mal gusto, tenemos experiencia de una libertad deforme, deshumanizante, que es signo de inmadurez[417].

Hemos expuesto la concepción genética del principio de relación a fin de ver la aportación de Fernando Rielo a todas estas cuestiones filosóficas en torno a la persona, pues su propuesta metafísica que trata de un Modelo o concepción genética del principio de relación supone la comprensión de una realidad abierta y relacional. Este modelo relacional, dinámico, abierto y comunicativo lo es *ad intra* y *ad extra*, de aquí que podamos hablar de la relación como principio constitutivo de la realidad entera y, de modo especial, de los seres personales.

El ser humano es espiritual, es consciencial y místico. Viene definido por la divina presencia constitutiva que le hace ser persona. Esta definición mística del hombre promueve un personalismo que es, desde su raíz, trascendental o místico ya que es la divina presencia constitutiva o Sujeto Absoluto quien define al ser

---

[413] Rielo, F., *Concepción mística de la antropología*, *op. cit*, p. 53.
[414] *Ibid.,* p. 56.
[415] *Ibid.,* p. 53.
[416] "Lo espiritual es más general que lo místico: lo espiritual es todo lo relativo al espíritu, sea teórico o práctico, incluyendo la negatividad que dimana del acto consciente y libre del ser humano. Lo místico es experiencia de la vida espiritual cuando el ser humano corresponde afirmativamente a la acción divina". Rielo, F., *Concepción mística de la antropología*, *op. cit.,* p. 70.
[417] *Ibid.,* p. 71-72.

humano y, por ello, puede también explicarse su persona como de un ser espiritual, finito y abierto al infinito. "A esta presencia del infinito es a lo que denominamos "divina presencia constitutiva del Absoluto. Esta presencia es la que nos hace ser mejores, nos incita a buscar la verdad, nos inclina a apreciar la hermosura, nos lleva a la generosidad en todas las cosas, nos capacita –a diferencia de los vivientes no personales- para hacer ciencia, historia, cultura, sociedad, religión[418].

Como hemos visto en Mounier el hombre es cuerpo y espíritu, en Rielo es cuerpo, alma y espíritu, más aún, Fernando Rielo explica el orden y la relación de estos tres elementos. Se adentra en la compositividad del cuerpo, en la complejidad del alma y en la simplicidad del espíritu, que aporta la unidad; ahora bien esta relación puede deformarse y desvirtuarse, por lo que no se daría esta armonía genética. El ser humano puede desarrollar sólo las funciones orgánicas o las psíquicas, entonces el espíritu quedaría ahogado por aquéllas. Tanto Mounier como Rielo defienden la importancia del compromiso. Para el pensador español es un compromiso ontológico que está más allá del moral y del social, pues radica en la potestad del espíritu humano de optar por los más altos valores y no dejarse arrastrar por la finitud[419].

Fernando Rielo trata las mismas coordenadas que el personalismo, creemos que su aportación reside en que las explica proponiendo en su metafísica que el Sujeto Absoluto es el principio que sujeta a toda la realidad, los seres personales, los seres vivos no personales y las cosas como divina presencia constitutiva, en los no personales como divina presencia reverberativa y en las cosas y fenómenos como *actio in dinstans*. En el caso de la antropología propone esta concepción mística porque la divina presencia constitutiva es origen de la vida humana, a la que persona y sostiene, constituyéndola y orientando en su sentido último.

La definición mística del ser humano es la que lo potencia en todos los sentidos, incluyendo todos los valores y propiedades que constituyen a la persona humana. Esta definición permanece siempre abierta a enriquecerse de modo progresivo con las distintas aportaciones potenciales que existen en el hombre […] su libertad debe estar formada por aquello que le constituye y no por la degradante actitud de una libertad ideologizada o egotizada[420].

[418] *Ibid.,* p. 74.
[419] *Ibid.,* p. 72.
[420] *Ibid.,* p. 102.

Metaphysics and Natural Law in Moral Theology

Peter Schallenberg
Faculty of Theology of Paderborn/Mönchengladbach, Germany

‘How do we recognize what is right? In history, systems of law have almost always been based on religion: decisions regarding what was to be lawful among men were taken with reference to the divinity. Unlike other great religions, Christianity has never proposed a revealed law to the State and to society, that is to say a juridical order derived from revelation. Instead, it has pointed to nature and reason as the true sources of law – and to the harmony of objective and subjective reason, which naturally presupposes that both spheres are rooted in the creative reason of God’ (Benedict XVI. 2011).

When Pope Benedict XVI spoke these programmatical words in his address to the German federal parliament on September 22, 2011, he was establishing the moral and legal claims of a state constituted as a democracy under the rule of law. Ultimately, the values on which such a state is based are beyond the reach of democratic majorities. Rather, they owe their existence to an insight into what is good and evil, an insight which is anterior to the state and forms part of the nature of human reasoning about man and the human community. In other words: how do we need to think about man and the political community if we want to do justice to man as a person? Or, to put it differently: what is the primal image of man, his ideal, metaphorically speaking, on which the design of a just constitution and a good state is based? Of what kind is a legal framework in that man can develop to his best?

According to the Christian conviction, man is metaphysical rather more than physical, striving more for a good and successful life in the ethical realm rather than concerned about surviving as long and healthfully as possible in the realm of technology. To be sure, living a long and healthy life is everyone's concern, but there is always the proviso of an ultimate meaning, a goal, an answer to the question 'Why do I exist in this world in the first place?' The answer given to this by the Christian faith is the belief in God and his revelation in Jesus Christ: God is like this, loveable and humane. And this is what man should and may be like, loveable and humane. And any technology must respect and provide for this inner quality of man, of every individual, without, however, being allowed to judge his quality as an image of God endowed with human dignity. Technology is right, but only if it is good. For good and evil form a fundamental distinction on the high ethical plane, and here is the crux of the matter: good is undeceivable and unchallengeable, it is, like the concept of dignity, beyond further reasoning and beyond any last challenge about the ultimate why (cf. Bielefeldt 2011). What is good is not made good by good and useful properties, and man is not endowed with dignity because he proves himself good and useful.

The distinction between right and wrong, on the other hand, is fundamental to the technical lowlands, always judged by the standard of an ultimate objective or purpose, by properties serving a specific objective that must be attained. In this metaphysical-ethical view, the ultimate objective is an individual's good character and good conscience – and this individual evades any ultimate purpose, living entirely without it. Simply because it is allowed to and God wants it to: that is the meaning of the phrase God's creation. I myself and everyone else live neither by their own grace nor by anyone else's, but by the grace of an invisible God who has never been experienced empirically by any man, whom we only conceive to optimise our coexistence. To be sure, Christianity thinks further: thinking beyond empirical knowledge, it thinks of God as a revelation, an entity who speaks and reveals himself through prophets and laws, in the person of Jesus of Nazareth and the church he founded, and also in the conscience of every human individual. All that is implied in the Christian image of man.

This gives us a clue that plays a big part in the theological and political thinking of Christianity, man's training and education – by God in the course of the history of salvation and by ethics in the course of the history of his life. Seen in this way, education and training are always derivative and secondary; something available that must conform to an unavailable original image or original idea to be authentic. The idea is that reality must be prefixed by an ideality whose intellectual recognition permits coping with and shaping reality, ultimately leading to a moral life design.

If, and inasmuch as, God as creator is identified with this primary existence as the good per se, the biblical tradition about the creation of man and the world may be understood more exactly and comprehensively. This, after all, is precisely what the Old Testament means when it speaks of the mythical garden of Eden, the lost paradise of ideality, and of man being originally created in God's own image in the Book of Genesis (Steck 1981): man's innermost core, his original nature, is thought of as an ideal. It is good, because it partakes of God's perfect goodness – this is the meaning of the Christian-Jewish concept of the creation of the world – and thus it essentially aims at the good – or at God in Christian terms. Or, to put it differently: the good is existence and thus real, the evil is essentially 'unreal', *privatio boni*, the absence of the good – which does nothing to mitigate its cruelty but consoles us because it can be overcome.

In the theological thinking of the scholastic period, man realises his quality of being God's image through his intellectual activities or, in the language of Greek philosophy, through the difference between doing (*praxis*) and making (*poiesis*).

In this case, the meaning of good coincides rather exactly with that of our modern term happiness, meaning a comprehensively and completely happy life in coexistence with other people. This is precisely the last meaningful point of Aristotelian ethics which in the High Middle Ages was translated by Thomas Aquinas into the concept of beatitude and placed within the horizon of revelation and, consequently, theology.

In the ethical tradition of Christianity, such happiness bears the name of love and solidarity, and the same name is given to the path of virtue that leads towards that goal. The revelations of the New Testament develop it in great detail, and it has been made into an ethical system ever since the time of the church fathers.

The German philosopher Josef Pieper presents some interesting thoughts on the idea of man and virtues in the Christian tradition following Saint Thomas Aquinas. He begins his treatise with reflections about the first sentence of the moral theology of the *Summa Theologica* by Aquinas and states that the central question of ethics is not what man shall do and omit, but what man is or what he is ought to be. All moral insights depend on the particular answer to this question. It follows that the Christian image of man implies seven aspects. Man shall be a man of faith, hope and love (divine virtues) and of prudence, justice, temperance and fortitude (cardinal virtues). Following this tradition, ethics as a presentation of the image of man is a doctrine of virtue, is virtue ethics. In accordance with Pieper's thoughts virtue does not mean something like the orderliness of an action but the habit of an individual: “The virtuous man ‘is’ the man who develops goodness through his deeds out of his innermost inclination and substance” (Pieper 1949: 6).

Delighted by others and rejoicing in the happiness of your own life: this is exactly the meaning of the concept of creation as the gift of one's own life. Nature and its randomness are interpreted as creation and divine necessity; a highly impressive intellectual achievement of mankind is breaking through. It is exactly because of this essential relationship with spiritual happiness – and not merely because of the option of satisfying his needs that can be empirically comprehended – that man is the only living being that stands taller than empirical nature.

Thus, man occupies a special place in the cosmos because of his option (or refusal) to take advantage of his moral freedom to attain perfect happiness. As a political being, man is the essence of freedom: he is able to strive for his goal of perfect happiness actively and in cooperation with all his fellow men; thus, a state evolves, and thus evolves – from the actions in the Greek city states – politics as well. Yet man also experiences himself as a deficient being, restricted from the beginning in his freedom to be good and perfectly happy by his defects and 'original sin'. God's creation as the innermost nature of man is restricted by another part of man's factual nature, his ability to lapse from morality, to do evil, and to sin. Sinning means living as if God did not exist, banning him from one's own daily life, doubting the God-given necessity to think of oneself and others as dispensable grains of dust in the universe. To counteract this inner spiritual despair and desolation which is deeply rooted in man, his inherent but fragmented freedom to do good must be promoted and motivated. In other words: what is needed is a system of incentives to induce man to think of the concrete good in his daily life as attractive and implement it in his everyday deeds. Once again, this characterizes the aforementioned Christian interpretation of education: fleshing out the original image of God by resolutely educating the conscience and the heart so that the image of the good may take concrete shape in thought and action. However, the task of education is by no means confined to persons but extends to political institutions, meaning the state and the economy: man's good aspirations should be encouraged by incentives, while the temptations of evil should be repelled by sanctions. For man lacks an

instinctive and infallible inclination to do good; vulnerable to destruction by internal and external influences, he confuses what appears good with what is good, getting tangled up in the penultimate, in sin, in evil in his quasi-addictive quest for the good. According to the Christian faith, this forms part of man's heritage, apart from personal and individual guilt. This is why the Christian faith talks of man's original sin and the hereditary sin of lovelessness that is rooted in him, hampering any human aspiration to happiness in a manner that is occasionally most successful. As Albert Görres (1991:18) put it forcefully and precisely: 'Urges become narcissist and egotistical, and inclined to assert themselves by force'.

According to the European tradition, man's human nature materializes in the realm of societal and constitutional order and civilization, forming ethical traditions that give rise to hopes for finding a way to a successful and happy life. To that extent, culture and politics support human nature in its endeavours to attain perfection, a nature whose instincts provide nothing more than faint guidance towards this goal. This is already conveyed in the term culture itself: 'culture' derived from the Latin word *cultura* which has its origin in the verb *colere* (to inhabit, to foster, to cultivate). So culture implies a conscious influence on nature and natural processes through intellectual reflections but also the other way round: man shapes culture and man is shaped by culture. Any higher form of culture evolves from a law of reason which manifests itself as a kind of critical natural law: what does every man think of as good and perfect on the basis of his nature and his reason?

This is where the normative ethical concept of human dignity comes in, sharply defining the purpose and universalisation of personality in the consistent form of solidarity which is the starting point of every man on his way towards a successful human existence. It is the most eminent task of ethics in general and social ethics in particular to define the mutual relationship between nature and culture and examine again and again the borderline between developing and destroying original nature. In this view, culture appears as the soil on which a humane society and a humane economy may thrive, complementing and overarching internally fragmented nature. While human nature still harbours a faint memory of the best (the original paradise of a successful life), it is incapable of reaching such happiness by its own efforts. This aspect of Christian theology makes it necessary to resolutely contradict Rousseau, whom Jacques Maritain once called the *'père du monde moderne'* in a famous dictum (Maritain 1984: 529), and his belief in his ability to restore original nature with his appeal to go 'back to nature' on the basis of a radically subjectivist morality and a naturalist rationalism (von Hayek 1996). 'Rousseau set a new consistently subjective standard that was to become epoch-making. This standard is: agreement – not with an objective norm but with oneself ' (Spaemann 1992: 23)[421].

Paradise cannot be constructed on Earth, as was erroneously assumed by the neo-Marxist movement after the Second World War, as well as by the German educational reform movement that was inspired by Rousseau. On the other hand, Thomas Hobbes' famous-infamous phrase 'homo homini lupus est – man is a wolf to man' must also be refuted from the Christian point of view because it characterises man's nature simply as evil and rotten, to be controlled only by the Leviathan of the state: paradise can be discerned fragmentarily on Earth, in man's spirit and in his good thoughts, and it can be created at least in outline with the aid of incentives. As Kant would have said, every man's aspiration to beatitude leads us to that variant of the categorical imperative which says that man should do whatever makes him worthy of being happy: to live in conformance with his nature as a being of morality.

Culture stores such humane means of attaining happiness. One case in point is the concept of inalienable human dignity, which the state is obliged to guarantee: every individual is inalienably entitled to strive for happiness in a manner that is dignified and in harmony with his reason and his inclinations. This is why Otfried Höffe (2004: 294) emphasises that 'inclinations, by the way, are not unworthy of happiness; rather, they are innocent taken by themselves. Only ways and means can be worthy (e. g. honesty) or unworthy of happiness. (e. g. fraud)

[421] Von Hayek sharply comments that 'having suggested that the animal instinct is a better guide to orderly cooperation among mankind than either tradition or reason, Rousseau invented the "volonté générale", the fictitious will of the people, which gives the people "an all-encompassing spiritual body, its unity, its common identity". This is probably the main cause of the fateful arrogance of modern intellectual rationalism which promises to lead us back to a paradise where our natural instincts, not the fetters with which we have learned to tame them, will enable us to subdue the Earth, as man was ordered to do in the biblical account of the creation' (von Hayek 1966: 51).

In Christian theology, this implies the following for the image of man in the state, the economy, and a democracy founded on Christianity: the individual and his fragmented freedom to do good must always take precedence over the collective, the individual must take priority over society. This is why Catholic social doctrine and any form of Catholic political ethic emphasises the pivotal value of personality and solidarity and maintains that marriage and the family form the nucleus of the state. It is not the state that is originally endowed with rights; every individual has inalienable fundamental rights, and the rights of the state, including the monopoly on force, extend only insofar as it must protect individual rights under threat. Any attempt, whether unconcealed or concealed, to subjugate the individual to liberalist or economic utilitarianism or to a totalising societal system must be resolutely opposed and resisted. The reverse is also true, however: both the state and society must resolutely encourage the sanctification and perfection of man with a view to a successful image of happiness. Education and role models must provide inducements to heal and do good. If everything is equally significant in the view of the state, if the state sees itself as indifferent towards all values and therefore non-judgemental in this ultimately absurd sense, if every decision about and every form of life is regarded as equally valid before the law and before society, then everything will be insignificant, man will become indifferent towards the really good in the long run, and nothing will be at stake but the different options of highly different individuals who have nothing more in common than their resolute will to survive at any price. Such relativistic treatment of values and the related denial of a natural law that is binding to man's conscience – with 'nature' representing the residue of biological randomness as a substrate of human nature that is not subject to manipulation – would mark the end of humanity and the abolition of man, against which a clairvoyant Clive S. Lewis warned as early as 1943:

> 'The final stage is come when Man by eugenics, by pre-natal conditioning, and by an education and propaganda based on a perfect applied psychology, has obtained full control over himself. *Human* nature will be the last part of Nature to surrender to Man' (Lewis 1943/2001: 62).

It is certainly no coincidence that, in our post-modern age, this dispute rages with particular violence in the sensitive field of bioethics, for this is where biological-empirical and philosophical-theological paradigms rub against one another, the fundamental ethical concept of self-fulfillment and autonomy not least among them (cf. Düwell 2003, Mieth 2010, Schallenberg 2010, Thiele 2011).

Bibliography

Becker, Marcel (2006). 'Praxis / Poiesis', in: Jean-Pierre Wils and Christoph Hübenthal (eds.): *Lexikon der Ethik*. Paderborn: Schöningh, pp. 302-305.

Benedikt XVI (2011). 'The Listening Heart. Reflections on the Foundations of Law', visit to the Bundestag, address of His Holiness Benedict XVI, Reichstag Building, Berlin, Thursday, 22 Sept. 2011: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin_en.html.

Bielefeldt, Heiner (2011). *Auslaufmodell Menschenwürde? Warum sie in Frage steht und warum wir sie verteidigen müssen*. Freiburg im Br.: Herder.

Droit, Roger-Pol (2010). *Das Abendland. Wie wir uns und die Welt sehen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Düwell, Marcus (2003). 'Utilitarismus und Bioethik: Das Beispiel von Peter Singers praktischer Ethik', in: Marcus Düwll and Klaus Steigleder (eds.): *Bioethik. Eine Einführung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 57-71.

Görres, Albert (1991). 'Psychologische Bemerkungen über die Erbsünde und ihre Folgen', in: C. Schönborn (ed.): *Zur kirchlichen Erbsündenlehre*. Freiburg im Br.: Herder, pp. 13-35.

Grossi, Paolo (2010). *Das Recht in der europäischen Geschichte*. München: Beck.

Höffe, Otfried (2004). *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*. München: Piper.

Jaspers, Karl (1949). *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Zürich: Artemis.

Lewis, Clive S. (2001; first edition 1943). *The Abolition of Man*. New York: HarperCollins.

Maritain, Jacques (1984). ‘Trois réformateurs: Luther – Descartes – Rousseau’, in: ders.: *Oeuvres completes, vol III 1924-1929*. Fribourg: Editions universitaires, pp. 429-655.

Mieth, Dietmar (2010). ‘Genetische Frühselektion. In welcher Gesellschaft wollen wir leben?’, in: *Stimmen der Zeit*, 228 (2010), pp. 663-672.

Pieper, Josef (1949). On the Christian Idea of Man, in: *The Review of Politics* 11 (1949) pp. 3-16.

Pontifical Council for Justice and Peace (2004). *Compendium of the Social Doctrine of the Church*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Schallenberg, Peter (2010). ‘Sterbehilfe zwischen Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung‘, in: *Zeitschrift für Lebensrecht*, 19 (2010), pp. 49-54.

Spaemann, Robert (1992). *Rousseau – Bürger ohne Vaterland*. München: Piper.

Steck, Odil Hannes (1981). *Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift: Studien zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1, 1-2, 4a*. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht.

Szlezák, Thomas A. (2010). *Was Europa den Griechen verdankt. Von den Grundlagen unserer Kultur in der griechischen Antike*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Taylor, Charles (2007). *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Thiele, Felix (2011). *Autonomie und Einwilligung in der Medizin. Eine moralphilosophische Rekonstruktion*. Paderborn: mentis.

von Hayek, Friedrich August (1996). *Die verhängnisvolle Anmaßung: Die Irrtümer des Sozialismus*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Waldstein, Wolfgang (2010). *Ins Herz geschrieben. Das Naturrecht als Fundament einer menschlichen Gesellschaft*. Augsburg: St. Ulrich.

III
PRESENTATIONS

A. - Metaphysics and Culture

Religión y laicidad en tiempos de fundamentalismos

Esteban Anchustegui-Igartua
Universidad del País Vasco
esteban.antxustegi@ehu.eus

Introducción

El texto comienza con una reflexión sobre la noción de laicidad, tanto realizando un recorrido histórico sobre este concepto como subrayando la diferencia entre laicidad positiva y laicidad negativa (laicismo) con el objeto de denunciar la deriva de esta última acepción, que se ha convertido en una ideología que busca erradicar del ámbito público a todo lo vinculado con Dios.

A continuación, se reivindica la noción positiva de laicidad, hasta el punto de considerarla como una exigencia de nuestras sociedades democráticas y constitucionales para garantizar el pluralismo político y los derechos y libertades fundamentales de los individuos frente a cualquier intento de monopolización del poder.

En tercer lugar, persistiendo alertar sobre los fundamentalismos de todo signo con que nos enfrentamos en la actualidad, en el apartado "tiempos de fundamentalismos" se hace un repaso de la actitud intransigente en la que están incurriendo algunas corrientes religiosas, para detenerse especialmente en la notable confluencia que se está produciendo entre movimientos conservadores y fundamentalistas americanos de corte evangélico y el integrismo católico, abogando al unísono por la ineludible interrelación entre el ámbito religioso y la dimensión política.

Laicado, laicidad y laicismo

Aunque en las primeras comunidades cristianas todos los bautizados participaban de igual modo en el proceso de evangelización, sin embargo, a partir de finales del siglo I, se empieza a distinguir entre aquellos bautizados que no participan del ministerio jerárquico (laicos) de los ministros del culto, agrupados estos últimos, a raíz de la paz de Constantino, bajo los apartados de monjes y clero. Esta diferencia entre dos clases de cristianos queda patente en la compilación legislativa de Graciano (1140), hasta el punto de considerar la condición laical un demérito para el encuentro con Dios, estimando que los laicos eran inapropiados para desempeñar algún tipo de misión relevante en la Iglesia.

Con este argumento la Iglesia católica estaba reproduciendo la sociedad estamental propia de la

Edad Media y del llamado Antiguo régimen, con el Papa, los obispos y los presbíteros –poseedores del Espíritu Santo– emplazados en la cúspide, mientras que los laicos, como "Iglesia discente", quedaban relegados a escuchar, aprender y obedecer. Pero todo eso cambiará radicalmente a principios del siglo XX con la consolidación y el desarrollo de la Acción Católica, que reivindicaba para al laicado una sincera y positiva labor apostólica, hasta convertirse, con el pontificado de Pío XI, en la forma de «participación de los laicos en el apostolado jerárquico»[1]. Con la nueva orientación, el laicado, concebido como una fuerza activa que agrupaba a los fieles bajo la autoridad episcopal, asumía la tarea de impulsar la recristianización de las costumbres y de la vida pública, produciendo, en definitiva, una profunda inflexión en la valoración del laicado, en las antípodas del irrelevante papel al que se le había sumido en el pasado. Como colofón de esta tendencia, la promoción del laicado cristalizó en el Concilio Vaticano II, donde se reconoció la igual dignidad y la posibilidad de los dones y el carisma del Espíritu Santo para cualquier miembro de la Iglesia.

Así se ha manifestado el Papa Francisco en la Asamblea plenaria del Consejo Pontificio para los laicos (2016), señalando que nada de lo que sucede en la Iglesia es ajeno a los fieles laicos, al mismo tiempo que apelaba a la formación de una nueva generación de laicos católicos que, asumiendo con coherencia y competencia la actitud misionera de la comunión eclesial, la sostengan y retroalimenten en la fe católica y en su doctrina social[2].

He considerado realizar esta breve introducción para señalar que, mientras el término "laicado" se refiere a todo lo relacionado con la ampliación (democrática, por tanto) del espacio de la participación y asunción de responsabilidades de los cristianos en el destino de la Iglesia, los dos términos que derivan de este concepto (la laicidad y el laicismo) han tenido una evolución bien distinta en su significado.

Así, en la primera acepción (que podemos denominar laicidad positiva) la posición laica entraña superar las tensiones históricas que han existido entre el poder civil y el religioso, propugnando en tal sentido la toma de las medidas necesarias que garanticen el no sometimiento de una autoridad a otra, al reconocer que ambos entornos son autónomos y pertenecen de igual modo a la persona en su manifestación pública. Sin embargo, en su segundo significado (laicidad en sentido negativo, o laicismo) se exige al Estado a asumir una neutralidad religiosa negativa, lo que supone –patrocinando y promoviendo la idea de que las manifestaciones religiosas representan una actividad potencialmente peligrosa para la convivencia ciudadana– que las instituciones estatales deberían asumir el cometido de ignorar, marginar o incluso reprimir las manifestaciones religiosas en la esfera pública.

O dicho en otros términos. Mientras la laicidad supone el mutuo respeto entre confesiones religiosas y Estado, fundamentado en la autonomía de cada parte y en la convicción de que ambos dominios pertenecen al ser humano en su exteriorización pública, sea en su condición de ciudadano o creyente; el laicismo, sin embargo, se utiliza profusamente para designar todo lo relacionado con el proyecto que se opone a las Iglesias y a la religión en general, hasta el punto que, convertida en una ideología, busca erradicar del ámbito público a todo lo vinculado con Dios, formulándose a través de lo que podemos denominar el aconfesionalismo neutro[3] (o aparentemente neutro).

Desde este aconfesionalismo neutro, obviando e ignorando –bajo un falso igualitarismo– la tradición, historia o realidad sociológica de un país, el Estado solo percibe a los fieles (creyentes) y a los individuos como ciudadanos, y dispone que la vida pública sea exclusivamente del dominio de

[1] Pius XI, Epist. *Quae Nobis* ad Card. Bertram 13 nov. 1928 AAS 20 (1928) 38.

[2] Discurso del Papa Francisco (2016).

[3] Para distinguir el "aconfesionalismo neutro" del "aconfesionalismo diferencial" es interesante el vídeo (del que extraigo algunas ideas en el siguiente pie de página) que recoge una disertación del profesor Gustavo Bueno (Oviedo, 17 de noviembre de 2010) sobre el laicismo: https://www.youtube.com/watch?v=ljcDGG7xrxY

lo estatal, ejercitando el predominio total y absoluto del Estado frente a la sociedad[4].

Religión y laicidad

Frente a este concepto tan peligrosamente estatalista de laicismo (haciendo mención especial, por su intolerancia, al totalitarismo que propugna el «aconfesionalismo neutro») se propugna un modelo de laicidad que no está reñido con el reconocimiento de Dios y su ley moral, y, en consecuencia, concede a las Iglesias el lugar que les corresponde. Por lo tanto, las creencias religiosas, al tiempo que respetan y acatan la legítima autonomía de las realidades terrenas, tendrían como contrapeso un Estado que no considere la religión como un simple sentimiento individual, sino que también le reconozca presencia comunitaria pública.

De esta manera, y frente a una idea bastante difundida y no exenta de manipulación, el Estado laico no sería un Estado antirreligioso o intolerante sino que, al contrario, en la medida que protege la libertad de conciencia y las convicciones morales y religiosas de sus ciudadanos, está poniendo las bases democráticas para que los individuos, desde el respeto a las leyes y las legítimas aspiraciones de sus conciudadanos, puedan desarrollar sus iniciativas y sus propios planes de vida.

El Estado laico no confunde lo civil y lo religioso, esto es, no le toca pronunciarse sobre la revelación ni asumir atribuciones eclesiásticas, sino que le corresponde velar por la defensa de la dignidad humana y promover los valores que la fomenten, destacando entre ellos el derecho a profesar una religión. Así, desde una cultura democrática compartida, la laicidad del Estado permite una legítima cooperación con las confesiones religiosas, y fruto de esta colaboración se podrían cubrir satisfactoriamente muchos campos que hay que desarrollar en bien de una ciudadanía más integrada y solidaria.

En esta misma línea, Navarro-Valls propone una "noción positiva de laicidad" en la que "la separación Estado-Iglesias no signifique necesariamente la renuncia a una tabla de valores, más o menos conectada con la fe religiosa"[5]. Y esto es absolutamente posible y factible, hasta el punto de que apostar hoy por la laicidad es una exigencia para entender nuestras sociedades democráticas y constitucionales, tanto porque establece una separación estricta entre la ley civil (a la que todos los ciudadanos tenemos que obedecer) y la norma religiosa (que solo concierne a los creyentes con base a una decisión voluntaria) como porque supone un potente freno al dogmatismo y a la imposición de verdades absolutas, elemento central y piedra angular para garantizar el pluralismo político tan deseable en el proceso democrático de la toma de decisiones, frente a cualquier atisbo de monopolización del poder.

La laicidad, por tanto, es un elemento valioso para evitar que un grupo de la sociedad civil imponga a todas las demás personas sus pautas éticas y religiosas, por lo que es imprescindible pensar la laicidad hoy en día en el marco de unas sociedades que son cada vez más plurales, tanto en el entorno religioso como en el ético o filosófico. En este sentido tenemos que seguir ahondando en una verdadera cultura de la laicidad, en una cultura orientada hacia el respeto y la tolerancia.

Ejemplos no faltan para esta práctica, y podemos traer a colación algunas cuestiones en las que grupos de la sociedad civil y algunas jerarquías religiosas pretenden imponer sus posturas a toda la sociedad, por ejemplo, en materia de sexualidad, derechos sexuales y reproductivos, educación sexual en las escuelas, la cuestión del inicio y final de la vida humana o el tema del matrimonio igualitario y de las familias. A tal respecto, siguiendo a Bovero, tenemos que recordar que el

[4] Frente a este confesaionalismo neutro también podría entenderse un confesionalismo diferencial, donde el Estado discrimina a cada una de las confesiones en función de los intereses del Estado y por las relaciones que cada una de las creencias religiosas tienen con él. Así, a la vez que se opondría a confesiones que manifiesten su oposición al Estado o que propugnasen que éste debiera adscribirse a otras entidades que pusieran en peligro su propia realidad e identidad nacional; el Estado podría realizar acuerdos y alianzas (culturales, educativos o de otro tipo) con aquellas creencias religiosas con las que comparte objetivos y principios.

[5] R. Navarro-Valls (1995), p. 157.

principio de la laicidad surge históricamente con el reconocimiento de la dignidad y de la facultad del ser humano para decidir libremente sus convicciones fundamentales y sus planes de vida, y que por lo tanto todos los individuos tienen que tener los mismos derechos en condición de igualdad[6].

En definitiva, como señalaba Benedicto XVI, la laicidad trata de "la cuestión de cómo se puede encontrar una normativa jurídica que constituya un ordenamiento de la libertad, de la dignidad humana y de los derechos del hombre. Es la cuestión que nos ocupa hoy en los procesos democráticos de formación de la opinión y que, al mismo tiempo, nos angustia como cuestión de la que depende el futuro de la humanidad"[7]. Desde este punto de vista, la laicidad vendría a ser un régimen de autonomía recíproca entre el Estado, por un lado, y las instituciones religiosas, por el otro; enmarcado todo ello en un contexto de protección de las libertades fundamentales de los individuos donde se vayan reforzando y actualizando los valores y creencias que han constituido nuestra forma de entender el mundo, considerando los derechos humanos como la condición necesaria de acceso de todos los individuos a una ciudadanía plena.

Tiempos de fundamentalismos

Como señalaba anteriormente, la laicidad supone un buen antídoto para erradicar cualquier pretensión monopolizadora de dominación, donde ningún grupo de la sociedad civil imponga al resto de conciudadanos sus patrones morales y religiosos. Este aspecto es fundamental para preservar y desarrollar las garantías y herramientas que una sana democracia necesita para responder a las realidades y necesidades de unas sociedades que son cada vez más plurales en el cambiante escenario filosófico, moral o religioso. Por tanto, ahondar en una verdadera cultura de la laicidad, fundada en la tolerancia y en el respeto a los seres humanos, supone asentar las bases para consolidar y fortalecer una cultura democrática. Porque –no podemos ser ingenuos– frente a todo ello está la intolerancia y el fundamentalismo, sea civil o religioso, y éste el aspecto que voy a tratar en este apartado.

Hay un elemento característico que se repite periódicamente en las distintas creencias religiosas, y es su vuelta al origen, a su identidad fundacional. Señalemos algunos ejemplos. La tuvo en su momento la Reforma protestante, en su inicial pretensión de *reformar* el catolicismo a fin de retornar al primitivo cristianismo; la ha sostenido el Concilio Vaticano II (como señalaba más arriba) reivindicando para el laicado una preeminente tarea apostólica en la línea de los primeros tiempos de la Iglesia; la secundaron los presbiterianos norteamericanos cuando proclamaron como uno de sus "fundamentos" originarios la inspiración de la Biblia por el Espíritu Santo y la infalibilidad de las Escrituras como resultado de dicho estímulo creador; la detentaron los tradicionalistas españoles cuando se separaron de la familia carlista y crearon el Partido Integrista que, aglutinando a los católicos y carlistas «intransigentes» e «íntegros», tomaron como manual infalible el *Syllabus* del papa Pío IX; la defendieron lo fundamentalistas judíos del grupo *Gush Emunim* ("Bloque de los creyentes", constituido en 1974), para quienes las renuncias territoriales israelíes frente a los palestinos significaban un sacrilegio contra la concesión divina de la Tierra Santa, *Eretz Israel*, lo que indujo a uno de ellos a asesinar al Primer Ministro Isaac Rabin en 1995; la atesoran los fundamentalistas islámicos con su actitud antimoderna cuando abogan por el retorno al rigorismo en la aplicación de los preceptos religiosos que rigen los comportamientos tanto públicos como privados y defienden la estricta interpretación de las leyes coránicas en el terreno civil y penal, patrocinando, en su caso, la guerra santa o *yihad* para hacer proselitismo y alcanzar proyección universal; o la propugnó el triunfante mensaje de la revolución iraní (1979) cuando otorgó a la defensa de la identidad islámica una retórica antioccidental y antiimperialista, todo ello

[6] M. Bovero, 2007, pp. 73-81.

[7] Extracto del discurso preparado por Benedicto XVI para el encuentro con la Universidad de Roma "La Sapienza" (17-02-1957). La visita fue cancelada el 15 de enero.

sazonado de un rechazo al panarabismo laico que había tomado carta de naturaleza en algunos países islámicos, a la vez que incorporaba la *sharía* o ley islámica a su ordenamiento jurídico.

La religión habita entre nosotros; y aunque en Europa campe por sus anchas una ideología como el aconfesionalismo neutro, que, a modo de nuevo fundamentalismo, ha sumido al viejo continente en un discurso hedonista por lo inmediato, donde comprar la paz social a través de concesiones a corto plazo se considera más prioritario que salvaguardar sus valores y libertades otrora inexcusables; en otros muchos lugares de este mundo la presencia del fundamentalismo religioso es considerable, y en demasiadas ocasiones está anudado a la política. Con todo, esta relación toma diferentes formas, y si en el caso de los proyectos políticos islámicos el fundamentalismo se concibe como un medio para erradicar impurezas foráneas y un acicate para la purificación de las costumbres sociales de los creyentes frente a un Occidente corrompido; en lo que concierne a Estados Unidos, por ejemplo, la síntesis entre fundamentalismo y nacionalismo –todopoderosamente vigente a lo largo del mandato de George W. Bush– se ha convertido en referencia de numerosos proyectos políticos que, fruto de una herencia socialmente arraigada entre los norteamericanos,[8] cuentan con gran aceptación y vigencia.

Además, es más que evidente que estos movimientos conservadores y fundamentalistas se han adaptado perfectamente a los nuevos tiempos de la globalización y las tecnologías más avanzadas. Así, como consecuencia de las inmensas oportunidades que se han generado con estos conocimientos no han dudado en atravesar fronteras, adueñarse de redes de comunicación y establecer sistemas de control para instaurar un orden mundial acorde a sus postulados. Solo a través de este decidido esfuerzo de divulgación se puede entender el extraordinario incremento y presencia que han alcanzado en un estrecho margen de tiempo movimientos religiosos que escasamente tienen un siglo de existencia, como la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones) o los Testigos de Jehová; del mismo modo que han ido creciendo y fortaleciéndose las Iglesias pentecostales evangélicas, las tendencias dentro del integrismo católico o el islam.

En esta línea, voy a prestar especial atención a un significativo hecho que está ocurriendo en los últimos años en los ámbitos religiosos conservadores norteamericanos, una realidad que ya se está implementando en el espacio latinoamericano y que puede marcar la pauta de un fenómeno exitoso en el contexto religioso global. Me refiero al insólito y destacado "ecumenismo" entre el fundamentalismo evangélico y el integrismo católico.[9]

La constatación concreta de esta reciente realidad es que "hoy el presidente Trump dirige su lucha contra una entidad colectiva genéricamente amplia, la de los «malos» *(bad)* o, también, «muy malos» *(very bad)*"[10], basándose en principios fundamentalistas protestantes evangélicos de comienzos del siglo pasado que se han ido radicalizando progresivamente, hasta el punto de pasar de "un rechazo a todo aquello que era *mundano* –como la política– a perseguir una influencia fuerte y determinada de esa moral religiosa en los procesos democráticos y sus resultados"[11].

Los religiosos y políticos que defienden esta posición conciben la existencia de Estados Unidos como una nación bendecida por Dios, hasta el punto de fundamentar y condicionar el crecimiento económico y la prosperidad del país al requisito de que los norteamericanos y sus dirigentes desempeñen su tarea a través de la adhesión literal a la Biblia y a los principios que ésta establece. Se trataría, por tanto, de una fórmula profética, por la que se entiende que el objetivo primordial en este momento apocalíptico es el combate frente a los enemigos que desafían los valores cristianos

[8] Ya a principios del siglo XIX a un autor europeo como Alexis de Tocqueville le llamó la atención el "aspecto religioso" de Estados Unidos, y así lo manifestó en su libro *La democracia en América.*
[9] Realizaré algunos comentarios al interesante artículo publicado por A. Spadaro S.I. y M. Figueroa (2017).
[10] *Op. cit*.
[11] *Ibid.*

estadounidenses, a espera de un *Armagedón* que aplique la justicia definitiva, a modo de un juicio final donde se consuma la lucha definitiva entre el bien y el mal, entre Dios y Satanás.

Otro elemento de este nuevo ecumenismo "es el paso del pietismo puritano original, basado en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo,* de Max Weber, a la «teología de la prosperidad», propugnada principalmente por pastores millonarios y mediáticos y por organizaciones misioneras con una fuerte influencia religiosa, social y política"[12]. Se trataría, por tanto, del «evangelio de la prosperidad», donde se anuncia que "Dios desea que los creyentes disfruten de salud física, riqueza material y felicidad personal"[13].

Además, los fundamentalistas evangélicos y católicos integristas están unidos y persuadidos de que hay una relación directa entre la religión y el quehacer político, en el sentido de que el Estado debe intervenir legislando en defensa de los valores tradicionales en ámbitos como el matrimonio, el aborto o la educación religiosa en la escuela. Asimismo, este ecumenismo de nuevo cuño se adscribe al empeño islamófobo y xenófobo, propugnado expulsiones y muros disgregadores.

Conclusiones

Frente a estas posiciones tan beligerantes, el papa Francisco repite incansablemente que la esfera religiosa y la autoridad espiritual jamás deben confundirse con el componente político y el poder temporal, ya que mezclar ambos dominios solo significa poner uno al servicio del otro. Mientras plataformas digitales ultraconservadoras como *Church Militant* atribuyen la victoria de Trump a la oración de los estadounidenses, Francisco rechaza radicalmente la idea de la realización del reino de Dios en la tierra, como sí lo estuvo en el diseño del emperador Constantino y el obispo Basilio en el siglo IV, y que constituyó luego la base del Sacro Imperio Romano Germánico.

Frente a la seductora pero ilegítima tentación de una alianza entre política y fundamentalismo religioso, que alega el miedo al caos y eleva los tonos del conflicto para invocar el Apocalipsis, Francisco denuncia que el fundamentalismo no se revela como producto de la experiencia religiosa, sino como una concepción instrumental de dicha experiencia, del mismo modo que omite sistemáticamente dar cualquier legitimación teológico-política a los terroristas islámicos, evitando toda reducción del islam al terrorismo. Así, frente a todo sectarismo, reitera que la labor prioritaria para el cristiano pasa por la misericordia, ya que, siendo éste el atributo fundamental de Dios, su exigencia es radicalmente cristiana.

Por todo ello, frente al aconfesionalismo sectario, el islam purificador o un nuevo ecumenismo del miedo, es imprescindible mantener la senda marcada por el Concilio Vaticano II en materia de laicidad del Estado y de aproximación entre las Iglesias históricas surgidas de la Reforma, como reiteradamente lo ha manifestado el papa Francisco y lo ha animado en cuantas ocasiones ha tenido para promoverlo. Con semejante mensaje y una práctica en concordancia, la Iglesia Católica –con el ejemplo, autoridad y relevancia que mantiene en nuestro país y en el mundo– puede contribuir eficazmente a legitimar una laicidad equilibrada, donde el respeto a las personas y a sus convicciones sea la piedra angular que oriente el ejercicio de la ciudadanía, además de alentar una paz estable y duradera donde impere la justicia social.

Bibliografía

Alexis de Tocqueville (2010): *La democracia en América*, Madrid: Trotta.

Benedicto XVI (2008): Discurso preparado para el encuentro con la Universidad de Roma "La Sapienza". Texto electrónico en:

[12] *Ibid.*
[13] *Ibid.*

http://dehesa.unex.es/bitstream/handle/10662/2272/1886-4945_3_535.pdf?sequence=1

Bovero, Michelangelo (2007) "Dignidad y laicidad: una defensa de la ética laica", *Revista Internacional de Filosofía Política* (30), pp. 73-81. El texto está en versión electrónica en:

http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:filopoli-2007-30-0004/PDF

Francisco (2016): "El laico en la historia de la Iglesia y en el-Magisterio". Texto electrónico en:

https://carmeloteresajuan.wordpress.com/2016/08/03/el-laico-en-la-historia-de-la-iglesia-y-en-el-magisterio/.

Navarro-Valls, Rafael (1995): "Volver a pensar la laicidad", *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, pp. 157-162

Spadaro, Antonio S.I. & Figueroa, Marcello (2017): "Fundamentalismo evangélico e integrismo católico. Un ecumenismo sorprendente", Blog de *La civiltá cattolica iberoamericana*

http://blogs.herdereditorial.com/la-civilta-cattolica-iberoamericana/fundamentalismo-evangelico-e-integralismo-catolico/

La fábula mística: Michel de Certeau (1925-1986) y el exilio de la palabra

Imanol Bageneta Messeguer
Universidad de Salamanca, España
ibag_net@hotmail.com

Introducción

Nacido en Saboya y formado en el seminario de Lyon, Michel de Certeau es profesor de «Antropología de las creencias» en la *Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales* de París. En la misma ciudad funda en 1964, y junto a Jacques Lacan, la *Escuela Freudiana*.

Pese a haber sido varias veces llamado a capítulo por sus superiores (y en su peculiar "estatuto secularizado" dentro de la orden) Michel de Certeau nunca llegó a romper con la Compañía de Jesús. En cierto sentido, en su toda vida le acompañó la conciencia de *estar exiliado*; de ella habla en la misma "Introducción" de *La fábula mística*:

> Este libro se presenta en nombre de una incompetencia: está exiliado de aquello de lo que trata. La escritura que dedico a los discursos místicos de (o sobre) la presencia (de Dios) tiene como estatuto no formar parte de ellos (De Certeau, 2006: 11).

Jesuita y francés, Michel de Certeau se propuso tematizar las dificultades propias de la tradición cristiana. Para ello escoge un momento particular de la historia occidental: la transición de la Edad Media a la Modernidad, los siglos XVI y XVII, un momento histórico en el que se produce la "más grande formalización [de la mística]". Y también "su final", añade.

Estudiaremos la forma en la que De Certeau critica el discurso de los místicos, así como las funciones que ejerce, dentro de la cosmovisión de la época, el recurso al lenguaje. Todo ello teniendo en cuenta su triple condición de jesuita, historiador de las religiones y psicoanalista.

¿Por qué estudiar la mística?

Michel de Certeau, preocupado por tematizar las dificultades propias de la historia de su tradición religiosa (cristiana) cuestionó las razones por las que se atribuye una "significación estable" a proposiciones de fe, ritos y prácticas religiosas de las que sabía que, tras una aparente inmovilidad de las palabras y los gestos, cambian continuamente los contenidos. De Certeau mantuvo que se podía tomar conciencia de la "pérdida de sentido progresivo" de muchos comportamientos que son administrados por la institución eclesial. Nos parece interesante insistir en el papel que tiene la *desmitificación* religiosa que se inicia en el siglo XIII (el siglo del amor cortés) y el hecho de que fue acompañada por una progresiva *mitificación amorosa* en el terreno religioso. En este sentido, De Certeau se interrogó, especialmente, por la manera en la que aquellos grupos ("místicos") que proclamaban la primacía de la *experiencia espiritual* respondieron al paso del tiempo y a la evolución de las creencias; ellos hablaron sobre lo absoluto de su fin, que consiste en la salvación o, al menos, en establecer un "lugar" de encuentro último con la divinidad.

Porque los escritores de los siglos XVI y XVII se enfrentaron, radicalmente y con las herramientas de su época, tanto a la pérdida de contenido religioso como a una radical transformación cosmológica; todo ello les impulsó a elaborar una notable producción literaria. Conscientes de que hay una instancia religiosa que está desapareciendo del cosmos, los autores espirituales intentaron atestiguar, a través de un lenguaje siempre *ambiguo*, esa lenta transformación de la escena religiosa en *escena amorosa*; para ello instauraron, también, el principio de una absoluta gratuidad. Debido a ello, acabarán por producir *composiciones imaginarias* (en las que se incluiría, también, el vacío

mental) que ocuparán su atención en el advenimiento de algo que, a los místicos, siempre les resultará Imprevisible. Quizá por esa razón los «verdaderos» místicos sean especialmente cautos y críticos al defender la *inaccesibilidad* a la que se enfrentan.

Resumiendo un argumento que necesita obviamente un espacio de desarrollo mucho mayor diremos que, para De Certeau, la mística de los siglos XVI y XVII: a) prolifera alrededor de *una pérdida* que surge cuando el hombre de la época observa que se ha modificado el cosmos que formaba el marco de su existencia y b) busca, dentro de sí, *una certidumbre* espiritual, siendo consciente de la ausencia del Verbo y de que c) a *las voces proféticas* de otro tiempo —que son "voces que ya no hablan"— necesita oponerles una convicción: "*deben hablar*". El místico intenta hacerlas hablar *dentro de sí mismo*. Así es como, desde el siglo XIII, los espirituales y los místicos reconstruyen sus vivencias dentro de un desafío al que se enfrentan por medio de la palabra. Los poetas y escritores místicos, según De Certeau

> insinúan por doquier algo extraordinario: se trata de las citas de voces —voces cada vez más alejadas del sentido que la escritura ha conquistado, voces cada vez más cercanas al canto o al grito—. […] Esta cuestión no deja de estar vinculada, además, con lo que, en el ámbito que le es propio, el psicoanálisis restaura. (De Certeau, 2006: 21)

Lo esencial de la escritura mística no es, desde luego, primar un cuerpo u otro de doctrinas. Lo esencial es la fundación de un ámbito en el que se despliegan procedimientos específicos: ora son "«frases místicas» (formas de expresión, giros de lenguaje, formas de girar las palabras), ora las «máximas» (reglas de pensamiento o de acción propias de los «santos», es decir, de los místicos)" (De Certeau, 2006: 23).

¿Cómo responde a esta alteración de contenido el resto de grupos religiosos que surgen en este tiempo (XVI-XVII)? ¿Por qué la fidelidad a Cristo atrae a unos hacia la *tradición afectiva* (que los introduce en la pureza del corazón) y a otros —hostiles a la "mistiquería" de los nuevos iluminados, como podría ser el caso de los propios jesuitas— se centran en meditar sobre los textos evangélicos que hablaron del Señor y justifican su "antiquietismo" al oponer el abandono a la eficacia; la pasividad espiritual, a la meditación metódica; y el amor puro, a la "utilidad"? De Certeau escribe en *El lugar del otro*. *Historia religiosa y mística*,

> quienes profesan el quietismo y la sola contemplación […] asumen el deterioro de una cosmología religiosa. Buscan el amor puro y critican los objetos de conocimiento teológico. Hacen apología del "vacío" y de lo afectivo. (De Certeau, 2007: 205)

Estamos hablando de una *pérdida*

Michel de Certeau tituló su obra *La Fábula mística (siglos XVI-XVII)*. El propio título sorprendió a muchos. Con él buscaba subrayar su argumento central: cuando los espirituales y los místicos reconstruyen sus vivencias en torno al solo "desafío de la palabra" quedan desplazados hacia el lugar de la *fábula* (de la raíz latina, *fari,* hablar) (Polo, 2017: 196). Porque la fe del místico de los siglos XVI y XVII está ligada a algo que ya no se produce, y su creencia se mantiene sobre una expectación que se apoya en aquella promesa de las Escrituras: «*yo derramaré mi Espíritu...y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas*»[14].

La Fábula mística explica cómo, bajo la forma de una «lengua técnica» y exuberante de términos poéticos, se introdujo algo del *gran Silencio* de otra época retomando los motivos de los clásicos antiguos, del Areopagita y de la tradición judía y musulmana.

Bien es sabido que el adjetivo «místico» dio nombre a una proliferación léxica que se desarrollaría

[14] La cita está tomada del profeta Joel (3, 1-5) en el discurso que san Pedro pronuncia el Día de Pentecostés (Hechos de los Apóstoles 2, 17).

en un ámbito religioso. El término se multiplicó a finales de la Edad Media designando, en un primer momento, una operación a realizar con los términos a los que se aplica (por ejemplo una «rosa» es una *rosa mística*; un «jardín», un *jardín místico*). Se puede decir que el adjetivo «místico» precisa una manera de utilizar y de entender expresiones a las que *sobredetermina*. Se trata de dar una cualificación especial a unidades sustantivas que ya estaban constituidas por el lenguaje. En palabras de Certeau, introduce «maneras de hacer» o «maneras de decir» que son formas nuevas de utilizar la lengua y hacerla más compleja,

> estas prácticas adjetivas se reúnen en un campo propio señalado por la aparición, a finales del XVI, del sustantivo: la «mística». La nominación marca la voluntad de unificar todas las operaciones hasta entonces diseminadas y que serán reguladas como un *modus loquendi* (una «manera de hablar») (De Certeau, 2006: 83).

Lo interesante es subrayar que este *modus loquendi* nace de un exilio. Se forma a partir de un hecho: de no querer *nada* y de ser el mayor garante de un puro significante, «Dios». Al haber delimitado sus fórmulas expresivas en torno a contenidos que se juegan "*el todo por el todo*" en el lenguaje, los escritores místicos acaban por desbordar el contenido, siempre incierto, de los enunciados particulares. En este "distanciamiento" de todos los contenidos posibles se instaura la *interioridad*, según De Certeau.

… el trabajo sobre el límite del lenguaje instaura la interioridad

En todo caso, la «ciencia experimental» de los místicos introduce nuevos problemas, que incluyen no solo "la cuestión del sujeto, las estrategias de la interlocución" sino, también una concepción de la historicidad fundada "en el instante presente, las teorías de la ausencia, del deseo o del amor, etc". (De Certeau, 2006: 16). En cualquier caso, elaboran una *práctica metafórica* (y, por tanto, de desviación) que tensa la "relación tradicional entre significante, significado y referente".

> … un perpetuo deslizamiento de las palabras hacia lo que les quita una estabilidad de sentido y una referencialidad. [...] Nunca deja de agitar al lenguaje con un efecto de comienzo, pero un comienzo que nunca está allí, nunca está presente. (De Certeau, 2006: 181-2).

El verdadero espiritual recibe, como significante, una contradicción que le revela una "paradoja interna": la de poder expresar una fidelidad con el Infinito. Al igual que entre los más grandes místicos (Gregorio de Nisa, el maestro Eckhart o Juan de la Cruz) la negación se convierte en la norma del "progreso". A ella corresponde, además, una retórica que multiplica los enunciados para expresarse (a través de la confesión o la autobiografía) o para exacerbar distintas *figuras de estilo* (como la paradoja o el oxímoron) destinadas a "arruinar el discurso desde el interior" la inefabilidad del sujeto que se dice. (De Certeau, 2006: 278). ¿Cómo no sospechar que la desesperación del místico sea la mejor ocasión para encontrar "el más puro amor"? ¿No representa sino un grado supremo, pero de lo que se podría llamar, un "*éxtasis al revés*"? Dice De Certeau,

> tendríamos aquí un "estado puro"; lo "esencial" se vislumbra a través de la experiencia del vacío, como su sentido, o como la verdad inaccesible que no emerge en la conciencia del fiel sino a la manera de "fondo" íntimo postulado por la desposesión, la duda y la desesperación. (Certeau, *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*, 2007: 85)

Anotación final

Acabamos de afirmar que, durante un tiempo, esta ciencia (mística) se sostuvo solo por el poema. La pregunta que ahora me hago es si cabe seguir suponiendo que, en la medida en que se separaron del poema, las propias prácticas místicas *deshicieron* la unidad en la que habían desarrollado desde

un principio. Aún si esto fuera cierto, es posible que dicho discurso continúe desarrollándose en otros campos, sobre todo literarios.

> En el lugar ocupado por la mística, no quedan más que provisiones de fenómenos psíquicos o somáticos que pronto pasaron a estar bajo el control de la psicología y de la patología, «ejercicios» del sentido, colonizados por la teología que los transforma en «aplicaciones» prácticas; y cuestiones radicales, después olvidadas, o retomadas por las filosofías. (De Certeau, 2006: 85)

Aunque la motivación inicial haya desaparecido, o se haya transformado, los poetas continuarán utilizando aquellas estrategias retóricas que permiten "empujar" las palabras hacia los límites últimos del lenguaje. Por ello, son aún capaces de provocar efectos sobre el lector, al punto de evocarle una experiencia que nunca ha vivido.

> De este espíritu de superación, seducido por un inexpugnable origen o fin llamado Dios, parece subsistir sobre todo, en la cultura contemporánea, el movimiento de *partir sin cesar*, como si, al no poder ya fundamentarse en la creencia en Dios, la experiencia conservara solamente la forma y no el contenido de la mística tradicional" (De Certeau, 2006: 294)

Con respecto a la conclusión de este trabajo, hemos intentado mostrar algunos planteamientos que de Certeau realiza en torno a las prácticas del lenguaje de los místicos. Algunas de sus aportaciones pudieran compartir temática con la práctica del psicoanálisis (aunque antes habría que analizar el papel que juega en Freud la referencia religiosa y, en Lacan, la instancia mística). Pienso que el análisis de esa relación no es un tema menor, en la medida en que el propio De Certeau (2006: 16) describe algunos de sus rasgos comunes: a) ambos atacan los principios fundadores del sistema histórico en el que ciertos procedimientos se siguen practicando, b) autorizan un análisis crítico creando un espacio («místico» o «inconsciente») definido como diferente, y c) se basan en una problemática de la enunciación (mediante la «oración» o a través de la «transferencia») que escapa a la lógica.

Un último "guiño de la historia" ha hecho que el papa Francisco reivindicara —en 2013 y en una entrevista realizada al Papa por A. Spadaro S. J.— a Michel de Certeau, junto con de Lubac, como uno de los grandes pensadores franceses contemporáneos.

La fábula mística, de Michel de Certeau.

Bibliografía

Álvarez, C. (2016): "1er Coloquio Michel de Certeau", *Teología y Vida*, 57/2: 281-284.

Certeau, M. de (2006): *La debilidad de creer*. BBAA, Katz editores. [e. o. 1987; trad. Víctor Goldstein].

Certeau, M. de (2006): *La fábula mística (siglos XVI-XVII)*. Madrid, Siruela [trad. Laia Colell, ed. or. 1982, *La fable mystique.* París, Gallimard].

Certeau, M. de (2007): *El lugar del otro. Historia religiosa y mística.* [edición establecida por Luce Giard, traducción Víctor Goldstein, Buenos Aires, Katz, 2005].

Eymar, C. (2017): "Michel de Certeau: el demonio y la institución", *Revista de espiritualidad*, 76. 303: 217-240.

Polo, T. (1991): "Un viajero en el país de la mística. Aproximación a Michel de Certeau", *Teresianum*, 42: 533-559.

Polo, T. (2017): "Michel de Certeau lector de san Juan de la Cruz", *Revista de Espiritualidad*, 76. 303: 187-215.

Urrejola Davanzo, B. (2010): “Entre mística e historiografía: el lenguaje de la ausencia en Michel de Certeau”, *Historia y Grafía* 35: 161-192.

De la experiencia jurídica al principio de realidad: para una superación del paradigma subjetivista

Giulio Battioni
Sapienza Università di Roma, Italia
gbat78@yahoo.it

Introducción

La presente aportación procede de unas hipótesis aún por averiguar. Todo tipo de investigación, sin embargo, es el "peregrinaje" de unas preguntas hacia respuestas posibles y posiblemente "viables" para la inteligencia humana y sus necesidades prácticas. Nos conformando al método del "*no est ratio mensura rerum sed potius e converso*", opinamos que las respuestas proporcionadas por la realidad y su multifacética complejidad siempre conllevan nuevos problemas y por eso plantean nuevas preguntas e hipótesis a comprobar[15].

El derecho actúa según ese método de una forma inmediata ya que su estatuto epistemológico no estriba en principios teoréticos abstractos, ni en *a priori* racionales, ni en *ideas* inmutables y eternas. Más bien el derecho es una ciencia práctica que intenta representar la realidad actual y concreta que el hombre vive personal y socialmente en sus relaciones elementales.

Hoy día todas las informaciones confirman que el "derecho subjetivo" o "subjetivismo jurídico" es el paradigma jurídico dominante[16].

El nacimiento, la muerte, la maternidad o paternidad subrogada, la facultad de elegir el patrimonio genético, hasta la manipulación de la descendencia; asimismo, el poder tomar decisiones sobre la enfermedad propia o ajena, constituyen ámbitos de evaluación cada vez más problemáticos para la ciencia jurídica. También gracias a los avances tecnológicos, las ciencias empíricas y la medicina imponen a las ciencias humanas y sociales una reflexión urgente acerca de la dimensión ética de las decisiones a tomar por parte de individuos, familias, jueces y legisladores.

En breve, un largo tramo de la historia jurídica vio prevalecer una visión por así decir "objetivista" del derecho, desde la Antigüedad tardía hasta el aristotelismo de la Baja Edad Media.

Por lo general, el derecho puede definirse como una relación práctica, según la tradición romanista en la que santo Tomás de Aquino se inspiró, cuyo objeto es un entramado vital de personas y cosas, el "*iustum*", la "*res iusta*" y el "*ius ad alterum*".

---

[15] S. Tommaso D'aquino, *La Somma Teologica*, traduzione e commento a cura dei Domenicani italiani, testo dell'edizione leonina, ESD, Bologna 1984, I-II, q. 91, a. 3, pp. 48-49.

[16] Sin adentrarse en el vivaz debate historiográfico sobre la metamorfosis del derecho moderno en su sentido subjetivista, indicamos aquí algunas entre las fuentes tomadas en cuenta. Si Michel Villey atribuye a la Escolástica franciscana, y a su teólogo Guillermo de Ockham, el nacimiento del derecho subjetivo moderno, Francisco Carpintero Benítez ve en Fernando Vázquez de Menchaca el padre de la *via moderna* al derecho natural. Otro seguidor del origen "ibérico" del pensamiento jurídico de la Modernidad es Fernando Arturo Cuevillas. Este considera al jesuita Luis de Molina el inventor de la idea "nueva" de derecho. *Cf.* M. Villey, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, trad. it. a cura di Rosabruna D'Ettorre e Francesco D'Agostino, Jaca Book, Milano 1986, pp. 175-233; F. Carpintero Benítez, *Del derecho natural medieval al derecho natural moderno: Fernando Vázquez de Menchaca*, Universidad de Salamanca, Salamanca 1977; F. A. Cuevillas, *Luis de Molina, el creador de la idea del derecho como facultad*, in *Revista de Estudios Políticos*, n. 75, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 1954, pp. 103-116; Véanse también D. Composta, *Il concetto di diritto nell'umanesimo giuridico di Francisco de Vitoria O. P.,* en *I diritti umani dell'uomo e la pace nel pensiero di Francisco de Vitoria e Bartolomé de las Casas,* Studia Universitas Sancti Thomae in Urbe, Massimo, Milano 1988, pp. 273-291; P. Grossi, *Il dominio e le cose. Percezioni medievali e moderne dei diritti reali*, Giuffrè, Milano 1992; A. Guzmán Brito, *El derecho como facultad en la Neoescolástica española del siglo XVI*, Iustel, Madrid 2009; L. Parisoli, *Volontarismo e diritto soggettivo. La nascita medievale di una teoria dei diritti nella scolastica francescana*, «Biblioteca seraphico-cappuccina» 58, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1999.

Este enfoque quedó trastornado por los graves acontecimientos que alteraron los equilibrios de la Europa cristiana de los siglos XIII, XIV y XV. En particular, el divorcio entre Papado e Imperio y el "nacimiento del individualismo" de corte luterano impulsaron la formación de un nuevo Humanismo jurídico que llevó a un cambio radical del concepto de derecho. Respaldado por los teólogos franciscanos en busca de argumentaciones útiles para legitimar la expansión económica y patrimonial de su Orden, el derecho apareció por primera vez como un poder subjetivo, una "*facultas*" o "*potestas*" que dejó una huella indeleble en la historia del pensamiento jurídico.

De hecho, este concepto nuevo ha llegado más o menos inalterado hasta nuestros días con sus ambiciones subjetivistas y su negación de la realidad jurídica.

La primacía del sujeto jurídico, bien sea un grupo social o bien un individuo, en su singularidad moral y material, siempre variable e incapaz de traducirse en relaciones concretas, es una constante del tiempo en el que hoy vivimos.

En la era de la globalización y de las sociedades multiculturales se ha producido una revolución antropológica cuyo calado todavía queda por ser medido.

Las modernas culturas de masa confluyen en una nueva cultura planetaria alimentada por Internet y por las nuevas redes de comunicación. En un mundo cada vez más líquido, catódico, etéreo y homogeneizador la vida relacional y la cultura de las relaciones, comparadas con las épocas anteriores, resultan mucho más complicadas, tanto ricas como efímeras.

Las dinámicas afectivas de la globalización también implican una tendencia a la disgregación que pone en peligro la dignidad de la persona humana. Hasta unas comunidades sociales históricas, como la familia natural, están padeciendo ese proceso de autodestrucción, pese a que el "mundillo" de la información neoilustrado y supuestamente progresista se desgaste en formas de apoyo incondicional a unas llamadas "minorías". Entre ellas, sin más, grupos étnicos y movimientos políticos, poblaciones emigrantes y hasta partidarios de ideologías utopistas como el feminismo, el homosexualismo y el generismo.

En estas latitudes, tienen cabida las reivindicaciones biopolíticas que abogan por una autodeterminación radical de la identidad sexual y afectiva a partir del dato real y relacional más concreto, es decir el cuerpo.

La datidad natural y física el cuerpo está sometida a la lógica individualista de la manipulación y del poder subjetivo, una lógica que llega hasta las consecuencias extremas del aborto y de la eutanasia, ya que corresponden a una forma muy violenta de apropiación de la vida y de la muerte, las propias y las de los demás.

Desde la "sociedad del conocimiento", típica del mundo antiguo y medieval, la evolución subjetivista e individualista de la Modernidad tardía ha engendrado una "sociedad del "re-conocimiento", a nivel social, y por lo tanto jurídico y político, que llega a aceptar por mera sanción positiva cualquier instancia de autodeterminación subjetiva.

A pesar de ello, el derecho no puede conformarse con los planteamientos individualistas. Por su naturaleza, pues, el derecho abarca la realidad en su experiencia más elemental y para no traicionar a su razón de ser tiene que quedarse fiel a las finalidades bien resumidas en el famoso brocardo: "*ubi societas, ibi ius*".

La finalidad del derecho es la realización de un orden social de justicia y equidad ya contenido en el orden natural.

La degeneración "narcisista" del derecho contemporáneo llega a la paradoja de un sujeto que se autodisuelve en un "ego incorpóreo" que rechaza el cuerpo y su finitud[17].

[17] *Cf.* C. Lasch, *La cultura del narcisismo*, trad. it. a cura di Marina Bocconcelli, Bompiani, Milano 2001.

Para hacer posible una vuelta a la realidad, sin excluir un horizonte trascendente de salvación, el derecho ha de volver a su razón original, a las raíces de una verdadera ciencia humana.

El tema del derecho subjetivo es hoy día una de las encrucijadas más patentes en el debate público global. El derecho contemporáneo está conociendo una transición imparable hacia un nuevo escenario antropológico y cultural. El individualismo radical ha cruzado el umbral de un subjetivismo extremo sustanciado por las nuevas "políticas del deseo" y las reivindicaciones de la "cultura del narcisismo"[18].

Y para mejor ubicarse dentro del perímetro de nuestra propuesta, arrancamos nuestro análisis moviendo de una hipótesis fundamental, pues la idea que el derecho subjetivo tenga su origen en la teología escolástica del siglo XIV y, más precisamente, en el marco del nominalismo de Guillermo de Ockham.

Del ius ad alterum *a la* potestas vindicandi*: Guillermo de Ockham y el derecho subjetivo*

El origen del derecho subjetivo es preciso ubicarlo dentro la historia del derecho romano del cual el teólogo franciscano sacó algunos conceptos fundamentales para luego adulterarlos en un sistema de ideas y en un lenguaje radicalmente diferente.

La Pandectística ha definido el derecho subjetivo como "potestad de la voluntad", poniendo en relieve la facultad moral individual y su efecto práctico[19]. En efecto, la noción de derecho subjetivo es el resultado del conmixtión entre el concepto de derecho y el concepto de poder, un conmixtión en la cual la fuerza normativa del derecho queda subordinada a la facultad del sujeto y a su poder de determinar, usar y gozar de la cosa cuya titularidad se le atribuye.

Pese al triunfo espectacular obtenido en el derecho moderno, la noción de derecho subjetivo plantea unos cuantos problemas y en sí misma contiene algunas contradicciones, de tal manera que puede llevar a su imposibilidad lógica. Por eso, cabe echar una mirada más amplia sobre el concepto de derecho.

Los juristas romanos habían elaborado una ciencia del derecho concretada por la prudente observación de las cosas en su devenir histórico aleatorio y cambiante. El nominalismo y el voluntarismo teológico formulan una teoría jurídica desde el punto de vista de la condición humana considerada en la óptica individual del poder y del derecho subjetivo. La ciencia jurídica clásica instituye el derecho arrancando de la observación espontánea del conjunto social natural, del cual se pueden inferir relaciones, medidas y proporciones concretas.

La evolución positivista de la teología tardo-medieval de molde franciscano introduce en el derecho una atención exasperante para el individuo humano, su interioridad y sus sentimientos particulares de los que ya no se pueden inferir relaciones sociales.

---

[18] La génesis de la filosofía del sujeto encuentra una lectura histórico-teorética provechosa en el análisis de Gabriella Cotta: «a partire dallo svuotamento della metafisica classica e dall'erosione filosofica dell'idea di un ordine trascendente [...] è l'individuo [...] il nuovo fondamento metafisico, ormai secolarizzato, sul quale costruire una rinnovata comprensione del mondo, una nuova etica, una nuova visione politica. Ma l'abbandono della filosofia dell'essere per una metafisica antropologicamente fondata rende ancora più ardua la comprensione della questione del male e del negativo [...]. Si pone così al centro della scena filosofica il problema della necessaria neutralizzazione di questo tema, riconducendo per lo più l'intera *quaestio de malo* all'artificiale superamento della naturale tendenza al conflitto degli uomini tramite la razionalizzazione di un ordine politico costruito *ex novo*. Contemporaneamente, la storia — divenuta con il protestantesimo e l'offuscamento del finalismo escatologico, il luogo della manifestazione dell'assoluta volontà di Dio — da una parte imbocca la via della progressiva, secolarizzata, "divinizzazione", dall'altra diviene, come teorizza Marquard, il tribunale altrettanto secolarizzato al cui interno l'uomo continuamente si processa del male compiuto, per assolversene continuamente». G. COTTA, *Individuo ed esperienza, libertà e male nella crisi della metafisica classica: da Duns Scoto a Lutero,* en *Filosofia politica,* n. 1, Il Mulino, Bologna 2010, p. 88.

[19] Para centrarse en una noción rigurosa de la "Pandectística" cabe mirar la voz particular realizada por A. Mazzacane en la *Enciclopedia del Diritto*, ordine-parte XXXI, Giuffrè, Milano 1981, pp. 592-607.

Ulpiano había asignado al jurista la tarea de "*sacerdotis iustitiae*", de investigador y guardián de una justicia entendida como equilibrio, proporción y organización armónica de las partes distintas de un conjunto social. Está claro que la exaltación individualista del nominalismo hubiera provocado la mistificación y el vaciado del derecho, la peroración apasionada de la causa del "particular" le hubiese sustraído su objeto específico, la constatación del conjunto general de la realidad social. En fin, pues, la parte hubiera prevalecido sobre el ordenamiento de las partes. Pero en la tradición clásica el *dìkaion* y el *ius* son lo justo, propiamente, el *id quod iustum est* que Tomás de Aquino hubiera hallado en la jurisprudencia romana, lo *ius ad alterum*, del cual también Francisco de Vitoria hubiese hablado en sus clases salmantinas.

Objeto del derecho, pues, es la individuación de la relación práctica más equa, la justa proporción que marca las partes de un conjunto natural ordenado, incluidos los poderes públicos, los gobiernos, el pueblo y los cuerpos sociales. Más allá del derecho público, objeto del derecho es la repartición correcta y adecuada de los bienes, de los honores y los recursos, la identificación de la relación justa entre creditor y deudor, propietario y usufructuario, víctima y autor del delito.

Asimismo, no debería olvidarse que el *ius* no se limita a disciplinar el conjunto de las partes sin considerar las condiciones concretas de cada una de las partes. El orden jurídico está formado por las síngulas partes a la que el derecho reconoce la posibilidad de gozar de un bien material, el *ius utendi* de la servidumbre de paso o el acceso a un servicio público, o bien la condición particular, lo *status* del síngulo individuo, hombre libre, ciudadano o extranjero con respecto a los derechos de los ciudadanos. Al derecho tiene que corresponder un objeto específico, corpóreo o exterior, una *res*, una "cosa" *stricto sensu*, en la cual se manifiesta una relación jurídica entre personas y miembros de una comunidad social. Y es curioso observar cómo el mundo romano conociese perfectamente el "derecho subjetivo", en su significado de *potestas* o poder individual, sin achacarle por ello ningún contenido auténticamente jurídico.

Postetates, *imperia*, *dominia* eran protagonistas cotidianos en la Roma antigua, donde junto al "derecho", subsistían *libertates* naturales individuales, sobre todo en el ámbito familiar y doméstico.

El estoicismo, desde luego, contribuyó a acentuar esta discrepancia entre sujeto y comunidad, libertad y derecho, quitando el individuo de la *polis* para luego recolocarlo en un universo ajeno, totalmente extrañado e indiferente a las relaciones sociales fundamentales[20].

El derecho era otra cosa, del todo, con respecto al poder y a las libertades individuales[21]. En las *Instituciones* de Gaio o en el *Digesto* de la compilación justinianea *ius* e *dominium* discrepan radicalmente.

Es sabido el texto en el cual se lee: «*sive dominus, sive is qui ius in re habet*»[22]. El poder sobre una cosa no es la cosa en sí, ni corresponde a un derecho en sí mismo. De la misma manera, los varios *jura* no son sinónimos de *dominia*, ni el *ius utendi*, ni el *ius fruendi* o bien el *ius in re* coinciden con el "poder de uso", con la "facultad de usufructo" o con el "dominio sobre la cosa".

[20] Villey recuerda la conocida expresión de Epícteto: «*Anche se incatenato, sono libero, perché la mia anima è libera*» en VILLEY, cit., p. 201.

[21] Cerca de la matriz subjetivista del iusnataturalismo moderno es muy interesante, por problematicidad y envergadura crítica, la tesis de Francisco Carpintero Benítez. Según el Emérito de Filosofía del Derecho de la Universidad de Cádiz, el derecho natural moderno coincide con «*una filosofía sincrética, en parte personalista y voluntarista, en parte normativista en temas jurídicos, y en parte plagada de objetividades metafísicas*», hija de la mistificación metafísico-racionalista del pensamiento jurídico de Santo Tomás de Aquino, mucho más cercano al realismo de la tradición romana que al objetivismo aristotélico. *Cf.* F. CARPINTERO, *Facultas, proprietas, dominium: tres antropologías en la base de la justicia*, in *Persona y Derecho*, vol. 52, Pamplona 2005, pp. 144-188.

[22] *Corpus Iuris Civilis*, *Digesta*, XXXIX, 2, 13, 1, in VILLEY, cit., p. 201.

En la lengua romana, en cambio, el *ius* indica un objeto y su valor particular "en relación" a otras personas. A la experiencia del derecho pertenece la lógica de la relación proporcionada y de la repartición equa de los bienes entre miembros de una sociedad.

El *ius suum cuique tribuere* de la tradición romana clásica establece la dimensión "objetiva" o, mejor dicho, "exterior" de una relación social, mientras no determina para nada, ni se dedica a la dimensión subjetiva de la potestad o de la voluntad de un individuo sobre la cosa.

Sin lugar a dudas, *ius* y *potestas*, aunque sean disímiles entre ellos, no se puede decir que sean incompatibles. Es más, entre ellos hay una relación de proximidad, ya que a un *ius* puede seguir una *potestas*, el ejercicio práctico de un poder legítimo o sea fundamentado en el derecho. En la jurisprudencia romana, esto no significaba que derecho y poder se tuvieran que identificar.

Para que se produjera el desplazamiento semántico que gran éxito logró en la filosofía jurídica y política de la Modernidad, hubo de formarse un sistema de derecho radicalmente distinto. Aquello se hubiera llamado "derecho subjetivo".

"Doctor, monje franciscano y teólogo, pero jurista no lo fue seguramente", el responsable de esta mistificación lingüística y conceptual de la tradición romana fue Guillermo de Ockham[23].

El *Venerabilis Inceptor* actuó sin ninguna ambición especulativa. Convencido que a los conceptos no corresponde ninguna realidad, partidario de la idea que las palabras sean *nomina*, el mero fruto de las convenciones humanas, Ockham utilizó de una forma muy desenvuelta términos diferentes y nociones dotadas de contenidos específicos, cada una con su historial propio. Igual que a cualquier intelectual escolástico, tuvo familiaridad con la dialéctica y el arte de confundir los vocablos y sus rasgos polisémicos. Y en lo jurídico no tuvo miedo en manipular palabras y conceptos. Él no había recibido una formación de jurista y cuando empezó a manejar textos, documentos y fuentes se comprometió en un esfuerzo creativo animado más por el fervor religioso que por la doctrina.

La Escolástica franciscana y la mistificación "teológica" del derecho

Discípulo apasionado de san Francisco de Asís, Ockham fue llevado a la reflexión jurídica por las circunstancias de su tiempo, la primera mitad del siglo XIV, donde se vio involucrado en primera línea en la disputa sobre la pobreza.

La Iglesia vivía en sus entrañas un conflicto entre el carisma espiritual franciscano y las exigencias disciplinarias de la Curia romana. En las huellas de Inocencio IV y Nicolás III, también el papa Juan XXII intentó solucionar la controversia entre el ideal de vida cristiana practicado por los Fratres Menores, *in nuce* el culto de la pobreza, y la necesidad de colocar la entidad social franciscana dentro del ordenamiento canónico. [24] No cabe duda que el Pobre de Asís tuvo una vocación potente y radical. Vio en la pobreza la respuesta que la Iglesia de su tiempo, tan amenazada por las tentaciones del mundo, tenía que ofrecer a la urgencia de conversión al Evangelio. Y Francisco abrazó la pobreza con un entusiasmo espiritual profundo. La experiencia más auténtica de la condición humana hubiera tenido que ser la pobreza física, material y exterior como participación al misterio del pecado, de la finitud y la muerte, derrotados por el Dios crucificado y gloriosamente resurgido. La conversión de Francisco fue un fuego repentino, el enamoramiento inmediato e incondicional ante la epifanía de la misericordia divina, el deseo inconmensurable de la *sequela Christi*, el Dios que se hizo hombre en la humildad de la carne. Y la

[23] *Ibid.,* p. 207. En otro lugar, también se lee: «*è solo un giurista occasionale*». *Ibid.,* p. 213.

[24] *Cf.* F. TOCCO, *La questione della povertà nel secolo XIV*, Francesco Perrella, Napoli 1910; B. TIERNEY, *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*, trad. it. a cura di Valeria Ottonelli, Il Mulino, Bologna 2002, pp. 137-292; G. de LAGARDE, *Alle origini dello spirito laico*, trad. it. a cura di Antonio Barbieri, vol. I, Morcelliana, Brescia 1961, pp. 100-127.

edificación de su Reino imponía el rechazo de la riqueza y del poder como formas de pecado y el servicio a los pobres y a los últimos de la tierra, sin llevar "ni bolsa, ni alforja, ni sandalias".

Francisco había establecido una "Regla" que brindaba a sus seguidores unas indicaciones esenciales. Esta Regla estaba fundamentada muy de sencillo en la práctica del Evangelio, es decir la contemplación de la Caridad divina en el servicio a los pobres, sin algún apoyo en los bienes terrenales, desde las propiedades materiales hasta los bienes inmateriales, incluso todo tipo de saber, cultura, derecho y poder.

En principio, la predicación franciscana fue acogida con favor por parte del Papado. Los pontífices romanos veían en la Orden de los Fratres Menores un rayo de luz repentino en la torpeza espiritual de esa época y, al mismo tiempo, un instrumento de agregación y control social.

Sin embargo, san Francisco no se había preocupado de atribuir a la pobreza una forma y un contenido jurídico. Pero los Franciscanos, al final, no pudieron evitarlo.

La expansión de la Orden obligó a afrontar no solamente la adquisición de un prestigio notable, sino también la acumulación de bienes materiales, víveres, conventos, Iglesias, libros y de hecho "propiedades". Por ello, fue preciso conciliar las condiciones reales de vida de los religiosos vestidos de cogulla y cordón y el ordenamiento social y jurídico de la Iglesia. Además, en una fase posterior, dentro de la Orden se produjo una controversia muy fuerte entre el grupo extremista de los "Espirituales", que se oponía a la adquisición formal de bienes y a la tutela jurídica de procedimientos y propiedades, y los "Conventuales". Como es sabido, los Franciscanos habían congelado el problema gracias a un compromiso. Si la Regla franciscana prohibía la titularidad real de una propiedad, la disponibilidad efectiva de los bienes de los cuales gozaban los religiosos tenía que ser reconocida de alguna manera. El escamoteo fue lo de atribuir a las comunidades franciscanas el "uso" de los bienes y dejar la "titularidad" de los derechos de propiedad en las manos de la Iglesia, "*in ius et proprietatem Beati Petri*".

Llegado al trono de San Pedro, en el 1316, el papa Juan XXII condenó las tesis profesadas por los Espirituales e instó a la Orden franciscana a dotarse de un estatuto jurídico y adquirir la titularidad de sus bienes propios. En el bienio 1323-1324 emitió tres bulas, *Ad conditorem canonum*, *Cum inter nonnullos* y *Quia quorundam*, un conjunto en el cual tuvo cabida una cuarta bula, en el 1329, la *Quia vir reprobus*.

En esta última, Juan XXII se pronunció en contra del General de los Franciscanos, Miguel de Cesena, por sus instancias radicales y, aún más, por su apoyo al Emperador Luis de Baviera que en la lucha por la conquista del trono alemán les había ofrecido protección junto a muchos pensadores heterodoxos, entre los cuales Guillermo de Ockham. Teólogo de modesta envergadura y hombre de virtud moral muy baja, papa Juan XXII había recibido una formación jurídica y quiso rodearse de consejeros plasmados por el magisterio de Santo Tomás también en el derecho.

El Aquinate había apreciado la propiedad como objeto del derecho natural. Los Dominicos, aun compartiendo el rasgo de "mendicante" propia también del carisma franciscano, nunca habían rechazado la propiedad de los bienes que poseían. Para Tomás, por otra parte, la propiedad tenía que ser un medio de formación indispensable para el desarrollo natural de la persona humana. [25]

[25] En orden a los bienes exteriores, el Aquinate distingue la "*potestas procurandi et dispensandi*", la "propiedad" de los bienes mantenida por todo hombre, lícita y conveniente también desde el punto de vista social y jurídico, del "*usus*" de los mismos, universalmente destinados a la condivisión: «*circa rem exteriorem duo competunt homini. Quorum unum est potestas procurandi et dispensandi. Et quantum ad hoc licitum est quod homo propria possideat. Et est etiam necessarium ad humanam vitam, propter tria. Primo quIdem, quia magis sollicitus est unusquisque ad procurandum aliquid quod sibi soli competit quam aliquid quod est commune omnium vel multorum […]. Alio modo, quia ordinatus res humanae tractantur si singulis immineat propria cura alicuius rei procurandae [...]. Tertio, quia per hoc magis pacificus status hominum conservatur, dum unusquisque re sua contentus est. [...] Aliud vero quod competit homini circa res exteriores et usus ipsarum. Et quantum ad hoc non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut*

Desde su inicio, la Orden franciscana había conseguido un consenso muy alto en los pontífices que habían reconocido en ella el espíritu y las condiciones efectivas de la vida cristiana, el *usus* de los bienes pero sin alguna referencia a la *proprietas*, al *ius utendi* o cualquier tipo de *ius*. Juan XXII no podía aceptar que una entera familia religiosa estuviera en una condición de cuerpo ajeno al sistema jurídico eclesiástico.

Sin lugar a prejuicios para con el carisma franciscano, ni a discontinuidad para con el magisterio de sus predecesores, Juan XXII quiso revisionar el lenguaje del derecho canónico y superar las ficciones jurídicas por las cuales los Franciscanos habían evitado el problema formal de la propiedad.

En orden a los bienes inmuebles, conventos, Iglesias, granjas y terrenos los tenían realmente y gozaban de sus frutos y de su valor. El *commodum*, es decir la detención y el usufructo substancial de la cosa, era uno *ius utendi* che hubiera debido ser sancionada para no abandonar una situación *de facto* permanente, el usufructo de bienes inmuebles, a la incertidumbre verbal del *dominium verbalis, nudi et enigmatici*. Ya se tenía que acabar con la residencia en conventos, el usufructo de comidas y frutos de la tierra en nombre de un *usus facti* desprovisto de dignidad jurídica. El ejemplo más patente es el de los bienes deperibles: «*In rebus consuptibilis […] nec ius utendi nec usus facti separata a rei proprietate sed dominio possunt constitui vel haberi […] quia dominium dominis sempre abscendente usu inutile reddetur*»[26].

No puede haberse usufructo ni uso de un bien deperible sin que ello implique la propiedad y la reivindicación de su derecho. «*Por mucho que resulte desagradable decirlo* —comenta Villey—*, el mismo san Francisco de Asís, cuando comía un trozo de queso, tenía una propiedad*»[27]. Los Franciscanos tenían que ser gobernados y las posturas más radicales de los Espirituales debían de ser contrastadas con determinación. Afirmar que el Cristo, modelo de vida para san Francisco, y que la Iglesia de los Apóstoles y de los primeros Cristianos no tuvieron derechos de propiedad es simplemente falso. Los Evangelios mismos describen Jesucristo y sus discípulos mientras comían y bebían; hablan de la posesión de dinero cuya custodia estaba bajo Judas el Iscariote; representan al mismo Jesucristo cuando en el Domingo de Ramos entra en Jerusalén montado en un burrito cuya propiedad le pertenecía.

Al fin y al cabo, el derecho ha sido definido por sus inventores, los Romanos, el *id quod iustum est*, la preocupación por la justicia en el marco de un sistema de relaciones sociales y con respecto al orden natural de las cosas y al suplemento positivo de la legislación humana. Y a Juan XXII le pareció obvio que Jesucristo haya vivido y actuado según la justicia y por lo tanto disfrutando de sus derechos.

De otra parte, Ockham tomó parte en la polémica sobre la pobreza con gran espíritu de cuerpo. El sentido de pertenencia a la Orden franciscana era muy vivo y la necesidad "política" era demasiado grave para detenerse sobre los términos de la cuestión con la atención habitual. Aunque fuera contra la curia de Aviñón y la excomunión del Papa, Ockham se colocó enseguida al lado de su General Miguel de Cesena. Con su relativismo, la filosofía nominalista eludía el problema semántico y lo reducía a su disertación instrumental.

Ockham mantiene con firmeza el argumento del *usus facti* por el cual Jesucristo y los Apóstoles han disfrutado de las cosas del mundo exterior, han comido, bebido y habitado casas pero sin reivindicar algún derecho. La operación resultaría ineficaz si adoptásemos la noción clásica, romanista, del derecho como parte de un bien que se atribuye según justicia natural o positiva.

Para respaldar la tesis franciscana de la renuncia al derecho, Ockham modifica el concepto de *ius* y

---

communes». S. Tommaso D'aquino, *La Somma Teologica*, traduzione e commento a cura dei Domenicani italiani, testo latino dell'edizione leonina, ESD, Bologna 1984, I-II, q. 66, art. 2, pp. 208-209.

[26] *Cf. Bullarium Franciscanum*, vol. V, *Ad conditorem canonum*, pp. 237 245, en Villey, cit., pp. 208-212, nn. 3, 7 e 9.

[27] *Ibid.,* p. 211.

le confiere un significado más estricto y peyorativo. Es a estas alturas que derecho y poder se mezclan y el derecho se adultera en una forma de coerción material, una exigencia autoritativa y física de justicia ejercida como reivindicación y actitud de sustraerse a cualquier vínculo jurídico. El derecho se vuelve una *potestas vindicandi* contraria a la lógica evangélica de la gratuidad, de la comunión y del perdón. El derecho al uso de los bienes que los cofrades tienen es el fruto de la voluntad divina todopoderosa, el eje de la doctrina jurídica y de la teología ockhamista.

Los Franciscanos tienen el derecho a disfrutar de las cosas gracias al sólo derecho divino de la tradición medieval, inspirado en la noción agustina de "*ius poli*", el derecho del cielo, "*polus*", el derecho original concedido por Dios en el acto de la Creación[28].

Distorsionado el significado auténtico de los términos de la doctrina del *Doctor Gratiae*, Ockham opina que el derecho al que los Franciscanos renuncian es otro, un derecho de segundo grado y que san Agustín había definido "*ius fori*", el derecho del "*forum*"[29]. La cuadratura del círculo se produce cuando el teólogo franciscano matiza que el *ius fori* no es más que la "*potestas humana principalis vindicandi et defendendi in humano judicio*" y que el derecho humano otra cosa no sería que esta *potestas* fundada en el consenso intersubjetivo y sancionada por la ley positiva[30].

Al *ius* de la tradición clásica, fundado sobre las cosas, sus finalidades y sus significados prácticos, se sustituye una forma de pensamiento jurídico inauténtico, fundado en la idea de poder. El nuevo orden jurídico elevará la noción de *potestas* individual a la dignidad del derecho provocando el derrumbe de la ciencia jurídica clásica que hasta aquel entonces había estribado en el derecho natural, en beneficio de un nuevo concepto de derecho, el derecho subjetivo.

Ockham se detiene en el origen de las instituciones jurídicas en varias obras y siempre poniendo en relieve la centralidad del poder del individuo. El derecho es emanación directa de una voluntad legislativa de la cual procede todo poder y toda libertad.

La fuente primera del ordenamiento jurídico es Dios y el "derecho natural" al que Ockham se refiere es un derecho *super*-natural, un derecho que se conforma con la todopoderosa voluntad divina. El sistema voluntarista ockhamista afirma que el origen de las varias formas de potestad siempre hay que encontrarlo en la voluntad divina. En la primera fase, subsiste el derecho subjetivo divino, la positiva voluntad todopoderosa de Dios, Creador y Señor del universo. En una segunda fase, en los tiempos del "estado de naturaleza", Dios instituye la *potestas appropriandi*, derechos individuales todavía no dotados de sanción positiva, el *dominium*, la potestad marital y paternal, el usufructo y el *ius utendi*, todo parte del ámbito del *ius poli*.

A seguir, en el ámbito del *ius fori*, Dios instituye la *potestas instituendi rectores*, el poder público organizado que de una forma contractual se plantea como soberanía, *iurisdictio temporalis* o *imperium*, y se ejerce en la potestad legislativa delegada por él al soberano. Pero otra consideración cabe formular. La desnaturalización y la neutralización del derecho reducido a teoría del poder individual se convierte en el relativismo del derecho subjetivo.

La degeneración anti-jurídica de la vía moderna*: nominalismo, voluntarismo, libertad individual*

La noción romana de *ius* que describía la realidad de un orden social super-individual halla en el

[28] *Cf.* F. Carpintero, *La ley natural. Historia de un concepto controvertido*, Encuentro, Madrid 2008, p. 36, n. 24.

[29] Tierney atribuye al texto de Agustín el concepto de "*ius poli*", una terminología que no es original, propiamente, más bien revisada con posterioridad. San Agustín habla de "*ius fori*" y "*ius caeli*" con respecto a la conducta del obispo Bonifacio que indemnizó, sin ninguna obligación civil a cumplir, los haberes recibidos como donación: «*In potestate habebat episcopus non reddere, sed iure fori, non iure caeli*». *Cf. Sermo 355, 5*, en S. Agostino, *Discorsi*, testo latino della edizione maurina e delle edizioni postmaurine, traduzione e note a cura di Vera Paronetto e Anna Maria Quartiroli, vol. XXXIV, Città Nuova, Roma 1989, p. 252; *Cf.* Tierney, cit., nn. 75 e 77, pp. 184-185.

[30] G. de Ockham, *Opera politica*, accuravit J. G. Sikes, Manchester University Press, Manchester 1940, *Opus Nonaginta dierum*, c. II, p. 308.

nominalismo una perspectiva completamente anti-jurídica. El derecho natural clásico, en el cual el *ius* de la jurisprudencia romana encuentra el Aristóteles de la "ciencia del general", resulta perjudicado por un derecho subjetivo en el que confluyen el voluntarismo teológico radical y una filosofía como "ciencia del particular". El problema político que la prudencia clásica había enfrentado con el método realista, ve en el nominalismo una solución insatisfactoria, respuestas super-naturales a preguntas naturales, libertades individuales positivas en vez que relaciones sociales ordenadas, el misticismo de la rectitud personal más que la concreción práctica de la justicia, causas eficientes más que causas finales, la libertad "libérrima" de Dios más que el hecho del bien común.

En las raíces del derecho subjetivo, pues, encontramos la gran tensión teológica que la Edad Media ha entregado a la Modernidad. La tensión entre un personalismo cristiano de corte paulino-agustino, por un lado, y un realismo clásico de corte aristotélico-romanista, por otro. Un realismo que la inteligencia de la fe cristiana había asimilado y reelaborado en una óptica antropológica consciente de las capacidades humanas y de los límites impuestos por la naturaleza. La obra de santo Tomás, poderosa síntesis entre la inquietud agustina de la búsqueda de Dios y la observación aristotélica y romana del orden natural, va a confirmar la existencia de un posible paradigma cristiano de experiencia política. La propuesta tomasiana ha tenido el mérito de recomponer el contraste entre persona humana y realidad evitando las exasperaciones del individualismo antropológico y del fatalismo naturalista, los excesos positivistas del voluntarismo teológico y la dinámica incapacitante de la necesidad física, la deshumanización del *Ordo Amoris* divino y la anulación de la libertad humana en la totalidad absolutista del poder político y religioso.

El nominalismo de Ockham, al revés, no solamente no ha reconciliado esta tensión sino que la ha hecho todavía peor, agregando el elemento ideológico y moral de la pobreza. La teología franciscana había acentuado el valor de la libertad individual, exigencia fundamental de la vida cristiana, y había radicalizado la polémica con la doctrina aristotélica y la moral clásica del orden natural. La libertad individual franciscana sacó del nominalismo su menosprecio para la metafísica clásica y su rechazo de los universales, las substancias, las "naturalezas", la realidad general y, en la vertiente exquisitamente jurídica, las causas finales de las acciones humanas.

El problema político quedaba ignorado del todo en sus facetas jurídicas, ya que todo quedaba reducido a la *potestas vindicandi et defendendi in humano judicio*, inaceptable, tal como la propiedad de los bienes para quien practicaba el Evangelio como pobreza en el espíritu y en el estilo de vida.

La libertad individual se vuelve "política" tan sólo como poder, facultad y habilidad de comando definido por una norma jurídica positiva, el contrato social y las leyes humanas. Desde este punto de vista, la libertad individual es el lugar donde el poder se sustituye al derecho natural, a la repartición justa de las cosas y los bienes, disfrazándose de derecho subjetivo, pues el poder que el individuo tiene, por la voluntad de Dios, para consigo mismo y los demás. El poder y la libertad de Dios constituyen el derecho subjetivo divino, fundamento del derecho subjetivo humano, pero el eje de este sistema es la *potentia Dei* que en la Escuela franciscana se presenta como el atributo divino más relevante. Aunque con matices diferentes, Escoto por primero y a seguir Ockham se conforman con el considerar la voluntad divina como el principio supremo de la realidad y el fundamento del derecho y de la política.

Si el Doctor Sutil había limitado, de alguna manera, la omnipotencia de la voluntad de Dios, arraigándola en su bondad esencial, el *Amor Dei* en el que estriba el último residuo de derecho natural —el único precepto con el que Dios cumple junto a los hombres— Ockham es más extremista. La *potentia Dei* se vuelve lógicamente incondicional, absoluta, porque está prevista la posibilidad que Dios pida al hombre y a toda criatura el odio más que el amor.

Total, el amor de Dios puede contradecirse, prescribir lo contrario de sí, comandar el odio y actuar libremente por encima de sus mandamientos. A veces Ockham es incierto y aproximado, reconoce

que en la moral Dios puede perdonar también al pecador que no se haya arrepentido y pero considera que Dios sea contradictorio como una mera hipótesis lógica. Al final, Dios no quiere contradecirse y, aun pudiéndolo, en Él el amor prevalece ante el odio y el mal.

Arrancando de este voluntarismo teológico extremo, desde el derecho positivo divino procede el derecho positivo humano. La teoría política nominalista principia con la primacía mística de una *voluntas Dei* omnipotente y buena, super-ordenada respecto al mundo natural y a los hombres.

En el estado de naturaleza los individuos humanos, antes de cualquier orden natural, reciben de Dios, por derecho divino positivo, el *ius poli*, el poder individual de apropiarse de bienes y recursos. En una fase siguiente, por medio de la ley positiva humana y un contrato social, el *ius fori*, los hombres forman la sociedad humana, estipulan un *pactum* del que emanan las instituciones temporales y los poderes civiles relativos. Y allí se produjo el cambio epocal que dio la luz al derecho moderno. De los debates filosóficos que animaron la Escolástica medieval, salió ganador el nominalismo con su doctrina de la omnipotencia divina y su mística individualista.

El nominalismo fue concebido en el vientre de la Escuela franciscana donde la preocupación que fue de San Agustín por la salvación del alma personal y el servicio a la *Civitas Dei* fue elaborada como rechazo del derecho, confundido con el poder de reivindicación individual, inadmisible para quien practicaba la pobreza evangélica, y con la adhesión positivista a una ley fundada en la libertad omnipotente de Dios o bien en el contrato social. La *potestas* individual ockhamista, mistificación teológica del derecho subjetivo, fue la versión moral de una teología de la *potentia Dei* que, centrada en la primacía de la voluntad sobre la inteligencia, de la gratuidad super-natural sobre el orden natural de las cosas, de la libertad positiva sobre la justa prudencia, hubiese cambiado definitivamente el camino de la historia del pensamiento político.

El éxito de la *via moderna* hubiera tenido un eco enorme también en los siglos XIV y XV, caracterizados por las enseñanzas de los grandes maestros como Jean Charlier de Gerson, Konrad Summenhart, Gabriel Biel y John Mayr.

Alumno de Pierre de Ailly y su sucesor en la Cancillería de la Sorbona, Gerson (1363-1429) realizó una síntesis entre el voluntarismo teológico ockhamista y la mística especulativa inspirada en la doctrina de Meister Eckhart. Representante principal del movimiento conciliarista y protagonista del Concilio de Constanza, en sus tratados *Liber de vita spirituale animae* y *De potestate ecclesiastica et de origine juris et legum* siguió en la dirección de Ockham y su confusión entre derecho y poder positivo. En la noción de *dominium* Gerson ve la "*potestas adaequata*", o "*facultas seu potestas*" de disponer o hacer "uso lícito" de las cosas en cumplimiento de "derechos y de las leyes racionalmente establecidas". El derecho es definido como "*facultas propinqua*" a la "primera justicia" de Dios y a la "recta razón", a las que el hombre está vinculado, más que por la ley natural, en virtud de la que Escoto llamaba *potentia oboedentialis*.

Todavía más explícito fue Summenhart (1450/1462-1502) para quien el derecho es propiamente la "*potestas agendi licita*", o "*facultas*" de actuar lícitamente, un "*dominium in aliquam rem, quantum actionis licet sibi exercere circa rem*" según el dictado de la "primera justicia". Asimismo lo pensó, un siglo después, Gabriel Biel, comentador de Ockham y divulgador de su obra en la Alemania pre luterana. Figura de transición entre la baja Edad Media y los tiempos modernos, Biel sigue a Ockham en sus líneas generales aun suavizando sus ideas más radicales. Su teología, expresada en la obra *Epitome seu Collectorium circa quattuor Sententiarum libros*, tiene un enfoque pastoral y un acento místico cercano a la espiritualidad de Gerson.

El nacimiento del derecho subjetivo moderno, finalmente, tiene que reconocer la aportación de Mayr (1469-1550), teólogo escoces y profesor en la Sorbona igual que Gerson y Summenhart, contemporáneo de Francisco de Vitoria, del cual, sin embargo, no fue discípulo directo. Autor de un Comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo, Mayr confirió al derecho un estatuto teológico. El

derecho era la "*potentia*" o «*illud dominium fundatur in dono naturali […] communicato per Deum*» a todos los seres vivientes, incluso todo animal llamado a conservar su propia existencia[31].

Conclusiones

Las sugestiones del nominalismo han dominado largamente en las aulas de las principales universidades europeas en las que profesores y estudiantes han participado entusiastas a debates y disertaciones.

Hoy en día estas controversias, suenan algo lejanas, prerrogativa sobre todo de historiadores, teólogos y filósofos. No obstante, el pensamiento dominante y las corrientes intelectuales hegemónicas en el mundo académico rebosan de argumentos y conceptos de clarísimo corte nominalista, deudor de la Escolástica franciscana. Fijémonos, por ejemplo, en la filosofía analítica y en la del lenguaje. Aún más en la cultura difusa y en la información de masa, el principio de autodeterminación es algo adquirido como fuera un dogma moral del cual no es lícito dudar.

Pero, si el dubio solamente es un método y la realidad es la realidad y el ser no es una opinión, ni una abstracción ideal, entonces la filosofía y el derecho podrían dormir sueños tranquilos. O bien, de lo contrario, seguir despiertos y bien humorados en busca de la verdad.

En fin, la libertad individual y la justicia social, la dignidad de la persona y la cultura, en sus formas históricas, morales, religiosas, civiles y lingüísticas, pueden convivir en una tanto milagrosa como obvia síntesis: la naturaleza humana.

En la encrucijada entre historia y trascendencia, la naturaleza humana es hoy la sola hipótesis admisible cerca de la cual imaginar y confiar en una relación pacífica entre los pueblos, así como en una existencia humana situada fuera de los "campos de concentración" antiguos y nuevos, más allá de la violencia "religiosa" del mundo arcaico y de la respuesta subsidiaria de las ideologías modernas.

El verdadero antídoto a la eutanasia colectiva de las actuales sociedades globalizadas está en el regreso al derecho natural. La quiebra del subjetivismo jurídico, caído bajo los golpes de un proceduralismo que ha legitimado las peores dictaduras políticas de nuestro tiempo, animadas ayer por la "lucha de clase" o por el mito de la "raza ariana", hoy día por las nuevas ideologías de la "perfección genética" y de un supuesto "derecho a una muerte digna", pues necesita de un repensamiento del derecho a partir de las fuentes.

El momento histórico del *ius quia consensum* se acabó también ante los grandes conflictos causados por el pluralismo cultural de las sociedades contemporáneas donde el derecho se ha convertido en mera compraventa de derechos subjetivos, individuales y colectivos.

Invocar el sólo principio de autodeterminación, la tiránica ley del deseo incondicional no es suficiente para conseguir una dignidad jurídica, ya que el derecho nunca está disponible en absoluto. El derecho está disponible solamente en relación al otro, el próximo en carne y huesos, y solamente dentro del orden social humano. «*L'autodeterminazione* — argumenta el filósofo Sergio Belardinelli— *non coincide affatto con la libertà. Essere* causa sui*, determinare se stessi, non significa che confondere l'umanità, quella propria e quella altrui, con un mezzo*»[32].

Las identidades culturales, tal como las instancias subjetivas, no pueden eludir el vínculo "natural" con los demás, es decir personas humanas física y psíquicamente definidas, con-ciudadanos de una misma familia y co-habitantes de un espacio geográfico, histórico y civil concreto y delimitado.

[31] *Cf.* A. Guzmán Brito, cit., pp. 17-28; Carpintero, *La ley natural*, cit., pp. 139-145; J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI,* BAC, Madrid 2000, pp. 49-50.
[32] *Cf.* http://www.giuristicattolicipiacentini.it/download.html?n=avvenire_viana2_100926&e=pdf., 2010.

La diversidad y la pluralidad de las culturas están bajo el juicio de la realidad, y toda conducta y decisión están sometidas a la responsabilidad, la conformidad con ese *id quod iustum est* que hasta una sociedad compleja puede elegir mediante sus instituciones.

Objeto del derecho es la justicia, la cual no es el producto de una convención social, ni la realización incondicional del principio de autodeterminación, ni se identifica con las leyes positivas que una comunidad emana, por más que esto ocurra con actos democráticos y proceduras formalmente correctas.

La justicia procede de la proporción que una organización social establece dentro de unas relaciones entre personas humanas, en orden a los bienes personales y sociales, exteriores, materiales y simbólicos de todos los coasociados. La justicia es "natural" en la medida de su aportación a la edificación de un orden social conforme a la naturaleza humana, a sus necesidades y a su libertad.

Entonces, ¿hay diferencia entre la naturaleza humana común a todos los hombres antes de que la experiencia y la cultura instituyan la diferencias? ¿Hay una dimensión pre-cultural y pre-política que permita a todos los hombres de reconocerse tal como son y respetarse siempre y de todas maneras? ¿Hay alguna garantía para toda persona libre y responsable que quiera afirmar su dignidad más allá de las convenciones humanas y las leyes positivas?

Pues sí y la respuesta que aquí queremos avanzar es la de "ley natural". Y a nivel social y jurídico, la ley natural, con la indispensable mediación de la filosofía y de la prudencia jurídica, se convierte en derecho allí donde determina lo que es honesto, proporcionado y equo dentro de un ordenamiento social. En todo caso, es la razón humana la que tiene la habilidad para evaluar y la cultura puede llamarse así tan sólo cuando garantice al hombre la participación a ese "ordenamiento primo y trascendente" que ninguna ley, ni voluntad ni deseo pueden evitar.

Se puede objetar que el derecho natural siempre es el producto de una cultura particular, la cultura europea hija del pensamiento griego, del derecho romano y de la fe judeocristiana. Pero esa objeción, pese a sonar muy ideológica, es tanto legítima como parcial.

Descubierto por pensadores y juristas clásicos, en efecto, fueron los padres y doctores de la Iglesia quienes captaron su calado universal y fueron ellos quienes lo enseñaron e "inculturaron" dentro de las tradiciones morales, políticas y religiosas de todos los pueblos.

Bibliografía

Aa. Vv., l'*Enciclopedia del Diritto*, ordine-parte XXXI, Giuffrè, Milano 1981.

Agostino, *Discorsi*, vol. XXXIV, Città Nuova, Roma 1989.

Belda Plans J., *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI,* BAC, Madrid 2000.

Carpintero F., *La ley natural. Historia de un concepto controvertido*, Encuentro, Madrid 2008.

Carpintero F., *Facultas, proprietas, dominium: tres antropologías en la base de la justicia*, in *Persona y Derecho*, vol. 52, Pamplona 2005.

Carpintero Benítez F., *Del derecho natural medieval al derecho natural moderno: Fernando Vázquez de Menchaca*, Universidad de Salamanca, Salamanca 1977.

Composta D., *Il concetto di diritto nell'umanesimo giuridico di Francisco de Vitoria O. P.,* in*I diritti umani dell'uomo e la pace nel pensiero di Francisco de Vitoria e Bartolomé de las Casas,* Studia Universitas Sancti Thomae in Urbe, Massimo, Milano 1988.

Cotta G., *Individuo ed esperienza, libertà e male nella crisi della metafisica classica: da Duns Scoto a Lutero,* in *Filosofia politica,* n. 1, Il Mulino, Bologna 2010.

Cuevillas F. A., *Luis de Molina, el creador de la idea del derecho como facultad*, in *Revista de Estudios Políticos*, n. 75, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 1954.

Grossi P., *Il dominio e le cose. Percezioni medievali e moderne dei diritti reali*, Giuffrè, Milano 1992.

Guzmán Brito A., *El derecho como facultad en la Neoescolástica española del siglo XVI*, Iustel, Madrid 2009.

Lagarde G. de, *Alle origini dello spirito laico*, vol. I, Morcelliana, Brescia 1961.

Lasch C., *La cultura del narcisismo*, Bompiani, Milano 2001.

Ockham G. de, *Opera politica*, Manchester University Press, Manchester 1940.

Parisoli L., *Volontarismo e diritto soggettivo. La nascita medievale di una teoria dei diritti nella scolastica francescana*, «Biblioteca seraphico-cappuccina» 58, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1999.

Tierney B., *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*, Il Mulino, Bologna 2002.

Tocco F., *La questione della povertà nel secolo XIV*, Francesco Perrella, Napoli 1910.

Tommaso D'Aquino, *La Somma Teologica*, ESD, Bologna 1984.

Villey M., *La formazione del pensiero giuridico moderno*, Jaca Book, Milano 1986.

http://www.giuristicattolicipiacentini.it/download.html?n=avvenire_viana2_100926&e=pdf., 2010.

Human dignity as realistic construct in G. B. Vico's and A. Rosmini's thought

Fernando Bellelli
University of Modena and Reggio Emilia (Italy)
fernando.bellelli@unimore.it

Introduction

The philosophical method of Vico[33] and Rosmini[34] compared with that of Wittgenstein[35], developed by the authoritative experts of "nonsense" in the philosophy of the author of *Tractatus* and of *Philosophical Investigations*, with regard to the *quaestio Dei* provides many themes and definitions leading to a drastic reformulation of the role of use of analogy in language, and all that in the relationship between philosophy and theology. This comparison is crucial since Wittgenstein's thought is the assumption of the contemporary analytical philosophy, which is in turn the more or less implicit epistemological reference of the whole approach of constructivism —having inside not always convergent lines. Thomism in general and the Grammatical one in particular, represent in turn a necessary step to increase the reception of Rosmini's[36] thought in the Anglo-American environment. In particular, what should be considered a new and promising action is the legitimization concerning the comparison between the main elements of Wittgenstein's philosophical methods and the philosophical-theological project of Thomas Aquinas, reviewed by Rosmini who is in turn a commentator of Vico[37].

The major hindrance to such comparison, which consists in the different and multifarious value and use of "nonsense" in the Grammatical Thomism (when applied to God, this term represents the theoretical hub of *via eminentiae* and of *maior dissimilitudo*) and in Wittgenstein's thought (fundamental word of the theoretical specificity of grammar and of Wittgensteinian grammar and criticism), can be overcome by ascertaining the fact that, both in Aquinas and in the Anglo-German philosopher, the positive grammatical role assigned to the meaningless expressions depends on the identification of an analogy between religious language and riddles. Once this alignment between the thought of the two analyzed philosophers is established S. Mulhall[38], our author of reference on this aspect, uses the theoretical instruments identified applying them in this case to the ethical issue, to the perfection issue (including perfectionism), paying special attention to what theology and philosophy traditionally called "perfections" and "transcendentals" that, in the specificity of language, are conceived as Being, Truth, Unity and Oneness.

---

[33] G. B. Vico, *La scienza nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744*, Bompiani, Milano 2012; Id., *Opere giuridiche. Il diritto universale*, Sansoni, Firenze 1974; Id., *Le orazioni inaugurali, il De Italorum sapientia e le polemiche*, Laterza, Bari 1968. Opere Giambattista Vico, Edizioni Laterza, accessible at http://www.bibliotecaitaliana.it/ and http://www.giambattistavico.it.

[34] A. Rosmini, *Scritti pedagogici,* Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 2009, Id. *Teosofia*, Bompiani, Milano 2011.

[35] *Cf.* the report of J. Shotter (Department of Communication University of New Hampshire), with the title: "Vico, Wittgenstein, and Bakhtin: 'practical trust' in dialogical communities", Draft paper for the conference: Democracy and Trust, Georgetown University, Nov 7-9, 1996, online.

[36] National Edition published by Città Nuova (Rome) of the works by A. Rosmini: *Filosofia del diritto*; *Opuscoli politici*; *Filosofia della politica*; *Antropologia in servizio della scienza morale; Trattato della coscienza morale*; *Compendio di etica*; *Psicologia*; *Nuovo saggio sull'origine delle idee*; *Introduzione alla filosofia*; *Teodicea*. In English some books were translated by "Rosmini house" Durham. Online: www.cattedrarosmini.org; www.rosmini.it.

[37] *Cf.* J. Milbank-C. *Pickstock*, *Truth in Aquinas (Routledge Radical Orthodoxy)*, Routledge, London 200; J. Milbank, *The Religious Dimension of the Thought of Giambattista Vico, 1668-1744, pt. 1, The Early Metaphysics*, Edwin Mellen, Lewinstone Maine 1991; Id., *The Religious Dimension in the Thought of Giambattista Vico (1668-1744): Language, Law and History pt. 2*, Edwin Mellen, Lewinstone Maine 1992.

[38] S. Mulhall, *The Great Riddle. Wittgenstein and Nonsense, Theology and Philosophy*. *The Stanton Lectures 2014*, Oxford University Press, Oxford 2015.

1. Current state of the research project and towards its specification about *constructivist realism*/*realistic constructivism*

The objective of the research that is being carried out is to determine a verification and proposal mechanism organized as follows in these two points:

A. First of all, selection of an epistemological reference framework, according to the proper criteria, on the matter of philosophy and pedagogy of human dignity[39] in the current context of scientific research, within the ambit of moral philosophy and of philosophy of education, with a specifically historical and pedagogical profile.

With regard to this, in the epistemological section, in relation to the integrated theory of human dignity (connecting the theory of endowment with that of performances)[40], the central focus appears to be the relationship between civilization and recognition[41] (these topics are also addressed both by Vico and by Rosmini).

Imagination (and its epistemology)[42] is one of the main mechanisms to develop a specific integrated theory of human dignity studying the relationship between civilization and recognition, making use in particular of the *History of ideas* and of the *Cultural history*[43], which are fundamental and intrinsic aspects to the works of the two authors analyzed, as well as fundamental and intrinsic aspects to the subject. The epistemological reference area, in which our research on human dignity can be placed and which sees the debate between *liberals* and communitarians, is that relating to *education, civil society and political life*[44].

The comparison between the Grammatical Thomism and the philosophical method of Wittgenstein, developed by one of the most authoritative experts on "nonsense" in the philosophy of the author of *Tractatus* and *Philosophical Investigations*, among other works, with regard to the *quaestio Dei,* provides many themes and definitions leading to a drastic reformulation of the role of use of analogy in language, all that in the relationship between philosophy and theology. The investigation on S. Mulhall reviews here his comparison between Wittgenstein's thought and Grammatical Thomism[45] in the light of Rosmini's creative Thomism —which in Rosmini is such also by virtue of his reading of Vico[46]. The author of *Philosophical Investigations* started a new perspective of

---

[39] *Cf.* «Ragion pratica» (2012) n. 38; A. Argiroffi - P. Becchi - D. Anselmo (edd.), *Colloqui sulla dignità umana. Atti del Convegno internazionale (Palermo, ottobre 2007)*, Aracne, Roma 2008; A. Chionna, *Pedagogia della dignità umana. Educazione e percorsi del rispetto*, Editrice La Scuola, Brescia, 2007; C. Crosato, *L'uguale dignità degli uomini. Per una riconsiderazione del fondamento di una politica morale*, Cittadella Editrice, Assisi 2013.

[40] C. Viafora-A. Gaiani, *A lezione di bioetica. Temi e strumenti*, Franco Angeli, Milano 2015^2.

[41] *Cf.* also the videocourse held by F. Bellelli, *Genesi teologico-trinitaria dell'incivilimento e del riconoscimento. Un'ipotesi di confronto tra Rosmini e l'idealismo tedesco,* which is being posted on *www.cattedrarosmini.org*.

[42] *Cf.* N. Steeves, *Grace à l'immagination. Intègrer l'imagination en thèologie fondamentale*, Édition du Cerf, Paris 2016.

[43] *Cf.* F. De Giorgi, *Educare Caino. Per una pedagogia dell'eschaton*, Editrice La Scuola, Brescia 2004.

[44] *Cf.* B. Malvestiti, *La dignità umana dopo la «carta di Nizza». Un'analisi concettuale*, Orthotes, Nocera Inferiore 2015.

[45] The main reference authors quoted by S. Mulhall according to our revision analysis, reviewers and in favour of Grammatical Thomism are: A. Kenny, *The five ways*, Routledge and Kegan Paul, London 1969; J. Stout - R. MacSwain (eds), *Grammar and grace: Reformulations of Aquinas and Wittgenstein*, SCM Press, London 1984; V. Preller, *Divine Science and the Science of God: A Reformulation of Thomas Aquinas*, PUP, Princeton 1967; F. A. Murphy, *God is Not a Story*, Oxford University Press, Oxford 2007; D. Z. Philips, *Wittgenstein and Religion*, Routledge, London 1993. Other authors are: D. Turner, S. Cavell, K. Tanner, H. McCabe, D. Burrell, F. Kerr and N. Malcolm.

[46] Significant starting points to this work come from S. F. Tadini, *Teosofia rosminiana e ontologie dominanti. Per un pluralismo costruttivo*, in G. Picenardi (ed), *I semi del Verbo nel pluralismo religioso, teologico e filosofico. Nel 50° anniversario del Centro Internazionale di Studi Rosminiani. Atti del XVII corso dei Simposi rosminiani*, Edizioni Rosminiane, Stresa 2017, pp. 141-161; see also S. Muscolino, *Contributi per un dialogo con il tomismo analitico* in F. Bellelli (ed.), *Tommaso e Rosmini: il sapere dell'uomo e di Dio fra due epoche*, «Divus Thomas», 114 (2011) 1, pp. 306-340; S. F. Tadini, *Rosmini e la nuova metafisica ontoprismatica: un dialogo possibile con l'ontologia analitica,* in F. Bellelli-E. Pili (edd.), *Ontologia, fenomenologia, nuovo umanesimo*. *Rosmini ri-generativo,* Città Nuova, Roma

linguistic investigation. After leaving aside the initial theory featured in *Tractatus*, which was so appreciated by Russell[47], based on the specific language in which only *factual* or experimental clauses made sense, Wittgenstein marked a real turning point, then so criticized by Russell himself, which expresses itself through the theory of language meant as a set of "games". Later, the post-Wittgensteinian analysts took steps in order to find a new and more structured criterion of signification able to identify the exact meaning that a specific word would have had in the various "linguistic games". The analysts who decided to work like this abandoned the verification principle regarding it as unverifiable, focusing on the contrary on the attempt to linguistically investigate any philosophical issue through the so-called "principle of use" that would have served as a verification criterion. If a few analytics believe that the criterion function belongs to ordinary language, that is the language commonly used in everyday life, others think that a regulated language may serve as a criterion, according to which the philosophical analysis should verify if the principles regulating the specific and conventional languages —such as the metaphysical, ethical, aesthetical, religious and political ones— were observed or not. Therefore, in the Italian context, A. Varzi clearly noticed that «after the "shift in language" in the early 20th century and the "cognitive shift" of the last decades, the new century seems to be started with an emphatic and in some ways unexpected "metaphysical shift"»[48], whereas M. Micheletti highlighted that sort of need for some analytical philosophers to follow a path with such features that it can be defined as a "shift in religion" of contemporary analytics[49]. All that contributes to establish the pertinence of *constructivist realism*/*realistic constructivism* since the "affective[50] and metaphysical-religious shift" of experience brings the realistic foundation of constructivism and the realistic nature of constructivism to light[51].

B. Starting from this epistemological framework, through an interpretation —of hermeneutic, synchronic and diachronic nature— of G. B. Vico's and A. Rosmini's thought, with regard to this topic, both in the works of these two authors and in the history of their interpretation, description of their specific contribution highlighting the influence of the former on the latter.

In relation to this, Vico and Rosmini have to be considered in sections analysing at first separately and then comparatively their thought:

a. With regard to Vico: 1) for a correct and faithful interpretation of the *intentio auctoris* it is central the relationship between Vico's pedagogical and juridical works, and about this the key element of that connection is the (implicit) theology of law inspiring the Neapolitan philosopher's works; 2) a countercheck of such hypothesis could bemade up of the results obtained through the historic

---

2016, pp. 59-75; Id., *Thomas Davidson e la filosofia rosminiana*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 2016; Id., *Teologia naturale rosminiana ed epistemologia riformata: le premesse per un possibile "dialogo ideale"*, in F. Bellelli (ed.), *Rosminianesimo Teologico. Il divino nell'uomo e l'umano nella rivelazione*, Mimesis, Milano 2017, pp. 65-107.

[47] *Cf.* B. Russell, *La mia filosofia. Con un saggio sull'autore di Alan Wood* (F. Pasquini ed.), Newton Compton, Roma 1995, chapter XVIII.

[48] A. Varzi, *Introduzione*, in Aa. Vv., *Metafisica. Classici contemporanei*, Laterza, Roma-Bari 2008, p. V.

[49] *Cf.* M. Micheletti, *Filosofia analitica della religione. Un'introduzione storica*, Morcelliana, Brescia 2002. This fact highlights the extremely paradigmatic need for the reaffirmation of a return not only to metaphysics after metaphysics, but also to theology after theology. The analytical philosophy developed from the point of arrival of the so-called "second Wittgenstein" of *Philosophical Investigations* led those philosophers who endorsed this methodological orientation of action to consider as feasible and effective a *new* ontological investigation, from which it was possible to develop a *new* natural theology. Many analytical philosophers observed how the so-called "strong" terms traditionally used in metaphysics (lemmas such as *truth, being, existence* and *person*) were "open to criticism" but not eliminable. This impossibility of being eliminated results from their significance and, as in Wisdom's opinion, from their capability of being suggestively perceptive: *Cf.* J. Wisdom, *Philosophy and psychoanalisis*, Blackwell, Oxford 1953.

[50] *Cf.* P. Sequeri, *L'umano alla prova*, Vita e Pensiero, Milano 2002; Id. (ed.), *La tecnica e il senso*, Glossa, Milano 2015.

[51] A further development of this path, which could generate a rich dialogue among very far philosophical horizons, like the Anglo-American one and the Spanish one, appears to be the comparison of the anthropological implications of such approach under development and the philosophy of F. Rielo, *Concepción mística de la Antropología*, Fundación Fernando Rielo, Madrid 2012.

investigation and the employment of the method of analysis of the *corpora* with regard to the texts in the original language. It is specified that, whereas this is simpler for Rosmini's works since most of them are already digitalized, with regard to the Vico's works this is less simple because his works are not yet digitalized. All that is deemed as an integral and essential part of our research since this specific focus is necessary also for the reception —and the history of the reception— of Vico's and Rosmini's works in the Anglo-Saxon world (and not only) because the reception of Vico is very wide and still in progress, though not sufficiently with respect to the aspects that our research takes into account. On the contrary, the reception of Rosmini is still concealed and needs to be revealed in its very real potential. Finally, the transition from Italian to English needs a particular attention due to the semantic transpositions between the signified and the signifier in the two languages, which are not consequential and imply the great risk of distortions related to contents.

In our opinion, the role of analytical ontology in this research is fundamental. According to Quine[52], who defined the lines of action of the analytical philosophy featured here, it is the inclusion or the exclusion of entity within the ambit of the category of *existence*. Therefore, the non-committal statement that «something exists» should be expressed on the basis of a reduction that identifies this "something" like an existing *a.* Quine believes that it is possible to state or not the existence of any one thing (*a*) because an intermediate position between existence and non-existence would not make sense. Now, what does *existence* mean in such a view? Only a *factual* one. As a matter of fact, according to Quine to say that *a* exists means to state that *a* is something and consequently there is something identical to *a*. On the other hand, Quine would not accept such difference between absolute existence and relative existence because the naturalistic-materialistic ontology supported by him, bases itself on a concept of truth implemented on science instead of being. Therefore, Quine finally say: «In my naturalism I recognize no higher truth than that which science provides or seeks». Although ontology is a science, Quine does not mean a science as ontology is. The concept of truth makes sense only if applied to the *facts* and the logics of experimental science. But are we sure that there is not mainly a primitive ontological truth preceding any scientific research? According to Strawson[53], who believes that ontology has the role of identifying priorities, the conceptual analysis has a connective —not reductive— character because it simply brings to light the network of direct and indirect connections that, linking concepts, build the structure of human thought on the world. This concept is alternative to that of Quine and to his corrective ontology, as well as to the linguistic phenomenology of J. L. Austin. It can be depicted as "descriptive metaphysics" able to describe those background concepts with which the human thought is connected to reality[54]. When dialoguing with Quine, Strawson and Austin, Vico and Rosmini can bring to light that the theoretical layer they share is an ontological-metaphysical hypothesis on language that is carried out in different ways and that in Vico and Rosmini meets with a harmonic synthesis.

b. With regard to Rosmini: 1) the person[55] as existing right and education; 2) the three societies in the Rosminian thought, in relation with the civilization and the recognition, in a pedagogical perspective: domestic society, civil society and theocratic society; 3) the unity of education, the religious principle and the freedom of conscience. In regard to Rosmini and analytics, on this point these two approaches to religion are correct both from the point of view of Thomas and from that of Wittgenstein: a) the consideration of religion centred on the difference between "nonsense" and

[52] *Cf.* W. V. O. Quine, *On what there is*, «Review of metaphysics», 2 (1948), pp. 21-38.

[53] *Cf.* P. F. Strawson, *Introduction to logical theory*, Methuen, London 1952; Id., *Individuals. An essay in descriptive metaphysics*, Methuen, London 1952.

[54] This concept finally gets to support the logic primitivism of the concept of person, in which such term means a type of identity to which it is possible to apply predicates expressing physical features and predicates expressing states of consciousness. But are we sure that the concept of *person* is primitive from a logic point of view and not, also and above all, from an ontological point of view?

[55] *Cf.* A. Pavan (ed.), *Dire persona. Luoghi critici e saggi di applicazione di un'idea*, Il Mulino, Bologna 2003.

"without sense", since religion is not without sense, but it is what has no sense with respect to the sense expressed by man in his language, because religion transcends language as it is an inexplicable riddle. It is exactly the moment when the *fact* of religion itself becomes a linguistic riddle that reveals the non-transcendental nature of language, which is not able to provide religion itself with a sense, since it is not possible to say that it is without sense; b) the "nonsense" of religion, as it is ascribable among the (linguistic) riddles, far from being a fideistic and irrational element, is positively essential at critical level in order to disable easy agreements that erroneously believe that it is possible to connect the religious experience with something that is fully consistent with human understanding: if religion as enigmatic language had a fully comprehensible language for man, it would not be religion. In our opinion, analytical philosophy allows recognizing that Rosmini reinterprets Vico in an original way, in particular in the *regressive metaphysics* of *Teosofia*.

2. Research perspectives: *verum-factum-certum* and the justice of *agape* of the shared humanity as juridical pedagogy

The hypothesis of work appearing as the most relevant to be followed consists in reworking what was identified about the philosophy and, above all, about the pedagogy of the human dignity[56], explaining the usefulness and the effectiveness of a revalorization of the contribution by Vico-Rosmini in the context of the current issues:

- with regard to the philosophy of human dignity: 1) historical-cultural transition from the overturned phenomenology of the symbolic to the affective shift of the philosophy of education; 2) deontology of the foundation: justice as supra-transcendental of sense; 3) human dignity, natural law[57] and positive law: a possible cultural solution of the historic controversy between philosophy of law, moral philosophy[58] and pedagogy. With regard to Wittgenstein's thought on these issues, it is central the issue of sense and "nonsense" discussed by Mulhall with a special reference to the following works by Wittgenstein: *Tractatus* and *Philosophical Investigations*. In the specific instance of Mulhall's analytical reflection on religion in Wittgenstein and in his commentators, these fundamental guiding principles must be highlighted: a) the impact of Wittgenstein on the philosophy of religion was a function of the authors he inspired rather than an inner interpretation of his writings and his topic (both of them limited and extremely fragmented on the theme); b) the Wittgensteinian philosophers of religion derive their primary approach not so much from Wittgenstein's specific writings on religion (several of which unpublished until many canonical Wittgensteinian studies were carried out) as on the general setting of the second Wittgenstein; c) the philosophy of religion of and from Wittgenstein was misunderstood from the start due to the trumped-up charge of fideism, whereas itis rooted in a genuine "realistic spirit". The specific perspective of Mulhall focuses on the critical analysis of the Grammatical Thomism carried out from Wittgenstein's thought in the light of which various significant elements emerge. With regard to the analytical grammar, the most pertinent elements are the following ones: the grammar that distinguishes between criteria and symptoms, the grammar that distinguishes between essential and inessential rules and, on the one hand the grammar that connects expectation and fulfilment, and on the other hand the grammar that connects sign, model and image. The view used by Wittengstein to include the boundary of the sense is the relationship existing between theology, religion and "nonsense". The boundary of sense consists in the realistic spirit that allows understanding that religion serves as a determination criterion of non-fideism of theology to the extent that theology accepts the riddle of religious to deal with the linguistic issue on God.

[56] *Cf.* M. Napoli (ed.), *La dignità*, Vita e Pensiero, Milano 2011.
[57] *Cf.* V. Fiorillo Santoianni-F. Vollhardt (edd.), *Il diritto naturale della socialità. Tradizioni antiche e antropologia moderna nel XVII secolo*, Giappichelli, Torino 2004.
[58] *Cf.* A. Da Re, *Filosofia morale*, Bruno Mondadori, Milano 2008.

- with regard to the involvement of religious and theological sciences in philosophy and pedagogy of human dignity, the historical-genetic-symbolic method is the contribution to the integrated theory of dignity as civilization, education and recognition of the right and of the rights in the perspective of the personalism of the civil society (and of its political life)[59]. The major hindrance to such comparison, which consists in the different and multifarious value and use of "nonsense" in Thomas Aquinas', Vico's and Rosmini's thought (when applied to God, this term represents the theoretical hub of *via eminentiae* and of *maior dissimilitudo*) and in Wittgenstein's thought (fundamental word of the theoretical specificity of grammar and of Wittgensteinian grammar and criticism), can be overcome by ascertaining the fact that, both in Aquinas and in the Anglo-German philosopher, the positive grammatical role assigned to the meaningless expressions depends on the identification of an analogy between the religious language and riddles and the *facticity* meant according to Vico[60]. In our opinion, it is in this hub and thematic plexus that the affinity between the Anglo-American pedagogical pragmatism and the integrated theory of human dignity in the light of Vico's and Rosmini's thought can be found.

- with regard to the pedagogy of the human dignity: 1) affective shift of pedagogy in Vico and Rosmini: contributions for the integrated theory of human dignity and its historical-pedagogical specificity; 2) practical-cultural implications. The approach described here in its fundamental structure focuses on the grammatical issue of the (intrinsic) reference between sign and meaning/sense and, through Vico's-Rosmini's imagination, we believe it is effective in order to contribute to the settlement of the endless confusion among the following plexuses on which the philosophical reflection is centred: on the one hand, the language of the structure or of the model, and on the other hand that of the regulation or rule. A further increase in this unusual manifestation of the analytical thought is to contribute to fill the absence or the shortage of reflection on the arrangement, on the one hand, of accidental hypotheses, reasons or rationalizations and, on the other hand, on that of implicit/unconscious. The pedagogical perspective that is emerging from the research is exactly the 'sapiential' perspective that represents the continuity aspect between Vico and Rosmini: the wisdom, meant as a science of the heart (and as imagination) is one of the central themes both in Vico and in Rosmini, and the comparison between the two authors on this subject is still largely to be explored at present. Working on the historical-cultural factors of this hermeneutic relationship and developing it as epistemological criterion for analysis of the overall thought of the two authors on dignity specifically leads to re-understand the respective anthropologies and gnoseologies in a historical-pedagogical manner. Exactly this can be the theoretical framework of the consideration on dignity, in a mainly historical horizon (including theodicy, as well as historicism) and including the philosophy of law, which is connected with such horizon.

Conclusions

In the specific instance, in order to provide an effective and —in a specific and *new* sense— *pedagogical pragmatic* contribution to the development of an "integrated theory of human dignity", the following aspects are noteworthy[61]: a) "juridical pedagogy" as a "hermeneutic circle" between education and law; b) "realistic constructivism" — "constructivist realism", analytical shift of ontologic-methaphysics; c) the connection between the linguistic analysis of *corpora*, the *affective*

[59] *Cf.* F. Viola, *Dalla natura ai diritti. I luoghi dell'etica contemporanea*, Laterza, Bari 1997; Id., *Etica e metaetica dei diritti umani*, Giappichelli, Torino 2000.

[60] We dare to say that the two analogies (of attribution/participation and proportionality) can be compared starting from the riddle/"nonsense" of the concrete universe, as it was described in F. Bellelli, *Cristocentrismo e storia. L'uso dell'analogia nella cristologia di H. U. Von Balthasar*, «Divus Thomas», 111 (2008) 1, pp. 344, monographic issue with *Preface* by Pierangelo Sequeri.

[61] Please refer to F. Bellelli (ed.), *Rosminianesimo Teologico. Pedagogia del sapere di Dio. Una proposta storico-culturale*, which is being published; Id., *La sfida teologica dell'unità educativa. Pedagogia rosminiana nella Costituzione Apostolica* Veritatis gaudium: *tracce di lettura*, videocourse at http://www.cattedrarosmini.org.

shift of *digital humanities* and the theology of law in Vico and Rosmini as epistemology of imagination.

Catalina de Siena y Dorothy Day: La mística de lo cotidiano

Caterina Ciriello
Pontificia Università Urbaniana
c. ciriello@urbaniana.edu

Introducción

Deseo hablar de Catalina de Siena y Dorothy Day porque me ha parecido que estas dos mujeres tienen mucho en común. Una y otra han sido laicas, aunque en momentos históricos muy distintos, pero ambas se han arriesgado a vivir una vida de plena consagración al Señor, con todas las peculiaridades propias de la mujer y el conocimiento de que no les iba a resultar fácil en cuanto "mujeres": subordinación al hombre, menosprecio, violencia, falta de libertad para expresarse y más. Teresa de Ávila lo sabía muy bien, porque lo escribió en el "Camino de la perfección" (III, 7), sometido a la censura de su director. El original, llamado "El manuscrito de El Escorial", conserva toda la proposición incriminada, en la que la santa se queja con Dios por el proceder de los "varones". Escribe: «No lo creo yo, Señor, de vuestra bondad y justicia, que sois justo juez y no como los jueces del mundo que como son hijos de Adán, y, en fin, todos varones, no hay virtud de mujer que no tengan por sospechosa»[62].

¿Quiénes son?

Catalina y Dorothy han tenido cada una un carisma específico que se ha expresado en actitudes y testimonios muy similares: amor hacia los últimos y la pobreza; amor hacia la madre iglesia y el papa; trabajo obstinado para lograr la paz. Ambas tienen una relación intensa con la Providencia. Para Catalina es un diálogo apasionado y profundo del alma con Dios, en el cual el plan salvador de Dios sobre el hombre se le revela en Cristo Jesús. Para Dorothy la Providencia es —como para Catalina después de todo— la prueba palpable y diaria del amor de Dios por el hombre, un amor que nunca falla, y que lleva adelante la obra que le ha sido encomendada[63].

La vida y la historia de Catalina de Siena[64] son muy conocidas: fue una de aquellas figuras que han tenido una influencia singular en la vida espiritual de la iglesia. Muy pronto sus obras —*El Diálogo* y las *Oraciones*— se tradujeron al latín. Curiosamente «su vida y sus obras circulan por todos los países, menos por España, a causa del cisma»[65]. Como escribe A. Jiménez Moreno «Por lo que respecta a la Península Ibérica, la influencia de santa Catalina llegó más tarde que a otras partes de Europa debido, quizá, al apoyo que los reinos peninsulares prestaron al papado de Aviñón en el Cisma frente a la postura pro romana que había defendido Catalina»[66]. Pero un manuscrito

[62] Santa Teresa de Jesùs, *Obras completas*, 2 voll., BAC, Madrid 1954, vol. II, 67 anotación a. *Cf.* S. Castro, «¿Es 'Camino de Perfección' un evangelio?», Revista de Espiritualidad 70 (2011), 465-490.

[63] «Sometimes I think the purpose of the Catholic Worker, quite aside from all our social aims, is to show the providence of God, how He loves us… We want God to teach us love. Without it we are sounding brass and a tinkling cymbal». D. Day, *Fall Appeal*, The Catholic Worker, November 1953, 2.
http://www.catholicworker.org/dorothyday/articles/658.html

[64] *Cf.* Catalina de Siena, *Obras*, BAC, Madrid 1953; G. Cavallini, *Caterina da Siena, la vita, gli scritti, la spiritualitá*, Città Nuova, Roma 2008; A. Royo Marìn, *Doctoras de la Iglesia. Santa Teresa de Jesús, santa Catalina de Siena y santa Teresa de Lisieux,* BAC, Madrid 2002 (ed. Italiana: Tre donne sante dottori della Chiesa. Santa Teresa d'Avila, Caterina da Siena, Teresa di Lisieux, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2007.

[65] Catalina de Siena, *Obras*, 16.

[66] A. Jiménez Moreno, «El Diálogo de santa Catalina de Siena en bibliotecas nobiliarias castellanas del siglo XV», en

encontrado en lengua catalana, que se puede considerar por cierto elaborado hacia la mitad del siglo XV prueba:

«que la devoción por la santa empezó en el levante peninsular mucho antes del cambio de siglo, debido, probablemente, al estrecho contacto que la Corona de Aragón mantuvo con Italia desde la conquista de Nápoles en 1443. El modelo de espiritualidad basado en la imitación de Cristo que representaba santa Catalina y que se consolida en España a principios del siglo XVI, en amalgama de corrientes espirituales afines, tanto en ámbitos eclesiásticos como nobiliarios, ya se vino gestando en la Corona de Aragón a lo largo de las décadas anteriores»[67].

En efecto, la primera traducción en castellano aparece en el 1512, editada en Alcalá de Henares y fue realizada por el padre dominico P. Peña, bajo el impulso reformador del cardenal F. Jiménez de Cisneros, fundador de la Universidad de Alcalá y autor del Ejercitatorio de la vida espiritual. En esta universidad comenzó el impulso para estudiar la Biblia, que condujo a la creación de cátedras especiales, y al nacimiento de la *Complutense políglota*. Es en este momento que muchos clásicos italianos de la espiritualidad fueron traducidos al castellano, que, junto con los de Santa Teresa de Ávila, influyeron en la escuela francesa, especialmente en Constantin de Barbanson [68]. La vida de Catalina fue breve pero fuerte y laboriosa: muere a los 33 años después de haber defendido al papa Urbano VI con todas sus fuerzas y siguiendo lo que el Padre les pedía: ofrecer su vida para la salvación de su Iglesia: «Oh Dios eterno, recibe esta vida mía como sacrificio, en este Cuerpo místico de tu Santa Iglesia»[69]. Sus últimas palabras fueron "sangre, sangre". Por cierto, fue mística y toda su mística, básicamente, aparece en *El Diálogo* en el que «si può incontrare, viva y palpitante, tutta santa Caterina»[70].

Dorothy Day pertenece al siglo XX. Nacida en 1897 en Brooklyn, era la tercera de cinco hijos. Los Estados Unidos de aquella época experimentan la expansión del capitalismo, y consiguientemente la proliferación de industrias para el acero y otros componentes primarios. Es el comienzo de ese "sueño estadounidense" que lleva más allá del océano a miles de emigrantes procedentes de toda Europa, que se marchaban de sus propios países en donde sufrían situaciones de profunda dificultad socioeconómica para tantear suerte y construir una nueva vida entre los rascacielos en progreso y las fábricas deslucidas. Es en este contexto que Dorothy Day comienza su vida, y será entre estas personas procedentes de otros países y culturas que modela a su carácter, dando forma, al mismo tiempo también a su religiosidad y espiritualidad: esta última se iba forjando al ritmo de los dramas íntimos de Dostoievski y Tolstoi, pero también dejándose empapar por los Salmos, y San Agustín. Y así como le aconteció al santo, también para Dorothy el viaje hacia la rendición incondicional a Dios se va a revelar largo y agotador, marcado por el constante conflicto entre carne y espíritu, salpicado de trágicas experiencias humanas, donde saborea la amargura de la soledad, de la exclusión, la desigualdad social, la injusticia, la miseria humana en todas sus formas, es decir: un mundo donde el cristiano auténtico lucha para que su fe "persista" porque es parecida a una sutil llama, a punto de apagarse, condenada por la falta de testimonio de vida evangélica. Dorothy vivió en completa fidelidad con Cristo pobre y los pobres: para eso funda el Catholic Worker[71] junto a hogares para los pobres y comunidades agrarias. A su muerte la ciudad de Nueva York tuvo que pagarle el funeral. Con motivo del trigésimo aniversario de su muerte en 1980, el Cardenal Timothy Dolan escribió sobre ella:

Modelos intelectuales, nuevos textos y nuevos lectores en el siglo XV. Contextos literarios, cortesanos y administrativos, por P. M. Cátedra (dir.), Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas, Salamanca 2012, 295-312, p. 296.

[67] *Ibid.,* 297.

[68] *Cf.* L. Cognet, «La scuola francese (1500-1650)» in *Storia della Spiritualità*, vol. 9, EDB, Bologna 2014, 46.

[69] Catalina da Siena, *Cartas,* 371.

[70] A. Royo Marìn, *Tre donne sante dottori della Chiesa. Santa Teresa d'Avila, Caterina da Siena, Teresa di Lisieux,* San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2007, 112.

[71] *Cf.* https://www.catholicworker.org/

«Durante mucho tiempo he sostenido que Dorothy Day es una santa, no una santa "pan de jengibre" o una "santa de tarjeta", sino una hija devota de la Iglesia moderna, una hija que evitó el engrandecimiento personal y deseó que su trabajo, y el trabajo de aquellos que trabajaron a su lado en nombre de los pobres, podría ser el sello distintivo de su vida en lugar de ser ella misma»[72].

Este es ciertamente un testimonio muy importante y por distintas causas, pero lo fundamental parece ser esto: la prueba de que la santidad no es fruto de grandes y extraordinarias empresas, sino que es consecuencia de una aplicación paciente, humilde y cotidiana del Evangelio. Y es una manifestación extraordinaria para los cristianos de hoy, los que con demasiada frecuencia quedan atrapados en las ilusiones fáciles que el mundo nos ofrece, deslumbrados por un centro de atención falso, que produce solamente un cristianismo de "apariencia ", o "formal" como nos recuerda papa Francisco[73]. Es positivo también no perder de vista que Dorothy se consagró como laica en la orden benedictina, pero conservando perpetuamente un profundo amor por Teresa de Ávila y Teresa de Lisieux. Ahora bien ¿Dónde se encuentra la "mística de Dorothy Day"? Ya lo veremos más adelante.

¿Dos mujeres transgresoras?

La palabra que me sale ahora es esta: anarquía y está directamente relacionada con Dorothy Day. ¿Qué significa? ¿Cómo interpretar esta palabra, pero, sobre todo, cómo darle el lugar y el significado correcto en dos períodos y contextos profundamente heterogéneos? A. Vauchez ha escrito un libro titulado: "Caterina da Siena. Una mística transgresiva"[74], en el que, sin apartarse de las fuentes y de las corrientes de estudio más importantes sobre la santa, logra rescatar a la "verdadera grandeza de esta mujer excepcional", calificada por algunos eruditos "desagradable""irritante" y sin el encanto de Teresa de Ávila[75]. ¿Catalina ha sido anarquista? El término "anarquía" es sinónimo de desorden social y político, y de violencia. Si así es, y no lo dudamos, Catalina por supuesto no lo ha sido. Podríamos traer muchas referencias: cuando en 1375 se intensifica el conflicto entre la ciudad de Florencia y el papado, ella, valientemente condena tanto los ataques contra la Iglesia como las medidas adoptadas por el gobierno de aquella ciudad[76].

Más: exhortando a los hombres de Iglesia para invitarlos a reformarse, a pesar de los fuertes reproches, siempre los trata con el debido respeto «por su dignidad como ministros de Cristo»[77]. Los invita a conseguir riquezas espirituales, a acrecentar virtudes como las de la humildad, la caridad y la pobreza para hallar a las ovejas perdidas. La santa no tiene miedo en recordárselo al mismo Urbano VI:

«Todos estamos bajo las alas de Vuestra Santidad. Como autoridad todo lo podéis, pero, en cuanto a ver, sois sólo uno. De aquí la necesidad de que vuestros hijos miren y procuren con sinceridad, y sin

[72] «It has long been my contention that Dorothy Day is a saint - not a "gingerbread" saint or a "holy card" saint, but a modern day devoted daughter of the Church, a daughter who shunned personal aggrandizement and wished that her work, and the work of those who labored at her side on behalf of the poor, might be the hallmark of her life rather than her own self». http://www.op-stjoseph.org/blog/dorothy_days_birthday/.

[73] «Así Jesús enseña cómo hacer plenamente la voluntad de Dios y usa esta palabra: con una "justicia superior" respecto a la de los escribas y fariseos (*Cf.* 20). Una justicia animada por el amor, por la caridad, por la misericordia, y por lo tanto capaz de realizar la sustancia de los mandamientos, evitando el riesgo del formalismo». https://w2. vatican. va/content/francesco/es/angelus/2017/documents/papa-francesco_angelus_20170212.html

[74] A. Vauchez, *Caterina da Siena. Una mistica trasgressiva*, Laterza, Bari-Roma 2016.

[75] *Ibid.,* Introduzione.

[76] *Ibid.,* 59.

[77] *Cf. Ibid.* «Te respondo ahora a lo que me has preguntado acerca de los ministros de la santa Iglesia. Para que mejor puedas conocer la verdad, abre los oídos de tu entendimiento y considera su excelencia y en qué dignidad los he colocado», Catalina de Siena, *El Diálogo* 110.

temor servil, por lo que sea para honra de Dios, salud y honor vuestro y de las ovejas que se hallan bajo vuestro báculo»[78].

Pero santa Catalina era "hija de la Iglesia" —como también declaró más tarde Teresa de Ávila y como lo era Dorothy Day— y en cuanto tal se desvive de amor por la Iglesia que identifica con Cristo mismo. Aquí no puedo dejar de traer a la memoria lo que Dorothy escribió sobre Catalina en una carta suya: «Por favor, ora por mí, escribe mi nombre en tu libro de misa para que nunca lo olvides […] reza intensamente, con fervor e intensidad, como lo hizo Santa Catalina de Siena, quien sudaba tanto en la oración que podría haber bañado a los cardenales en ella»[79]. En este pasaje tal vez podemos captar un poco de "ironía" - no hacia Catalina - dirigida a cierta parte del clero a la que Dorothy abiertamente contesta la falta de coherencia. Ella escribe: «¿Cuántos sacerdotes que visitan Nueva York se quedan en el Waldorf Astoria? ¿Cuántos aceptan subsidios de los ferrocarriles que han robado a los pobres? Tal vez lo hagan con tarifas especiales, pero es un escándalo frente a la pobreza en el mundo»[80]. La falta de coherencia en los eclesiásticos, y no solo en relación con la pobreza, es uno de los escándalos más fuertes para Dorothy, quien escribe:

«Podría quejarme de la actitud de los eclesiásticos o, más bien, de la falta de una postura firme contra los grandes pecados sociales. Hemos hecho que saliera un padre Dunne en el caso de Short. Hemos tenido personas llorando con quienes lloran, pidiendo justicia, pero ¿dónde está la censura pública del pecado, la denuncia de los linchamientos? ¿Los linchamientos legales y los de las turbas, la quema de negros y sus hogares, el saqueo de los pobres por parte de funcionarios públicos corruptos y la defraudación del trabajador de sus pecados de alquiler que claman al cielo por venganza?»[81].

Y por otra parte hace notar cómo en muchas ocasiones hay comidas de trabajos en donde los políticos y los explotadores del trabajo se sientan juntos, cara a cara con el clero.

Hay una profunda consonancia entre el pensamiento de Catalina y el de Dorothy, que como Catalina está "espiritualmente" vinculada a San Pablo: la iglesia está formada por personas que viven en unidad en un cuerpo, Cristo, de quien cada uno es "un miembro" con una función muy específica recibida a través del don del Espíritu; este cuerpo debe cuidar a todos los miembros, especialmente a los más débiles y reflejar el mandamiento de Cristo sellado con su sangre: amarse unos a otros (Jn 15:12). Escribió Catalina: «El amor no se consigue sino con amor. El que quiera ser amado primero debe amar, es decir, tener la voluntad de amar»[82]. Exactamente lo concebía Dorothy y a los colaboradores que se encontraban cansados y desanimados les decía, citando a san Juan de la Cruz: «Donde no hay amor, pon amor y sacarás amor»[83]. Las dos lo tenían bien claro: todo procede

---

[78] Catalina de Siena, *Cartas* 302.

[79] «Please pray for me, write my name down in your Mass book so that you won't forget ever […] pray hard. With fervor and intensity, like St. Catherine of Siena did, who sweat so much over prayer that she could have bathed the cardinal in it». *All the Way to Heaven. The Selected Letters of Dorothy Day*, Edited by R. Ellsberg, Milwaukee: Marquette University Press, 2010, p. 85.

[80] «How many visiting priests in New York stay at the Waldorf-Astoria? How many accept subsidies from the railroads who have robbed the poor? Maybe they do get special rates, but it is a scandal, in the face of the poverty in the world». D. Day, *Poverty Without Tears* in The Catholic Worker, April 1950, 1, 3, 6.
http://www.catholicworker.org/dorothyday/daytext. cfm?TextID=230&Search Term=poverty

[81] «I could complain of the attitude of churchmen or rather the lack of any stand taken against great social sins. We have had a Father Dunne come out in the Short case we have had individuals weeping with those who weep, crying out for justice, but where is the public excoriation of sin, the denouncing of lynchings, legal lynchings and those by mobs, the burning of Negroes and their homes, the looting of the poor by corrupt civil servants and the defrauding of the laborer of his hire-sins crying to heaven for vengeance?». D. Day, Untitled review of:
http://www.catholicworker.org/dorothyday/articles/632.html

[82] Catalina de Siena, *Cartas*, 29.

[83] «De acuerdo con el plan de Peter, en cada parroquia debían formarse grupos, y estos grupos debían obtener créditos de los bancos cooperativos de ayuda mutua para iniciar lo que él llamaba "universidades agronómicas", donde el obrero podría convertirse en intelectual, y el intelectual en obrero. Otra posibilidad era que la gente diera tierras y dinero. El

del amor y no se puede separar el amor de Dios y del prójimo. «No puede ser de otra manera, porque yo y el prójimo somos una sola cosa, y en la medida en que me ama así ama al prójimo, ya que el amor a él procede del amor a mí»[84]. En ese sentido Dorothy Day logra captar la esencia del término "anarquía". La anarquía apreciada por ella se sitúa en un contexto de iniciativa personal y de responsabilidad. En última instancia, la anarquía podría considerarse una serie diferente de intentos implementados, para denunciar injusticias sociales y crear un complejo de estructuras socioeconómicas que pueden hacer que las personas vivan bien[85]. Sus autores favoritos, Tolstoi y Kropotkin, son considerados por ella como «modernos defensores de la anarquía, hombres sinceros y pacíficos»[86].

¿Dorothy fue anarquista? No en el sentido literal, ni siquiera políticamente, a pesar de haber sido encarcelada en 1917 por ser una de las cuarenta mujeres que protestaron frente a la Casa Blanca por la exclusión de las mujeres del voto. Fue, a mi parecer, otra cosa, porque principalmente no hubo ninguna forma de violencia en sus actos. Ella desgastaba su vida por los pobres, los derechos de los trabajadores, las injusticias. Jesús mismo podría ser considerado anarquista revolucionario puesto que rompe todos los esquemas socioculturales de su tiempo y especialmente con respecto a las mujeres.

La mística de lo cotidiano

«Buscar y hallar a Dios en todas las cosas y todas en Él»[87]. La persona mística no es identificable sólo con aquellos que reciben dones especiales, como "éxtasis", "desmayos", "bilocaciones". El místico es aquel que descubre la acción permanente de Dios en su vida, en todo lo que acontece, incluso en las cosas más insensatas o desagradables; más aún en las caras y en las experiencias de las personas, especialmente en los desposeídos. También en este sentido Catalina y Dorothy son mujeres místicas: intentaron encontrar a Dios y su voluntad en los asuntos humanos, en la sociedad y en la política a través de la oración y el discernimiento. Y, sí, quiero tener a la vista que estamos hablando de "laicas". Si en tiempo de Catalina las devociones son una obligación cristiana no se puede decir lo mismo del siglo XX. Pero Dorothy se levanta todos los días a las cinco de la madrugada y empezar el día orando, para mejor servir. Ella misma escribe: «La vida espiritual requiere mucho tiempo»; eso es vivir la «preeminencia de lo espiritual»[88] y la práctica en la búsqueda de la presencia de Dios. Para Catalina quizás fue más fácil. Ya de pequeña había tenido la visión de Cristo entronizado —que la dejó bastante asustada—, pero después de una pequeña crisis de vanidad adolescente, marca de forma categórica su camino de vida hacia el autoconocimiento en Dios: «¡Oh Luz, que das la luz que nos permite ver! Veo en ella, y sin ella no puedo ver, porque eres el que eres, y yo soy la que no soy»[89]. La verdad es que también Dorothy tuvo una especie de experiencia fundante de fe y caridad: el catastrófico terremoto en San Francisco del 1906 marcará el punto de partida para una vida de caridad y de entrega a los demás; un acaecimiento casi "providencial": unas horas más tarde, pasado el miedo, la vemos emocionada unirse a su madre que distribuía comida a las personas sin hogar de toda la bahía. Solo tenía 9 años.

---

siempre hablaba de dar. Los que tenían tierras y herramientas debían dar. Los que tenían capital debían dar. Los que tenían trabajo debían darlo. "Amor es un intercambio de dones" decía san Ignacio. Las personas podrían mostrarse amor unas a otras siguiendo estos métodos simples, prácticos y realistas. Si en un principio no había amor, sino sólo necesidad, estos dones hacían que naciera». D. DAY, La larga soledad: autobiografía, Sal Terrae, Santander 2000, 240.

[84] Catalina de Siena, *El Diálogo*, 7.

[85] *Cf.* C. Ciriello, *Dorothy Day. Le scelte dell'amore*, 61.

[86] D. Day, *Una lunga solitudine*, 65. Escribe Dorothy en su diario: «Kropoktin is the one anarchist I would follow and his books [...] are visions of a new society "where is it easier to be good"». R. Ellsberg (edited by), *The Duty of Delight*, 601-602; *Cf.* J. O'Connor, *The Moral Vision of Dorothy Day*, New York 1991, 82.

[87] Ignacio de Loyola [EE 1].

[88] R. Ellsberg (edited by), *The Duty of Delight*, 577.

[89] Catalina de Siena, *Oraciones* XIII.

Tanto Catalina como Dorothy no consideran a Cristo únicamente en su fundamental dimensión teológica, es decir el "Verbo encarnado"[90], el "Crucificado" y el "Pan eucarístico", sino como un "hombre" real, "el otro" que debemos encontrar, tocar, acoger, sanar sus heridas, para poder ser cristianos de verdad. En este sentido, el aspecto de la "imitatio Christi"[91] es esencial: humildad y entrega en el servicio, en una palabra, amor por el prójimo.

Por eso mismo Catalina y Dorothy fueron mujeres pacificadoras. ¡No se puede amar a Dios y no desear la paz! Escribía Dorothy: «Estamos tratando de difundir el evangelio de la paz, para persuadir a otros a extender el movimiento por la paz, para construir un poderoso ejército de objetores de conciencia. Y al hacerlo, somos considerados tontos, y es la locura de la cruz a los ojos de un mundo incrédulo»[92]. En los años cincuenta Dorothy y sus colaboradores ejercen la desobediencia civil al negarse a hacer ejercicios en contra de posibles ataques nucleares. Y terminan en la cárcel. También se podría contar del viaje a Roma en tiempo del Vaticano II, para pedir la paz y la resonancia que tiene el ayuno de 10 días hecho por ella y las otras mujeres a las Catacumbas de Santa Priscilla y señalado por Dom Helder Camara arzobispo auxiliar de Río de Janeiro, que fue a rendirle homenaje en el noveno día de ayuno[93].

Conclusión

Aún mucho se tendría que decir a propósito de Caterina de Siena —Doctora de la Iglesia—, y Dorothy Day porque son muchos los hechos y episodios que darían una visión más completa de estas dos grandes mujeres separadas por el tiempo, pero muy en sintonía en sus ideales y actuaciones de vanguardia, pero el tiempo no lo permite. Me parece fundamental añadir que la Iglesia y la sociedad de hoy necesitan mucho de mujeres así, mujeres capaces de responder con valentía, sabiduría y honradez a los desafíos del mundo actual. Así lo señaló el papa ante el Congreso USA: «En estos tiempos en que las cuestiones sociales son tan importantes, no puedo dejar de nombrar a la Sierva de Dios Dorothy Day, fundadora del Movimiento del trabajador católico. Su activismo social, su pasión por la justicia y la causa de los oprimidos estaban inspirados en el Evangelio, en su fe y en el ejemplo de los santos»[94]. Hoy aquí las tenemos: mujeres y… santas.

---

[90] «Dije que mi Hijo actuó con prudencia porque con el cebo de vuestra humanidad y el anzuelo de mi divinidad aprisioné al demonio, que no pudo conocer que El era mi Verdad. Esta, el Verbo encarnado, vino a consumir y destruir la mentira con que había engañado al hombre». Catalina de Siena, *El Diálogo*, CXXXV.

[91] Dorothy Day ha avuto come libro guida "L'imitazione di Cristo". Sarà per lei sempre un punto di riferimento. Nel suo diario scrive: «Reading Book IV ch 1 in *Imitation of Christ*. How great Beauty, how great a remedy we have with us! Deo gratias». R. Ellsberg (edited by), *The Duty of Delight*, 535.

[92] «We are trying to spread the gospel of peace, to persuade others to extend the peace movement, to build up a mighty army of conscientious objectors. And in doing this we are accounted fools, and it is the folly of the cross in the eyes of an unbelieving world» D. Day, *The Reckless Way of Love: Notes on Following Jesus*, Ploug Publishing House, New York 2017, 65.

[93] *Cf.* D. H. Camara, *Lettres Conciliaires (1962-1965)*, 2 Voll., Paris 2006, II, 887.

[94] http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/september/documents/papa-francesco_20150924_usa-us-congress.html

Rielo's principle of complementarity and global migration issues

Riccardo Colasanti, Luis Casasús Latorre
Rielo Institute for Integral Development
colasanti.riccardo@live.it

Global migration issues are at the top of the agendas of world leaders. Neoliberalism, which conceives the necessity of free movements of commodities and people, is nowadays hindered by theories that foster enforcement of borders, trade protectionism, and strict control of migration.

Paradoxically, anti-immigration supporters are anti-globalization, but do not belong ideologically to the non-global movement. Anti-migration is a big ideological container that gathers together alt-right movements, Souverainism supporters, Neomarxists, and proto-liberals that, for different reasons, cooperate on the protest. On the other side, Catholics and Neoliberals, for very different reasons, propose a right to migration and the defense of migrants.

Nowadays, the concept of "right to include" or "right to exclude" has entered into the ethical debate, but it seems clear that it lacks a metaphysical foundation to the "jus migrandi", or the right to migrate and to be accepted by a host country, or, on the contrary, the right to refuse immigrants.

It is worthwhile to remember, in this University of Salamanca, that the renowned Domingo de Soto, one of the founders of International Law, and one of the most famous scholars of this university, was the first to set forth an intellectual defense of the "jus migrandi" or the right to migrate, and asserted the obligation of giving hospitality to migrants.

In 1540, a decree of Consejo Real forbade the poor the right to migrate, with the exclusion of cases of famine or severe calamities[95].

Fr. Domingo de Soto in "*Deliberación en la causa de los pobres*"[96] a document published both in Latin and in Spanish, addressed Felipe II and claimed that the decree should have been rejected.

He set forth 6 reasons why the decree had to be rejected:

1. It was a completely new law that was not natural, divine, or positive.
2. No one can be exiled from any place. The reasoning is that exile is punishment and punishment is the consequence of a fault, but the poor cannot be blamed for their poverty.
3. No law can prevent the poor from going out of their country to beg for alms when the country cannot give aid to her poor. This is not the fault of the poor.
4. The difference in wealth between countries, which depends on differences in soil, weather, etc., implies that the rich have to give more to the poorest. Our Lord gave more riches to some lands only to provide aid to the poorest.
5. There are different countries and cities, with different conditions, in some cases, less favorable to the poor. We cannot ask the poor, with more reason than the rich, to leave their country.
6. The last reason is the obligation of hospitality.

Naturally, these reasons are still not completely defined philosophically, but it is certain that Domingo de Soto has been the first one to propose a special right for migrants.

In a natural manner, only in the last 50 years has the problem of migrants risen to the top of the

[95] F. Capriglione https://www.academia.edu/28904515/Alle_origini_dello_ius_migrandi.pdf consulted on 2018-09-25
[96] Soto, D., & Junta, J. (1545). *Deliberación en la causa de los pobres*. En Salamanca: En la officina de Jua[n] de Ju[n]ta.

world agenda, together with the problems stemming from globalization and the consequent reduction of sovereignty.

Usually, on the side of the denial of entrance to migrants, the argument is like this: "Yes, the earth belongs to and is for everybody", but because the concept of private property has been accepted as useful and rational by our civilization and because private property includes as a fundamental characteristic the right to exclude others from my property, in the same sense, the state, as a common property, has the right to exclude immigrants.

From a Marxist, and from a neo-Marxist, point of view, and even if communism has been internationalist from the beginning, migration is seen as a way for the capital to import a reserve army of proletarians[97], creating competition among the poor. For this reason, the tender pro-migration sentiments showed by neoliberals are nothing but a consequence of "false consciousness".

In the Judeo-Christian tradition, both in Old and New Testament, evident affirmations can be found of the duty to protect migrants and hospitality[98].

Importantly, from a philosophical point of view, the concept of limited private property as defined by Thomas Aquinas[99], is a theoretical hub to build an opposition to souveranists.

Finally, neoliberals proposed some decades ago a project that should have produced the best society of all: nevertheless, it produced one with a very small wealthy elite and a very large poor population and a continuous ongoing erasing of the middle-class.

The problems can be condensed in the following statement: Do foreigners have the right to enter my country, to share in the type of society that was created by my ancestors over the centuries? When the migrant is in my country, does he have the right to maintain his culture, his laws, and his traditions? Which are the bonds that connect native and foreigners to the point that we can consider them members of the same family? Can this membership arrive at the point that I am obliged by law to pay with my taxes to fix their problems?

To these questions, there is no universal agreement. As stated by Zizek, each possible answer is the worst[100].

The liberal concepts of freedom, equality, and brotherhood, if we see them from the point of view of the migrant, seem to grant him the right to emigrate. The same could not be said from the point of view of the native, where the hidden commandment, the right to private property (i. e., the right to exclude), denies foreigners access to a richer country. The concept of property, in this case, shifts from "my own home or goods" to "my society, my customs, my traditions", but it still says that something belongs to me (and others that have some special entitlement) but is not universal.

Private property the bourgeois' central tenet, which holds that without property, there is no liberty, clashes here with the concept of solidarity. It is universal rights versus local rights. "Fraternité", the ambiguous concept of the French Revolution, wavers from a universal abstract concept to a local one. "In a free people there are only brothers or enemies" and "Every Frenchman is your brother until he openly shows himself to be a traitor to his homeland"[101] are some revolutionary expressions

---

[97] Marx-Engels, *The Capital,* Chapter 23 Book I.

[98] Typical is the verses of Leviticus 19:34 and Matthew 25:34-36

[99] *"Aliud vero quod competit homini circa res exteriores est usus ipsarum. Et quantum ad hoc non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes, ut scilicet de facili aliquis ea communicet in necessitates aliorum"*. San Tommaso d'Aquino (2014). *La Somma Teologica*. Bologna: ESD. Online edition: https://www.edizionistudiodomenicano.it/on-line.php

[100] Žižek, S. (2016). *Against the double blackmail: Refugees, terror and other troubles with the neighbours*. London: Allen Lane.

[101] "*Fraternité*" in Ozouf, M., & Furet, F. (1989). *A critical dictionary of the French Revolution*. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press.

that denote that "brotherhood" is a concept that unites a group, making it "my group" against "the other". The worst is that if I define my political community as a property of mine shared with others but not with all humanity, it means that citizenship is not universal and the entitlement to human rights does not appear to be universal, when both, by definition, are universal.

Can another central tenet of modern liberal democracies, the contractualistic concept of society, give us an answer?

The question is whether migrants belong to the same originary contract of the native community. Naturally, the idea of social contract is only a theoretical scheme, because there is no proof that somewhere and at sometime it was signed by someone, but, here, even as a theoretical point of view, there is no reason to think that different communities had signed multiple social contracts in multiple nations. Why does the "original position", to use a typical Rawls term[102], have to be confined only to a country and not to all the primeval, originary community?

In this case, we should grant free access to migrants because all the inequalities and differences that have emerged in the history of humanity after the establishment of an original social contract cannot negate a right that is foundational: the right to membership, to belong to the same human group.

Unfortunately, the reality is that the idea of social contract has no temporal priority with respect to the actual society; on the contrary, the existence of the actual society needs, in order to avoid a continuous state of civil war, a scheme that we projected on the past but that never existed. It is a backward induction. It has to be noted that the current existence of our contemporary society determines the type of social contract, and it is not that the original social contract determines the type of actual society. Following a Nietzschean approach, like in the Genealogy of the Moral, we could apply the same argument of suspects to the genealogy of "community", "country", and "cultures".

This is not a true explanation but a conservative way to reinforce current liberal values. The weakness of this explanation is clearly shown by the migration issue, where if social contract were a real first step of humanity, it would include every human being of every geographical territory.

The very same difference in societies and cultures need different explanatory models.

The social contract is aimed at the creation of a solidaristic society where i) we get rid of any transcendental value and ii) we exclude any metaphysical concept of the nature of political and social bonds that determine the polis and the state.

The idea is that we should "at least" find a way to live together like individuals even if we do not consider ourselves brothers or members of the same human family. However, this "at least" could shatter in a moment due to the depth in democratic societies of hatred for the different, for diversity, for everyone who is not myself.

In a metaphysics conference, we should try to define the central question that can give the foundations to the constitution of society, not with a minimal explanatory answer but with a strong model; alternatively, in case this is found to be impossible, throw in the towel and eventually run aground in a shore of extreme hatred, violence, war, and destruction.

What is the metaphysical nature of social bonds?

What is the nature of what binds us in a relation, prompting us to help the other not out of empathy or interest, not out of justice, but because the other is in tight substantial relation with ourselves?

Because if the predicament "relationship" among humans is only accidental, like stated by Aristotle in the Categories[103], or if what links us to one another is transcendent to human beings and not

[102] Rawls, J. (1971). *A theory of justice*. Cambridge, Mass. Belknap Press of Harvard University Press.

[103] *"It is a problem whether (as one would think) no substance is spoken of as a relative or whether this is possible with*

immanent, we stay in a situation where we can sway from a concept of society where we are united by a transcendent concept of "I" (like class, or motherland, or ideology, in all the socialistic models of societies), in which case we are subjugated to, and not free; to an individualistic concept of society where we are free but alone with an existential anguish so well-described by some philosophers of the last century.

We should find something that unites us on an immanent ground.

We can easily recognize that this is one variant of the old problem of ἑν καί πολλά that Florenskij pointed out as the central problem of Ancient Greek metaphysics[104]. The same riddle comes from Plato's Parmenides or on the topic of universals of Medieval philosophy.

Fernando Rielo gives us a clear explanatory model of the problem of the Most Holy Trinity, of the One and Three ("De Deo Uno et Trino").

For him, the absolute relationship among the three divine persons is an immanent, intrinsic complementarity.

This means that the relationships between the three divine persons are not transcendent or bonded into something above them because there is nothing beyond the Absolute. On the contrary, the relationship is immanent and complementary because none of the persons can exist without the others, and this relationship is intrinsic because it is not superficial. It happens to be the deepest relation of being and is essential and not accidental. Every extrinsic or accidental relationship will slip into a tritheism, and every non-transcendental relationship will determine that there is something more important than the Absolute, and every non-complementary relationship would permit monarchism and Sabellianism.

However, is it possible to have the same relationship in political society or human communities, though not in absolute form, as in the Trinity? Like the Calcedonian concept of the *homousian* of the divine hypostasis, is there a mystical homousian of human beings?

Can we find —even though not divine— a mystical (in the sense of Rielo), immanent, complementary, intrinsic relationship among human beings?

The anthropology of Rielo gives us a fascinating answer. According to Rielo we have two natures: human and mystical. The mystical nature is formed and constituted by the Divine constitutive presence (DPC) of the Absolute in us. It means that it is not created, and it is the very same presence of God into us.

This presence is profoundly rooted in ourselves; it dwells in the more intimate part of our beings, and it is not separate but infused completely inside our spirit, constituting our essence, non-accidental to her. The difference with Aquinas' concept of divine grace is that, for him, grace is a presence of God by participation; it is accidental, not substantial[105], while DPC is essential respect

---

regard to some secondary substance. In the case of primary substances it is true; neither wholes nor parts are spoken of in relation to anything. An individual man is not called someone's individual man, nor an individual ox someone's individual ox". In Aristotle, Ackrill, J. L., & Aristotle (1963). *Aristotle's Categories and De interpretatione*. Oxford: Clarendon Press. 8a 13, pag. 22.

[104] *"Forse la fondamentale απορία (difficoltà) della filosofia è il problema dell'ἑν καί πολλά (uno e molti), o por lo meno lo è stato nella filosofia greca. I problemi dell'individuo e dell'ambiente, dell'atomo e del vuoto, della frammentareità e dell'integrità, della continuità e della discontinuità, dell'ὑπόστασις (ipostasi) e dell'οὐσία (sostanza) ecc., sono tutte variazioni dell'ἑν καί πολλά (uno e molti)"*. In Pavel Florenskij, *Il significato dell'idealismo*, p. 65, Rusconi Libri 1999. A cura di Natalino Valentini. Traduzione di Smysl idealizma, Sergei Posad 1914.

[105] *"Ad secundum dicendum quod omnis substantia vel est ipsa natura rei cuius est substantia, vel est pars naturae, secundum quem modum materia vel forma substantia dicitur. Et quia gratia est supra naturam humanam, non potest esse quod sit substantia aut forma substantialis, sed est forma accidentalis ipsius animae. Id enim quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima participante divinam bonitatem, ut de scientia patet. Secundum hoc ergo, quia anima imperfecte participat divinam bonitatem, ipsa participatio divinae bonitatis quae est gratia, imperfectiori modo habet esse in anima quam anima in seipsa subsistat. Est tamen nobilior quam natura animae, inquantum est expressio*

human beings. As Rielo states, "We cannot deny the presence of the Absolute in ourselves; this presence is not accidental like the presence of what is not infinite, but it is essential, constitutive, defining"[106]. If this presence is essential, even if the DPC is different from myself, I cannot exist without it.

According to Rielo, in the human being, the two natures constitute a mystical hypostasis; that is to say, the human being is a mystical deity made in the image and likeness of a divine deity[107].

This DPC is in all human beings. For this reason, it is not bizarre to infer that while our human nature is the part of us that cannot be shared with the rest of humanity, in the case of our mystical nature, this presence is really not only identical, but the very same that dwells inside other human beings. The DPC being "coessential" that is, defining myself and internal to myself, it is an integral part of the *ousia* and if this divine constitutive presence is the very same in all human beings, we can be defined as different persons who mystically share the same *ousia*.

In this case, it is easy to understand the mysterious problem of why, on one side, we see that others are like us, but "strange" to us and, on the contrary, we can become with the other One Mystical *homoousia*. This union with the other in God has been very clearly stated by Christ in the John's Gospel of the Last Supper.

In this case, we would share in a universal perspective, not only an identical nature but the very sameness, you are me, and I am you.

If the other is in a mystical sense "myself", it transforms itself in "you". And the profound definition of a "you" is to have something that ontologically belongs to me, better yet, that is, "me", and to have something of myself that belongs to you, better yet, that is, "you".

Therefore, the concept of "other" as enemy disappears. The Spinozian statement, "*negatio est determinatio*" which means that —at least on Hegel's interpretation in the Phenomenology— in order to be myself, I need to pass through the flames of confrontation and war with yourself, is fake.

Hegel's concept posits that the progress, the development, and the perfection of the universe are grounded on a dialectical mechanism of determinate negation with casualties on one side and which is —on the other side— the realization of the *Geist* in history. This concept means awarding the role of source of goodness and liberty to sin, violence, and death. Nevertheless, we cannot accept that disease produces health, that crime produces peace, that murder produces life, and, of course, denying migrants and refugees aid and shelter is good for the world.

On the contrary, if we accept Rielo's mystical conception of anthropology, we do not need an enemy to recognize us. Therefore, the enemy becomes neighbor and brother and myself, in a continuous chain of proximity.

A polis grounded on this concept gives an answer to the problem of solidarity, far from a veil of ignorance and, at the same time, permits us to define a universal society where there is no difference among cultures, human beings, and countries.

If we are mystically *homousian* with our neighbors, and this is the essential definition of brotherhood, it means that, in a sense, I am defined by my brother and I define him, because DPC is transcendent and immanent at the same time in me and in all human beings. To be clear: "The Other is dead", gone, forever, only exists "You".

Sartre, in his famous play "No Exit"[108], tells us that the "Other" is our hell. The play is set in a strange hell where the three characters, after their death, linked together by hatred and desire, must

---

vel participatio divinae bonitatis, non autem quantum ad modum essendi". Ivi I-II. 110. 2. ad. 2

[106] Rielo, F. (2013), *Concepción mística de la antropología*, Madrid: Fundación Fernando Rielo, p. 74 (my translation).

[107] *Ivi,* p. 75.

[108] Sartre, J. P. (1947). *Huis clos*. París: Editions Gallimard.

live together forever, and this is their eternal punishment.

But if the Other is hell, and the Other is the only problem, how can we imagine heaven the way Sartre imagined it: an eternal loneliness? An island where I am alone? The misunderstanding comes when we remove from our nature the divine presence of the Absolute. A human being deprived of the Absolute is less than a subject: he has lost his essence and has alienated himself, a simple bundle of hatred and desires without direction and meaning.

So, he is hell to himself because he is not himself.

Paradigm shift of the materialistic human being (II)

Víctor J. Domínguez
Pontificia Universidad Católica del Ecuador - Sede Santo Domingo
vj66@hotmail.es

Introduction

Inspired by T. Kuhn's "*Structure of Scientific Revolutions*" I have compared a paradigm shift in the history physics with a not so physical conversion process. This was the purpose of my presentation at the 6th *World Conference on Metaphysics* held in 2015. I will first extract the main ideas[109]. Then I will share the amazing personal events that moved me to write a second more practical part. Finally, I will give a hopefully life-changing suggestion to the reader.

1. Theoretical Part

Let us start with a simplified table of the structure I will illustrate in the following:

Structure: Paradigm Shift	seemingly good paradigm $\mathbf{P_0}$	extreme conditions →anomalies	ordinary conditions clues→	better paradigm $\mathbf{P_1}$
Physical example: Celestial Mechanics	Newton's Mechanics	high speeds, Mercury Orbit	Maxwell's Electrodynamics	Einstein's General Relativity
Not so physical example: Human Being, "I"	Materialism	own death, experiencing existence	free will	loving God

1.1 Physical Example

Humanity has observed a long time in the sky bright objects that move differently than stars, but it was not until the seventeenth century when Kepler described what was going on (planets on elliptical orbits around the sun with regular speed variations), and when Newton found the way to predict the orbits with a simple equation relating speed changes of the planets with a gravitational force. Anomalies found eventually (through better instruments) could be explained by taking into account mutual attractions between planets. It was even possible to find in 1846 a new planet, Neptune, by this method: studying the orbit of Uranus. Newton's mechanics seemed to be the final paradigm.

A mysterious anomaly was observed at the end of the nineteenth century in the case of Mercury, which is the fastest planet, moving at the *extraordinary* speed of 60km/s. Trying to explain it by postulating a new planet failed. No such planet showed up.

Also in the nineteenth century, Maxwell could formulate his electrodynamics from the few experiments possible until then, under *ordinary* conditions, so to speak. Radio transmissions showed the power of Maxwell's equations, but they were incompatible to Newton Mechanics regarding transformation properties. Only one of them could be right.

[109] Domínguez, Víctor J., *El cambio paradigmático de T. Kuhn en el ser humano autoconsciente-materialista* (*Proceedings Sixth World Conference on Metaphysics 2015*, pp. 867-875).

Einstein trusted Maxwell and derived the theory of relativity, which could explain in 1916 the Mercury orbit.

1. 2 Structure

What did we learn?

1. A seemingly good and simple paradigm P_0 predicts quite well what happens in reality (Newton Mechanics).

2. At *extraordinary* conditions (high speeds) we try to keep the paradigm P_0, but it failed. *Anomalies* cannot be explained away (i. e., Mercury orbit).

3. At *ordinary* conditions a *clue* was found (Maxwell's equations) that contradicts the old paradigm (transformation properties) and shows the way to the new one, P_1. This clue explains also why the old paradigm works so well under ordinary conditions: Lorentz transformation (found in Maxwell´s equations) becomes equal to Galilei transformation (found in Newton Mechanics) at low speeds.

4. No more anomalies, new paradigm P_1 (Einstein's general relativity) works under every condition.

By the way: As long as you do not intend to fly near a massive object like a black hole and put you in extraordinary conditions, you can trust Newton Mechanics. *"You can live as if there is no Einstein's general relativity"*. But, if not, then you must put Newton in his place and be interested in relativity. Maybe you already know what I am driving at.

1. 3 Not so physical example

Besides planet orbits, there are other far more interesting topics, i. e., "the human being", which concerns everyone. The best title for this topic is "I", though. All other subjects and objects are in a way derived from it, then the most interesting questions about these other topics are ¿How can I take advantage of it? ¿How can I avoid being hurt by it? But hearing "I" make us think of an egotistical somebody else and that is not exactly the topic or subject meant.

What seems to be a very good paradigm? *materialism*: the human being as pure matter and as a result of a long evolution of chemical reactions, merely an animal with a better brain.

The *clue* that contradicts materialism in *ordinary conditions* (meaning here and now in the midst of an ordinary life) is *free will*, not in the sense of choosing a lottery number to play or a car color (this is compatible with chaotic or probabilistic processes such as described in hydrodynamics or quantum mechanics), but in the sense of deciding in full awareness to make sacrifices or not, specially sacrifices that could not be explained from a materialistic point of view. Authentic free will entails also the freedom to choose too according to a materialistic paradigm and this explains why materialism have to work well under ordinary conditions (meaning here and now, in this limited life ruled by laws of nature) making no distinction between believers in a loving God and believers in a not loving, big Quantum Fluctuation.

Now let us think about one *extraordinary condition* under which materialism may fail: the own death. A sincere and deep meditation about it is only possible if you are alone and in complete silence. You also have to change your attitude towards the word "I". Stop thinking of a selfish somebody else and try to think of yourself every time you read "I". Try to imagine that the following thoughts are your own thoughts.

- Begin of Meditation:

To make the right choices I have to know the truth, especially the truth about myself. Materialism claims that all my existence, my feelings, my thoughts depend only on some billions of neurons

exchanging electric pulses, so, when these neurons die and disappear, my situation will be (according to materialism) exactly the same as it was before I was born: nothing. Let me think about this *nothing* before I was born:

It has nothing to do with a dark void, which has dimensions and is filled with quantum fluctuations. This *nothing* is more radical. Has this *nothing* I am thinking about any property at all? Yes, certainly: I was not and now I am! I have a hunch that this "Nothing" can do anything. I couldn't have chosen a wringer name calling it "nothing". Wait a minute, would a materialist object, looking at me from outside: "a bunch of matter has come together after a long evolution to build your brain. Isn't this a sufficient explanation for you?" No, I don't think so. This phenomenon has taken, takes and will take place billions of times building other humans that *are not I*. The mere existence of this phenomenon does not guarantee my own existence. "Yes", said the materialist, "but your brain has a specific DNA, different from other brains". So, would I say, you would recognize me by my DNA? It could be the brain of my identical twin. No, it's not enough, no matter how many brains there are, no matter how many with my own DNA, there is no necessity that I can now feel this world through one of them. The whole world could be the same with a brain with the same DNA in the same place and I, precisely I, could have never existed. Nothing in this world is enough guarantee for me to exist. There must be more: *a loving, powerful Intention* that has enabled me to experience existence.

-End of meditation.

1. 4 Conclusion of the first part

A deep meditation about the personal transition from non-existence to existence leads to this result: The material causes (which could be necessary but never sufficient for experiencing existence now) are fully overshadowed by the Divine Sufficient Cause, which should be recognized as so powerful, that precisely this known universe with his laws should no more be assumed to be necessary for personal existence at all. An unimaginable second surprise (existence) is to be expected, so unimaginable and different as not being and being now are different.

But this new paradigm can be denied, because a loving Intention behind every other human being entails, for example, not using others as objects, even loving the enemies. So, there is a resistance to abandon materialism in favor of a loving God, mainly by invoking the bad things that happen. A solution could be: It is already a great gift to experience existence at all. So, in order to experience eternal happy existence outside this world, it is not much to ask to make here and now free choices that do not conform to a materialistic worldview or to a not everybody loving, made-up god. This means sometimes having to make big sacrifices, showing so to the loving God: "I love You sincerely".

2. Practical Part

In the first part, the extraordinary conditions considered (under which every materialistic worldview will completely fail) are beyond this existence and could be criticized as highly speculative. In this second part, I will share extraordinary and real events in the midst of my ordinary life: *a chain of four coincidences related to an intense prayer.*

2. 1 Facts

I was born in a little village, 50 miles from Salamanca (Spain), the city where I live. Every ten years I have to renew my Spanish driver's license. The last time I did that, my old license expired in January 2016 and, within a three-month period before expiration date, I had to pick by law one renewal office in Spain (a dozen are in Salamanca) to make a few tests, such as eyesight and blood

pressure, and also to play a video game, which evaluates anticipation and coordination. The results are sent to a Spanish central computer. The result “not fit for driving” can also be sent. In this case, you cannot get a license by trying another office, because the central computer has already registered you as not fit.

Well, in principle I have nothing to worry about, I have had no accidents in 20 years and all tests ten years ago are satisfactory...but one: blood pressure and heart rate were high back in 2006. I knew it had to do with the possibility of losing my license (this would be very bad and I will not go further into it). So, I found myself in a strange situation: If I stay calm my blood pressure would be normal and I get my license for sure, but if not, my blood pressure would rise and the tiny probability of losing my license would also raise, falling into a vicious cycle.

This problem seemed ideal to pray for. With a little faith, I would stay calm and the problem would disappear. Also at the end of 2015, I came across the announce of the 6th World Conference on Metaphysics, which was held for the first time in Salamanca after five times in Rome (*1st coincidence of the chain*). Living in Salamanca I felt that my prayer should start by participating. So, I applied, my abstract was accepted, and the first part of this presentation took place in November 2015 thanks to my problem. Right after I had a cold, so I had to wait a week until my cold was gone, and then I made one experiment: It was Sunday. I came near a renewal office, which was naturally closed, and measured my blood pressure with a wrist device: Normal. So, I did the same thing on a working day to get my license and there it was: a high blood pressure and heart rate. So, I had to wait again and to pray seriously. I was worried not only about my license but also about my faith. An objective measurement seemed to tell me “You have much less free will and faith than you think. ¿Do you have faith at all?”.

Days passed, the expiration day came nearer, I prayed and nothing changed. I did not see in his office the person who did my last renewal, but I knew someone from the little village where I was born. His name is Antonio. He has been working for a few years now in a renewal office in Salamanca. Should I go to his office? No, I did not know him well enough, only as a village member. Moreover, I would feel embarrassed at the moment, he would take my blood pressure and heart rate thinking “What's wrong with this guy?” So, he was out of the question.

On the last weekend in 2015, I was in my little village having already decided to go next week back to Salamanca to try to renew my license, no matter what. In the morning I was asked by my mother to bring to a friend a few groceries. I took them and walked uphill (the village is on a hillside) to take the flat outer road to turn left and suddenly, at this precise moment, Antonio appeared, coming from the right, along the road for a walk (*2nd highly amazing coincidence of the chain*). So, we walked together 300m up to the house of my mother's friend, where I delivered the groceries saying goodbye to Antonio, who walked further west outside the village.

I did not go straight to my mother's house but went further uphill north for a short calm walk. Then I went downhill through the vineyards to take another path… and there he was again: Antonio coming up this path and I coming down from uphill. He told me that he had to go back due to the hunting season (shots could be heard) for safety (*3rd coincidence of the chain*).

For Antonio, nothing extraordinary had happened. But certainly, for me. Now he knew me better. He saw me carrying a load uphill, talking to him 300m without signs of being tired and coming down later from uphill. Now the chances to get my license from him are way higher, even if my blood pressure and heart rate are expected to be high. I have merely to swallow my pride. So, I went to his office. He tried to measure my blood pressure with an automatic device two times. He could not (*4th and last amazing coincidence of the chain*) He said to me that his device was lately making trouble, so he wanted to call a nurse (from the clinic in the same building) to take my pressure with another device. I suggested skipping it and putting in the computer normal values. He accepted. All other tests went very well. Problem solved in full!

2. 2 Interpretation

1) From a materialistic standpoint, nothing unusual had happened. A congress was held in a new city, I met a neighbor walking in the street, a device did not work well. So, a materialist would say: You wanted to see all this biased, according to a prayer, which was not even fulfilled, then you did not stay calm.

But how probable was the equivalent result of getting my driver's license without a high blood pressure being registered? No chance at all in every other office by somebody who does not know me. My blood pressure would have been measured for sure. Let the date and place of this congress in 2015 and a malfunctioning automatic device be nothing unusual and let us consider only the probability of meeting Antonio in such a way that he should trust me fully in telling him my blood pressure is normal. Every other time I had met him in the past, we walked in opposite directions or passing by, without carrying a load, at most three times a year. No reason he should trust my physical condition in a serious matter like a renewal of a driver's license.

But a few days before the expiration date of my license I met him at a very particular point in time and space, carrying a load, going uphill, having a sufficiently long common path to go with him, talking and showing I am not tired, meeting him later unexpectedly coming from uphill strengthening this impression. Draw your own conclusions!

2) From a non-materialistic standpoint, there is a correlation between my prayer and what happened. How could the God of the Catholic Church, I prayed to, have arranged the events?

In a raw approach to this question, God could be seen as intervening in competition with natural causes. But nature is created by God so there is something self-contradictory in here. Theories of NIODA (Non-Interventionist Objective Divine Action) had been developed. Places are proposed where God can be a cause without suspending laws of nature, for instance, in the exact time of the collapse of a wave function as described by quantum theory, which is about probabilities but cannot predict the collapse itself, which has no natural cause. Another possibility is the chaotic behavior of equations as in hydrodynamics (butterfly effect). An infinitesimal cause grows up having a macroscopic effect.

In my opinion, God has no need to do such things in order to arrange a miraculous timing, then He was totally free when he created the universe. Therefore, He had a four-dimensional knowledge of creation, human freedom included, meaning that evolution in time is known to Him. By choosing, for instance, the fine-tuned physical constants he could arrange from eternity a coincidence chain related to the solution of a particular problem addressed in prayer.

3. Conclusion

To know the whole truth about yourself every experimental result from outside or in ordinary conditions must be taken into account, but also every result from inside and in extraordinary conditions. A lot of money is spent nowadays in big particle accelerators, which produce extraordinary conditions, to know better how matter behaves. My suggestion: *You can also in a way produce extraordinary conditions to know yourself and God better.* The first step is to use a part of the limited time, which is at your disposal for making up your mind about the right paradigm, *spending it in prayer to the God you can find in every Catholic church building.*

I wish, you will encounter in your life amazing signs, which could sometimes only be seen by you, like in the example I have just shared, helping you to pick the right paradigm and to live accordingly before it is too late.

Bibliography

Domínguez, Víctor J., *El cambio paradigmático de T. Kuhn en el ser humano autoconsciente-materialista* (*Proceedings Sixth World Conference on Metaphysics 2015*, pp. 867-875).

Dussel's Philosophy of Liberation: Metaphysics of Deconstructing Interpreted Totalities

Alex Dong
University of Oregon
Zhenshan@uoregon.edu

After tracing the outline of the history of philosophy and recounting the significance of the political space, Dussel ends the first chapter titled 'History' by declaring: "Philosophy of liberation tries to formulate a metaphysics–not an ontology–demanded by revolutionary praxis and technologico-design poiesis against the background of peripheral social formations"[110]. Immediately two questions emerge: 1) What would be the distinction between metaphysics and ontology? 2) How, then, will philosophy of liberation be expressed through metaphysics? As Dr. Vallega suggests, Dussel's thought implies a certain degree of ambiguity[111], which opens a gap for critiques such as that of Cerutti Guldberg and Ofelia Schutte. In order to proceed with my analysis of Dussel's philosophy of liberation, it becomes crucial to overcome the ambiguity of terms and their definitions: in what sense is Dussel using the term? This is to say, each part of Dussel's theory that we discuss in this paper, ought to begin by clarifying and preserving the meanings of the concepts as they were being said by Dussel.

As the title of this paper suggests, I argue that philosophy of liberation is achieved by deconstructing interpreted totality through the framework provided by Dussel's metaphysics. The body of the paper consists of three parts: First, I will analyze Dussel's metaphysics, and demonstrate how it is fundamentally different from ontology; second, I will discuss the distinction between interpretation and the interpreted, with the regards to methods (i. e. Scientific, Dialectic and Ana-dialectic), in order to trace the movement of deconstruction; thirdly, with the guide of Dr. Vallega's concept of *delimitation*, I will provide a more detailed account of the movement of Dussel's deconstruction.

Ontology and Metaphysics

There are three main arguments that set the ground for understanding Dussel's thesis: 1) the difference between ontology and metaphysics, 2) the meaning of interpretation and interpreted, 3) the concept of Life and totalities. To Dussel, ontology begins with a simple logical proposition: "Being is; non-Being is not"[112]. The ontology that departs from this point becomes expansive and invasive:

> thus did ontology end up affirming that Being, the divine, the political, and the eternal are 'one and the same thing'. Power, domination, and the center are identical, above the colonies with other cultures, above slaves of skin colors. The center is; the periphery is not[113].

Ontology of this sort is naturally moving outwards. It starts from a singular point of departure: a proposition that distinguishes two realities. In the beginning, the statement "Being is and non-Being is not" expresses a naïve sense of difference, it expresses the two extremes of one contradiction: "is" and "not". The former exists and has values, whereas the latter is the void. When the two

[110] Enrique Dussel, Philosophy of Liberation, trans. Aquilina Martinez, Christine Morkovsky (Oregon: Wipf & Stock Publishers, 2003), 1. 2. 6. 3.
[111] Alejandro A. Vallega, Latin American Philosophy from Identity to Radical Exteriority. (Indiana: Indiana University Press, 2014), 77.
[112] Dussel, *Philosophy of Liberation*, 1. 1. 5. 1.
[113] Dussel, *Philosophy of Liberation*, 1. 1. 5. 2.

components are named as "Being" and "non-Being", this proposition becomes manipulatable and fetishizable. By affirming Being and disregarding non-Being, this proposition becomes prejudicial.

The name "Being" is constituted and interpreted by the powerful, the dominant, the ones who have (their) voices. The name 'Being' becomes a feature of the political center (i. e. Europe, U.S.A., U.S.S.R. and Japan), the periphery (i. e. Latin America, Arab world, black Africa, India and Southeast Asia, China) is deemed to be 'non-Being' –something that does not exist, something that is meant to be denied. The fact that the periphery does exist substantially in the political space and in the world modifies the non-existential feature of non-Being. That is to say, when this proposition fails to deny the existence of the periphery, it disregards not the actual existence of the periphery but its value. The proposition is no longer naïve, but instead, it affirms the power from the center and disregards the worth of the periphery. In other words, the name "Being" is interpreted as the affirmation of power, while the name "non-Being" is interpreted as the denial of worth. The dominant wins.

Ontology that departs from this proposition gives way to justifying oppression[114]. It reifies the domination in a twofold way: affirming the worth (i. e. the power) of the center and undermining the worth of the periphery.

Metaphysics, on the other hand, sheds light on the essentials, the essence of reality. According to Dussel, metaphysical exteriority is the most real reality beyond the world and being[115]. Its movement is in opposition to the expansive and invasive. This is to say, metaphysics moves in continuity. Dussel defines metaphysics in this fashion:

Metaphysics, in the meaning I give it in this present discourse on philosophy of liberation, is knowing how to ponder the world from the exteriority of the other. It is to know how to think about not just the negativity of a being … it is to know how to think about Being from the exteriority that judges it–just as the periphery of the world judges today the center that pursues the philosophy of domination… it is to know how to think about the system, the world, from within ontological negativity[116]. Metaphysics defiant what ontology imposes; it is willing to take the risk of mobilizing, transforming and subverting the reality in itself[117]. Metaphysics' negation towards ontology is not in a negative position, instead, it is affirmative.

In contrary to the movements of ontology (i. e. extensive and invasive), the movement of metaphysics resides within the movement itself. This is to say, metaphysics confirms its own transformative movement against ontology. In other words, the essence of metaphysics is transontological[118]. The difference between ontology and metaphysics, therefore, is that ontology *represents* just as phenomenology does, while metaphysics validates itself from the standpoint of the periphery. It *is* the epiphany of the other[119]. Furthermore, to Dussel, liberation is not phenomenal. Rather, it is the very praxis that subverts the phenomenological order [120]. This is to say, liberation is metaphysical movement that transcends, subverts, defiants ontology. Liberation is metaphysics.

In the world of ontology, metaphysics affirms the value *qua* value (i. e. the worth of the periphery) through affirming the relationality Contrary to ontology, metaphysics begins not *somewhere* (i. e. Being) but its essential *being* is the relationality. This is showcased in both the general sense and the particular sense of metaphysics. On the grand level, metaphysics preserves relations through

[114] Dussel, *Philosophy of Liberation*, 1. 1. 4. 3.
[115] Dussel, *Philosophy of Liberation*, 2. 4. 3. 3.
[116] Dussel, *Philosophy of Liberation*, 2. 4. 9. 2.
[117] Dussel, *Philosophy of Liberation*, 2. 4. 9. 3.
[118] Dussel, *Philosophy of Liberation*, 2. 6. 1. 1.
[119] *Ibid.*
[120] *Ibid.*

antifetishism[121]. On the other hand, metaphysics also safeguards relationality in its most intimate sense: the act coitus.

According to Dussel, antifetishism is the origin and the end of metaphysics[122]. Just like metaphysics achieves its affirmation by moving as a negation, antifetishism is also a negative notion that actualizes the infinite metaphysical affirmation. It guarantees the dialectic of history and detotalizes any fossilized system for the sake of liberation[123]. Furthermore, it unveils the truth by returning things to their proper places[124]. Metaphysical antifetishism negates the absolutization of the system not by mere denial. Rather, it affirms the infinity of the Other. Let it be the religious sense of the Eternal, the unfamiliar face, the Exteriority or the periphery within a political space. This affirmation, to Dussel, preconditions liberation[125]. In the sense of antifetishism, metaphysics admits to the relationship we share with the ultimate Other. It places its emphasis on the coherence of distinctions, on a general level.

When metaphysics becomes intimate and personal, it is expressed through the act of coitus. It maintains the closeness-farness rhythm *between* the lovers, and this is the summary of all life and history[126]. In this sense of metaphysics, the relation preserved ceases to be desired. Instead, metaphysics transforms the singular departure of desire into the very realization of desire in proximity [127]. This is to say, metaphysics is capable of accessing relationality not only on a grand level (i. e. the subversion of ontology), but also a close, intimate level (i. e. coitus).

The contrast between ontology and metaphysics is thus clear. Ontology is extensive, expansive and invasive: it fetishizes Being. Whereas metaphysics refers to relationality, both on a general level, as well as on an intimate level.

Interpretation and the Interpreted

When Dussel points out the significance of *Philosophy of Liberation*, he states:

> This book is a first, a *remote* and *provisional*, attempt to describe briefly some *possible* theses of what a theoretical philosophical framework must be. That theoretical framework must include the essential categories and the necessary moments of the discourse that is established with those categories, never taking leave of reality (of the world and of the cosmos, as nature or culture). This framework is a point of departure of interpretation as interpretation, not of the interpreted[128].

The current emphasis is placed on the last sentence of this paragraph. It expresses that Dussel's philosophy of liberation is one that preserves the originality of interpretation, rather than placing interpretations in a position of exploitation (i. e. interpreted). The question becomes, what does Dussel *mean* when he distinguishes "interpretation" from the "interpreted"?

In the beginning of "From Science to Philosophy of Liberation", Dussel elucidates two ways of interpretation: everyday comprehension and scientific interpretation[129]. Accordingly, the latter aspect of interpretation is critical to the former. To Dussel, scientific interpretation is critical for everyday comprehension, because it provides knowledge in a much fuller and more precise manner.

---

[121] Dussel, *Philosophy of Liberation*, 3. 4. 1. 1.
[122] *Ibid.*
[123] Dussel, *Philosophy of Liberation*, 3. 4. 1. 2.
[124] Dussel, *Philosophy of Liberation*, 3. 4. 3. 1.
[125] Dussel, *Philosophy of Liberation*, 3. 4. 5. 1.
[126] Dussel, *Philosophy of Liberation*, 3. 2. 4. 2.
[127] Dussel, *Philosophy of Liberation*, 3. 2. 4. 3.
[128] Dussel, *Philosophy of Liberation*, 5. 9. 3. 1.
[129] Dussel, *Philosophy of Liberation*, 5. 1. 1.

Hence, the latter owns its dominance over the former. In other words, it is well possible to view scientific process as being in a position of *interpreting*, whereas everyday comprehension becomes the object of this interpretation. Thus everyday comprehension becomes *the interpreted*.

In order to further support this claim, it is necessary to draw on Dussel's thought. To him, the process of the scientific begins from the fact as a phenomenon. In Dussel's own words: "The fact is, then, an object of experience through perception or through direct or indirect proof. Science does not concern itself with the fact as fact but with the explication, the *why*, of the facts"[130]. Already there exists a moment of divergence: the distinction between "scientific facts" and "facts as facts". The purpose of scientific process is to explicate from the standpoint of the observer. Its danger being twofold: 1) there exists a possibility for scientific process to extract itself from its content (i. e. the facts), and formalizes itself in abstractions[131], 2) Scientific method (i. e. both factual and formal science) is incapable of dealing with any further implications beyond *facts as observed*. Being demonstrative, the essential movement of scientific method proceed apart from *facts qua facts*–it departs from observations and arrives at scientific conclusions.

The question then becomes, who is interpreting? In this case, scientific process is the interpreter of everyday comprehension. This implies that scientific process acts with full autonomy *over* everyday comprehension, with the potential of acting *against* it. However, Dussel's conception of the relation between scientific interpretation and everyday comprehension is much more complex. That is to say, it is not sufficient to explain this relationship within a simple dualistic structure. Just like Dr. Vallega's response to Gianni Vattimo, "there are facts, which are always interpreted!"[132]. In this case, it is essential to holdfast the fact that everyday comprehension is *also* a way of interpretation. Even though there exists the danger of scientific interpretation overwhelming everyday comprehension, this danger is not yet actualized.

The relation between factual sciences and everyday comprehension is often a reciprocal one. This is because the former takes into account the real substantivity of facts[133], which is always essential for everyday comprehension. The threat of scientific interpretation is actualized once science becomes *scientism*. It is an ideology which Dussel describes as "the current ideology of the center, [it] is a subtle ideology, which, although less naive than the everydayness of the *hoi polloi*, is more dangerous inasmuch as it fabricates the instruments necessary for the power of the center to be exercised over the periphery"[134]. In this case, scientific process (i. e. scientism of the center) becomes invasive. With its position as *the interpreter*, it supposes itself a full authority over the interpreted. The interpreted (i. e. everyday comprehension, the periphery) is thus exhausted, while the interpreter (i. e. scientism, the center) names this exhaustion as rescue.

The interpretation imposed by scientific process in the way described above, then, is the target of Dussel's deconstruction. It is precisely what metaphysics is capable of deconstructing. The subject of deconstruction shall be taken up later, the current task is to continue account for Dussel's concepts.

Life and Totalities

Since facts are always interpreted, totalities ought to be *totalities of interpreted facts*. Accordingly to Dussel, every world is a totality[135]. To Wittgenstein, the world is the case of facts, which, are

[130] Dussel, *Philosophy of Liberation*, 5. 1. 4.
[131] Dussel, *Philosophy of Liberation*, 5. 1. 6.
[132] Vallega, *Latin American Philosophy*, 87.
[133] *Ibid.*
[134] Dussel, *Philosophy of Liberation*, 2. 3. 4. 5.
[135] Dussel, *Philosophy of Liberation*, 2. 2. 2. 2.

always ready to be pictured[136]. To Dussel, the world is expressed intentionally as an interpreted totality, the totality of sense[137]. The facts within any world are interpreted facts, let it be the comprehension of everydayness or interpretations from factual science. Furthermore, the world is the totality that exists because of their relationships to humankind[138]. It is contrary to being independent, because "no matter how distinct, all existence must make sense in logical, analytical, and conceptual terms"[139]. The fact that totalities are totalities of interpretations is neuter, but it faces the danger of being manipulated. Similar to the world (i. e. the totality of interpretation), nature is the phenomenal appearance of what's real. It is meant to be distinguished from the real constitution[140]. So far it is apparent that the world and the nature are two examples of innocent, neuter totalities of interpretations, ones that are in contrary to the interpretations imposed by scientism.

The world and the nature, as the totalities of interpretations, are both derived from one origin: the cosmos. To Dussel, the cosmos exists without any reliance on neither interpretation nor totalities (i. e. the sum of certain interpretations). In his own words:

> the cosmos is really known in its real constitution, but never interpreted in its entirety (due to the exteriority of the cosmos; hence there will always be a possibility of a future history of nature). The cosmos, hence, is known as a worldly phenomenon--that is, it is constituted in its historical meaning as nature[141].

This is to say, the cosmos that is *known to the world* is always an interpreted totality, derived from the world of humankind. In other words, the world and the nature are *the interpreted totalities* of the cosmos.

On the contrary, the cosmos in its original sense is reality in its fullest. To Dussel, the totality of the cosmos functions as one thing, a single reality of itself and within itself. The cosmos is a real system, and it includes the world as nature[142]. Further, within cosmos, life takes place[143]. Dussel is right when he defines *life* as the metaphysical foundation for liberation movement in the Third World: "this foundation cannot be anything other than *life*–the human life, as Being, that is threatened by the arms race in the geopolitical center and by injustice in the periphery"[144]. To Dussel, the essentiality of life (i. e. the metaphysical foundation for philosophy of liberation) resembles that of the cosmos. It goes beyond the horizon of human interpretation. Also, it comes prior to any communication community. This is shown by that the interpretation from the periphery, the source of life, has always been excluded from the communicating community[145]. A paradox emerges when one attempts to define life through the structure of the communicating community (i. e. the interpreter, the center):

> to ground ethics on communication prior to any ethical claim would mean shutting down ethics from its very source, namely, from the claim made on the communicating community by the excluded. As Dussel sees it, prior to the communicating community appears the living community [146].

---

[136] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*, trans. Ogden, C. K (Mineola, NY.: Dover Publications, 1999), 1, 1. 1, 2, 2. 1.
[137] Dussel, *Philosophy of Liberation*, 4. 2. 4. 1.
[138] Dussel, *Philosophy of Liberation*, 2. 2. 3. 2.
[139] Vallega, *Latin American Philosophy*, 91.
[140] Dussel, *Philosophy of Liberation*, 4. 1. 3. 1.
[141] Dussel, *Philosophy of Liberation*, 4. 1. 3. 1.
[142] Dussel, *Philosophy of Liberation*, 4. 1. 4. 1.
[143] Dussel, *Philosophy of Liberation*, 4. 1. 4. 3-4.
[144] Dussel, *Philosophy of Liberation*, 4. 1. 8. 6.
[145] Vallega, *Latin American Philosophy*, 86-7.
[146] *Ibid.*

The cosmos, along with life–the reality of human as Being, is the predicate of any possible interpreted totalities (i. e. nature, world). The cosmos and the life are essential for interpretation and communication, not vice versa.

Methods and Dussel's Deconstruction

Since the world is the instrumental totality of sense[147] and it is always the subject of interpretation, there are, then, ways which we interpret. Previously we have accounted for the scientific process of interpretation, one that is demonstrative and has the risk of being invasive. It is incapable of processing interpretation beyond its own framework. This means that scientific process is limited to only interpreting facts as observed by the scientific framework.

What we need now, is a method that is capable of dealing with the concrete implications (i. e. historical, social and economic presuppositions) of the facts. These implications are the significances of the facts in regards to our day-to-day lives.

Begin from here, Dussel proposes another methodical sphere: the dialectic. "In [the] strict sense, dialectic goes through (διά-) various ontic horizons from totality (2. 5) to totality until it arrives at the fundamental one"[148]. This is to say, dialectical process travels through different totalities--let it be interpreted or observed. Its terminus is the foundation of the totalities, which is always interpreted. To Dussel, the dialectical method starts from the principle of science, and its proper category is totality[149]. This is to say, although the dialectical movement is situated beyond the scientific framework, it nevertheless relies on the scientific framework. Accordingly, the dialectical processes begin with science as a totality and raises itself from the abstract to the concrete[150]. Dialectical method is ontological because its movement remains an expansive one.

The analectical moment is radically distinct from the scientific and the dialectical method. Instead of interpreting, it is capable of *bearing* a history and a culture. It pertains to "the real human facts by which every person, every group or people, is always situated "beyond" (ἄνω) the horizon of totality"[151]. In other words, the analectical method preserves facts as facts of *life* (i. e. metaphysical foundation of liberation). Thus, Dussel is correct when he claims that the analectical moment opens us to the metaphysical sphere. One that is beyond the scientific and the ontological dialectic[152]. Contrary to the scientific and the dialectic, analectic does not have a terminus (i. e. its proper indetermination). It resides in the sphere of the concrete and the metaphysical, and it travels continuously *as* itself and *in* itself.

Since liberation of the periphery has a metaphysical foundation (i. e. life), and it is only through the analectical moment can this foundation be established, it becomes right to claim that Dussel's philosophy of liberation is a metaphysics. This analectical metaphysics goes beyond the interpreted totalities, which are imposed by factual science and dialectic. Although Dussel's thought-process (i. e. from scientific method arises the dialectic, then analectic is situated beyond the dialectic) travels upwards, his philosophy of liberation is a deconstructive one. The target of this deconstruction is precisely the interpreted totalities. This is not to say that this method of deconstruction aims to *overrule*. As Dr. Vallega notes:

[147] Dussel, *Philosophy of Liberation*, 2. 2. 2. 1.
[148] Dussel, *Philosophy of Liberation*, 5. 2. 1.
[149] Dussel, *Philosophy of Liberation*, 5. 2. 2.
[150] Dussel, *Philosophy of Liberation*, 5. 2. 3.
[151] Dussel, *Philosophy of Liberation*, 5. 3. 1.
[152] *Ibid.*

> deconstruction, if limited to a strategy that plays out the undoing of Western onto-theology, the history of metaphysics, and the rational subject, remains a blind attempt to undo what remains untouched[153].

In the preface, Dussel acknowledges the language he uses is from the center. He is well aware of the implications, be it historical, political or traditional-philosophical. He does not, however, turn a blind eye to these implications. Instead, he begins the project with the analysis of the philosophical history, ending with the book with the discussion of praxis. The chapters are titled: "From Phenomenology to Liberation", "From Politics to Antifetishism", "From Nature to Economics" and "From Science to Philosophy of Liberation". All of which express the deconstruction of the totalities interpreted by the center.

Dussel's deconstruction functions neither as a decipherment (i. e. explanation), nor as a replacement. It begins by exploring the *unrecognized* from the standpoint of the periphery, taking into account the relationality within the interpretations, as well as its authenticity. This deconstruction peels away the unjust presuppositions imposed by the center (i. e. ontological, scientifical and dialectical), and revives the concrete (i. e. life and the metaphysical).

Overall, Dussel's *Philosophy of Liberation* is a metaphysics that actualizes the possibility of liberation. It proceeds in a deconstructive manner, from demonstrations to essence. It takes the interpreted totalities given by the center, realizes them and penetrates them. This metaphysics opens the possibility of achieving *the next step*, that is, the materialization of this liberation.

Bibliography

Dussel, Enrique. *Philosophy of Liberation*. Translated by Aquilina Martinez and Christine Morkovsky. Oregon: Wipf & Stock Publishers, 2003.

Vallega, Alejandro A. *Latin American Philosophy from Identity to Radical Exteriority*. Indiana: Indiana University Press, 2014.

Wittgenstein, Ludwig, and Ogden, C. K. *Tractatus Logico-philosophicus*. Mineola, N Y.: Dover Publications, 1999.

[153] Vallega, *Latin American Philosophy*, 131.

Can the Mind Look at Itself? The Relevance of Intuition in Friedrich Schlegel's Metaphysics

Cornelia Eşianu,
Dr., People's University, Vienna, Austria
cornelia.esianu@gmx.at

For A. O.

Introduction

The question in the title of my presentation —Can the Mind Look at Itself?— can also be understood as knowing the self: Does the mind (*Geist*) know of itself as a knowing mind? Is it familiar with itself as such? The question thus points to self-consciousness theories. It is formulated with reference to Friedrich Schlegel and his concept of spiritual intuition (*geistige Anschauung*) and is presented in the frame of idealistic discourses of the 18th and 19th centuries. I think of the German idealists following Kant, that is of Fichte, Schelling, Hegel, whom Schlegel knew all personally —he had a friendly relationship with Fichte and Schelling, but not as such with Hegel— and with whose texts he also dealt. Schlegel's concept of spiritual intuition has not been pursued in research in the way Jürgen Stolzenberg, for example, has done for Fichte in his book *Die intellektuelle Anschauung* from 1986. In the German-speaking world, Manfred Frank examines intellectual intuition from Kant to Fichte to Hölderlin and Novalis and shows that in the case of early romanticism the initial idea is to accept being as a "simple, seamless uniqueness unlike the cogito of Kant and Fichte"[154]. That's the way

> to speak of a primacy of being over consciousness: the light in which consciousness holds itself flows not from itself, but from a reason (not causally imagined) that consciousness can never quite elucidate. The obscurity of aesthetic representation can present it as such —as reflexively non-representable; this is the consideration of the artistic before the speculative means of expression [155].

Although Friedrich Schlegel also belongs to the Early Romantic period, i. e. the group of authors such as Ludwig Tieck, Novalis, August Wilhelm Schlegel, Schelling or Dorothea Schlegel, who lived in Jena and were literarily active around 1800, one is better informed, if she or he looks at him separately, from its texts and over a longer period of time. The current focus in research on two very different Schlegel, the early and the late one, can only obstruct the holistic view of Schlegel. However, this is an issue that I will not go into here. Schlegel is not convinced of the superiority of the artistic over the speculative means of expression[156]. Though the path from philosophy to poetry is one of his assumptions[157], the way back, from poetry to philosophy, is also respected by Schlegel.

In my opinion, the actuality of the question formulated here results in the attempt to analyze the implications of spiritual intuition in the human sphere of life —as Schlegel has also analyzed it, i. e. in the field of culture (art, politics), but also in the anthropological field—, to reconstruct and to understand them. They consist chiefly of their reference to a metaphysics of the inner man

[154] Frank, „Intellektuale Anschauung". Drei Stellungnahmen zu einem Deutungsversuch von Selbstbewußtsein: Kant, Fichte, Hölderlin/Novalis, in: Ernst Behler / Jochen Hörisch (ed.), *Die Aktualität der Frühromantik*, Paderborn — München — Wien — Zürich, 1987, 96-126. Here 121.
[155] *Ibid.,* 122.
[156] *Cf.* Schelling, *System des transzendentalen Idealismus,* Hamburg: Meiner 2000.
[157] *Cf.* Eşianu, „*Und so führt die Philosophie zur Poesie*" *— Systematische Forschungen zu Friedrich Schlegel* (= Philosophie — Sprache — Literatur, Bd. 10), Wien: LIT 2016.

(*Metaphysik des inneren Menschen*), forgotten today, to which, as Schlegel says in his very last lecture on the philosophy of the language and the word of 1828-1829, there is a "chronological feeling"[158] which enables him to look to the future, even if not in the form of an oracle.

In Schlegel's philosophy, there is a discourse on a "clearly seeing mind", as he says, or "the restored consciousness", the consciousness that overcomes its "disruption", that is inherent to the "complete man"[159]. He also speaks of the "inner light of spiritual clarity",or of "the self-conscious mind"[160]. This spirit is one who creates freely. But "the ways of the thinking and knowing mind, or the form inherent to this philosophical thought and knowledge, "are" always new and wonderfully flexible and manifold and unpredictably diverse in the internal structure and the outward form"[161], as he argues in his first lecture of his *Philosophy of language and the word*. Different names are chosen for this, such as "inner feeling" or the already mentioned "chronological feeling", but also "spiritual intuition", which will be discussed here. In this sense, the examples that he mentions are not within the framework of a possible (see Kant[162]), but of a real experience, that is, of the becoming being. How important real experience is to him is also evident in the difference he makes between a "personal faith of personal experience and living conviction" and "a rational trust on reasonable grounds".[163] In doing so, he deals with practical examples of medicine, politics, the judiciary, etc. with reference to spiritual intuition.

Schlegel's concept of metaphysics

Unlike the other representatives of the romantic school, Friedrich Schlegel was the philosopher of this movement. While A. W. Schlegel, dedicated himself in particular to philology, Novalis and Tieck to poetry, and Schleiermacher especially to theology, one could say of Friedrich Schlegel that since 1790 his main activity was metaphysics.

There are many passages in his work where Schlegel expresses what metaphysics, or "das Metaphysische" (the metaphysical), is. "All metaphysics (*das Metaphysische*) is nothing but the principles of feeling and imagination"[164], and "true philosophy should be ideal, but not idealistic"[165]. Similarly, "Metaphysics is poetry", he says in his *Fragments on Philosophy*[166]. As it can be seen from these quotations, the dimension of feeling plays an important role. Thus, Schlegel does not describe feelings as merely subjective; for him feelings are also objective, and then they are to be considered with reference to the mind (Geist). They are concerned with the reasonableness and freedom of feeling. "Feeling can be as rational and free as thought"[167]. Feelings like love or joy are spiritual feelings for him; they are objective insofar as they are considered elementary. To understand them, one must experience them. Schlegel will devote his late philosophy to the concept of life.

---

[158] Schlegel, *Kritische Ausgabe seiner Werke* vol. 10, 450.
[159] *Ibid.,* 406.
[160] *Ibid.,* 311.
[161] Schlegel, *Kritische Ausgabe seiner Werke* vol. 10, 324.
[162] Kant, *The Critique of Pure Reason*, 95-96: "Transcendental analytic has accordingly this important result, to wit, that the understanding is competent to effect nothing *a priori*, except the anticipation of the form of a possible experience in general, and that, as that which is not phenomenon cannot be an object of experience, it can never overstep the limits of sensibility, within which alone objects are presented to us. Its principles are merely principles of the exposition of phenomena, and the proud name of an *ontology*, which professes to present synthetical cognitions *a priori* of things in general in a systematic doctrine, must give place to the modest title of *analytic* of the pure understanding".
[163] Schlegel, *Kritische Ausgabe seiner Werke* vol. 10, 464.
[164] *Ibid.,* vol. 19, Fg. 261, 233.
[165] *Ibid.,* Fg. 335, 195.
[166] *Ibid.,* Fg. 272. 112.
[167] *Ibid.,* vol. 16, Fg. 212, 249.

What role does intuition and, in particular, spiritual intuition, play in Friedrich Schlegel?

Certainly, it is important to examine the question of intuition in a wider context. Schlegel's specific significance derives, not at least, from his theoretical confrontation with Kant, for whom sensuality (*Sinnlichkeit*), in addition to the mind, is equally an element of knowledge. "All intuitions, as sensuous, depend on affections; conceptions, therefore, upon functions"[168], says Kant in *The Critique of Pure Reason*. While concepts are based on the spontaneity of thought, sensuous intuitions —and only sensuous intuitions acknowledge Kant for humans— are based on the receptivity of impressions. The mind judges by these concepts. "The representation, which can only be given by a single object, is an intuition"[169], states Kant. Time is a pure form of sensuous intuition, as well as space. A sensory intuition is one that springs from the power of sensibility. The role of intuition is to give the subject an object. But Kant also acknowledges such an intuition which springs from the faculty of the intellect, which he calls an intellectual intuition, also *intellectus archetypus*. It is such an intuition that looks at the object independently of all "sensibility conditions", which belongs solely to the "primeval being"[170]. The post-Kantian philosophers, in particular J. G. Fichte and F. W. J. Schelling have rejected the strict demarcation between sensible and intellectual intuition. For example, Fichte claims that intellectual intuition is "the only firm standpoint for all philosophy"[171]. Kant determines the real work of pure reason in the answer to the question: "How are synthetic judgments a priori possible?"[172] Schlegel asserts: "On Kant's question: how are synthetic judgments a priori possible? We would answer: by synthetic intuition a priori. What is perceived by this higher intuition, are the two original facts (*Urfakta*) of duality and identity"[173].

As we can see here from Schlegel's quotation, this term refers to a so-called higher intuition. This is for him a spiritual one, which he attributes to man. It is not a sensual, or not merely a sensuous one, whereby the faculty ascribed to it is not the sensibility, but the intellect. One could say that Schlegel does not link mental intuition to either the concept of form or matter, but to the unity of the two. Kant distinguishes between matter and form of sensibility and matter and form of understanding. Form is that, what the content means, says Schlegel. So to speak, in the form announces itself its content or the content; or the content in its actual form.

The linguistic term "mental intuition" (*geistige Anschauung*) appears in Schlegel already in his *Gespräch über die Poesie* (*Dialogue about Poetry*) from 1800. In the chapter "Letter on the novel", there is a talk about a theory of the novel, "which in the original sense of the word would be a theory: a spiritual intuition of the object with a calm, serene whole mind, as it befits to behold the significant play of divine images in festive joy"[174]. "Teoroi", explains Schlegel, was the name given in ancient Greece to the delegates to the Delphic Games, who just had a look at the festival[175]. Pure philosophy, real philosophy, is according to Schlegel philosophy of intuition. To intuit means to receive, it is the act of receiving. But if we analyze the mental view (which is another word for spiritual intuition), we can observe the complex scope of this kind of intuition:

> The higher intuition is *not* directed to the *present*, but to the *eternal*, *free*; the same does the higher *memory,* which does not refer to the past as such, but also to the *infinite* (and *eternal*); the higher *idea* (*Ahnung*), also, not to the future, but to the *eternal*[176].

[168] Kant, *The Critique of Pure Reason*, B 93, 39.
[169] *Ibid.,* A 32, 26.
[170] *Ibid.,* B 72.
[171] Fichte, *Gesamtausgabe* vol. I, 4, 219.
[172] Kant, *The Critique of Pure Reason*, B 19.
[173] Schlegel, *Kritische Ausgabe seiner Werke* vol. 12, 59.
[174] *Ibid.,* vol. 1, 337.
[175] *Ibid.*
[176] *Ibid.,* vol. 19, Fg. 200, 327.

The mental view, *die geistige Anschauung*, enables "true knowledge", which understands itself as a "feeling out" (*Herausfühlen*). It is "a feeling of the latent omnipresence of God out of the objects, which at the same time seizes the inner true nature of them"[177]. It is a spiritual feeling in three stages of the inner development of the soul, or the development of the inner man, of which Schlegel speaks: the stage of perception, the stage of feeling and that of spiritual intuition. Schlegel says:

> The first beginning of this spiritual feeling of the hidden truth may [...] be called a perception, only as from the outside and more from afar; the second stage would then be a feeling (*ein Empfinden*), namely the full certainness of a truth within oneself; and the final stage of perfection would be spiritual contemplation, even though, according to human limitation, it remains only indirect, but therefore no less intrusive, where that which we have first become certain of, now also appears outwardly perfectly and can be further communicated[178].

The intuitive insight (*die anschauende Erkenntnis*) of which Friedrich Schlegel speaks here implies the fact that the higher truth is always communicated truth. But that does not mean that we are dealing with a passive receptivity, because first of all, we have to find ourselves on a way; whether or not it is the right way is another matter, but Schlegel believes that the way, the own way is in a way the right one: "Everyone should strive to become what s/he is"[179], said Schlegel in his *Transcendental philosophy* from 1800-1801, which means: I only then know what I am when I am on a self-search. This knowledge of one's own being is given to the individual, so to speak, not in a definite, but determinable form, and only for the reason that (s)he is a being in the trinity of body, soul, and spirit, as Kant would say, a physical and reasonable being. "But in order to understand how such an intuitive knowledge is possible, we must only remember how it is not us who rise to the divine idea, but rather, it is this which seizes us, is communicated to us, and acts in us"[180]. The presupposition of the unity of man and God, however, is a premise of Schlegel's thinking, so that his discourse on spiritual intuition achieves certain legitimacy. "The inner life", Schlegel states, "is the life that the Spirit lives in common with the soul, in God, or from God, to God, out of God, and finally living in God"[181].

For Fichte, as Schlegel interprets, intuition is something objective, because the feeling is not underlying it. But what is actually valid in intuition is the feeling, i. e. the immediate perception of the inner sense. Feeling is bound to intuition, "like the soul to the body"[182], it needs an articulated body. Freed from the prejudice of the thing, this kind of intuition is described by Schlegel as spiritual intuition. It is also called aesthetical intuition or intuition of the beautiful. In his late philosophy, Schlegel then affirms that aesthetics is not sufficient fundament for life. However, in this context one has to deal with his concept of beauty. Schlegel not only discovers the form or the exterior of the beautiful, but also the meaning, the spirit or the interior (*das Innere*). "The feeling of beauty, as a union of infinite unity and the infinite abundance, as we take it, falls again together with the feeling of love"[183], as Schlegel argues. Thus, spiritual intuition presupposes what he calls love, which is "a striving for and contemplation of what one looks at", "touching, blending the I (*das Ich*) with you in the object", "a mighty pursuit of marriage to other spirits"[184]. The mind that is looked at can only be guessed and not yet recognized. The knowledge through the feeling is "originally very imperfect". Spiritual intuition is at the same time "foreseeing, guessing and grasping", thus it has no complete cognitive value. To eliminate this want, love, but also hope and

[177] *Ibid.,* vol. 10, 525.
[178] *Idem.*
[179] *Ibid.,* vol. 12, 60.
[180] *Ibid.,* vol. 10, 525-526.
[181] *Ibid.,* vol. 19, Fg. 210, 329-330.
[182] *Ibid.,* vol. 12, 355.
[183] *Ibid.,* 388.
[184] *Ibid.,* 356.

"a trust, boldness in thinking"[185] (*eine Kühnheit im Denken*) is required. Schlegel characterizes spiritual intuition as follows: "Spiritual intuition is an immediate transposition in others, where the ego becomes you; it is the only creative element (*das Schöpferische*) in consciousness"[186].

The mental view in practice

This sense of understanding, which "is and must be in life and social relations, and yet fully developed, but at the same time an originally innate one"[187], is, translated into practical terms, "a fitting glance" or "a sure tact" and focus on different areas of life. So it is "the deep penetrating, sure eye of the great physician for the correct diagnosis of the disease", or "the clear-cut judgment of an actual judge, in order to make the right point and to feel out [...], the psychologically correct view, which was trained for such cases"[188]. But it is also "the sure tact of the experienced statesman, not merely as knowledge of man for the comprehension of the political intentions of others, but in regard to the correct judgment and feeling about the great world events themselves, about their decisive turn, and about the right moment therein"[189]. Schlegel concludes: "In all these cases [...] it is an immediate perception, or a feeling of the right on which the ultimate judgment is based"[190].

Interestingly, it is very often Schlegel's view, with a certain amount of meticulousness and a long-term view that impatient contemporary people lack to protect themselves against many mistakes and pave the way for making the right decisions.

Conclusion

Spiritual or aesthetical intuition is distinguished from the sensuous intuition of Kant and the intellectual intuition of Fichte. Schlegel criticizes their conceptions of intuition and notes that intuition "crushes" and "kills" every object. In intuition, "the free, the living, the mobile always get lost"[191]. Since the actual insight for Schlegel concerns "the inner nature of the thing", one has accordingly to grasp it in its "inner living being" and only "seize" [192] it. According to Schlegel, "this activity is based on a touch, connection, marriage, and intermingling of both the intuiting and the looked-for ego. Without this there is no message to commemorate"[193]. The actual validity in intuition is the feeling, because through intuition it becomes meaningful. The spiritual intuition thus refers, as the linguistic expression already says, to the mind (*Geist, Sinn*), or meaning (*Bedeutung*) and has a hermeneutical implication, with applications in different areas of human life, such as art and politics.

The spiritual dimension of things, their inner being, represents their semantics. The actual knowledge of things would thus be their semantics in a theory of objects as signs. "Envelope" (*Hülle*) and "spirit" are the two important elements of the object understood as a sign. In Schlegel's view, metaphysics and logic refer to the poles of the mind. Metaphysics is related to the construction of the universe, while logic is "the science and art theory of the mind"[194]. With his philosophical project, which in my opinion has not lost its topicality and interest even today, Schlegel wants to follow a post-Kantian path according to which the knowledge of the Supreme is

[185] *Ibid.,* 357.
[186] *Ibid.,* 375.
[187] *Ibid.,* vol. 10, 422-423.
[188] *Ibid.,* 423.
[189] *Idem.*
[190] *Idem.*
[191] *Ibid.,* vol. 12, 329.
[192] *Idem.*
[193] *Ibid.,* vol. 12, 355.
[194] *Ibid.,* vol. 18, Fg. Nr. 189, 137.

to be portrayed as a real and personal experience. Schlegel's philosophical endeavors apply to the restoration of reason to the divine with the aim of realizing a change in consciousness.

Bibliography

Fichte, Johann Gottlieb, Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, in: J. G.

Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, vol. I, 4: *Werke 1797-1798*, ed. by Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky, Stuttgart - Bad Cannstatt, 167-281.

Kant, Immanuel, *The critique of pure reason; The critique of practical reason and other ethical treatises. The critique of judgement* published by W. Benton, Chicago - London - Toronto - Geneva - Sydney - Tokyo - Manila: Encyclopaedia Britannica, 1984.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *System des transzendentalen Idealismus*, Hamburg: Meiner 2000.

Schlegel, Friedrich, *Kritische Ausgabe seiner Werke*, edited by E. Behler et al., 35 volumes, Paderborn - München - Wien - Zürich: Schöningh [not finished yet], 1958, and following.

– vol. 10: *Philosophie des Lebens: in fünfzehn Vorlesungen* gehalten zu Wien im Jahre 1827 und *Philosophische Vorlesungen insbesondere über Philosophie der Sprache und des Wortes*, geschrieben und vorgetragen zu Dresden im Dezember 1828 und in den ersten Tagen des Januars 1829, edited by Ernst Behler, 1969.

Eşianu, Cornelia, „*Und so führt die Philosophie zur Poesie*" - *Systematische Forschungen zu Friedrich Schlegel* (= Philosophie - Sprache - Literatur, Bd. 10), Wien: LIT 2016.

Frank, Manfred, „Intellektuale Anschauung". Drei Stellungnahmen zu einem Deutungsversuch von Selbstbewußtsein: Kant, Fichte, Hölderlin/Novalis, in: Ernst Behler / Jochen Hörisch (ed.), *Die Aktualität der Frühromantik*, Paderborn - München - Wien - Zürich, 1987, 96-126.

La trascendencia en las memorias de Carlos Eire

Carmen Fernández Klohe
St. John's University, New York
klohec@stjohns.edu

Introducción

Carlos Eire es profesor de historia medieval en la universidad de Yale, donde ocupa la Cátedra T. Lawrason Riggs de Historia y Estudios Religiosos. Ha escrito numerosos trabajos de gran erudición, el más reciente de los cuales, *Reformations: Early Modern Europe*, la valió el premio Hawkings al mejor libro de 2017[195]. No obstante su ingente obra académica, Eire no se dio a conocer al público general hasta que escribió sus dos libros de memorias, el primero de los cuales, *Nieve en la Habana,* obtuvo el National Book Award de 2003. El éxito editorial y los elogios de la crítica fomentaron la popularidad del libro, que se convirtió en favorito de círculos de lectores y tertulias literarias. Siete años más tarde, *Miami y mis mil muertes* fue igualmente recibido y generó de nuevo el interés de la prensa norteamericana. Debo señalar que Eire escribe en inglés, por lo que los títulos antes mencionados son traducciones, no del todo satisfactorias, que pierden impacto emocional en comparación con los originales: *Waiting for Snow in Havana* y *Learning to Die in Miami*.

Eire es también un exiliado cubano que salió de Cuba sin sus padres a los once años. Fue uno de los 14.060 niños que salieron de Cuba entre 1960 y 1962 por el puente aéreo de la Operación Pedro Pan. Como resultado del exilio, su vida se ha desenvuelto en ambientes anglófonos y ha cursado todos sus estudios en los Estado Unidos, razón por la que escribe en inglés, como explica en una nota a la edición española de *Nieve en la Habana*[196]:

> La verdad irrefutable es esta: el español ya no es mi lengua, a pesar de ser mi lengua materna. Ya no pienso en español ni sueño en español. Ni tan siquiera cuento ni rezo en español… Así que, por favor, tomen mi voz por lo que es: la voz de un desterrado.

No es de extrañar, pues, que escriba en inglés. Lo que sí podría parecer extraño es que le haya sido tan difícil publicar el libro simultáneamente en inglés y en castellano, como él hubiera querido. De hecho, la traducción española no vio la luz hasta cuatro años más tarde, a pesar de que ya existían versiones en holandés, finlandés, alemán, portugués, polaco, griego, checo, turco, serbio y búlgaro. Es más, la única versión española que existe fue publicada por Random House y hasta hoy ninguna editorial española ni latinoamericana se ha interesado en publicarlo todavía[197]. La falta de interés de parte de las editoriales hispanas tendría fácil explicación en términos extra-literarios, como por ejemplo, el irredimible anti-castrismo del autor, algo que muchos críticos no le perdonan. Pero, también podría deberse al contenido religioso del libro, que acabó por ser sorprendentemente problemático a la hora de publicarlo en Inglaterra. Los editores de Scribners le exigieron a Eire muy explícitamente que eliminara del texto cualquier referencia a la religión. Estaban convencidos de que los lectores ingleses rechazarían el enérgico cristianismo ("muscular Christianity") del que hace alarde. También le pidieron que no se mencionara la política en absoluto, por ser un asunto demasiado controversial. Naturalmente, el autor se negó a aceptar las condiciones de Scribners, porque equivalían a eliminar los dos ejes temáticos del libro[198]. A cambio de su negativa, la editorial no lo promocionó.

[195] Hawkins Award of the American Publishers Association.
[196] Carlos Eire, *Nieve en la Habana. Confesiones de un cubanito.* New York: Vintage Español, Random House, 2007.
[197] *Idem* "Hasta ahora, las editoriales hispanas solamente han mostrado desdén por este libro".
[198] Carlos Eire, "The Catholic Intellectual Tradition and the Catholic University", leída en el congreso "The Catholic University. The Challenge of the Contemporary University", organizada por The Thomistic Institute en New York University, on April 20-21, 2018.

Reacciones al tema

Se comprende el nerviosismo de una editorial comercial, pero es más difícil de entender la reacción del que tendría que haber sido su público natural. Es curioso que inicialmente el libro tuviera poca repercusión en el ámbito de la literatura católica, donde frecuentemente se lamenta la escasez de libros católicos que atraigan al lector general. Tan tibia acogida podría atribuírsele a la falta de promoción, ya que la editorial nunca estuvo interesada en promocionar las memorias como libros primordialmente católicos. También es cierto que el autor no se mueve en círculos católicos. Después de todo --advierte Eire con ironía-- "I teach among the infidels, here at Yale"[199]. Sin embargo, estamos ante un escritor católico y detrás del tono desenfadado y entretenido de estos libros se halla una imaginación netamente católica. Es evidente nada más abrir las memorias. Ya en el primer "Preámbulo" encontramos sugerentes advertencias: "All the incidents and the dialogue come straight from God´s imagination. As does the author himself. And the reader"[200]. Igualmente reveladora es una dedicatoria "To the Infant Jesus of Prague, fellow exile"[201] .

Adentrándose en la lectura, el lector intuye sin demora que el relato es una meditación sobre las interrogantes esenciales para la tradición intelectual católica: cómo conciliar razón y fe; lo sagrado y lo secular; como encontrarle sentido al dolor; las paradojas centrales de la fe… Porque la historia del exilio de Eire es, en el fondo, una reflexión sobre el encuentro con lo divino, y la búsqueda del sentido de lo inasequible a la razón a través de lo simbólico.

En conjunto, los dos volúmenes siguen la trayectoria de un niño de once años que, de la noche a la mañana, se encuentra sin sus padres en un país extranjero, donde la lengua no es la suya, y en circunstancias sobre las que no tiene ningún control. Mas estas memorias se apartan del consabido victimismo del que adolece el género hoy en día. Cuando el autor relata sus vivencias con candor y una plasticidad casi cinemática, no esquiva los asuntos delicados, pero tampoco los presenta nunca con morbosidad ni autocompasión. Por el contrario, introduce los episodios más tristes con el mismo humor irreverente que usa para contar sus travesuras infantiles.

Memorias-confesiones

El primer volumen, *Waiting for Snow in Havana,* es una elegía al país desaparecido. Con detalladas impresiones, evocadoras de colores, olores y sabores, el autor compone una apología de la Cuba de su infancia. En *Learning to Die in Miami,* Eire se propone subsanar las consecuencias del destierro acercándose a los mecanismos de defensa que le permitieron adaptarse con éxito al nuevo país y explorando las transformaciones por las que tiene que pasar el individuo camino de la aculturación. El lector va viendo los conflictos provocados por los cambios en la percepción de la propia identidad, un proceso documentado por Barudy en su estudio sobre la salud mental de los exiliados[202]. El concepto de identidad, entendida ésta como la imagen de sí mismo, es el origen del dolor invisible del exiliado político. La flexibilidad con la que pueda adaptar esa imagen a la realidad del entorno será determinante para la salud psicológica y, por consiguiente, para el éxito de la asimilación. Grinberg[203], por su parte, ha estudiado los profundos y duraderos efectos del exilio como evento traumático durante el cual el individuo, sintiéndose impotente ante los acontecimientos fuera de su control, experimenta una desorganización del yo que causa períodos de dolor y frustración. Si el individuo no evoluciona positivamente, logrando la reorganización de su

[199] Bernardo Aparicio García y Katy Carl, "Paradise with a Serpent: An Interview with Carlos Eire". *Dappled Things*, Filed under INTERVIEWS, SS. PETER AND PAUL 2009: https://dappledthings.org/4610/paradise-with-a-serpent-an-interview-with-carlos-eire/

[200] Carlos Eire, *Waiting for Snow in Havana*, New York: Simon & Schuster, 2003.

[201] Carlos Eire, *Learning to Die in Miami*, New York: Simon & Schuster, 2010.

[202] Jorge Barudy, "A Programme of Mental Health for Political Refugees: Dealing with the Invisible Pain of Political Exile", *Social Science & Medicine*, vol. 28, no. 7 1989, p. 715.

[203] León Ginberg, *Psicoanálisis de la migración y del exilio,* Alianza, 1998, p. 83.

identidad, el cambio puede ser catastrófico para su salud física y mental. Pero, si las funciones del ego le permiten aceptar la pérdida y hacen posible la recuperación del vínculo afectivo con la realidad, el exiliado saldrá de la crisis con la personalidad enriquecida y experimentará un renacer o renovación del yo.

Imbricada en el sondeo de los aspectos psicológicos y sociológicos del exilio está la trayectoria espiritual de Eire, que aprovecha el marco de los recuerdos juveniles para insertar las cuestiones religiosas y filosóficas que son parte de su evolución interior. Sin hacer hincapié en ello, el lirismo de las imágenes, las metáforas descabelladas y el lenguaje informal nos conducen a la cuestión fundamental que le preocupa: encontrarle sentido al sufrimiento. O, en palabras del autor: "to realize that all genuine pilgrimages ultimately lead to the core of the soul through a linking of heaven and earth; past, present, and future; self and other; dreaming and waking; and the here-and-now with the then-and-there"[204].

Por tanto, aunque la ruptura creada por el exilio sea el núcleo de la narrativa, el tema subyacente es mucho más trascendental. La primera pista la da el subtítulo: *Confesiones de un cubanito*. De hecho, son confesiones fieles a la esencia de las otras mucho más famosas. El espíritu agustiniano está presente en el contexto metafísico y religioso en el que Eire ubica su existencia. Sus memorias son confesiones en el doble sentido de la palabra: confesión de pecado y confesión de un credo religioso. Son confesión de pecado, en cuanto el autor no duda en revelar aspectos poco atractivos de su pensamiento y su comportamiento. Pero, son además confesión de fe porque la historia en sí es una afirmación del poder redentor de la gracia divina. Seguimos el desarrollo filosófico y emocional de un individuo que había suprimido los acontecimientos traumáticos de su juventud para poder sobrevivir en el destierro. Una vez que el autor abre "la cripta del olvido" (lo que él llama "the Vault of Oblivion"), los recuerdos le obligan a hacerle frente a sus propios fantasmas permitiéndole interpretar mejor su trayectoria vital.

Exilio, dolor y redención

Si bien la intención confesional del proyecto es más transparente después de leer los dos libros, cada uno puede leerse independientemente sin que pierda sentido. El primer volumen, *Waiting for Snow in Havana*, abarca los últimos dos años que Eire pasa en Cuba con su familia. El relato comienza el primero de enero de 1959, cuando el niño de ocho años se despierta y descubre que "the world changed while I slept, and much to my surprise, no one had consulted me". La narración se mueve mediante los saltos asociativos típicos del recuerdo, siguiendo los fogonazos metafóricos que evocan experiencias infantiles todavía vivas en la memoria del autor. El libro termina con el momento de la salida en 1962, a bordo del avión que lo llevaría a Miami. En ese momento termina su niñez y se convierte en huérfano. Entrar en el avión fue dar un paso al vacío, experimentar un tipo de muerte fulminante y sigilosa como la de las muchas lagartijas que él aplastaba con una escoba. (496) En el imaginario de Eire, las lagartijas de Cuba, aborrecidas enemigas de su infancia, se convierten en el leitmotiv del libro y representan la difícil tarea espiritual que le espera: renunciar a la voluntad propia para someterse a la voluntad divina. "Besar a la lagartija" es la imagen que aparece repetidamente para representar los obstáculos en el largo camino hacia la humildad. Llegar a besar la lagartija equivaldría a superar el sentimiento de abandono que lo atormentaba y aceptar que todo está en manos de Dios y que, quizás, el castigo más aparentemente injusto sea el más misericordioso (235).

Queriendo evitar la seriedad fúnebre característica de la religión de su niñez, Eire da rienda suelta a la imaginación, creando paradojas y audaces metáforas que le permiten tratar el tema con humor. Como Chesterton, Eire reviste los conceptos de imágenes memorables, transformándolos en parábolas de perspicaz jovialidad. Las extrañas casualidades de las que es testigo, y que luego

[204] Eire, *Learning to Die in Miami,* p. 305.

resultan determinantes en su vida, son símbolos visibles de otra realidad invisible. Se deduce, por supuesto, que las "pruebas" de Eire son una manera de encontrarle sentido a las cosas en el contexto de ruptura del exilio. Pero también son el signo sensible de un efecto espiritual, la posibilidad de captar signos de Dios en el mundo gracias a la fe o, como ha señalado Bernardo Aparicio, una visión sacramental del mundo[205].

En la tercera página del libro, ya nos encontramos la primera de siete estrambóticas "pruebas" de la existencia de Dios. En este caso se trata de una disparatada metáfora visual en la cual los dos elementos están muy distantes entre sí y que además, como prueba, tiene tanto de negación como de afirmación: la semejanza que detecta el niño entre los senos de la cocinera y las berenjenas del mercado. Otras "pruebas" son más bien coincidencias paradójicas con las que el autor sugiere la intercesión divina en el mundo. En general, se trata de sorprendentes casualidades, tan imprevisibles como inevitables, y demasiado desconcertantes para no ser algo más que meras coincidencias.

La sexta "prueba" sirve de ejemplo: en Miami el niño es acogido en casa de un matrimonio judío, lo que le hace pensar que a partir de entonces se librará de ir a la iglesia (algo que detestaba por las imágenes sangrantes que había en las iglesias cubanas). Cuál sería su sorpresa cuando Louis y Norma Chait lo obligan a ir a misa todos los domingos y hasta le dan dinero para echar en la cesta. Esta broma del destino sintetiza varios niveles de significación. En su momento, el niño acogido se mantiene en contacto con la religión católica, que podría haber perdido para siempre, gracias a la actuación de un matrimonio judío. Y más tarde el adulto advertirá la mano de Dios en este incidente irónico que resultó ser un momento crucial en su vida[206].

Por supuesto, las "pruebas" de Eire no tienen nada que ver con la razón; son más bien su manera de representar la conjunción de lo sagrado y lo profano en un mundo impregnado de la presencia divina. A su manera de ver, las revelaciones más profundas suelen darse más allá del pensamiento racional y suelen ser las que nos marcan con mayor intensidad.

En *Learning to Die in Miami,* Eire continúa su historia bajo el significativo epígrafe que encabeza el libro, unos versos de Emily Dickinson:

> "Death is a dialogue
> between the spirit and the dust…"

Parte de su llegada a Miami, donde se enfrenta a su primera comida del destierro. El primer capítulo narra la reacción de incredulidad que provoca en el niño el plato que tiene delante, compuesto enteramente de ingredientes blancos que detesta: pan de molde, mayonesa y pollo procesado. Aquel sándwich monocromático es simbólico del giro radical que ha dado la vida de este niño de once años, a quien se le ha truncado la niñez en menos de un día. En el curso de un vuelo de 90 millas, pasó de ser el niño consentido de una familia burguesa a convertirse en un huérfano en el exilio, un exilio que ha durado toda una vida, ya que Eire nunca ha regresado a Cuba y aún hoy se define como un desterrado. Como es de suponer, estas memorias tienen un componente político importante, ya que su autor entiende la decisión de sus padres de alejarlo de Cuba como su liberación de la existencia catastrófica que le habría esperado bajo la dictadura castrista, lo cual no obvia una clara consciencia del trauma que supuso la salida.

En el nuevo entorno padecerá la desorientación del exiliado, las dificultades con el idioma, la soledad, y la impotencia, todo resumido en una rabia reprimida que no afloraría hasta veinte años más tarde, precisamente al escribir las memorias. Recordar fue abrir las puertas de *la cripta del olvido* (lo que él llama *Vault of Oblivion*), donde enterraba todo lo que le habría impedido adaptarse a su nueva vida. Eire evoca los sentimientos provocados por el racismo, la pobreza, el cambio en la relación con su madre, la tristeza por el comportamiento de su hermano y, sobre todo, la impotencia

[205] Aparicio, "Paradise with a Serpent".
[206] *Idem.*

ante su situación. Según se va enfrentando a los recuerdos soterrados, comprende que aquel dolor era fruto de la terrible anormalidad de unas circunstancias que él había intentado vivir con la mayor naturalidad, para poder adaptarse.

Evidentemente, el vínculo más fuerte entre Eire y su pasado en Cuba es el resentimiento hacia el padre, quien observó el curso de los eventos después de la revolución sin hacer nada para salvar a la familia, y dejó marchar a sus hijos con una pasividad inexplicable: "Nada. No hizo absolutamente nada por nosotros. Nada. Nunca más lo volvimos a ver". (401) Hay otros niveles de abandono que hacen comprensible el rencor del hijo, cuyos sentimientos conflictivos se moderan con el tiempo. A la larga, el hijo besa la lagartija y perdona. No obstante, es significativo que, dieciséis años después de verse por última vez, Carlos Nieto Eire renunciara al apellido del padre y adoptara el de su madre porque le parecía justo que fuera ese el apellido de sus hijos.

A veces la erudición del catedrático y la imaginación del escritor conspiran para obligarnos a dar saltos inesperados entre elementos muy heterogéneos. Es lo que ocurre en el capítulo veintitrés, en el que se yuxtaponen imágenes inconexas: las terribles ejecuciones televisadas durante los primeros años de la revolución; Kirk Douglas y Tony Curtis en una escena de la película *Vikingo*; el entierro de su padre; las crueles humillaciones sufridas por un preso político; y finalmente, la paráfrasis de unos versos de San Juan de la Cruz. Con esta acumulación de elementos tan diversos Eire expresa la huella emocional del exilio en conexión con la dificultad de alcanzar la serena sumisión del *gelassenheit*. Quisiera despojarse de las imágenes que lleva grabadas en el recuerdo y de las pasiones que lo gobiernan. Sabe que despojarse de todo puede ser la meta más digna, pero también es la más difícil.

El título, algo macabro, hace referencia a la posibilidad de cambiar mediante un proceso continuado. El morir en este caso se refiere a un morir metafórico para renacer transformado. La evolución de Eire tiene su punto crucial a los catorce años, con una experiencia religiosa. Abrumado por un sentimiento de vacío y desamparo total, había empezado a leer seriamente *La imitación de Cristo* cuando tuvo una revelación que puso a su alcance el sustento de la fe. A partir de entonces, cultiva la vida interior y acata la voluntad de Dios. Eire admite que la religión fue su salvación. No sólo fue su fuente de consuelo, sino que le proporcionó una cosmovisión y, además, determinó su profesión. La influencia de Kempis se advierte a través del libro, especialmente en el lenguaje que usa Eire para examinar su vida en términos de sufrimiento y redención, pero también cuando se refiere repetidamente a la necesidad de acatar la voluntad de Dios.

Conclusiones

Las memorias de Carlos Eire pierden sentido si nos concentramos exclusivamente en lo anecdótico o en el estilo desenvuelto del autor cuando nos narra las sucesivas muertes experimentadas a lo largo de su exilio. A través del relato se entrevé el esfuerzo por desligarse de las rémoras del resentimiento y los recuerdos dolorosos. Acepta las pérdidas y las transformaciones concomitantes como parte de un proceso; por lo cual, estas confesiones responden a la necesidad de darle coherencia a los acontecimientos rescatando el pasado reprimido para integrarlo en el presente. En última instancia, el autor logra eximirse del dolor y afirmar el bien, porque ante la pena por lo perdido se impone la afirmación que ha sido su vida en el exilio.

> Eire concluye que si recuerda cómo ha aprendido a morir, y evoca todas y cada una de esas muertes, la Muerte no tiene derecho a ser absoluta. Aprender a morir, nos dice, es tan necesario como aprender a respirar y aunque las muertes se suceden constantemente, sólo la muerte física trae la transformación esencial: "only then can all our dying lead to deathlessness and an enduring life in which there is no Absence whatsoever"[207].

[207] Eire, *Learning to Die*, p. 303.

Si del constante morir y renacer se podría deducir que no existe un "yo" estable, que sólo somos memoria, Eire deduce todo lo contrario, que su trayectoria es prueba de la existencia del ente evanescente que es el alma humana. Entre expresiones coloquiales, anécdotas graciosas y hasta irreverencias, discurre por estos libros el pensamiento de los grandes místicos cristianos. Eire no quiere enajenar a los lectores con los aspectos intimidantes de la fe porque aspira a captar lectores que se acerquen y encuentren algo inesperado en sus libros. De pronto tropezamos con las paradojas esenciales que son el núcleo de la fe o se asoman inesperadamente los vínculos entre lo secular y lo sagrado. Para calibrar el alcance de estas confesiones, tenemos que encuadrarlas en la tradición intelectual católica que las sustenta. Lo que podría parecer a simple vista una serie de interesantes anécdotas inconexas se articulan en una afirmación contundente de la evolución ética y religiosa de un alma.

Bibliografía

Aparicio García, Bernardo y Katy Carl. "Paradise with a Serpent: An Interview with Carlos Eire". *Dappled Things*. Filed under Interviews, SS. Peter and Paul 2009.

https://dappledthings.org/4610/paradise-with-a-serpent-an-interview-with-carlos-eire/

Barudy, Jorge. "A Programme of Mental Health for Political Refugees: Dealing with the Invisible Pain of Political Exile". *Social Science & Medicine*, vol. 28, no. 7 1989. P715.

Eire, Carlos. "The Catholic Intellectual Tradition and the Catholic University", conferencia leída en el congreso "The Catholic University. The Challenge of the Contemporary University", organizada por The Thomistic Institute en New York University, on April 20-21, 2018

------. *Nieve en La Habana. Confesiones de un cubanito.* New York: Vintage Español, Random House, 2007.

------. *Learning to Die in Miami*. New York: Simon & Schuster, 2010.

------. *Waiting for Snow in Havana*. New York: Simon & Schuster, 2003.

Faw, Bob. "Carlos Eire",Interview for Religions & Ethics NewsWeekly/PBS. April 1, 2011.

www.pbs.org/wnet/religionandethics/2011/04/01/april-1-2011-carlos-eire/8491/

Ginberg, León. *Psicoanálisis de la migración y del exilio.* Alianza, 1998. P. 83.

Mishan, Ligaya, "Lost Boy", *The New York Times*, Jan 21, 2011.

Paternostro, Silvana, "Carlos Eire", BOMB, Winter 2005. Accessed 10/22/17.

http://bombmagazine.org/article/2707/carlos-eire

Pumariega, Andrés J. M. D. et al. "Mental Health of Immigrants and Refugees". *Community Mental Health Journal.* Vol. 41, No. 5, October 2005. P. 585

Rogler, L. H. et al. "Acculturation and mental health status among Hispanics". *The American Psychologist*, 46(6), 585-597.

Shulman, Aaron. "Life as a Footnote", AARP, November 10, 2010.

Valdés, Zoe. "La mirada limpia y tranquila de Carlos Eire", *Ecodiario.eleconomista.es*

Publicado en martes, 26 de junio, 2012 y está archivada en *Cultura, Filosofía, Literatura, Política, Religión.*

Yardley, Jonathan. "Carlos Eire´s Cuban Refugee Memoir", *The Washington Post*, November 24, 2010.

El espejo y su reflejo: trascendencia y cultura hoy

Francisco José García Lozano
Facultad de Teología de Granada, España
frangarcialozano@gmail.com

Introducción

Tras el predominio de la racionalidad lógica conceptual e instrumental, un "*logos*" que se creía en posesión de la plenitud del sentido, de la totalidad, la razón ilustrada ha entrado en una fase de purificación para purgar tanta presencia y objetividades engañosas, pues nos encontramos casi siempre ante atisbos, huellas, indicaciones, mediaciones, que invitan a la razón a una existencia "errabunda", una itinerancia abrahámica.

Desde tiempo inmemorial la razón ha estado ocupada, con los medios que ha dispuesto en cada época de su despliegue, en una búsqueda atenta a las figuras y deslizamientos por donde puede insinuarse "*lo indecible*", lo "*otro*", que no ha podido dominar nunca aunque sí lo ha acogido bajo diversas figuras fenomenológicas sin dejar d e ser, la razón, ella misma. Tras una época de *hybris*, de soberbia, que ha caracterizado su recorrido durante los últimos dos siglos con especial intensidad, la razón va encontrándose a sí misma como una racionalidad abierta e itinerante.

La esencia del mundo y del ser humano, y por consiguiente también las relaciones trascendentes con lo absoluto, están marcadas por una provisionalidad, finitud y caducidad radicales. Todo discurso humano es expresión de una mera lectura de pistas, de un ir tentando aquello que detrás de toda apariencia podría percibirse, en el mejor de los casos, como figura. De hecho, percibimos meros esquemas.

Por definición, lo inefable apenas puede ser expresión de una lógica cualquiera: lo que no puede decirse se sustrae a su denominación lingüística y por tanto también a todo logos en el sentido amplio de la palabra.

La introducción por Pirrón de la *epojé* como "*comedimiento del juicio*" sobre cosas que en su calidad de inefables no se encuentran al alcance de la comunicación marca un discurso de amplio alcance en la filosofía, y sobre todo para formas de pensar la teología, especialmente la que inaugura San Pablo en su 1 Carta a los Corintios 13, 12: "*Ahora vemos por un espejo y obscuramente, pero entonces veremos cara a cara*". En dicho texto se señala el carácter oscuro y enigmático que tiene, en esta vida, el conocimiento de Dios para el hombre, al que sólo se puede acceder a través de una visión diferida o indirecta; esto es, a través del espejo de las Escrituras y/o del espejo de la Naturaleza, cuyo enigma es preciso de descifrar. Dicho conocimiento es imperfecto, por deducción analógica. Se ha disputado mucho sobre en qué sentido sea confuso el conocimiento "*por espejo*", si este refleja claramente el objeto. Desde luego, ver una persona y objeto en un espejo es siempre visión indirecta y parcial. Incluso es posible que piense en que el espejo da la vuelta a la imagen en torno a sí misma, de modo que la izquierda se convierta en derecha y la derecha en izquierda, con lo que nunca ofrece una copia idéntica, sino análoga a la realidad.

El pensamiento filosófico medieval resaltó la similitud fonética de dos términos, *speculum* (espejo) y *specula* (lugar alto de observación, atalaya), en su intento de dar cuenta de la relación del hombre con la divinidad o con lo sobrenatural. El espejo como lugar de reflejo y la "*specula*" como lugar de indagación.

El sujeto ante el espejo

En el mundo occidental la religión ha dejado de ser una vivencia con un fuerte acento comunitario, para convertirse en una experiencia esencialmente individual.

La conocida obra de Ch. Taylor, *A Secular Age*, identifica el imaginario religioso actual con la experiencia espiritual individual, como forma "*secularizada*" de experiencia religiosa. La subjetivización de la experiencia religiosa es pues un efecto cultural significativo de los últimos siglos en occidente. Secularización no sería así la eliminación de la experiencia religiosa sino más bien su transformación del exterior y de la objetividad institucional hacia el interior y hacia la subjetividad individual.

En un sentido pos-metafísico el concepto de *espiritualidad* parece sustituir, en este contexto, al tradicional concepto de religión o de experiencia religiosa, y hasta al mismo concepto de fe. En esta modalidad, que se corresponde con una fase muy tardía y transformada de la realidad, la espiritualidad se presenta sobre todo con dos características fundamentales, en numerosas variantes de su realización concreta: a) la concentración en la experiencia de sí mismo (del *self*) y b) la íntima relación de esa experiencia individualizada con ciertas formas de experiencia holística del universo circundante.

Se identifican la sintonía consigo mismo y la sintonía con el todo cósmico, en un sentido muy cercano al de la antigua tradición estoica, la cual, en occidente, ha sido quizá la versión más explícita de la mucha más antigua tradición hindú y de su transformación budista.

Mircea Eliade señalaba que, para el hombre secular, desacralizado, se ha desdibujado mucho la distinción entre lo profano y lo sagrado[208]. Sin embargo, esa frontera, que implica tránsito, no se ha perdido del todo y permanece parcialmente oculta por un mundo en penumbra en el que parece no brillar la luz de lo divino, pues persisten valores que recuerdan la no-homogeneidad que caracteriza la experiencia religiosa del *espacio*: "*Subsisten lugares privilegiados, cualitativamente diferentes de los otros: el paisaje natal, el paraje de los primeros amores, una calle o un rincón de la primera ciudad extranjera visitada en la juventud. Todos estos lugares conservan, incluso para el hombre más declaradamente no religioso, una cualidad excepcional, ´única´: son los ´lugares santos´ de su Universo privado, tal como si este ser no-religioso hubiese tenido la revelación de otra realidad distinta de la que participa en su existencia cotidiana*".

La misma experiencia de no homogeneidad puede comprobarse en la vivencia del *tiempo*. Éste no es un mero "*continuum*" amorfo, sin puntos o hitos que permitan la firmeza y la orientación: "*Para el hombre no religioso también existen, fuera del tiempo más bien monótono del trabajo, el tiempo de los regocijos y de los espectáculos, el ´tiempo festivo´. También vive de acuerdo con ritmos temporales diversos y conoce tiempos de intensidad variable: cuando escucha su música predilecta o, enamorado, se espera o se encuentra con la persona amada, experimenta un ritmo temporal diferente a cuando trabaja o se aburre*".

Tras estas variaciones, el substrato antropológico sigue siendo el del dicho latino "*homo capax Dei*", que según la tradición aristotélico-tomista, entre el sujeto que conoce y el objeto conocido tiene que haber una cierta "*correspondencia ontológica*", esto es, que el uno y el otro no sean extraños o desemejantes absolutamente, que como tal parece anidar en el fondo ontológico humano[209].

Tomás de Aquino lo designó como *desiderium naturale videndi Deum*, es decir, "*deseo natural de ver a Dios*", o simplemente, "*deseo de Dios*", a la orientación del hombre hacia Dios, a su apertura dinámica y tendencial. Esta expresión clave sintetiza tanto el motivo platónico del "eros", bajo la forma de la aspiración agustiniana de la felicidad, como la exigencia aristotélica y neoplatónica de

[208] *Cf.* M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid 1967, 19.
[209] *Cf.* Ll. Duch y J. C. Mélich, *Antropología de la vida cotidiana*, vol. 2/1, Trotta, Madrid 2005, 166.

saber y contemplación, así como la concepción antigua y medieval de una naturaleza dirigida a un fin.

Aquí tenemos la *idea de un sobrenatural indeterminado*, es decir, del infinito que todo hombre, incluso ignorando la religión, ve oscuramente, pero que no se adquiere como una cosa. Constatamos aquí la expresión de santo Tomás sobre el conocimiento de Dios *in statu praesentis vitae*. Ya que Dios no es demostrable, sino sólo mostrable como el "hacia dónde" propio de la naturaleza espiritual del hombre.

En la terminología clásica conformidad del ente al intelecto se expresaba por el nombre "*verum*" o lo verdadero, mientras que la conformidad del ente al apetito se expresa por el nombre "*bonum*" o lo bueno. Aunque Tomás de Aquino no incluya la belleza en su enumeración de los trascendentales en su "*De veritate"*, puede considerarse que la belleza como último trascendental recoge en sí el "*verum"* y el "*bonum"*, ya que lo bello se da a conocer porque es verdadero o inteligible y nos deleita porque es bueno.

Ya que todos los entes creados se caracterizan por la unidad, la verdad, la bondad, y la belleza según diversos grados, esta participación de los trascendentales en todo lo creado lleva la razón humana no sólo a la posibilidad de conocer todo lo que es y así de ser "*capax entis"*, sino que lleva también al conocimiento de la fuente de los trascendentales, de tal modo que la razón humana es así "*capax Dei"*. La razón natural puede ascender desde las cosas al conocimiento de Dios, y por lo tanto puede decirse que los trascendentales constituyen el camino hacia el conocimiento filosófico de Dios. Esto se ve clarísimamente en la cuarta vía de Santo Tomás, donde habla de nuestra experiencia de la verdad, bondad, y nobleza o belleza que se dan en las cosas, según grados o según una jerarquía. Como dice el Aquinate, "*este más y este menos se dice de las cosas en cuanto que se aproximan más o menos a lo máximo*"[210]. Y lo máximo, siguiendo a Aristóteles en el segundo libro de su "*Metafísica*, es la causa del ser, de la bondad, y de toda otra perfección, y a este "*maximum"* se le llama Dios.

En su libro, *Elementos de filosofía cristiana*, Gilson habla del "*pulchrum*" como del "*trascendental olvidado*", y Maritain en "*Arte y escolástica"* considera que lo bello es "*el esplendor de todos los trascendentales juntos*"[211].

El "*trascendental olvidado*": el *pulchrum* posmoderno

¿Puede una obra de arte suscitar una experiencia espiritual? ¿Puede ser el soporte a partir del cual Dios se nos hace presente en nuestra historia? ¿puede conectarnos con una palabra de Dios para nosotros, para cada uno? Desde la experiencia de Ignacio de Loyola y su propuesta de vivir contemplativos en acción, nos animamos a descubrir a Dios en todas las cosas y en todas las cosas en Él. Más aún, nos sumamos a la defensa de que el arte es también vehículo de comunicación de la divinidad con el hombre. Sin embargo, esta tesis no es original del cristianismo, Gadamer nos recuerda que ya: "*En el mundo griego, la manifestación de lo divino estaba en las esculturas y en los templos, que se erguían en el paisaje abiertos a la luz meridional, sin cerrarse nunca a las fuerzas eternas de la naturaleza; era en la gran escultura donde lo divino se representaba visiblemente en figuras humanas moldeadas por manos human*"[212].

Pero ¿son todas las obras de arte vehículo para esta experiencia espiritual? La filosofía del arte de Byung-Chul Han rechaza que cualquier forma sea válida[213].

---

[210] *Summa Theologiae* "I, q. 2, a. 3, resp.

[211] Sobre la concepción escolástica del arte *Cf.* J. Maritain, *Arte y escolástica*, Club de Lectores, Buenos Aires 1958; *Cf.* E. Gilson, *Elementos de filosofía cristiana*, Rialp, Madrid 1981.

[212] Véase H. G. Gadamer, "Recuperación de la pregunta por la verdad del arte", en: *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme 1999, 121-142.

[213] Byung-Chul Han, *La salvación de lo bello*, Herder, Barcelona 2015, 12.

La experiencia de Dios sacude al hombre. Interpela a aquel que se pone a la escucha y esa escucha discernida y puesta por obra transforma la realidad, colaborando en la construcción del Reino de Dios.

Desde aquí, el filósofo surcoreano en su obra *La salvación de lo bello*, contrapone el arte de lo pulido a lo feo. El arte de lo pulido es aquel que no ofrece resistencia, que se presenta suave y de inmediata accesibilidad, que invita al consumo y a lo fácil, a lo que no plantea problema, "*no ofrece nada que interpretar, que descifrar ni que pensar*". Sin embargo, lo feo nos distancia de aquello que contemplamos. La reacción de alguien que contempla algo asqueroso es, primeramente, la de dar un paso atrás. No es reclamo para que otros se acerquen, pero sí interroga e invita a la reflexión, "*hay algo que me conmociona, que me remueve, que me pone en cuestión, de lo que surge la apelación de tienes que cambiar tu vida*".

Esta contraposición que hace Byung-Chul Han puede asimilarse con la que hace Milan Kundera en su obra La insoportable levedad del ser cuando se pregunta: "*¿Pero es de verdad terrible el peso y maravillosa la levedad?*". *La salvación de lo bello* se inicia describiendo lo pulido, satinado y pulimentado de los teléfonos móviles. También, desde la oposición que hace Kundera entre la levedad y el peso, se puede apuntar que esos teléfonos móviles de nuestro tiempo compiten por ser cada vez más finos, menos pesados, más ligeros. Nos encontramos en un mundo en el que se alaba cada vez más la inmediatez, aquello que no presenta problemas ni cuestionamientos, lo que no provoca quebraderos de cabeza. Desde esta filosofía vital, resulta cada vez más difícil que el hombre acceda a la experiencia artística a la que hace referencia Han que entraña, necesariamente, distancia, tiempo, detenimiento, reflexión y hondura. Y esto no puede hacerse desde la ligereza o la inmediatez.

Al arte de lo pulido "*le falta aquella negatividad que impondría una distancia, que sin distancia no es posible la mística, que paraliza la experiencia, al cual no es posible sin negatividad, que es en lo feo donde se ofrece un acceso a la trascendencia*". Kundera relaciona también esta necesidad de la distancia de la belleza con el sueño: "*El sueño no es sólo un mensaje, sino también una actividad estética, un juego de la imaginación que representa un valor en sí mismo. El sueño es una prueba de que la fantasía, la ensoñación referida a lo que no ha sucedido, es una de las más profundas necesidades del hombre. Esta es la raíz de la traicionera peligrosidad del sueño, si el sueño no fuera hermoso, sería posible olvidarlo rápidamente (...) el vértigo significa que la profundidad que se abre ante nosotros nos atrae, nos seduce, despierta en nosotros el deseo de caer, del cual nos defendemos espantados*".

El hombre necesita de ese vértigo, desea ser conmovido, quiere ir más allá de lo evidente, de lo seguro. A este respecto expresa Hans Urs von Balthasar: "*Ni siquiera podemos atribuirnos a nosotros mismos el anhelo de evadirnos de este estado de caída. Es el Espíritu el que en el hombre y en el mundo suspira por Dios con gemidos inenarrables y hace así por primera vez al hombre y al mundo conscientes de su caída*".

Hay sed de Dios y de espiritualidad. Hay un vacío en el alma de la persona que no logra ser colmado por nada temporal, material, terreno. El ser humano anhela la presencia que trasciende. Así lo expresa M. de Unamuno en su obra *Del sentimiento trágico de la vida*: "*¡Ser, ser siempre, ser sin término, sed de ser, sed de ser más! ¡hambre de Dios!, ¡sed de amor eternizante y eterno!, ¡ser siempre!, ¡ser Dios!*"

Es, por tanto, necesaria en la experiencia religiosa, la negatividad, la herida, lo incompleto, al igual que en el arte: "*sin dolor ni vulnerabilidad prosigue lo igual, lo que nos resulta familiar, lo habitual*". De alguna manera, en el arte se produce lo mismo que en la experiencia mística o espiritual, es necesario pasar por la cruz del sufrimiento para acceder a la experiencia espiritual.

Pero, para que un espectador se acerque al arte que impone negatividad, es necesaria una gratuidad y una libertad que no tienen las obras de "*lo pulido*". Desde aquí, "*la visión estética no es*

consumidora, sino contemplativa". Es decir, para una experiencia espiritual del arte, es necesaria la gratuidad y la libertad de la contemplación.

No obstante, si la experiencia artística y de lo bello es vivencia espiritual, entonces no puede sino volver la mirada del hombre hacia el otro, hacia las personas que tiene más cerca, pero también más lejos. No es únicamente la mirada al Otro, sino también a los otros. "*En presencia de las esculturas bruñidas y abrillantadas, uno no se encuentra con el otro, sino solo consigo mismo*". La experiencia espiritual del arte no puede conducir al *egocentrismo* o al hedonismo, sino que vuelca hacia los demás. Es un arte solidario porque saca a la persona de su propio interés para hacer su mirada más amplia, más universal, más abierta a lo que le rodea.

Aquel que visita un museo, que abre un libro, que escucha una sinfonía, se expone a que la obra resuene en él. Y, si algo le conmueve es porque algo en su interior está conectando con una idea, con una emoción. De ahí, no es que el arte introduzca originalidad en su interior, pero sí que le hace descubrir algo nuevo de esa interioridad, de ese Absoluto que trata de comunicarse con él a través del Espíritu.

O como muy bien señala Steiner: "*Todo arte y literatura de calidad empiezan en la inmanencia. Pero no se detiene ahí. Y esto significa sencillamente que la empresa y el privilegio de lo estético es activar en presencia iluminada el continuum entre temporalidad y eternidad, entre materia y espíritu, entre el hombre y "el otro". En este sentido exacto y común, la poiesis se abre a lo religioso y lo metafísico, y está garantizada, asegurada por ellos. Las preguntas ¿qué es la poesía, la música, el arte?, ¿cómo pueden no ser? o ¿cómo actúan sobre nosotros y cómo interpretamos su acción? son, en última instancia, preguntas teológicas*"[214].

El hombre, encerrado en su inmanencia, en la limitación de su ahora y su aquí, acaba convirtiendo su nostalgia de lo sagrado en un pathos, es decir, en una pasión y un padecimiento que tiende a convertirse en una verdadera patología o enfermedad del espíritu que puede costarle caro. La patología o enfermedad del espíritu puede presentar diversos síntomas. Pero la causa parece que está bien diagnosticada: si se hace morir la nostalgia de lo sagrado, e incluso de Dios, en el corazón humano, entonces será el hombre o sus propias obras quien intentará ocupar ese puesto vacante.

Los símbolos, el arte, los textos, la cultura nos traen, una y otra vez, sobre el plano del pensamiento y de la vida el evidente reflejo que sigue estando presente del Absoluto.

Termino mi reflexión haciendo alusión a la necesidad de aquello que P. Ricoeur llamaba "*la segunda inocencia*". Se trataría de una actitud que nos libera de prejuicios y permite a lo real su desvelamiento, no estableciendo de antemano aquello que puede o no acontecer ante nuestras miradas. Ésta sería la actitud más idónea para permitir que lo Absoluto se pueda expresar, independientemente de que posteriormente nos abandonemos a su seducción o no.

[214] G. Steiner, *Presencias reales. ¿Hay algo en lo que decimos?*, Destino, Barcelona 1991, 275. (Subrayado nuestro).

El momento de las mujeres (Capital, ambiente y una nueva civilidad)

María Antonia García de León Álvarez[215]
Universidad Complutense de Madrid
antonieta006@gmail.com

Capital, ambiente y una nueva civilidad

Capital y ambiente, la exigencia a su sociedad de medios para las mujeres, que hace más de cien años escribiera Virginia Woolf, la hice mía hace más de treinta, en la investigación Ensayo Sociológico sobre las Élites Femeninas Españolas (1982).

Capital y ambiente es lo que reclamaba Virginia Woolf para que las mujeres ilustradas de su tiempo pudieran darse a la escritura.

Hoy, capital, ambiente, más una sensibilidad ganada en pro de la igualdad de género, es decir, una nueva civilidad, es lo que me hace afirmar que el momento ha llegado.

Se utiliza en Física el concepto de *masa crítica*, como la cantidad mínima necesaria de materia combustible, para que se mantenga la reacción en cadena.

En Sociología, es una cantidad mínima de personas para que un fenómeno concreto tenga lugar. Así, el fenómeno adquiere una dinámica propia que le permite sostenerse y crecer. Esta masa crítica de mujeres con una nueva sensibilidad es la que ya se ha producido.

Tres claves sintetizadas de lo que acontece hoy, ante nuestra mirada, un fenómeno de importancia crucial a escala global:

- Se ha producido un punto de no retorno, salvo hecatombes o revoluciones reaccionarias contra la mujer y contra todo. La sociedad actual tiene que contar ineludiblemente con esta clase emergente que somos las mujeres. Este es el fenómeno que llamo *masa crítica de género*.

- ¿Cómo se aprende a escribir? Sin duda, leyendo. Y hoy, todos los datos confirman (no aburriré con estadísticas) que estamos en la *Era de las Lectoras*. Así pues, somos protagonistas lectoras, y somos escritoras, en número notable ya. El mercado y el canon cultural se verán muy influidos, por este cambio social.

- *Femenino singular* es una etiqueta que va más allá de una frase hecha. Encierra un concepto de gran calado, que expresaré en metáfora: Lo "salvaje" de las mujeres, hemos estado siempre fuera de la Historia, fuera del poder, ergo, fuera del canon.

Expresaré ese estar fuera de las mujeres, esa ausencia nuestra, esa patológica asimetría social en la presencia de hombres y mujeres, causada por un reparto androcéntrico del poder, la expresaré con un poema. Por otro lado, y además, como bien expresa María Zambrano: *la poesía es la conciencia más fiel de las contradicciones humanas.*

EL GRAN GINECEO DEL MUNDO[216]

Visito museos, academias, archivos, ministerios.
Ni una mujer sobre el Planeta Tierra.
Y, sin embargo, estaban allí.
No fueron solos.

[215] Profesora Titular de Sociología, Escritora y poeta.
[216] He escrito este poema tras la visita al gran Museo de la Transición en Cebreros, pueblo de Adolfo Suarez, constatando que prácticamente no aparecía ninguna mujer, salvo la Reina Sofía.

Siempre hay que escribir la otra Historia,
la otra forma de habitar el Mundo.
Y, sin embargo, estaban allí.
No estaban solos.
Miento,
al fondo estaba la *Mujer Bisagra*,
la que colocan de forma ostentosa
entre filas de hombres encorbatados.
Es el retrato de la Tribu Humana,
firma de una feroz asimetría.
Estas cosas he visto en el Planeta Tierra.
Allí acontecen.

El Momento

Estamos en el momento histórico de llenar ese borrado nuestro de la Historia, que no es otra que la Historia oficial.

Nos desbordamos como especie de clase social emergente, ya finiquitado el proletariado, los partidos políticos puestos en cuestión por los movimientos sociales.

Ahora, somos las mujeres una fuerza, en un ir más allá de instituciones y moldes sociales, incluidos los cánones culturales y literarios.

En esta encrucijada histórica aparece una compleja bifurcación:

- ¿Nos sumamos, las mujeres, al canon cultural hegemónico androcéntrico, del cual sin duda, sufrimos y sufriremos su presión en sistemas sociales fuertemente estructurados aún por Género y Poder?
- ¿Nos desbordamos como la vida de la que estamos hechas, y por ello, somos femenino singular?

Un interesante juego de la compleja dialéctica social por Género, se desarrolla ya ante nuestra mirada, en un reñido escenario del poder. Lo que estamos tratando es lo que Ortega y Gasset llamaría, dándole el énfasis que merece, un *Tema de Nuestro Tiempo.*

Libres y emergentes, ojalá que el sistema no vuelva a someternos. He escrito: Adiós a las hijas de Bernarda Alba (utilizando el personaje lorquiano) el Patriarcado está herido de muerte, adiós a la idolatría del hombre.

Ni popes, ni vacas sagradas de la cultura, ni decanos, rectores, editores, etc. nos impondrán su modelo, nos ahormarán en su molde. Somos una nueva civilidad ante un cambio social sin parangón.

Es el momento *femenino singular*, porque las mujeres "asilvestradas", fuera del canon, fuera del poder, guardamos un tesoro de libertad y originalidad para el mundo. Inédito, y que, por primera vez en la Historia, estamos en condiciones de entregarlo, al ser escuchadas, también por primera vez. Esto es lo que significa, aquí y ahora, la expresión femenino singular, sin que suponga reificarnos en ella, o alienarnos. Al contrario, la mujer, como fuerza emergente y nuevo agente social en la esfera pública, está abierta al cambio social y al futuro.

Esta es la novedad del momento histórico que vivimos y protagonizamos. Un análisis de contenido de hemeroteca de los principales rotativos nacionales e internacionales es un buen indicador de este momento[217]. Un mero ejemplo, significativamente en portada (ABC Cultural, 20-10-2018): "Las

[217] El lector interesado puede seguir desde la aparición del movimiento #*Me Too*, o el ocho de marzo de 2018, la manifestación del Día de la Mujer más numerosa del mundo, en Madrid. Puede constatar un crecimiento exponencial

mujeres vivimos tiempos interesantes. El poder está cambiando de manos" (Camilla Lackberg, famosa novelista sueca).

En mi opinión, aún queda una larga marcha para el reparto equitativo del poder, que es asignatura pendiente y se está demostrando que es una larga marcha para las mujeres. Un poder compartido entre hombres y mujeres es asunto crucial para la humanidad, para su vida y permanencia. La vida es algo demasiado importante para dirigirla sólo una parte, para dejarla sólo en manos de hombres.

Lo que sí está cambiando es la sensibilidad social hacia la violencia y el trato indigno de las mujeres, como se ha demostrado en episodios desafortunadamente noticiables, que han creado un movimiento de masas en contra[218].

Este poema mío desea subrayar nuestra singularidad histórica y actual, los valores inscritos en nuestro pacifismo, nuestra otra mirada a la vida[219]. Todo ello indudablemente, si no nos traicionamos, saldrá en nuestra literatura, *femenino singular*. Es un poema que ensalza la naturaleza contemporánea de las mujeres, hoy por hoy, lejos de todo esencialismo.

NOSOTRAS NUNCA ESTUVIMOS ALLÍ

Leo la historia cruel del Siglo Veinte, su barbarie,
Veo hoy, las imágenes de Egipto, Libia y Siria.
Siempre la misma guerra,
siempre los mismos hombres
broncos, agresivos, vociferantes.
De un bando o de otro, siempre el olvido de la vida,
siempre el adiós a la paz.
Nosotras nunca estuvimos allí,
en aquella locura,
en aquella crueldad,
en aquella sinrazón, en aquel desperdicio,
en aquel odio,
en aquella tremenda destrucción,
en aquella ruindad,
en aquel arrasamiento de vida,
en aquella baldía bancarrota del amor.
Nosotras nunca estuvimos allí.
Nosotras, hiedras fuertes,
inmensas enredaderas, salvamos escollos,
trepamos por paredes imposibles,
agarramos clavos ardientes.
Salvamos la Vida.
¡Ah, sagrado posibilismo de las mujeres!
Nosotras no apostamos por el todo o nada,
ni al blanco o negro, ni al jaque mate del poder.
Jugamos a la vida,
creemos en la vida,
y la vida no es dogma.
Nosotras, las valientes,
hacemos la vida posible en un mundo de hombres.

---

del tema "Mujeres" en los medios de comunicación de masas. *El Año de las Mujeres (con mayúsculas)* es el titular del 06/11/2018, El País. Todo un síntoma de la actualidad.

[218] Vid, profusamente tratado en prensa del caso de la violación de una joven, llamado La Manada (7-07-2017).

[219] Los tres poemas insertos en el texto pertenecen a mi obra *Casa de Fieras,* Ed. Huerga y Fierro, Madrid, (2017).

El Yo conquistado (una épica existencial)

El Yo Conquistado (noveno libro de poemas mío) es un esfuerzo intelectual y poético de búsqueda del Yo. Tema de palpitante actualidad, dado el gran cambio en la condición social de las mujeres. Varios nudos intelectuales en relación al Género, implican las siguientes cuestiones:

1. Uno de los derroteros claves del trabajo en perspectiva de Género, está siendo el de la autoconsciencia, el conocimiento de sí, en pos de una nueva subjetividad e identidad social de las mujeres.
2. No puede haber autoconsciencia, o conocimiento de sí, sin una subjetividad clara, fuerte, que sea soporte de la persona, y que sea soporte, por otro lado, de la identidad social. El Yo ensamblado, es el punto de encuentro de la dimensión subjetiva de la persona, y de su identidad social.
3. El Patriarcado (el sistema de dominación masculina) aliena a la mujer, definiéndola y situándola en el mundo como:

"Ser en función de otro" (Ortega y Gasset)
"Él para el Estado, ella para él" (Hobbes)

Hace casi quinientos años escribió Teresa de Ávila: *No estamos huecas*.

Ella no estaba hueca (reúne en su biografía características muy especiales de una élite femenina, entre otras, un gran capital afectivo, ser una hija muy amada por su padre. Podría traer a colación otros muchos ejemplos de hijas empoderadas por la figura del padre, como es el caso brillante y excepcional para su época, de la psicoanalista y escritora Lou Andrea Salomé (Vid al respecto, mi obra *Herederas y heridas*, prólogo de Carmen Alborch).

Sin embargo, y en general, la condición de las mujeres era estar hueca[220], por ser definidas, conceptualizadas, tratadas, como seres en función del Otro (un varón).

Han tenido que pasar siglos y cambios sociales notables en la condición de las mujeres para que se plantee:

a. Una educación de autoconsciencia, de empoderamiento, con el objetivo claro de educar en ello.
b. Han tenido que pasar siglos para que salgan mujeres que sean *Women who Will* (lema del Wellesley College, Boston) mujeres que saben lo que quieren.
c. La fuerza masculina de las élites femeninas (el amor del padre, análisis biográfico). Esta fuerza, como notable empoderamiento de hijas en condiciones singulares: hijas únicas y sororidades ausentes de hermanos varones, los casos de la *cadette*.
d. Los hombres siempre supieron qué hacer (el fuerte super-ego masculino).

Por todo lo anterior, se deduce que la conquista del Yo, sea una épica existencial de Género, una épica de las mujeres, aún hoy. Es un eje clave del proceso de cambio social de Género sobre el que estamos reflexionando a lo largo de este texto.

La Era de las Primeras

Como si de un periodo geológico del planeta Tierra se tratara, empleo el término Era.

Mi reflexión abarca al mundo académico y cultural.

[220] Estudiando las biografías de escritoras, sí se llega a la conclusión de un Yo muy débil, psíquica y socialmente, que me ha hecho escribir un capítulo sobre ellas titulado: Tragedias contemporáneas de Género, en mi obra Cabeza Moderna / Corazón Patriarcal. Ed. Anthropos, Barcelona, 2011.

Hace aproximadamente tan sólo cincuenta años que en el campo profesional existe la primera generación de mujeres académicas que no sea una minoría[221].

Todo ello hace que el pasado esté cerca y que ésta sea aún una *cercanía significativa*. Todavía se puede recordar el otro molde, el de la domesticidad, que fue una alternativa aún muy real para estas profesionales. *Mutatis mutandi* es como si fuéramos una primera generación de emigrantes (en nuestro caso al mundo académico), tenemos aún mucha cercanía interior-psíquica con nuestro «país de origen» (la domesticidad). Guardamos aún muchos recuerdos. Pues bien, este pasado y estos recuerdos vivos podrían ser utilizados por las mujeres académicas como conocimiento (su *subjetividad sociohistórica*).

Conocimiento transportable y/o traducible como Reflexividad para sus disciplinas académicas. Indudablemente, un tesoro para la Historia del saber.

Documentar e interpretar el paso de la antigua dominación de la domesticidad patriarcal hasta su paso por la dominación de "los mandarines" (al modo weberiano de la dominación académica de la masculinidad) y llegar a balances actuales, contemporáneos, hechos con la riqueza de una importante perspectiva de cambio histórico social, podría ser una tarea intelectual muy estimulante para estas mujeres. Todo ello apoyado en que se trata de *una generación interesante* porque vivió una época interesante (valga la redundancia) por haberse desenvuelto sus vidas en un periodo de intensa transición social en el mundo de las mujeres (más Transición política, ciñéndonos a la sociedad española). La *invention de soi* de la que habla de Beauvoir ha sido generacional aquí: todas la hemos tenido que hacer, todas hemos tenido que *inventarnos*[222].

A lo anterior hay que añadir el siguiente aspecto subrayado: esta generación de académicas *vio nacer* los estudios de género, estuvieron en sus orígenes, impulsaron su introducción en las disciplinas académicas (saben cómo se escribió el guión, por así decirlo). En síntesis, su bagaje vital alberga datos y experiencias todos ellos relevantes para el conocimiento. La historia de las disciplinas académicas es, sin duda, un baluarte esencial para la epistemología científica.

Podríamos concluir que, si toda biografía de un científico es de gran interés, puesto que puede revelar claves del y para el conocimiento, las biografías de las mujeres científicas pueden constituir, por todo lo argumentado hasta aquí, una epistemología de género.

Dice la antropóloga Beatriz Moncó en entrevista en profundidad realizada para mi investigación sociológica sobre las disciplinas académicas:

> *El nuestro, el modo femenino de producir conocimiento es más dialógico. Y nos damos cuenta de que cuando hablamos construimos la realidad. Yo siempre lo digo, una de las ventajas de la mujer es que desde el pasado se enteró de que la realidad era construida. Los hombres han tenido que llegar desde su marco positivista hasta el postmodernismo para enterarse.*

Todo lo anterior es un nudo importante. Entronca con el «juego de lo serio» (Bourdieu «dixit»), con la *violencia simbólica* de la masculinidad académica que muchas veces no producía *productos serios*, sino simplemente la mera seriedad académica (valgan estas deliberadas reiteraciones): un estilo de ser y estar en el mundo (frecuentemente un rancio escolasticismo). Un modo rígido de proceder en el mundo intelectual, y de seleccionar los objetos legítimos y «nobles» para ser investigados por las ciencias sociales. Por decirlo castizamente, estar en las ciencias sociales era un estar «como en misa». También los estudios de género aquí han sido en gran medida «serios» (que nada tiene que ver con la profundidad o el buen hacer) contaminados por esa atmósfera intelectual general.

---

[221] Un ejemplo claro de una mujer perteneciente a esa Era de las Primeras es Carmen Alborch, fallecida en estos días en que escribo este *paper*. A ella, mi recuerdo de amistad, y mi homenaje *In Memoriam*.

[222] García de León M. A., Años de Luz y Niebla (Contra la conjura del olvido), Ed. SIAL. Madrid, 2018. En esta obra sobre mis memorias y otros temas, reflejo el enorme cambio social experimentado, condensado literariamente en esta frase: *mi abuela era feudal, mi madre precapitalista, yo postmoderna. Lo he visto todo.*

Señalaremos un último argumento (*last but not least*) para apoyar nuestro argumento de que lo personal es conocimiento. El gran cambio social experimentado en la condición femenina hace que ellas hayan sido las propias protagonistas y testigos aún vivientes de dicho cambio. De ahí que la ajenidad, la extrañeza aun, a la nueva contemporaneidad femenina pueda ser moneda corriente. La mayoría de sus antepasadas (abuelas, madres y en general su contexto anterior femenino) vivía otro modelo de ser y de estar en el mundo, vivían en plena domesticidad- femineidad.

Lo personal es conocimiento / Lo personal es epistemológico

De un diálogo intelectual con mi obra *Cabeza Moderna/Corazón Patriarcal* (2011), la filósofa Celia Amorós, de la cual es prologuista, escribe la siguiente reflexión:

> *Las mujeres en la Academia —como en la política, y no digamos ya en otros ámbitos— funcionamos con muchos elementos del síndrome del parvenu, del recién llegado, podríamos traducir. Estamos al borde de la silla, no cómodamente repantigadas en un sillón. Para bien y para mal. Para mal, porque como lo he afirmado en otra parte, es como si ejerciéramos el poder sin la completa investidura: necesitamos dosis adicionales de refrendo masculino si es que queremos afianzarnos. Para bien porque, como dice nuestra socióloga, no ha habido tiempo para que los moldes academicistas en lo peor que tienen de escolasticismo nos hayan ahormado. De este modo, ganamos una perspectiva insólita: la de la orilla, como lo afirma García de León, que nos permite ver el horizonte, mientras que "desde el centro (la posición androcéntrica) se está hasta tal punto embebido/encuadrado en tal posición que se ve poco". Ocurre algo parecido a lo que detectó en el siglo XVII el cartesiano feminista François Poullain de la Barre en relación con la sabiduría femenina: por no haber sido las mujeres adiestradas en el saber escolástico tradicional que, justamente, los cartesianos criticaban y desvalorizaban, ganamos en bon sens, en capacidad autónoma de juzgar conforme a la regla de evidencia. Es la otra cara del síndrome del parvenu.*

A modo de epílogo

Deseo concluir con un poema en pro de la libertad y dignidad de las mujeres. *Libre te quiero,* escribió García Calvo.

En el poema hay una clara alusión al burka (no creo en el relativismo cultural al respecto). No obstante, podría decir que hay burkas externos y también internos. De ambos hay que descolonizarse. Habla el poema.

SOMBRAS SONORAS

(A Agustín García Calvo)

Sombras sonoras de vergüenza,
sombras del sueño cobarde de la Tierra.
Sois las mujeres sombras de negro
que reptáis temerosas por las callejas de la ciudad.
Arrimadas al muro,
con paso veloz, a hurtadillas,
atravesáis sigilosas las plazas.
¿Qué látigo feroz os ha enseñado que nada es vuestro?
¿Qué tirano os ha enseñado que ni de vosotras sois?
¿Qué educador os ha adiestrado a ser sombras calladas?
¿Qué dictador os forja como idénticas?
Os he visto cárceles vivientes

que lleváis vuestra prisión encima.
Os pone alas en los pies el miedo,
en medrosa adoración al Amo.
¿Quién odia así tu pelo?
¿Quién tu rostro?
¿Quién tus manos en guantes enlutadas?
¿Quién el brillo de tus ojos tras rejilla humillante?
¿Quién tu cintura?
¿Quién roba tu gentileza prisionera?
¿Quién te blinda para él?
Libre te quiero
Que estallen las sombras.
Que se rompan los velos,
Que termine la esclavitud de las idénticas.
Libre te quiero
Que estalle de vergüenza la tierra,
Que la vileza contra sus criaturas retumbe.
¡Ah, las fáciles presas!
Las abusadas, las niñas, las mujeres,
las madres de aquí y de allí,
de siempre y de ahora.
Libres os quiero.

Bibliografía

Selección de obras de María Antonia García de León sobre Género y Poder

Mª. A. García de León, Las élites femeninas españolas. Editorial Queimada, (1982). Una investigación bibliográfica sobre cien biografías de mujeres. Prólogo de José Luis L. Aranguren.

Mª. A. García de León, Élites discriminadas. Sobre el poder de las mujeres, Anthropos (Barcelona), (1994).

Mª. A. García de León, Herederas y Heridas. (Elites Profesionales Femeninas, Editorial Cátedra (Valencia), 2002. Prólogo Carmen Alborch.

VV. AA. Gendering Elites, Editorial MacMillan Press, New York, 2000. Premio Europeo René Descartes, 2002.

Mª A. García de León y M. García Cortázar Eds., La excelencia científica. (Hombres y mujeres en las Reales Academias), Instituto de la Mujer- Serie Estudios, Núm. 88, Madrid, 2005.

Mª. A. García de León, Rebeldes Ilustradas- (La otra Transición), Ed. Anthropos, Barcelona, 2008. Prólogo de Anna Caballé.

Mª A. García de León, M. D. Fdez-Fígares Antropólogas, politólogas y sociólogas (Género, biografía y CC. Sociales), Plaza y Valdés, Madrid-México, 2009.

Chronos and Knowledge: The Three Memories. (A target of the Feminist Agenda today) en Trasatlantic Conversations, Editoras: Mary Evans and Kate Davis, Publisher: European Journal of Women's Studies, Londres 2010.

María Antonia García de León, Cabeza moderna / Corazón patriarcal (Un diagnóstico social de Género), Editorial Anthropos, 2011, Barcelona. Prólogo de Celia Amorós.

Mª A. García de León, *Una obra pionera en Género y Poder (Apunte para una biografía intelectual)*. En Mujeres en la Ciencia Contemporánea. Ed. Icaria, Barcelona, 2018.

Mª A. García de León, *Años de luz y niebla (Contra la conjura del olvido), Ed. SIAL,* Madrid, 2018. Premio Stefan Zweig de Biografía y Memorias.

El hombre ante la belleza

Fr. Luis Javier García-Lomas Gago, OSB
Abadía Benedictina de Santo Domingo de Silos
fr.luisjavier@gmail.com

Esta comunicación pone de relieve la importancia de recuperar la Belleza como un trascendental del Ser. Esta doctrina, elaborada por la Primera Escolástica, puede ayudar a una comprensión de la realidad mucho más articulada que la metafísica clásica, que ha partido de la Unidad, Verdad y Bondad del Ser, apartando en muchos casos la Belleza. El fundamento de esta idea de Belleza como trascendental se hallaba en la metafísica creacionista propia de la Filosofía Medieval, para la cual todo procedía del acto libre y creador de Dios. Ante el Ser concebido como bello por el mero hecho de ser, se abre un abanico de posibilidades para el ser humano que se encuentra con lo bello. Para explorar estas posibilidades la comunicación recurrirá a la literatura, la música y el arte como espejos de las actitudes del hombre ante la belleza. Al igual que la Verdad como trascendental lleva al hombre al conocimiento de una realidad inteligible y la Bondad como trascendental le lleva a la ética, la Belleza lleva al hombre ante un abismo frente al que tiene que decidirse: tomar lo bello para sí (actitud egoísta), entregarse a lo bello (actitud kenótica) o recrearse en la contemplación y en la alabanza (actitud latréutica).

1. Introducción

Una de las ironías de la filosofía de nuestro tiempo es el hecho de que mientras las principales corrientes de la Estética contemporánea han abandonado la idea de belleza (y hasta de arte, como preconizó Arthur Danto en *El fin del Arte*), el concepto de belleza está recuperando su importancia en ciertas corrientes de la reflexión metafísica actual, e incluso de la teología, como muestra la obra de Hans Urs von Balthasar. En estas páginas pretendemos explorar cual es el origen de la belleza como trascendental del ser y qué consecuencias tiene para el ser humano la afirmación de que el ser es bello.

Una de las principales consecuencias de la sistematización de los trascendentales del ser, como cualificaciones de todo ente por el mero hecho de ser, es que al caracterizar a todo ente posibilitan que el hombre interactúe. En la última parte exploraremos cuáles son las posibilidades de actuación que se le presentan al hombre ante la belleza. Así, ante el Ser concebido como bello por el mero hecho de ser, se abre un abanico de posibilidades para el ser humano que se encuentra con lo bello. Para explorar estas posibilidades recurriremos a la literatura, la música y el arte como espejos de las actitudes del hombre ante la belleza.

2. La belleza del ser. Aproximación histórico-doctrinal

Pero antes de preguntarnos qué sucede al hombre que se encuentra ante lo bello, es necesario que hagamos un somero repaso a la metafísica medieval donde fue alumbrada la doctrina de la belleza como una característica de todo ente en cuanto ente. Esto nos permitirá ver cuál es el fundamento último de la belleza y las consecuencias que tiene.

En efecto, es en la Edad Media donde se sintetizan intuiciones que hacen confluir la metafísica de corte aristotélico con la concepción estética de raigambre platónico-agustiniana. Esta fecunda unión dará lugar a la doctrina de la belleza como un trascendental del ser. Así, por un lado, la doctrina de los trascendentales se sitúa en el contexto de la profundización que lleva a cabo la metafísica medieval de la descripción de Aristóteles de los entes en cuanto entes al añadir el matiz de

distinción entre esencia y existencia (en sí mismo de raigambre neoplatónica[223]). Los trascendentales no son como las categorías aristotélicas, sino que se predican de todo ente en cuanto ente, es decir, a todo lo existente. No podemos entrar en la historia de los trascendentales[224] por la limitada extensión de esta obra. Baste decir que es una doctrina que se va a desarrollar desde la *Summa de Bono* de Felipe el Canciller fechada entre 1225 y 1228 hasta las *Disputaciones Metafísicas* de Suarez (1597) y que va a sintetizarse en afirmar que el ente, por el mero hecho de ser, es uno, verdadero y bueno (*unum, verum et bonum*). Esta enumeración aparecerá ya en *De Veritate* de Santo Tomás cuando éste afirme, casi de pasada: *sed ens, unum, verum et bonum secundum rationem suam habent quod sint unum secundum rem* […][225].

¿Cómo llega la belleza a ser considerada también como un trascendental del ser? Sin entrar en las profundas cuestiones filosóficas que plantea la distinción *secundum rationem* y *secundum rem* antes citada, vamos ahora a explorar la otra corriente de esa síntesis que antes citábamos: la unión de esta metafísica de corte aristotélico con la estética platónico-agustiniana.

El καλὸν, es decir, la belleza, es una idea de honda raigambre filosófica. Desde el *Banquete* de Platón a la Estética Teológica de Hans Urs von Balthasar hay miles de años de reflexión filosófica. Pero en un momento determinado, lo que podía ser una consideración puramente estética (belleza que aparece a lo sensible) fue adquiriendo una profundidad metafísica. Se suele afirmar que es con el Pseudo-Dionisio cuando esta evolución se consuma, y que serán sus doctrinas las que, repetidas y profundizadas en la Edad Media, están en el origen de la consideración de la belleza como un trascendental del ser. Así, el libro IV de *De Divinis Nominibus* habla de una belleza supersustancial (ὑπερούσιον καλὸν) que comunica la belleza a cada ser como si de un rayo de luz se tratara. El fundamento de esta idea es la noción de Dios que maneja el Pseudo-Dionisio, de quien proviene toda belleza y en quien reside toda belleza. Como afirma Tatarkiewicz[226]: [con el Pseudo-Dionisio] "el concepto de belleza volvió a perder su sentido estético, llegando a ser de nuevo un genuino concepto metafísico". De esta forma, por mediación del Pseudo-Dionisio la belleza comienza a entrar en el terreno de la metafísica.

Dando un amplio salto (y obviando a Escoto Eriúgena) a la plena Edad Media, es la primera escolástica la que, retomando esta línea, va a profundizar en ella haciendo de la belleza un atributo de todo ente por el mero hecho de ser. Este desarrollo es paralelo al de los trascendentales del ser que antes mencionamos (*unum*, *verum* y *bonum*) pero con derroteros particulares que han llevado a que la caracterización de la belleza como trascendental del ser haya sido negada por algunos hasta hoy[227].

En el desarrollo de la metafísica de la belleza resultó crucial el impulso que la escuela franciscana dio a la noción de belleza y que luego Santo Tomás sintetizará de forma admirable[228]. Así, la segunda parte de la *Summa fratris Alexandri*, atribuida a Alejandro de Hales pero compuesta por diversos franciscanos[229], se dedica a desarrollar la primera metafísica de la belleza entendida como perteneciente a todo ente por el mero hecho de ser. Siguiendo al Pseudo-Dionisio, para la *Summa fratris Alexandri* la Belleza tiene un vínculo estrecho con la Bondad y la Verdad del ser, pero al mismo tiempo debe ser distinguida de ellos. La Belleza y el Bien, nos dice, son *ídem in substantia, differunt in ratione*, idénticos en substancia pero con una diferencia de razón (y ya encontramos

[223] P. Gilbert, *Metafísica, la paciencia de ser,* Sígueme, Salamanca 2008, 228.

[224] Puede verse un buen resumen de la historia de la doctrina de los trascendentales en C. Valverde, *Prelecciones de metafísica fundamental*, BAC, Madrid 2009, 363-384.

[225] q1. a1 *in fine.*

[226] Tatarkiewicz, W., *Historia de la Estética, II. La estética medieval*, Akal, Madrid 1989, 34.

[227] *Cf.* C. Valverde, *Prelecciones.,* 607 en nota a pie de página.

[228] Para este recorrido nos inspiramos en el artículo seminal de nuestro hermano de Orden dom H. Pouillon, *La beauté, propiété trascendantale chez les scolastiques (1220-1270),* Archives d´histoire doctrinale et littéraire du Moye Âge 21 (1946), 263-329.

[229] La tercera parte es atribuida a un franciscano anónimo llamado *Frater Considerans*.

aquí ecos del *De Veritate* de santo Tomás), diferencia que se concreta en que el bien hace referencia a la causalidad final mientras que la belleza lo hace a la causa formal.

En efecto, a la hora de hablar de la belleza el concepto de forma (*formosus* no deja de significar bello en latín) es clave. Para *Considerans* la belleza y la verdad tienen que ver con la forma, pero de maneras distintas. Si la verdad se entiende como una disposición de la forma en el interior, la belleza es justamente la disposición de la forma en relación al exterior[230]. Aquí aparece un rasgo fundamental de la belleza como trascendental: su "manifestabilidad", si se nos permite el neologismo, es decir, su aptitud para manifestarse externamente, su vínculo con la percepción, lo que va a tener importantes consecuencias. De esta forma, la belleza se presenta como forma, *species*, y por ello, al manifestarse todo ente bajo una forma determinada (revelando el conjunto armonioso del universo) para poder ser comprendido como ente, la belleza entendida como forma es característica de todos los entes, es un trascendental del ser[231]. Como dirá después San Buenaventura: *omne quod est ens habet aliquam formam, omne autem, quod habet aliquam formam, habet pulchritudinem*[232] .

Aunque las consideraciones sobre la belleza como un trascendental se multiplican en otros autores de la escuela franciscana (R. Grosseteste, el ya citado San Buenaventura, Tomas de York etc.), la caracterización de los entes como *formosus* o *speciosus* se asienta con la *Summa Fratris Alexandri*. Pero es Santo Tomás de Aquino el que sintetiza aristotelismo y platonismo en su consideración de la belleza llegando a cotas de intuición filosófica que sus predecesores no alcanzaron. Santo Tomás trató de la belleza en diversas obras y su pensamiento es de gran profundidad y complejidad. Nosotros nos centraremos en la definición que de belleza da en la *Summa Theologiae*:

> *Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam, pulchra enim dicuntur quae visa placent. Unde pulchrum in debita proportione consistit, quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus; nam et sensus ratio quaedam est, et omnis virtus cognoscitiva. Et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam, pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis.*

Lo bello, por su parte, va referido al entendimiento, ya que se llama bello a lo que agrada a la vista. De ahí que lo bello consista en una adecuada proporción, porque el sentido se deleita en las cosas bien proporcionadas como semejantes a sí, ya que el sentido, como facultad cognoscitiva, es un cierto entendimiento. Y como quiera que el conocimiento se hace por asimilación, y la semejanza va referida a la forma, lo bello pertenece propiamente a la razón de causa formal[233].

De esta definición podemos extraer que para Santo Tomás la belleza pertenece en cierto modo al orden del conocimiento. Al igual que los autores que hemos tratado, la belleza es descrita como un movimiento desde dentro hacia fuera, hacia la manifestación en los entes que produce delectación en quien contempla. Como se puede comprobar, Santo Tomás en este pasaje otorga un valor cognoscitivo a la sensibilidad que capta lo bello cuando se manifiesta, vinculando así dos de los trascendentales: el *verum* y el *pulchrum,* la verdad del conocimiento y la belleza de lo que se manifiesta. En otros pasajes, como afirma Gilbert[234], Santo Tomás relaciona asimismo la belleza con el bien, en la línea del Pseudo-Dionisio y de la escuela franciscana. De este mismo autor merece citarse una expresión que nos dará pie más tarde a la reflexión sobre las actitudes ante la belleza: "la belleza nos atrae comunicándose, como Dios".

---

[230] *Veritas est dipositio ex parte formae relata ad interitus, pulchritudo vero est dispositio ex parte formae relata ad exterius*. *Cf.* Summa Fratris Alexandri (ed. Quaracchi), II, 75.
[231] *Cf.* P. Gilbert, *Metafísica…*, 378.
[232] *II Sent. D.* 34 a. 2 q. 3
[233] ST I, q. 5, a. 4, ad. 1. Tomamos la traducción española de TOMAS DE AQUINO, *Suma de Teología*, 5 vols, BAC, Madrid [4]2001, 131.
[234] P. Gilbert, *Metafísica…*, 380.

Con Santo Tomás de Aquino llegamos al final de nuestro recorrido histórico sobre la belleza como trascendental del ser. Como decíamos al principio, esta idea ha sido recuperada hoy desde distintas áreas del pensamiento filosófico y teológico. Para concluir nuestro estudio de la belleza, vamos a poner dos ejemplos de esta recuperación de la belleza por el pensamiento contemporáneo.

El primer ejemplo se mueve dentro de la línea del pensamiento escolástico y es la de Jacques Maritain. En su obra *Art et scolastique*[235] retoma la doctrina tomista de la belleza y la aplica a diversas cuestiones de arte, poesía e incluso moral. En lo que a nosotros nos interesa, conviene destacar que Maritain afirma claramente cuál es el presupuesto fundamental de la belleza como trascendental: la misma belleza de Dios. Dios es calificado como fuente de toda belleza y belleza en exceso (*superpulcher*) que da la belleza a todos los entes. Si la belleza es como dijimos participación de la armonía de lo creado, es porque a su vez cada ente que forma parte de esa armonía participa de la belleza divina.

La segunda es un clásico de la teología católica contemporánea. La obra *Herrlichkeit*, traducida en español como *Gloria*, de Hans Urs von Balthasar, da una preeminencia dentro de los trascendentales a la belleza frente a los demás como propuesta metafísica, epistemológica y teológica. Es Von Balthasar quizás el que más y mejor ha pensado sobre las implicaciones que tiene la afirmación de la belleza como trascendental. No pudiendo entrar ahora en las profundidades de su discurso teológico, sí podemos extraer algunas afirmaciones básicas que terminan por dibujar el perfil del *pulchrum* tal y como es concebido en nuestro tiempo.

En primer lugar, para Von Balthasar la belleza como trascendental está íntimamente unida a los demás como palabra inicial. El *pulchrum* "será el modo en que el *bonum Dei* se otorga y en el que Dios lo expresa como *verum* y como tal es comprendido por el hombre"[236]. Esta idea del vínculo entre los trascendentales le llevará a afirmar algo que creemos es clave: la necesaria implicación del hombre ante la realidad de los trascendentales. Así, dirá: "la belleza, que (como hoy aparece bien claro) reclama para sí al menos tanto valor y fuerza de decisión como la verdad y el bien, y que no se deja separar ni alejar de sus dos hermanas sin arrastrarlas consigo en una misteriosa venganza"[237].

Finalmente, y aunque la cita sea larga, Von Balthasar advierte del problema de hacer desaparecer la belleza de la comprensión del ser:

> "En un mundo sin belleza —aunque los hombres no puedan prescindir de la palabra y la pronuncien constantemente, si bien utilizándola de modo equivocado—, en un mundo que quizá no está privado de ella pero que ya no es capaz de verla, de contar con ella, el bien ha perdido asimismo su fuerza atractiva, la evidencia de su deber-ser realizado; el hombre se queda perplejo ante él y se pregunta por qué ha de hacer el bien y no el mal. Al fin y al cabo, es otra posibilidad, e incluso más excitante; ¿por qué no sondear las profundidades satánicas? En un mundo que ya no se cree capaz de afirmar la belleza, también los argumentos demostrativos de la verdad han perdido su contundencia, su fuerza de conclusión lógica. Los silogismos funcionan como es debido, al ritmo prefijado, a la manera de las rotativas o de las calculadoras electrónicas que escupen determinado número de resultados por minuto, pero el proceso que lleva a concluir es un mecanismo que a nadie interesa, y la conclusión misma ni siquiera concluye nada"[238].

Finalizado nuestro recorrido por el pensamiento occidental sobre la belleza desde el punto de vista de la metafísica, podemos ahora resumir la concepción de la belleza como un trascendental de la siguiente forma:

---

[235] J. Maritain, *Art et scolastique,* Rouart et Fils, Paris 1920, 50-51.
[236] H. U. Balthasar, *Gloria*, *una estética teológica. I, la percepción de la forma,* Encuentro, Madrid 1985, 21.
[237] *Ibid.,* 22.
[238] *Ibid.*, 23.

1. En primer lugar, el fundamento de la belleza entendida como un trascendental del ser es una metafísica creacionista que parte de la realidad como un acto de amor de un Dios personal. En ese sentido, cabría preguntarse si fuera de una metafísica que tiene en cuenta la revelación cristiana es posible una concepción de la belleza desde el punto de vista del ser.

2. La belleza, si bien ha recorrido otros caminos, aparece muy ligada a los trascendentales clásicos. Unos autores subrayan su cercanía con el verum y otros lo hacen con el bonum, e incluso algunos como Santo Tomás y Von Balthasar la vinculan a los dos. Resulta interesante comprobar cómo para muchos autores la belleza es un trascendental que tiene la virtualidad de "revelar" a los otros, de coronar el ser con su manifestación sensible.

3. Por ello, la belleza interpela al hombre. La especial "manifestabilidad" de la belleza hace de la misma una puerta al misterio del ser al contener una cierta potencia cognoscitiva, en palabras de Santo Tomás.

3. El hombre ante la belleza: 3 ejemplos

Las consideraciones anteriores en relación con la belleza como un trascendental de ser no son meras especulaciones teóricas, sino que tienen un fin práctico. Como ya dijimos al inicio, los trascendentales del ser tienen la virtualidad de posibilitar al hombre a actuar, e incluso puede plantearse si es posible actuar sin presupuestos metafísicos previos. El teólogo Juan Luis Ruiz de la Peña, comentando la encíclica *Veritatis Splendor* de San Juan Pablo II, afirma: "los planos ontológico, epistemológico y axiológico son interdependientes; los discursos sobre el ser, sobre la verdad y sobre el bien se involucran recíprocamente"[239]. Así, la Verdad como trascendental lleva al hombre al conocimiento de una realidad inteligible y la Bondad como trascendental le lleva a la ética, mas, ¿a qué invita el *pulchrum,* la belleza del ser? ¿Está igualmente involucrada una determinada concepción de la belleza con el obrar humano?

La mayor parte de los autores medievales que trataron este asunto concluyeron que la belleza incitaba al hombre a contemplar, a recrearse en lo bello de la realidad, como hemos tenido ocasión de comprobar (no hay más que recordar la definición de santo Tomás: *pulchra enim dicuntur, quae visa placent*). Sin embargo, estimamos que la actitud del hombre ante la belleza es más multiforme que la mera contemplación. Al igual que una determinada concepción del Bien y de la Verdad determina una ética y una epistemología, el encuentro del hombre con lo bello puede suscitar opciones distintas. Como ya advirtieron los pensadores medievales sobre la belleza, ésta entraña riesgos y ambigüedades para el ser humano, que puede quedarse sólo en el nivel sensible. La Belleza lleva al hombre ante un abismo frente al que tiene que decidirse: tomar lo bello para sí (actitud egoísta), entregarse a lo bello (actitud kenótica) o recrearse en la contemplación y en la alabanza (actitud latréutica).

Sin embargo, creemos que la reflexión de los filósofos y teólogos medievales en este aspecto debe ser completada no tanto con nuevas reflexiones, sino con manifestaciones concretas, dado que el *pulchrum* es, por así decirlo, el más sensible de los trascendentales, es decir, el que más tiene que ver con su manifestación concreta en los entes. Ya habló María Zambrano de la existencia de una razón poética, es decir, de una racionalidad específica del arte, que es la más adecuada para hablar de la belleza sin duda. Los artistas de todos los tiempos no se han limitado a plasmar la belleza del ser o a manipularla, sino que también con sus obras han aportado ideas que nos permiten ampliar nuestra reflexión sobre lo que implica la belleza como trascendental. Así, hemos seleccionado tres ejemplos que representan cada uno de ellos las que son, a nuestro juicio, las posibles actitudes ante la belleza del ser.

[239] J. L. Ruiz De La Peña, *La verdad, el bien y el ser. Un paseo por la ética de la mano de Veritatis Splendor*, en J. A. Martínez Camino (ed.), *Libertad de verdad: sobre la Veritatis Splendor*, San Pablo, Madrid 1995, 268.

4. La actitud egoísta: Muerte en Venecia

Sin duda, una de las mejores descripciones de la actitud ante la belleza que hemos identificado como egoísta se halla en el relato de Thomas Mann *Der Tod in Venedig*, "La Muerte en Venecia". Obra muy conocida y llevada al cine (y hasta a la ópera por B. Britten), narra la progresiva obsesión del literato Gustav von Aschenbach con el joven Tadzio, a quien encuentra en un hotel en Venecia[240]. Tadzio se aparece a los ojos de Aschenbach como la hipóstasis de la belleza y su admiración distante se va transformando en obsesión que le lleva a ignorar las convenciones sociales persiguiendo por Venecia al muchacho.

En el relato, ya desde un primer momento aparece mencionada esta pérdida de dignidad que la pasión puede engendrar. Así, en el barco camino de Venecia, la aparición del falso joven que resulta ser un anciano que se "traviste" para poder estar con jóvenes es ya un anuncio de lo que será el mismo Aschenbach. Aquel que pretende acaparar la belleza de los jóvenes, haciéndose uno como ellos, se degrada y humilla, pierde su lugar natural en el mundo y busca entrar en un mundo al que no pertenece. Al final del relato veremos a Aschenbach en manos del peluquero para hacer de sí un nuevo falso joven, para acercarse a Tadzio o para acortar la distancia entre ellos. El encuentro con este falso joven no deja de ser una prolepsis del relato de transformación de Aschenbach.

Pero volviendo a la belleza, es cierto que la palabra belleza aparece con mucha frecuencia en la obra, casi siempre referida a Tadzio que parece ser su encarnación. Amparándose en la mitología griega e identificándolo con Eros, la belleza de Tadzio es acogida por Aschenbach inicialmente con ambigüedad, pero poco a poco lo degrada. Este es el síntoma más claro de lo que hemos llamado actitud egoísta ante la belleza. Aquí el problema no está en lo bello, en Tadzio, sino en el que contempla la belleza, que ante la misma reacciona cada vez con más intenso deseo de apropiación, no tanto física como intelectual. Lo quiere para sí, de hecho renuncia a marcharse ante la epidemia de cólera que asola Venecia e incluso renuncia a advertirle. De esta forma nos hallamos ante una belleza que no eleva, sino que transforma al contemplador en mirón. El relato, plagado de referencias al Fedro platónico, llega incluso a recrear en la imaginación del protagonista la escena de este diálogo, con la pareja Sócrates-Fedro transmutada en Aschenbach-Tadzio bajo el platanero. Sin embargo, cualquier buen conocedor del diálogo de Platón sabe que Aschenbach lo que hace es deformar la doctrina platónica para transformarla en voluptuosidad, nada que ver con lo que Platón postulaba. Lo que vive el protagonista de nuestro relato es definido en varias ocasiones como "embriaguez de los sentidos" y dista mucho del ascenso de lo sensible a lo inteligible en Platón.

En suma, el camino de Aschenbach es el camino de degradación por la belleza. Es lo que hemos llamado actitud egoísta: deseo de poseer disfrazado de hermosas consideraciones filosóficas. El episodio donde se nos narra el sueño de Aschenbach participando en un culto a Dionisio es buena muestra de lo que late debajo de esta actitud egoísta: la posesión de lo bello a toda costa, aun a costa de perderse uno.

5. La actitud kenótica: Das Wunder der Heliane

Si bien *Muerte en Venecia* es conocida por todos, el ejemplo que vamos a poner ahora es sólo conocido por los aficionados a la ópera. Se trata de la ópera *Das Wunder der Heliane*, en español *El milagro de Heliane*, compuesta por Erich Wolfgang Korngold (1897-1957). Korngold es el último de los grandes compositores románticos, que lamentablemente fue olvidado tanto en su país, Alemania, como en el resto del panorama musical por varias razones: el cambio en las tendencias musicales y el predominio de las vanguardias, la pertenencia al pueblo judío de Korngold y el consiguiente rechazo a su música en la Alemania Nazi (él y otros autores fueron calificados como

[240] Citaremos de acuerdo con Th. Mann, *La muerte en Venecia* en Id., *Cuentos completos*, Edhasa, Barcelona 2010, 463-541.

compositores de *música degenerada, Entartete Musik)* y asimismo su actividad como compositor de bandas sonoras en su exilio de Hollywood.

En su ópera Das Wunder der Heliane (op. 20), que, aunque fue un fracaso de público y crítica en su estreno era considerada por él como su mejor obra, Korngold, basándose en un libreto de Hans Müller-Einigen concibe en su ópera un mundo fantástico con un mensaje de entrega y sacrificio de gran profundidad y hermosura. El argumento de la ópera es sencillo: en un país imaginario, el malvado Gobernante ha desterrado de su país toda alegría y consuelo. Un Extraño sin nombre llega a su país trayendo justamente un mensaje de amor y alegría, por lo que es encerrado. La bondadosa mujer del Gobernante, Heliane, le visita en la cárcel. El Extraño, al verla, le pide que le muestre su cabello. Ella lo hace. Le pide después que le muestre sus pies. Ella lo hace. Finalmente, pide contemplarla desnuda. Ella, temblando, se desnuda, pero ante la petición del Extraño de que se entregue a él, ella se niega y va a la capilla a rezar por el extranjero. En estas acude el Gobernante a ver al Extranjero y halla a su mujer desnuda, acusándola de adulterio. El segundo acto narra el juicio de Heliane y la obra termina, tras diversos avatares, con el Extraño y Heliane unidos en un abrazo amoroso mientras ascienden al cielo tras morir.

De entre todo el material musical y argumental que proporciona la obra nos vamos a centrar en el que es quizás el momento más conocido de la obra, que es el que nos va a hablar de la actitud kenótica ante la belleza. En la escena del juicio a Heliane tiene lugar el aria *Ich ging zu ihm,* [yo fui a él] en la que ella explica su conducta. Heliane dice

Doch schön war der Knabe
Schön wie ein Stern im Vergehen.
Und neigt ich mich,
So tat ich's, damit sein armes Aug
Noch Liebe könne sehen, ehe dass es bräche.
Und also schwör ich, Gott nehme mich hinauf in den Himmel,
So war ich nun schwöre:
Nicht hat mich Lust meines Blutes zu jenem Knaben getrieben,
Doch sein Leid [hab' ich]
Mit ihm getragen, und bin in Schmerzen
Sein geworden. Und nun tötet mich.

Pero era hermoso aquel joven
Hermoso como una Estrella poniente.
Y si me acerqué a él, lo hice para que sus pobre ojos
pudieran ver amor antes de cerrarse para siempre.
Y juro, Dios me es testigo,
Y por eso juro
No fue la pasión de mi carne la que me atrajo a aquel muchacho
Sino que hice mía su aflicción, y en el dolor fui suya.
Y ahora, matadme

Resulta ciertamente un ejemplo extraordinario de una actitud radicalmente contraria a la de Aschenbach. Ante la belleza de un joven, que es una manifestación sensible de la belleza del ser, Heliane no se obsesiona, no persigue ni quiebra su fidelidad matrimonial, aunque sea al detestado Gobernante. Su actitud ante la belleza es el don de sí, la entrega del propio ser, pero no para poseer, sino simplemente por el mero hecho de darse, de vaciarse asumiendo el riesgo de dejar de ser. Es la misericordia la que mueve a Heliane a actuar así, la compasión del dolor del prisionero. La belleza del ser, que se manifiesta de forma sensible como un don, como algo que se da, provoca en este caso como respuesta el don de si, la auto trascendencia del ser humano al reconocer lo bello. En el encuentro de los dos dones, el de la belleza que se da al hombre y el ser humano que se entrega gratuitamente surge la mejor relación del hombre con la belleza.

6. La actitud latréutica: el hombre ante la Belleza del Ser.

Complementario con esto es la tercera de las actitudes del hombre ante la belleza: la latría, esto es, la adoración. Es quizás la actitud más acorde con las teorías metafísicas de la belleza que hemos expuesto al principio. Los filósofos y teólogos medievales ya lo afirmaron: la belleza induce a la contemplación. Sin embargo, esto es aplicable a cualquier manifestación sensible de la belleza del

Ser. Pero como ya dijimos, el fundamento del *pulchrum* es una metafísica creacionista que asume el Ser como creado por un Dios personal como el Dios cristiano. Sólo bajo esa óptica el Ser aparece como bello. Por tanto, y con Santo Tomás, hemos de afirmar que *ex divina pulchritudine esse omnium derivatur*[241]. Por eso se puede, en términos platónicos, ascender de la belleza de las cosas sensibles a la belleza de lo inteligible, particularmente a la belleza del Creador del Ser, el que ha dado el ser a las cosas y de cuya belleza todo participa.

Un autor del que ya hemos hablado, Paul Gilbert, afirma que "la belleza revela lo que no se agota en la presencia invisible, lo invisible que no se hace evidente. La belleza nos enseña la diferencia entre los entes y el ser" [242]. La admiración ante esto que revela la belleza, que los teóricos han descrito como "arrobamiento", suscita la actitud latréutica en el hombre cuando de los entes bellos se pasa al Ser que es Bello en sí, que es la Belleza en sí. Por eso, como decíamos al principio, la metafísica de la belleza floreció en la Edad Media y no podría haber florecido en otro momento. Una metafísica creacionista, que parte de un Dios personal que crea por amor, que ve que lo que crea es *bueno*, que se revela al hombre y que sale al encuentro encarnándose es una metafísica que puede dar su justo lugar a la belleza: ser la unión de todos los trascendentales porque revela en el fondo el Ser que da el ser a las cosas.

¿Cómo se plasma la actitud latréutica? De entre los muchos ejemplos seleccionamos uno que nos es particularmente cercano. En palabras de uno de los grandes expertos en la Edad Media, el P. Jean Leclercq[243] el monacato benedictino supo realizar la perfecta síntesis entre cultura y espiritualidad (no en vano el mismo autor escribió una obra sobre la espiritualidad monástica titulada *El amor de las letras y el deseo de Dios*). Así, en el monacato benedictino, la vida espiritual tiene necesidad de belleza para expansionarse, y han sido ejemplos de esto los himnos litúrgicos, las composiciones gregorianas y otras tantas manifestaciones artísticas similares.

Así, el encuentro con el Ser que da la belleza a las cosas no lleva a despreciar lo visible, sino a contemplarlo como manifestación de lo invisible y como participando del misterio de lo invisible. Por ello la cultura en todos sus aspectos, al crear belleza, suscita en el hombre la adoración de quien ha dado al hombre la capacidad de plasmar la belleza. Los antiguos decían *per visibilia ad invisibilia* y este es el resultado de la actitud latréutica: ver lo bello y adorar al que es Bello.

Conclusión

Las páginas precedentes han pretendido mostrar la relevancia que la Belleza trascendental tiene en el orden del ser y en el del actuar humano. Así, la Belleza es para una importante corriente de la reflexión metafísica occidental algo sin lo cual no puede entenderse el ser. Por ello, una metafísica que no ignora los aportes de Heidegger y la "diferencia ontológica" pero que mantiene los presupuestos principales de la metafísica clásica puede pasar de la belleza de los entes a la belleza del Ser, manifestada en estos últimos. La belleza se presenta además como un trascendental muy particular, caracterizado por su manifestación más directa a los hombres y por su vinculación con la realidad sensible.

Estas afirmaciones no son una simple consideración teórica, sino que como ha quedado dicho, no hay opciones metafísicas "inocentes". Adoptar como un presupuesto que el Ser puede ser entendido como Verdad, como Bien y como Belleza tiene importantes repercusiones en otros ámbitos, y entre ellos singularmente en el del actuar humano. El Ser Verdadero, Bueno y Bello se realiza en los entes que salen al paso del hombre en su camino vital (singularmente a través de la Belleza), y a través de ellos el hombre los conoce. Pero este conocimiento no es un mero conocimiento pasivo.

---

[241] *In div. Nom*. IV, 15.
[242] P. Gilbert, *Metafísica…*, 386.
[243] J. Leclercq, *Espiritualidad Medieval I: fuentes*, Sígueme, Salamanca 1967, 194.

Incita a obrar. Ahora bien, la libertad humana impide que este obrar esté totalmente determinado y por ello se abren distintas opciones.

De esta forma, ante la belleza se abren al hombre diversas posibilidades de actuar. *Muerte en Venecia* nos ha recordado que el encuentro con la Belleza es también ambiguo y peligroso, pudiendo derivar en una pérdida de sí. Sin embargo, *Das Wunder der Heliane* nos ha mostrado justo lo contrario, que ante la Belleza trascendental manifestada en la belleza de un ser humano, la opción que plenifica es el don de sí, única respuesta válida ante el don que es la Belleza. Finalmente, la latría es la actitud que resulta de trascender la belleza de los entes en busca de la Belleza del Ser y de la fuente de esa misma Belleza. Ante el Dios creador, salvador y santificador que aparece como fuente del ser, ante la Belleza Primordial, el hombre puede responder de la forma más auténtica posible: adorando. La latría es así la forma suprema del don de sí, porque no se entrega uno a un ente bello, sino a la propia Belleza.

Introducción al pensamiento de Fernando Rielo. Algunas consideraciones preliminares necesarias para poder entender su pensamiento

Cornelia Helfrich
Misionera idente
heco67@gmx.net

Fernando Rielo presenta un pensamiento metafísico totalmente nuevo y esto es así porque el autor se mueve dentro de unas coordenadas completamente originales, no desarrolladas antes por nadie. En esta aproximación a su pensamiento, a manera de introducción, pretenderíamos reflexionar en el que, en mi opinión, se presenta como el elemento clave, o podríamos decir también, la situación existencial fundamental, que da origen a este pensamiento que calificamos de totalmente nuevo y que es efectivamente, totalmente nuevo, lo cual hemos repetido todos muchas veces a lo largo y a lo ancho de estos Congresos de Metafísica promovidos por la Escuela Idente por él fundada.

Reflexionaremos también brevemente sobre dos de los muchos aspectos que se desprenden directamente del mencionado elemento clave elevado a fundamento de la Metafísica por Fernando Rielo que nos ayudarán, esa es nuestra intención, además de a entender el pensamiento de Fernando Rielo, a mejor comprender al Autor mismo y las razones profundas de su proceder intelectual.

Short Talk - Philosophy & Ethics Tracks:

Let's look at the innovative technological developments that are taking place today around artificial intelligence to improve process development.

One of them is Acuilae, who has launched Ethyka, an ethical module in artificial intelligence. ETHYKA is a module that has been designed and developed to provide a solution to the problem of decision-making in the face of ethical dilemmas found in society in various professional fields (medicine, justice, education), in social and cultural fields (care of the elderly, museums, cinemas) or in means of transport (trains, planes, cars), among others.

“Imagine that you meet a future entity (a robot or an avatar) that is absolutely convincing when it comes to your emotional reactions. Convincingly laughs at his jokes and makes him laugh and cry convinces him of his sincerity in talking about his fears and longings. It seems conscious in all its forms. In fact, he looks like a person. Would you accept this entity as if it were a conscious person?” reflection that makes us Kurzweil, famous thinker in the current transhumanism.

Some researchers assume that consciousness is nothing more than the sum of all brain functions. If this is true, we should also create robots with consciousness, robots that have feelings and sensations. Bill Gates and Stephen Hawking, for example, believe that the creation of such “super-intelligent” machines with social skills is possible, and warn against it.

Now, can we attribute consciousness to a robot, an avatar, cyborg or android, whose programs almost perfectly simulate human consciousness?

A man, an ant, but also a colony of ants as a system, should be more or less aware. another way of conceptualizing the idea of consciousness is as a system that possesses “qualia” (or “conscious experiences” of all kinds, a colour, an image, a feeling, a thought). Those “qualities” (qualia) which are capable of being perceived by a subject, when perceived, would constitute consciousness. Kurzweil argues that this definition is unreliable, creating confusion that can be widely applied.

By the very dynamics of knowledge and technology, which cannot be held back, is the future

appearance of a state, individual and social, of Singularity, in which the way of living will take a qualitative leap and enter a new Era (the fifth and sixth Era, according to Kurzweil's classification in SEC, chapter One). This new Age will not mean for Kurzweil "reducing" (reductionism) the human mind to robotic, mechanical, deterministic and blind, but, on the contrary, the extension of the human mind towards new and very enriching possibilities. The properties of the human mind, such as consciousness, the condition of psychic subject, personal identity, freedom, knowledge, rationality, biographical construction and the specificity of one's own personality, will not disappear. On the contrary, new forms of reality will appear that will make possible new forms of consciousness, identity, freedom, personality… A new "extensive humanism" will become possible.

It is obvious that it is important that the concept of conscience should be something diffuse and imprecise, which we cannot approach "without making a fool of ourselves".

Therefore, Kurzweil tells us, the question of whether or not an entity is conscious is not a scientific question.

However, there is a problem with the concept of consciousness: there is no agreement in the sciences on exactly what it means. Philosophy, for example, comes to different conclusions than AI research. Is the "I" am meta-level that looks at individual processes in different brain centers from a higher perspective, as some researchers claim? Other scientists deny that such brain function exists.

Kurzweil seems to be interested in the nature of consciousness: what does it mean to be conscious, what is the ontology of consciousness, that is, who or what is conscious, that is to say, everything that concerns the concept of consciousness is not a precise and well-defined scientific question.

The American researcher tells us that "the British philosopher Colin McGinn writes that "discussing conscience can reduce even the most meticulous thinker to incoherent chatter". The reason for this is that people often have unverified and inconsistent opinions about exactly what the term consciousness means" (CCM, p. 192).

In this respect, the Spanish thinker Fernando Rielo defines consciousness as a force that "energizes" thought, will, freedom, behaviour and the deepest motivations of the human being. This force is called the conscious living of the person. "It is true that conscious activity is based on biochemical factors, and involves neurological or quasi-physiological activities at the neuromuscular level, and bioelectrical activities in the brain, but also consciousness with freedom, thought and will are the cause of the executive behavior of the organism...the fact of conscious living -intellective, volitional and free- and the enormous creative activity that this living carries out, completely exceeds all quantified criteria.

Metafísica y Neo-Realismo

Jimmy Hernández Marcelo
Universidad de Salamanca, Salamanca, España
jimhermar@usal.es
Laboratorio de Ontología de la Universidad de Turín, Italia
jimmy.hernandezmarce@edu.unito.it

Introducción

Durante estos últimos años, Europa es el escenario en el que un nuevo movimiento denominado *Neo-Realismo* ha empezado a ocupar los principales debates filosóficos. Entre los representantes más importantes encontramos al filósofo francés Jocelyn Benoist, quien expone su realismo en *Elementos de filosofía realista* (2011); al filósofo italiano Maurizio Ferraris, quien encabeza el movimiento desde la Universidad de Turín y que resume su propuesta en el *Manifiesto del nuevo realismo* (2012); y, finalmente, al joven filósofo alemán Markus Gabriel, quien después de su célebre *Porqué el mundo no existe* (2013) se introduce activamente en el debate sobre la nueva condición realista de la filosofía. En *Sentido y existencia* (2016), presenta una profunda y pormenorizada ontología realista cuyo eje central gira en torno a su concepto de campos de sentido.

A nivel institucional, tres Universidades en Europa son las que están realizando los mayores esfuerzos para comprender y profundizar este nuevo fenómeno filosófico: En primer lugar, el *Laboratorio de Ontología* (Labont) de la Universidad de Turín, presidido por Maurizio Ferraris y dirigido por Tiziana Andina, es uno de los centros de mayor actividad de investigación de esta Universidad y trabaja en colaboración con diversos centros internacionales. Este laboratorio podría ser considerado como el centro neurálgico del *Neo-realismo* en Europa.

A partir de 2015 Maurizio Ferraris dirige un proyecto de investigación sobre las nuevas formas de documedialidad en colaboración con la *Collège d'études mondiales* de la *Fondation Maison des Sciences de l'homme* (Francia). En el Labont ha dirigido los siguientes proyectos de investigación *Documenta* (2016-2018), *Documentality Organizing Complexity (DOC)* (2008-2012), . *DOC. Documentality and Organization of Social Complexity* (2006-2008), *Documentality. Ontologies and Technologies for Citizenship and Democracy* (2004-2006), *Ontological Canon. An Integrative Approach to Knowledge Organization* (2002-2004). En todos ellos se analizan el surgimiento de nuevas realidades y su interacción con los sujetos. Asimismo, desde 2010 el Labont otorga el *Premio Paolo Bozzi* a las mejores investigaciones en el ámbito de la ontología. Desde 2014 también acoge *International Chair of Philosophy 'Jacques Derrida, Law and Culture'*.

En segundo lugar, el *Centro de Filosofía Contemporánea* de la Universidad de Paris 1 (Panthéon-Sorbonne). Desde allí, y por iniciativa del profesor Jocelyn Benoist, se vienen desarrollando una serie de seminarios de investigación sobre el realismo. Por último, el *Internationales Zentrum für Philosophie Nordrhein-Westfalen* de la Universidad de Bonn, dirigido por Markus Gabriel. La sede de este centro de investigaciones filosóficas es escenario de múltiples encuentros internacionales en los que se debaten importantes problemas actuales de la filosofía y en especial los temas relacionados con el *Neo-realismo*. Durante al año académico 2017-2018 El *Internationales Zentrum für Philosophie* también organiza el *Kolloquium zur französischen Philosophie* en el que se discute sobre las nuevas tendencias de la filosofía contemporánea francesa y el tema del *Neo-realismo* está muy presente. Recientemente las Universidades de París 1 (Francia) y de Bonn (Alemania) decidieron consolidar sus esfuerzos en la investigación filosófica y crearon el *Centre de Recherches sur les Nouveaux Réalismes* (CRNR) con el de promover la investigación en torno al *Neo-realismo*. El primer evento de este nuevo centro fue un *Workshop* sobre la obra recién publicada de Jocelyn Benoist *L'adresse du réel*.

Después de haber descrito brevemente el panorama intelectual y habiendo resaltado el rápido

ascenso, tanto en el mundo editorial como en el de investigación, del *Neo-realismo* en Europa, conviene señalar que tres personajes están a la cabeza de este movimiento: Maurizio Ferraris, Jocelyn Benoist y Markus Gabriel. Estos tres filósofos, en sus diferencias y similitudes, articulan y dirigen esta nueva corriente filosófica, nacida según testimonio de Gabriel y Ferraris, el 23 de junio de 2011[244].

1. El Nuevo realismo: Ferraris, Benoist y Gabriel

Maurizio Ferraris: realismo documental

Maurizio Ferraris (1956), profesor de filosofía teorética de la Universidad de Turín y presidente del *Laboratorio de ontología* de la Universidad de Turín. Fue discípulo de Vattimo, Derrida y Gadamer. Esta primera influencia determinará en gran parte su itinerario filosófico que los conducirá finalmente al *neo-realismo*. Los primeros años de Ferraris estuvieron consagrados al estudio de la filosofía francesa. Sus primeros tres escritos ponen en evidencia el profundo conocimiento que poseía de las principales tendencias filosóficas en el país galo y también su recepción en Estados Unidos. Este primer período de la filosofía de Ferraris se extiende de 1981 a 1984. Durante estos años publicó *Differenze* (1981,) *Tracce* (1983) y *La svolta testuale* (1984). Estos estudios hicieron de él un especialista en la filosofía posmoderna francesa y, por ello, uno de los mayores introductores de esta corriente en Italia.

En un segundo momento, sus investigaciones centradas en la hermenéutica —fruto del trabajo con Gadamer— lo llevan a plantearse la dialéctica entre el espíritu y la letra. Aquí inicia un momento crítico con la hermenéutica, especialmente con Heidegger. Esta postura es también una clara influencia de la filosofía de la escritura de Derrida, quien en sus estudios sobre fenomenología —especialmente la *Introducción al origen de la geometría*— en los que mostraban la co-implicación de la idea y la escritura en el origen del sentido en la historia.

En un tercer momento, Ferraris empieza a reorganizar su propia filosofía y a re-definir la estética en sentido aristotélico, es decir, como teoría de la percepción antes que como teoría del arte. Hemos de ver aquí el origen de su *giro realista*. En este momento las críticas se dirigen hacia Kant y la confusión entre ciencia y experiencia se encuentra una "falacia trascendental", presentada en *Il mondo esterno* (2001) y analizada específicamente en *Goodbye Kant* (2004). El tema de fondo es que Kant compartía con el empirismo la idea según la cual la ciencia era simplemente una forma especializada y codificada de experiencia, puesto que los empiristas sostenían que la certeza de la ciencia estaba amenazada por la incertidumbre de la experiencia. De este modo se fundaba la experiencia a partir de la ciencia.

A partir de estas coordenadas podemos explicar en qué consiste el *realismo documental* de Ferraris. En primer lugar, la separación entre ontología y epistemología, cuya confusión se encuentra en el origen de lo que él denomina *falacia trascendental*[245]: "Por una parte, tenemos la ontología, aquello que es, y que no depende de nuestros esquemas conceptuales, por ejemplo, el agua que hay en el mar, en el grifo, en el vaso; por otra parte, tenemos la epistemología, es decir, precisamente lo que sabemos sobre aquello que es, y que depende de nuestros esquemas conceptuales (H_2O, *nouvelle*

[244] Véase Ferraris, M. (2012). *Manifiesto del nuevo realismo*. Santiago: Ariadna Ediciones, pp. IX-X y Gabriel, M., (2015). *Por qué el mundo no existe*. Barcelona: Pasado y Presente, pp. 9-10.

[245] Ferraris, M. (Ed.) (2008). *Storia dell'ontologia*. Milano, Bompiani, pp. 19-20: "La falacia consiste en la total absorción de la ontología en la epistemología, según una estrategia en tres movimientos. Primero, se asume que lo que es (ontología) está determinado por aquello que sabemos (epistemología): "las intuiciones sin concepto son ciegas". Segundo, se afirma que o que sabemos está determinado por nuestros esquemas conceptuales: "el yo pienso debe acompañar todas mis representaciones". Tercero, (y se trata de un movimiento sucesivo a Kant, y se puede datar alrededor de Nietzsche) se descubre, o se cree descubrir, que estos esquemas a su vez son determinados por otros esquemas (tradición, textos, uso y costumbres), con un regreso al infinito cuyo resultado es: "no hay hechos, sólo interpretaciones".

cuisine). Es importante ser conscientes del hecho que hay siempre, en cada experiencia, algo que tiene que ver con el ser y algo que tiene que ver con el saber y que las dos esferas no se identifican"[246].

La segunda propuesta importante es su documentalidad[247]. Esta es una teoría general sobre el mundo social. "Esta ontología de los objetos sociales está hecha de huellas, registros, documentos y se manifiesta en esos pequeños trozos de papel que se acumulan en nuestros bolsillos, en otros trozos de papel o plástico que guardamos con más cuidado en la cartera;y luego también en la masa de registros que devoran los ordenadores y los archivos, los teléfonos móviles y los bancos"[248]. Esto le permite teorizar una clasificación de los objetos en tres clases: objetos físicos (que existen en el espacio y en el tiempo y que no dependen de los sujetos), objetos ideales (que no existen ni en el espacio ni en el tiempo y tampoco dependen de los sujetos) y, finalmente, los objetos sociales, los cuales existen en el espacio y en el tiempo y dependen de los sujetos.

En su *Manifiesto del Nuevo realismo* hace una presentación global de su propuesta filosófica: "La elaboración del realismo ha sido, en efecto, el hilo conductor de mi trabajo filosófico después del viraje que, a inicios de los años 90 del siglo pasado, me llevó a abandonar la hermenéutica para proponer una estética como teoría de la sensibilidad, una ontología natural como teoría de la inenmendabilidad y, finalmente, una ontología social como teoría de la documentalidad"[249]. Aquí vemos todos los campos hacia donde se extiende la filosofía de Ferraris. Asimismo, en este texto también nos resumen qué es el *Nuevo realismo*:

> "Eso que llamo *nuevo realismo* es, en efecto, antes que todo, la toma de razón de un viraje. La experiencia histórica de las manipulaciones mediáticas, de las guerras post 11 de septiembre del año 2001 y de la reciente crisis económica, han significado un pesadísimo desmentido de aquellos que, según mi parecer, son los dos dogmas de lo postmoderno: 1. Que toda la realidad está socialmente construida y que es infinitamente manipulable, y 2. Que la verdad es una noción inútil porque la solidaridad es más importante que la objetividad"[250].

Por último, hemos de señalar que la documentalidad ha llevado a Ferraris hacia una filosofía de la tecnología que ha sido expuesta progresivamente y que dentro de muy pronto —su publicación está prevista para 2019— veremos una sistemática exposición de su *Documedialidad* como filosofía de la era digital[251].

Jocelyn Benoist: realismo contextual

Jocelyn Benoist (1968), profesor de la Universidad de París 1 (Panthéon Sorbonne) de filosofía del conocimiento. Sus primeras investigaciones se centran en la filosofía trascendental, en concreto Kant y Husserl. Fruto de este período se publicaron *Autour de Husserl: l'ego et la raison* (1994) y *Kant et les limites de la synthèse: Le sujet sensible* (1996). Inmediatamente después, se dedicó al estudio de los orígenes de la fenomenología. Esto ha hecho de él un referente imprescindible en los estudios husserlianos en el mundo de habla francesa. Aquí encontramos obras como *Phénoménologie, sémantique, ontologie: Husserl et la tradition logique autrichienne* (1997), *L'a priori conceptuel: Bolzano, Husserl, Schlick*, (1999), *L'idée de phénoménologie* (2001), *Représentations sans objet: aux origines de la phénoménologie et de la philosophie analytique*

[246] *Ibid.,* p. 17.
[247] Ferraris, M. (2009), *Documentalità: Perché è necessario lasciar tracce*, Roma, Laterza.
[248] *Ibid.,* pp. IX-X.
[249] Ferraris, M. (2012), *Manifiesto del nuevo realismo*. Santiago: Ariadna Ediciones, p. XI.
[250] *Ibid.,* p. XII.
[251] En 2018 se ha publicado Ferraris, M. & Paini, G. *Scienza Nuova. Ontologia della trasformazione digitale*, Torino: Rosenberg & Sellier.

(2001), *Intentionalité et langage dans les Recherches logiques de Husserl* (2001) y *Entre acte et sens: recherches sur la théorie phénoménologique de la signification* (2002). La gran contribución de Benoist a la historia de la filosofía consiste en mostrar las raíces comunes entre la filosofía analítica y la fenomenología y, además, señalar la importante de la escuela filosófica de Viena en el desarrollo de la filosofía contemporánea.

A partir de estos estudios fenomenológicos, Benoist se introduce en la relación entre mente y mundo. Este giro hacia el estudio de la realidad coincide —como también en Ferraris— con una reconsideración de las facultades perceptivas y su puesto en el interior de la teoría del conocimiento. En este período encontramos *Les limites de l'intentionalité. Recherches phénoménologiques et analytiques* (2005), *Sens et sensibilité. L'intentionalité en contexte* (2009), *Concepts. Introduction à l'analyse* (2010), *Éléments de Philosophie Réaliste. Réflexions sur ce que l'on a* (2011), *Le Bruit du sensible* (2013) y *L'adresse du réel* (2017). La trilogía que desarrolla y estructura la propuesta realista de Benoist es *Sens et sensibilité*, *Concepts* y *Éléments de Philosophie Réaliste*.

Benoist no pretende definir la esencia de la realidad, sino que clarificar el modo en el que, en distintas circunstancias, ponemos en marcha este concepto. De allí que llame a su realismo, *contextual*. Según explica, "algunos filósofos consagran toda su energía en probar que nosotros tenemos lo que tenemos y cómo puede ser *posible* para nosotros tenerlo; otros consideran un procedimiento tal como inútil y confuso y piensan que la verdadera tarea del análisis conceptual —que es el verdadero nombre de la filosofía— es ayudarnos a comprender lo que, de una manera u otra (en de maneras verdaderamente diversas) *hacemos con lo que tenemos*. Me sitúo en el segundo campo —dicho rápidamente—, el del análisis gramatical contra la fundación trascendental. Sin embargo, esto no dispensa, ciertamente, de intentar circunscribir en qué sentido decimos que "tenemos" lo que tenemos"[252].

El origen del este realismo es "wittensteniano y austiniano —sin minimizar la diferencia importante entre estos dos autores, incluido lo que entraña este problema. Han sido importantes en el itinerario que me ha conducido hasta aquí, Jacques Bouveresse, Vincent Descombes, pero en cierto sentido también Kevin Mulligan, aunque yo no comparta en absoluto su metafísica de "verifactores". Por supuesto que mi posición sólo ha encontrado su punto de equilibrio a partir del encuentro con Charles Trevis (2002-2003), cuyo contextualismo ha ofrecido la respuesta adecuada a mi búsqueda de un realismo no metafísico en el sentido en el que se entiende habitualmente este término. Actualmente la filosofía de Travis, sobre los pasos de Austin y Wittgenstein, todavía me parece constituir el mejor marco teórico para plantear la pregunta por las relaciones entre lenguaje, pensamiento y realidad, a la intersección entre filosofía del lenguaje, filosofía de la mente y metafísica"[253].

Jocelyn Benoist se presenta como un crítico del correlacionismo, según este es presentado por Meillasoux: "Por correlación, nosotros entendemos la idea según la cual únicamente tenemos acceso a la correlación del pensamiento y del ser, y nunca a uno de los términos tomado de manera aislada. Por tanto, llamaremos desde ahora correlacionismo a toda corriente de pensamiento que va a defender el carácter indispensable de la correlación entendida de esta manera"[254]. La respuesta de Benoist será la de ir más allá del simple "acceso" y preguntarse cómo es posible este acceso. Para este autor nuestra mirada debe dirigirse hacia la *normación*, pues al pensar aplicamos una norma a las cosas[255].

Benoist insiste en el hecho de que este ser-real es precisamente lo que está circunscrito por la norma, allí donde ésta es aplicada correctamente, es decir, lo que en un contexto estará determinado

[252] Benoist, J. (2011), *Eléments de philosophie réaliste*, Paris: Vrin, p. 10.
[253] *Ibid.,* pp. 10-11.
[254] Meillassoux, Q. (2012). *Après la finitude: Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Seuil, p. 18.
[255] Benoist, J. (2016). Realismo sin metafísica. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*. 43, p. 217.

de tal o cual manera. En este sentido, no se encuentra en ningún otro lugar más que en nuestros pensamientos, o de hecho más exactamente, en su manera de ser dicho, donde descubriremos la realidad. Esto es así no porque ella se redujese a lo que es dicho o pensado de ella o fuese ella misma "realidad dicha o pensada", sino porque lo que pensamos y lo que decimos de ella, lo pensamos y lo decimos en la realidad y, por tanto, no encontramos, en nuestros discursos y nuestros pensamientos, más que muchas formas de medir la realidad que ella es. Cada situación requiere su propia medida y una medida no tiene sentido de manera independiente de una situación. Por ello mismo, allí donde aplicamos una medida —y todo pensamiento, en un sentido, es una— es la realidad la que es medida una y otra vez[256].

Markus Gabriel: realismo neutral

Markus Gabriel (1980) es un joven filósofo alemán y ocupa la cátedra de epistemología y filosofía moderna y contemporánea en la Universidad de Bonn desde los 29 años, siendo considerado uno de los profesores universitarios más jóvenes de Alemania. Durante su formación filosófica se ocupó tanto de Schelling como del escepticismo en la antigüedad y en el idealismo alemán.

El punto de partida de la propuesta filosófica de Gabriel es que "el mundo no existe"[257]. Sin embargo, esto no debe ser interpretado como un tipo de *nihilismo*; por el contrario, lo que se busca es comprender de un modo más profundo la estructura epistemológica que nos permite acceder a lo real. La inexistencia del mundo es la condición de posibilidad de la existencia de todos los objetos. Por un lado, crítica al posmodernismo por el hecho de limitar la realidad a las representaciones que los hombres tienen de esta. No obstante, la posmodernidad es también un tipo de metafísica, pero constructivista. De esto modo, se lleva a un nivel más la tesis constructivista inaugurada con Kant, pues la pluralidad de formas de representarse el mundo haría que la verdad en sentido estricto sea una construcción humana. En este sentido, el *Nuevo realismo* de Gabriel es también el reconocimiento de que el mundo tal como puede ser conocido aunque la ilusión y la falsedad sean componentes esenciales de nuestra estructura de conocimiento. Para Markus, el mundo es el ámbito donde se dan todos los ámbitos, del cual el universo es solo un ámbito más entre todos los demás, es decir, el universo solo es el ámbito de los objetos materiales y no debe confundirse con la definición de mundo.

La existencia se da según como cada objeto vaya apareciendo en cada campo de sentido, es decir, un objeto abstracto como una bruja existe en un cuento pero no en el dominio del universo de los objetos materiales. Según este razonamiento el mundo como un todo que agrupe todos los campos de sentido no se da en ningún campo de sentido en sí, por ello Markus proclama que «el mundo no existe». Pero al mismo tiempo, se afirma que la realidad existe. El mundo como totalidad es lo que es rechazado, es decir, una tesis metafísica del mundo. Por su parte, la idea de una ontología pluralista del mundo se erige tras la caída del relato totalitario de la realidad. Existen diversos ámbitos objetuales o áreas temáticas que comparten el mismo espacio y tiempo sin estar conectados ni ser dependientes entre sí. Además, ninguno representa la totalidad de lo real. Gabriel sostiene que es falso el que todo esté interconectado[258].

Gabriel explica que *el nuevo realismo* debe ser entendido más como una problemática y discusión que como una corriente filosófica[259]. No obstante, la idea común que subyace a los autores vinculados en este debate coincide en el rechazo a la desesperanzadora visión generalizada según la

[256] *Ibid.,* p. 218.

[257] Gabriel, M., (2015). *Por qué el mundo no existe*. Barcelona: Pasado y Presente.

[258] Para un estudio detallado de este *pluralismo ontológico* véase Gabriel, M. (2018). *Sentido y existencia*. Barcelona: Herder Editorial.

[259] Esta no es la opinión de Mario Teodoro Ramírez, para quien el *Nuevo realismo* es la filosofía del siglo XXI. *Cf.* Ramírez, M. T., Ferraris, M., Meillassoux, Q., & Gabriel, M. (2016). *El nuevo realismo: La filosofía del siglo XXI*. México, D. F. Siglo Veintiuno Editores.

cual no podemos conocer cómo son las cosas en sí mismas, en otras palabras se rechaza tanto el constructivismo como el posmodernismo[260]. El realismo de Gabriel es también neutral[261], porque no presupone una realidad metafísica fundamental que haya de privilegiar un ámbito de objetos o de hechos, sobre los otros: según puede verse, esta neutralidad está especialmente dirigida en contra de la noción de un universo al que la ciencia natural tendría un acceso privilegiado.

2. Crítica a la metafísica

Todos los autores vinculados al *Nuevo realismo,* comparten la necesidad de superar los conflictos filosóficos en torno a la relación entre ontología y epistemología. Para llevar a cabo esta nueva comprensión se utilizan recursos heterogéneos; no obstante, algo sobre lo que no entran en discusión es la renuncia al discurso metafísico. Prefieren utilizar el término más moderno de "ontología".

La metafísica en el sistema ferrarisino es rechazada por los mismos motivos que Heidegger había desarrollado en su momento contra el proyecto occidental de la filosofía: la metafísica como onto-teo-logía[262]. La crítica consiste, en esencia, en el error histórico que ha consistido en identificar la ciencia del ente en cuanto tal (Aristóteles) y la ciencia del ente más elevado, es decir, Dios. Según vemos, se identifica el ser de los griegos con el dios de Abraham. Ferraris equipara este error histórico al del uso del término "canguro" para referirnos a un animal, cuando lo que en realidad quiere decir esta palabra es "no lo sé" que en la lengua del aborigen de Australia se dice "kangaroo". Así pasa, explica Ferraris que este error austral puede ayudarnos a comprender el error boreal en filosofía: "algunos filósofos de lengua griega pensaron que Dios se había revelado a Abraham como el mismo ser, aún si la convergencia entre las dos tradiciones no era obvia, desde el momento que el dios hebreo es creador y los griegos no poseían una noción de creación, de modo que se recurre a la noción más cercana, la del demiurgo platónico que fabrica el mundo aplicando las ideas a la materia"[263].

En un segundo momento, Ferraris señala que el nombre mismo de "metafísica" es fruto de un error histórico. Es por todos conocido el que Aristóteles nunca utilizó la palabra metafísica y prefería la expresión "filosofía primera". Utilizando el recurso de Borges, dirá que "un error sobre el significado de una clasificación dictada por exigencias biblioteconómicas comporta el nacimiento de un mundo, el de la entidad que trasciende la física, y de una disciplina que se ocupa de ella"[264].

Habiendo renunciado al uso del término "metafísica" por las dos razones presentadas, Ferraris se inclina por el uso de "ontología" —desarrollado ampliamente por los discípulos de Brentano. Esto le servirá, por un lado, para desarrollar la idea central de toda su propuesta *neo-realista*, a saber, la distinción entre ontología y epistemología, es decir, de una diferenciación entre ser y saber y, por otro lado, establecer la distinción entre los tres tipos de objetos: físicos, ideales y sociales.

Por su parte, Jocelyn Benoist rechaza también el uso de la metafísica, pero no solo por cuestiones idiomáticas o semánticas. Su crítica tiene una fundamentación teórica concreta. De este modo, dice Benoist, "llamo "metafísica" al mito de un pensamiento que se habría emancipado de toda condición de pensamiento, así como también a la representación del ser que se obtiene. Lo que aquí yo quisiera hacer comprender es que el ser es, justamente al contrario, lo que es captado por nuestros pensamientos, es decir, lo que es normado por ellos, tal y como los mantenemos en

[260] Gabriel, M., (2015). *Por qué el mundo no existe*. Barcelona: Pasado y Presente, pp. 10-12.
[261] Para una exposición y debate sobre este *Realismo neutral* véase Gabriel, M. & Buchheim, T. (2017). *Neutraler Realismus: Jahrbuch-Kontroversen 2*. Freiburg: Verlag Karl Alber.
[262] Para un desarrollo completo de esta crítica a la metafísica véase Ferraris, M. (Ed.) (2008). *Storia dell'ontologia*. Milano, Bompiani, pp. 14-17.
[263] *Ibid.,* p. 15.
[264] *Ibid.,* p. 16.

circunstancias reales en las que somos confrontados a la realidad misma y donde esta reviste una fisonomía concreta y determinable"[265].

La crítica a la metafísica se encuadra dentro de su propuesta *neo-realista contextual*, según la cual, el ser especulativo no tendría un sentido unívoco y, por el contrario estaría condicionado en la contextualidad de su realidad. Pensar lo contrario es fruto de estar todavía sometido a las estructuras de pensamiento metafísico tradicional. Benoist está convencido de que la realidad nunca se da en pureza eidética abstracta, sino dentro de ciertos marcos epistemológicos (contextuales) que nos permiten comprender el darse de las cosas. El realismo aquí propuesto comparte con la metafísica el establecer "una diferencia entre lo verdadero y lo real, y se rechaza reducir lo real al simple correlato de un discurso. Esto supone que nuestras palabras y nuestros pensamientos instituyen sus normas sobre algo que, en el fondo, únicamente es lo que es: lo que llamamos realidad"[266]. Además, hablando de sus *Elementos de filosofía realista*, sostiene que su propuesta se opone a lo que se llama actualmente "realismo metafísico", que nuestros análisis desvelarán siempre más la ficción, que descubre una forma de contradicción en los términos, de un realismo *a-contextual*[267].

Finalmente, para Markus Gabriel la metafísica intenta describir el mundo como totalidad, quería ser una respuesta sobre el ser del mundo, no sobre la presentación del mundo ante la conciencia. Este viejo realismo estaba interesado en el mundo sin espectadores (la metafísica). Este realismo es al que se opone, en general, todos los autores vinculados al *nuevo realismo*. Este último, por su parte, estaría interesado en el mundo, pero comprendiendo como espacio en el que interactuaran diversos espectadores[268]. En su propuesta, la ontología se concentra del sentido de la existencia de los seres en el mundo. Explicar el sentido de la existencia de objetos que escapan a la simple física o a la explicación empírica nos obliga a replantear el sentido mismo de lo que llamamos existencia. ¿Existen los objetos sociales? ¿Existen los objetos literarios? En este sentido, se muestra con evidencia que la existencia no es solo una cuestión de ciencias empíricas. Según explica Gabriel, "los metafísicos creen que hay una regla que lo explica todo: desde Tales, pasando por Marx y llegando hasta Stephen Hawking. El constructivismo, que no podemos conocer esa regla y el *nuevo realismo*, se plantea la cuestión de si es posible que se dé esta regla general"[269].

Conclusión

Ahora bien, todos los autores mencionados, aunque señalan la importancia de la superación del escepticismo y realizan una férrea defensa del valor de lo real; sin embargo, mantienen una posición controvertida respecto de lo que tradicionalmente se ha denominado "metafísica". En este sentido, aquí intentamos comprender cómo es posible mantener una filosofía realista y, a la vez, negar en cierto modo el valor de la metafísica.

Nuestra primera consideración se dirige al padre del Neo-realismo: Maurizio Ferraris. En su intento por teorizar una esfera concreta de lo real y poner en evidencia sus estructuras esenciales, se ve obligado a elaborar una teoría más general sobre la realidad que le sirve de fundamento para establecer una importante distinción entre "ontología" y "epistemología". En el marco de esta diferenciación, Ferraris introduce numerosos conceptos que nos permitirán comprender su consideración de la metafísica en el interior de su propuesta neo-realista.

Por su parte, Jocelyn Benoist continuando con el programa de su filosofía, nos presenta una teoría sobre la realidad en conexión con una filosofía del espíritu. A partir de su realismo contextual intenta responder a la cuestión del puesto de la metafísica en una auténtica teoría sobre lo real.

[265] Benoist, J. (2016). Realismo sin metafísica. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*. 43, p. 218.
[266] *Idem*.
[267] Benoist, J. (2011). *Eléments de philosophie réaliste*. Paris: Vrin, p. 8.
[268] Gabriel, M., (2015). *Por qué el mundo no existe*. Barcelona: Pasado y Presente, p. 14.
[269] *Ibid.,* p. 19.

Según explica Benoist, la vuelta al realismo implica una consideración seria sobre la definición de realidad. Asimismo, critica la posición de los realistas metafísicos y cuestiona la figura de una ciencia de la realidad *in abstracto*, que quiere servir de vía rápida de "acceso directo" a la realidad suprimiendo así el análisis de las normas en virtud de las cuales esta realidad significa algo.

Por último, en el pluralismo ontológico de Markus Gabriel. En su teoría de la realidad, los campos de sentido le permiten incluir dentro de un horizonte de significación objetos que la ontología clásica o la metafísica en sentido estricto dejarían fuera. De este modo, la ontología pluralista vendría a ser una teoría más elaborada y precisa que la metafísica en la que se postula una teoría totalizante del mundo.

Los tres autores coinciden en un diagnóstico negativo de la metafísica. Por esta razón, intentan reemplazarla por el término "ontología" que en cada propuesta encarna unas consideraciones concretas y determinadas. El Neo-realismo, por tanto, intenta ser una nueva superación de la metafísica clásica y se presenta como una genuina teoría general sobre la realidad en su relación con el saber (Ferraris), con la mente (Benoist) y con la pluralidad de mundos (Gabriel).

Bibliografía

Benoist, J. (2009). *Sens et sensibilité: L'intentionalité en contexte*. Paris: Cerf.

Benoist, J. (2011). *Eléments de philosophie réaliste*. Paris: Vrin.

Benoist, J. (2013). *Concepts: Introduction à l'analyse*. Paris: Flammarion.

Benoist, J. (2013). *Le bruit du sensible*. Paris: Cerf.

Benoist, J. (2016). *Logique du phénomène*. Paris: Hermann Editions.

Benoist, J. (2016). Realismo sin metafísica. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*. 43, pp. 213-236.

Benoist, J. (2017). *L'adresse du réel*. Paris: Vrin.

Benoist, J. (2018). *Réalismes anciens et nouveaux*. Paris: Vrin.

Ferraris, M. & Paini, G. *Scienza Nuova. Ontologia della trasformazione digitale*, Torino: Rosenberg & Sellier.

Ferraris, M. (2009). *Documentalità: Perché è necessario lasciar tracce*. Roma: Laterza.

Ferraris, M. (2012). *Manifiesto del nuevo realismo*. Santiago: Ariadna Ediciones

Ferraris, M. (2017). *Postverità e altri enigmi*. Bologna: Il Mulino.

Ferraris, M. (2018). *Intorno agli unicorni: Supercazzole, ornitorinchi e ircocervi*. Bologna: Il Mulino.

Gabriel, M. & Buchheim, T. (2017). *Neutraler Realismus: Jahrbuch-Kontroversen 2*. Freiburg: Verlag Karl Alber.

Gabriel, M. (2015). *Der Neue Realismus*. Berlin: Suhrkamp.

Gabriel, M. (2016). *Die Erkenntnis der Welt:: eine Einführung in die Erkenntnistheorie*. Freiburg im Breisgau: Alber.

Gabriel, M. (2018). *Sentido y existencia*. Barcelona: Herder Editorial.

Gabriel, M. (2016). *Yo no soy mi cerebro: Filosofía de la mente para el siglo XXI*. Barcelona: Pasado y presente.

Gabriel, M., (2015). *Por qué el mundo no existe*. Barcelona: Pasado y Presente.

Gaitsch, P., Lehmann, S., & Schmidt, P. (2017). *Eine Diskussion mit Markus Gabriel:*

Phänomenologische Positionen zum neuen Realismus: mit einer Replik von Markus Gabriel. Wien: Turia + Kant.

Meillassoux, Q. (2012). *Après la finitude: Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Seuil.

Ramírez, M. T., Ferraris, M., Meillassoux, Q., & Gabriel, M. (2016). *El nuevo realismo: La filosofía del siglo XXI*. México, D. F. Siglo Veintiuno Editores.

Searle, J. R., Ferraris, M., & Condello, A. (2018). *Il denaro e i suoi inganni*. Torino: Einaudi.

María Zambrano: la metafísica como camino entre lo que somos y lo que aún no-somos

Amparo Jesica Herrera Santiago
Universidad de Alcalá de Henares, Madrid
amparoj.herrera@edu.uah.es

Introducción

Metafísica y persona conforman uno de los principales binomios del pensamiento de María Zambrano. Su propuesta de una nueva metafísica experimental tiene como finalidad que cada ser humano pueda llegar a ser, de forma íntegra y auténtica, la persona que es[270]. La tradición metafísica occidental ha supuesto, desde sus inicios, un elevarse sobre lo que aparece ante nuestros sentidos, sobre el devenir y la temporalidad en que tiene lugar nuestra existencia en el mundo; frente a esto, el planteamiento zambraniano nos invita a un *entrañamiento*[271], a ir en la dirección opuesta: no se trata de elevarnos sobre nuestra existencia, sino de sumergirnos en ella, pues solo en lo más íntimo de cada cual podemos hallar el ser de nuestra persona, nuestra apertura a la realidad y la vida que son trasfondo y fundamento de esa existencia sobre la que pretendemos elevarnos de forma soberbia, alentados por la falsa identificación entre ser y pensamiento que comenzó con Descartes y la Modernidad.

Esta identificación, base sobre la que se ha construido el férreo edificio del racionalismo imperante (de la razón instrumental o "racionalista", como muchas veces la llamó nuestra autora), nos ha traído grandes avances científicos y técnicos, sin duda, pero también nos ha legado una visión sumamente reduccionista tanto de la realidad (que ha pasado a ser aquello que de ella sea susceptible de ser cuantificado y conceptualizado) como del ser humano (que ha pasado a ser su mera conciencia), además de generar una separación insalvable, un abismo, entre dicha realidad y el ser humano. La totalidad del pensamiento zambraniano es un puente sobre ese abismo, un intento de re-unir hombre y realidad, pensamiento y vida, razón y corazón, filosofía y poesía.

Punto de partida: constatación de la crisis del mundo occidental

El violento reduccionismo ejercido por el logos racionalista es la causa de la crisis en la que vive el hombre contemporáneo. El ser humano, al ser reducido a mero sujeto de conciencia, se ha quedado completamente aislado; todos los lazos que lo unían a su mundo interior (mucho más amplio y rico que su sola conciencia) y a la totalidad de la realidad se han roto; como consecuencia, vivimos en el más completo y desolador solipsismo, de ahí nuestra experiencia de angustiada soledad.

Aunque la crisis que atraviesa la cultura occidental obedece a razones económicas, políticas y sociales, María Zambrano apunta a una causa mucho más profunda; el racionalismo nos ha amputado algo que nos es propio, sin lo que no podemos *ser* propiamente: nuestro sentimiento originario de apertura, comunión y participación con la realidad. Este sentimiento vinculante, esta *religación*[272]*,* es lo que nos permite abrirnos tanto a lo real como a la persona que somos. La

[270] «Una metafísica experimental, que sin pretensiones de totalidad haga posible la experiencia humana, ha de estar al nacer». Zambrano, M., *Notas de un método*, Madrid, Tecnos, 2011, p. 75.

[271] Aunque el presente trabajo es deudor, entre otros, del análisis realizado por Laura Llevadot en su artículo «La apertura interior (Claros). El desplazamiento de la metafísica en María Zambrano», el término *entrañamiento* nos parece más adecuado que el de *desplazamiento*.

[272] Este concepto es fundamental en el pensamiento de uno de sus grandes maestros, X. Zubiri, que relaciona etimológicamente *religio* (religión) con el verbo *religare* (religar, atar, vincular); Zubiri expone el concepto por primera

estigmatización y prohibición de este *sentir originario* desde que matamos a Dios nos ha dejado encerrados en nuestra conciencia, totalmente solos, ajenos tanto a la realidad como a nuestra intimidad, a todo aquello considerado *otro* por la razón instrumental. Nuestra condición natural ha pasado así a ser la de exiliados, tanto de nosotros mismos como de todo aquello que nos rodea, de la realidad en que estamos insertos a pesar de haber pretendido cortar toda conexión con ella. Sin embargo, *la Piedad*, como Zambrano llama a ese sentir originario y fundante, nos llama desde lo más profundo de nuestra alma (sede de todo sentir), con un grito desesperado que no somos capaces de acallar y que nos genera la profunda angustia en que nos asfixiamos.

Metafísica entrañada: ir *más acá* para poder ir *más allá*

La antropología zambraniana es esencialmente trascendente; para el ser humano, proyecto siempre abierto, nunca acabado, *ser* es siempre un *llegar a ser*, ergo trascenderse (somos, para Zambrano, el ser que ha de padecer su propia trascendencia); al haber despojado de toda legitimidad a ese sentir originario y vinculante, llamado *Piedad* por Zambrano, que nos permitía abrirnos a lo que no es pura conciencia, hemos renunciado a algo que nos es tan inherente como necesario: nuestra capacidad de trascendencia, en la que precisamente reside nuestra posibilidad de construir un proyecto vital auténtico, de ser, pues lo más característico de la realidad es su trascendencia, esa «capacidad que tienen los seres para salir de sí rebasando sus propios límites […], actuando más allá de sí como si el ser de cada cosa terminara en otra. Trascendencia que se agudiza y llega a su extremo en la vida humana»[273].

Si trascender es lo propio de la realidad y específicamente lo es de la realidad humana, habremos de salir de ese solipsismo de la conciencia en el que nos hemos exiliado para recuperar el nexo originario que nos une tanto a lo ignorado de nosotros mismos (nuestra dimensión intuitiva y emocional, nuestro *sentir*) como al resto de la realidad que nos parece ajena desde la atalaya del racionalismo absolutista. Y puesto que ese nexo reside en lo más profundo, en nuestras *entrañas*, es ahí donde debe llevarnos, en primer lugar, nuestro viaje. En ese fondo insobornable que somos en lo más profundo nos descubrimos como esperanza[274] y Piedad; esperanza confiada que se siente integrada con todo lo demás, con toda la alteridad de que está rodeada la vida humana; Piedad porque sabiéndonos integrados aprendemos a tratar con dicha alteridad, aprendemos a abrazarla, a comprenderla.

Hemos de ir des-velando el ser que nos ha sido dado e ir actualizándolo en nuestra existencia, tarea incansable de toda una vida, que implica des-nacer para re-nacer[275], plenos, íntegros, desde nuestra esencia, para así encarnarla en nuestra existencia, hacerla posible, hacerla vida viviéndola. Habremos de despojarnos del *personaje* que interpretamos, quitarnos la *máscara*, des-enmascarar la persona que somos, que estamos llamados a ser. Se trata de correr un gran riesgo, sin duda, el elegir descubrirnos en nuestra más desnuda e íntima vulnerabilidad, pero, como dice la sabiduría popular, quien no arriesga no gana. Lo que está en juego en este atrevernos a ser-nosotros-mismos es

---

vez en 1935, en su artículo «En torno al problema de Dios», el cual retocará posteriormente para su inclusión en el libro *Naturaleza, Historia y Dios*; la religación aparece a lo largo de toda la obra de este pensador asociada a la metafísica (y no a la religión), incluyendo su obra póstuma, *El hombre y Dios*.

[273] Zambrano, M., *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza Editorial, 2012, págs. 105-106. Este concepto de realidad trascendente lo toma la autora, como ella misma explicita a pie de página, del pensador argentino Francisco Romero, concretamente de su obra *Filosofía de la persona*.

[274] «[…] hay algo en la vida humana insobornable ante cualquier ensueño de la razón: ese fondo último del humano vivir que se llaman las entrañas y que son la sede del padecer. Al padecer sólo pasajeramente puede engañársele.
Y sólo pasajeramente puede tenerse en suspenso a ese fondo último de la vida que es la esperanza. Esperanza, avidez, hambre. Y padecer». Zambrano, M., *El hombre y lo divino*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 188.

[275] «Y es que parece ser condición de la vida humana el tener que renacer, el haber de morir y resucitar sin salir de este mundo. Y una vocación es la esencia misma de la vida, lo que la hace ser vida de alguien, ser además de vida, una vida». Zambrano, M., *Hacia un saber sobre el alma*, ed. cit., p. 18.

encontrar nuestra auténtica *vocación*, vocación como llamada, que hemos de estar dispuestos a recibir, a escuchar, pues en ella se nos desvelan el sentido y la finalidad que nos constituyen genuinamente. Solo desde esta íntima autenticidad podemos recuperar esa *Piedad* cuya inhibición nos ha dejado incapaces para tratar adecuadamente con todo aquello considerado *otro* por el racionalismo.

Más allá de la metafísica: implicaciones ético-políticas de la razón poética

La razón poética que nos propone Zambrano en ningún momento es una renuncia a la razón o una apuesta por el irracionalismo. Todo lo contrario: implica una ampliación o ensanchamiento de la razón tal y como la hemos venido entendiendo desde la Modernidad. Lo que se busca es una razón más flexible y profunda, capaz de integrar y comprender todo aquello que ha quedado más allá de la esfera de nuestra conciencia aislada, todo aquello *otro*, *lo sagrado*, como muchas veces lo llama nuestra autora. Se trata de ir más allá de un conocimiento de conceptos, lógica y definiciones, de complementarlo con un saber de experiencia de la vida misma, del padecer que supone vivir.

El conocimiento científico no nos transforma, no nos lleva a actuar, nos aporta datos que podemos acumular, pero la sabiduría de la experiencia, sin embargo, nos toca en lo más hondo y nos lleva a transformarnos, a trascendernos, a seguir hacia ese horizonte de lo que no-somos aún. Solo aunando conocimiento y sabiduría podrá volver a ser la Filosofía camino de vida, saber que nos acompañe en las vicisitudes propias de la vida cotidiana y que nace precisamente al mismo tiempo de ellas, pues vamos aprendiendo y descubriéndonos en nuestros padecimientos, en las crisis vitales y existenciales que todos atravesamos y que hoy, en nuestra sociedad de la obligada felicidad, parecen no estar bien vistas[276].

Entender la Filosofía como camino de vida, como un saber vivir, tiene en Zambrano claras implicaciones éticas y políticas, pues para la pensadora malagueña no hay vida aislada: vivir es convivir[277]; no hay identidad ni libertad posibles si no es teniendo en cuenta la alteridad que nos envuelve. Comprometernos con nuestra autenticidad, con nuestra persona, lleva implícito comprometernos al mismo tiempo con la autenticidad de los demás.

Nuestra tarea fundamental, en la que nos va la vida, es la de crearnos y re-crearnos como personas, y esto en Zambrano es inseparable de su aspiración a una sociedad plenamente humana, igualitaria, justa, libre y democrática, pues «la sociedad es el lugar del hombre»[278]. El problema es que, al vivir el ser humano enajenado (ajeno a sí mismo, a la persona que es, y por tanto también al resto de personas), reproducimos en nuestras sociedades una y otra vez estructuras idolátricas; muerto Dios, no hacemos más que sustituirlo por otros ídolos que, además, adoramos ignorando que lo hacemos: la Ciencia, el Mercado, el Progreso, etc. Y estos ídolos siempre exigen víctimas en sacrificio. Vivimos pues, nos dirá nuestra autora, una *historia sacrificial*, inhumana, siendo nuestra tarea pendiente humanizarla, hacerla nuestra; y esto solo podremos hacerlo si la afrontamos desde la autenticidad de la persona que somos, nunca desde el personaje que nos enmascara y del que todavía no hemos logrado deshacernos.

[276] Zambrano defiende el sabio conocimiento que hay tras los fracasos, las crisis, el dolor y observa cómo hoy parecemos haber perdido «el valor heroico y necesario de vivir en la inseguridad; hasta topar con algo verdadero, digno objeto de nuestra angustiosa búsqueda; no sabemos permanecer en la desesperación mientras haga falta». Zambrano, M., *Hacia un saber sobre el alma*, *Op. cit.,* p. 189.

[277] «Convivir quiere decir sentir y saber que nuestra vida, aun en su trayectoria personal, está abierta a la de los demás, no importa que sean nuestros próximos o no; quiere decir saber vivir en un medio donde cada acontecer tiene su repercusión, […] que formamos parte de un sistema llamado género humano, por lo pronto». Zambrano, M., *Persona y democracia*, en *Obras Completas III*, Barcelona, Galaxia Gutenberg y Círculo de Lectores, 2011, p. 385.

[278] *Op. cit.,* p. 444.

La causa profunda es, de nuevo, el absolutismo. Al igual que ocurre con el racionalismo, el poder ha tendido al absoluto. Y este «absolutismo es nuestro gran pecado, porque en él, con él, negamos lo mismo que queremos: el que la persona humana se realice íntegramente»[279].

El régimen político en el que Zambrano encuadra a la persona, en busca de la igualdad y la justicia, no es otro que el régimen democrático; una democracia, «en la cual no sólo es permitido, sino exigido, el ser persona»[280]. Desgraciadamente, esa democracia soñada no ha llegado aún, señala agudamente nuestra autora, pues las democracias neoliberales en las que vivimos son asociaciones de *individuos*, no de personas; individuos aislados que miran solo por sí y para sí, islotes cerrados que comparten el espacio social, pero que no lo hacen realmente, humanamente, habitable. Nuestra principal tarea, personal, social e histórica, sigue siendo pues una asignatura pendiente.

Conclusiones

Zambrano nos invita a pensar y a sentir dejando a un lado la rigidez característica del sistema filosófico occidental.

Nos invita a reinventar la forma en la que nos relacionamos con nosotros mismos, con la realidad y con los demás, destacando la necesidad de establecer una conexión auténtica que hemos perdido por completo y que ha ocasionado, precisamente, que nos perdamos por completo.

¿Quién soy? ¿Qué quiero? ¿Qué estoy haciendo con mi vida?...¿Quién no se ha formulado estas preguntas? Por desgracia, corren tiempos en los que responderlas adecuada y humanamente se hace, a pesar del progreso científico-técnico, cada vez más difícil.

Vivimos enajenados, yendo a toda velocidad, de un lugar a otro, de una tarea a otra, de una pantalla a otra. Confundimos la libertad, que es, ante todo, responsabilidad, con un libertinaje que desconoce todo límite. Olvidamos que si queremos ser más allá de lo que ahora somos no podemos renunciar a nuestra capacidad de trascendernos, de ir más allá de nosotros mismos y olvidamos también que más allá de nosotros mismos se encuentran los otros, que, en el fondo, son *nos-otros*, pero que quedan marginados, cuando no pisoteados, por nuestro feroz individualismo. Desterramos el amor por considerarlo cursilería, desterramos la esperanza por considerarla religiosidad, desterramos el dolor porque no encaja con la felicidad obligatoria que constantemente debemos mostrar en sociedad, desterramos el fracaso y la oportunidad de crecimiento que esconde porque solo es válido triunfar. Pero todo tiene un precio. Y el precio que hemos de pagar por cómo vivimos es precisamente la vida inhumana que llevamos, porque la llevamos a cuestas, no la vivimos, transitamos por su superficie, pero no encontramos ni el tiempo ni el valor para adentrarnos en su generosa profundidad.

Queremos ser diferentes, auténticos, pero el capitalismo desenfrenado al que estamos sometidos nos termina subsumiendo en una gris homogeneidad que no da cabida a la riqueza y complejidad que nos caracterizan. Rechazamos, de hecho, lo distinto, lo otro, solo buscamos espejos en los que mirarnos y que nos devuelvan, por supuesto, una bonita y luminosa imagen agradable, que no nos enseñen nuestro lado oscuro.

Pareciera que a medida que avanzan la ciencia y la tecnología retrocediera nuestra capacidad para ser lo que somos: seres humanos. Y esto es precisamente aquello ante lo que María Zambrano nos invita a estar alerta. Nos hemos perdido, sí, pero en nuestra mano está el re-encontrarnos, con nosotros mismos y con los otros, que no son más que *nos-otros*; en nuestra mano está el vivir humanamente, el hacer de la vida y la sociedad el lugar donde al ser humano no solo le esté permitido, sino que le sea exigido, el ser la persona que está llamado a ser.

[279] *Op. cit.,* p. 424.
[280] *Op. cit.,* p. 474.

Bibliografía

Ariño Verdú, Amparo, «María Zambrano, una confesión en los claros del bosque», en Rosa Mª Rodríguez Magda (ed.), *Mujeres en la historia del pensamiento*, Anthropos, Barcelona, 1997, págs. 227-248.

Gómez-Blesa, Mercedes, *La razón mediadora. Filosofía y Piedad en María Zambrano*, Gran Vía, Burgos, 2008.

Jiménez, J. Demetrio, *Los senderos olvidados de la filosofía: una aproximación al pensamiento de María Zambrano*, Religión y Cultura, Madrid, 1991.

Llevadot, Laura, «La apertura interior (Claros). El desplazamiento de la metafísica en María Zambrano», en María Carrillo y Aurélie Deny (eds.), *María Zambrano en los claros del Jura*, Orbis Tertius, Villeurbane, 2014, págs. 115-138.

Ortega, J. Fernando, «Reflexión y revelación, los dos elementos del discurrir filosófico. (Una aproximación al pensamiento de María Zambrano)», en Contrastes. Revista Internacional de Filosofía, 1 (1996), págs. 211-239.

Sánchez-Gey, Juana, «El saber de la experiencia: metafísica y método en María Zambrano», en *Actas del V Congreso Internacional sobre la vida y obra de María Zambrano*, Tomo II, 2009, págs. 189-197.

—, «Persona y metafísica en María Zambrano», en *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, 1 (2015), págs. 155-167.

Zambrano, M., *El hombre y lo divino*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2007.

—, *Notas de un método*, Madrid, Tecnos, 2011.

—, *Persona y democracia*, en *Obras Completas III*, Barcelona, Galaxia Gutenberg y Círculo de Lectores, 2011.

—, *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza Editorial, 2012.

Fernando Rielo and mystical poetry

Victoria Kalinowski
Attached to Fernando Rielo group from Paris, France
myrilande@gmail.com

Introduction

What is poetry…
I do not know.
Maybe this being who sleeps
in the nacelle of all things...
You call it God.
I call it perfume of a rose…
Maybe it's the theft
Of dead wings...
or the silent rumor of autumn
who lives hidden in the branches…?
What is poetry...
I do not know.
Maybe this thin thread of light
who vibrates in the tears of all beings…?
Maybe it's you...
when you sleep[281].

Definition of mystical poetry

It is impossible to restrict a mystical poem to a simple explanation. It's like a cool breeze that escapes us while gently touching us. It is born of a dialogue that our sensitiveness has with the divine, an embrace of our fragile soul by the absolute love that raises it to greatness.

He hides in silence filled with presence, in the darkness illuminated by the limpid gaze of a star, in a transfigured tear or in the beauty of creation.

Fernando Rielo said that poetry is an indefinable language. "We cannot find another term that serves to give a definition of poetry: poetry is a state in which the mind is when it is transcended by the infinite and that it is married to it. Infinity is its nest. Poetry is, ultimately, the constant of all the arts[282].

Heart to heart of love and suffering

Fernando Rielo wrote his first mystical poem during a night where he was experiencing a great spiritual suffering. This poem, which he then burned, allowed him to put his pain into poetry. After writing it, he realized that it was like a prayer in which he wished to die for God while respecting His will. Love and pain were intimately linked.

When we listen to the beatings of our heart and perceive the work of God, or as Fernando Rielo calls it: "the Divine Constitutive Presence", we can not do without His Love, and there is often such a gap between the perfectly pure divine beauty and the earthly realities. It is our painful aspiration

[281] F. Rielo, *Dios y árbol*, Madrid, Ornigraf, 1979, 2ème édition, p. 13.
[282] *Fernando Rielo: un diálogo a tres voces*. Madrid, FFR, 1995, p. 94.

to this perfection that fills the gap between them. This aspiration can be expressed thought mystical poetry that is this bridge between God and us.

Our heart is like a sumptuous garden in which we cultivate our relationship with God as an exceptional treasure. This intimate relationship deserves our care, but even how much we would forget our garden and let it turn into a desert, God, who never abandons us, still continues to water it from the inside, from the heart of the seed. Thus, while returning, we could find their green plants piercing the sand or the pavement like surprising verses.

Freedom and flowers

Fernando Rielo said: "I am a simple verse, it is the immense poem, and I also affirm it of all human beings: they are those bits of poetry whose blood flows in the dust mingled with their tears". We are in ourselves this poem, this elusive breeze yet present during our pilgrimage on earth, this breath that needs to feed on the breath of divine love to stay alive and dreams of rising to him by blessing what surrounds him.

This poem is not yet perfect but it moves forward by aspiring to be consumed by the grace to become, transfigured on a path of a thousand colors.

Our ability to feel poetry is a sacred gift. It is stronger than any earthly weapon because it responds to no other logic than that of love, can seep into dark slits like translucent water, and it is a treasure of our humanity. No robot can reproduce it. There are as many poems as beings and personal relationships that live with the divine, and it is beautiful as a field of various flowers extending as far as the eye can see.

Fernando Rielo liked to use the symbol of the flower in his poetry. He said: "Of all creatures, the flower is the gentlest, the one that requires the most care, the one that colors the existence. Flower is for me the painting of nature, and ultimately it represents what that we could call the tenderness of love"[283].

Among the beautiful images of flowers used by poets, Saint Therese of Lisieux, a great mystic poetess, said that God had given her only love and that she would spread this love back after her death with a shower of roses: "After my death [...] I will drop a rain of roses"[284].

4-Poetry and metaphysics

For Fernando Rielo, poetry and metaphysics are each in their own way the manifestations of a single source: mystical ecstasy and divine ecstasy. The divine persons would themselves be their own absolute poetry and the human being created in the image of God is also an image of His absolute ecstasy. The mission of the poet and the metaphysician is to bring the language, poetic or metaphysical, to its highest expression.

It is difficult to transcribe exactly the mystical ecstasy and the infinite love that can be felt in our human heart marveled by the beauty of the divine. Each poem is therefore a work of art that tries to bring us closer to it, a bit like a path of light that lifts us up.

[283] *Fernando Rielo: un diálogo a tres voces*. Madrid, FFR, 1995, p. 106.
[284] *Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus: Histoire d'une âme*. Toulouse, 1898, chapitre XII.

"La del alba sería": la hora del Adsum

Bartolomé Lara Fernández
Catedrático de Filosofía
lfbfil16@gmail.com

Introducción

Me van a permitir ciertas licencias al presentar esta comunicación, más vital que erudita, algo que por cierto era muy del gusto de los pensadores que van a vertebrarla, la cual contiene varias divagaciones, como es lógico incompletas y quizás, a veces, incoherentes, faltando al imperativo de sistematicidad de la filosofía, y dejándose llevar por las ocurrencias que se gestan al aire de la multiplicidad de los tiempos en la que existimos.

En estos desconciertos aparecen tres pensadores de la vida, en su sentido más amplio, si es que existe alguno que deje de serlo cuando ejerce como tal, nos referimos a Miguel de Cervantes Saavedra (1547-1616), María Zambrano (1904-1991) y Federico García Lorca (1898-1936), entendemos que los suyos son pensamientos acuñados en versátiles moldes hondos, raciopoéticos, de esos que casi logran alcanzar lo profundo, lo inexpresable, reconociendo resignadamente que es una tarea tan necesaria como condenada al fracaso.

Miguel de Cervantes, creador de figuras de la literatura universal como exponentes de la condición humana en su sentido más integral. María Zambrano, como nos recuerda ella misma en esa confesión, tan conocida como reveladora de su vocación, que hallamos en «Diotima», capítulo de *Hacia un saber del alma*: "Escogí la oscuridad como parte… Y la opacidad. Me entré al fin dentro de algo: caverna, nido, corazón" (2008: 232-233). Y también haremos presentes algunas de las grandes intuiciones de Federico García Lorca (Véase Trueba, 2012), que supo recrear María, con las que comulga y de las también se alimentó, a saber, la búsqueda de lo oscuro y del hombre interior, la revelación vivencial de algunas categorías de lo humano preteridas por la racionalidad imperante, así como de la necesidad y el atrevimiento de sentir.

La hora del *Adsum*

Comenzaremos recordando la figura de Don Quijote de La Mancha, en uno de sus lances, tiempo de su aventura en el que acababa de ser investido caballero y se le vería exultante, entusiasmado con su flamante identidad; imaginemos ayudados por el siguiente texto:

> La del alba sería cuando don Quijote salió de la venta tan contento, tan gallardo, tan alborozado por verse ya armado caballero, que el gozo le reventaba por las cinchas del caballo […] (I, IV; 2015: 67)

Vienen como de molde las palabras que dedicó Federico a su amigo Miguel Pizarro —quien fuera para María el amor de su vida—, en uno de los ejemplares de su libro *Impresiones y paisajes*, para describir a Don Quijote: *"Exquisito enamorado, espíritu que tiembla ante los cuatro vientos del espíritu, que tiene un alma inquieta plena de apasionamientos constantes que se apagan y se encienden como luces nocturnas perdidas en una vega de ensueños"*. Amor, espíritu, anhelo, pasión y tiempo. Continuamos. Don Quijote ha salido de la perplejidad, de las normas y usos sociales, de una vida monótona y aburrida, carente de sueños…

Al alba, fue la hora en la que salió don Quijote, con esa luz prometedora y esperanzada, como si comenzara su vida. Podría haber dicho, y quizás lo hizo en su fuero interno, la expresión vivida por

María, *Adsum*, estoy presente, soy responsable. Como si dijera: lo expreso para mí y te lo comunico:

> *«heme aquí» (ante vosotros, a vuestra disposición). Acepto y asumo mi ser, me encuentro "nacido en la vida, y siendo; siendo ya y yendo hacia el ser"* (Zambrano, 2007:160). *Y ansío su plenitud, ya que mi ser es un "ser nacido, yendo pues hacia un inacabable nacimiento"* (ibídem).

Entiendo que ello solo será posible mediante un proceso de recepción de formas, amasadas con los materiales recogidos en los arquetipos de una tradición, ahora asumida, vivificada y trascendida; y a la vez, paradójicamente, en un proceso de desasimiento y alejamiento de las máscaras (Meister Eckhart, san Juan de la Cruz, santa Teresa de Ávila), de las imposturas —ascesis, purificación—, de la «imagen», del «personaje» (Véase Zambrano, 2014: 859 y ss); no obstante, comprometidos con la creación de nuevas y singulares figuras, *"pues si la vida es transformación, ha de dejar cuando de una vida humana se trata, una figura, una forma que lleva en sí el sello de algo imperecedero"* (Zambrano, 2007: 157). Lo dirá de otro modo, *"formas, figuras del ser, categorías, pues, del ser en el hombre camino…"* (Zambrano, 2004: 64). Y a través de todas estas etapas pasa *"el hilo conductor que desde la oscuridad y pasividad originaria lleva al ser humano hasta el despliegue último; es diríamos, la raíz misma de la libertad, de la inexorable libertad"* (Zambrano, 2007:161). Caemos en la cuenta de la brega en la que nos hallamos, la de la vida; que queremos pensar, integrar en un horizonte racional (Zambrano, 2016: 440), en esa epopeya singular de lo humano que afronta de este modo los avatares de la su existencia:

> *Esperanza de una revelación de vida, de que se disuelvan los tres horrores, de que la vida, al descubrir algo más allá, encuentre al fin su figura, y deje de ser pesadilla. Y así el que una verdad sea asimilada por la vida tiene que verificarse a través de una conversión que le haga aceptar su nacimiento, no sentir espanto ante la muerte y permanecer tranquilo en medio de la injusticia* (Zambrano, 2016b: 86).

«Amo mi exilio»: anhelo y vivo mi patria

Brega de la que no sin engañarnos nos podemos sustraer, por ver si es posible saciar en alguna medida esa sed inmensa que experimentamos como seres a medias que somos; tal vez logremos contener o aliviar ese anhelo con el encuentro (reencuentro) con lo originario trascendiéndolo, que sería algo así como la exigencia de una comunicación constante con un estado naciente de inocencia, con el que tiene que ver la infancia, "patria primera, insustituible" a la que hemos de volver y regresar para autentificar y dar sentido a lo que ahora vivimos, descubrir las íntimas relaciones que existen entre todo lo acontecido y acaece. Búsqueda y encuentro, que es lo que procuran, según Hölderlin, filosofía y poesía. No puedo ni romper esa vía de acceso que haga de la infancia, de ese estado naciente, "paraíso inaccesible" ni "cerrarla como un lugar de tinieblas y de rencor". Consejo de guía que María nos da: mantener franco el acceso a nuestra infancia como modo de reorientar nuestra vida en situaciones de crisis, si existe alguna que no lo sea, y lograr lo que una patria ha de ofrecer "seguridad, calma, certidumbre". Curiosa paradoja, exiliada durante cuarenta y cinco años, que convierte al exilio en categoría metafísica del itinerario humano, incluso llega decir que lo ama; y no obstante, apela a ese sentimiento de pertenencia tan vivamente sentido, que constituye realmente un sentimiento místico de comunión:

> *La infancia es el lugar entre todos que se lleva siempre consigo para bien o para mal. Se sale de ella inexorablemente, mas ha de suceder en modo que no se la considere sepultada, ni siquiera abandonada, sino simplemente como la etapa inicial de la vida, que ha de ser superada como todas, pero a la que habrá que recurrir una y otra vez y no sólo en virtud de la nostalgia, sino de que es en la infancia donde hemos despertado a la vida dentro del cuidado, de la ternura, casi siempre, del amor.* (Zambrano, 2007:162).

Don Quijote ve el mundo con la madurez de los ojos de niño que sueña. Parece que su actitud constituye una contundente autoafirmación del yo; sin embargo, quizás lo que haga paradójicamente es reducirlo, dimensionarlo, quién sabe si incluso suponga un abandono. En cualquier caso, se nutre de un estrato más profundo, más auténtico del ser, como sugiere en este poema don Miguel de Unamuno:

Agranda la puerta, padre,
porque no puedo pasar;
la hiciste para los niños,
yo he crecido a mi pesar.
Si no me agrandas la puerta,
achícame, por piedad;
vuélveme a la edad bendita
en que vivir es soñar.

O como expresa en otro poema que puede valernos para acercarnos, para encontrarnos con la raíz del ser, como lo permite la poesía: *"Ni soy tuyo ni eres mía/ somos los dos del amor, / que volverá eterno al cielo/ cuando a la tierra tú y yo"*.

Posiblemente estemos ante ese sentir originario*: "sentir, imborrable sobre el cual irán a caer todos los demás sentires"* (Zambrano, 2007:159). Por todo ello la filosofía zambraniana constituye un saber experiencial, un saber que la autora describe de este modo en sus escritos autobiográficos: *"Nunca he dado un pensamiento ya hecho, sino que me lo arrancaba desde lo más interior de mi ser, desde lo más entrañable"* (2014: 751).

El término *Adsum*, de larga tradición, lo hallamos en Isaías, "ecce adsum" (56, 2), *"heme aquí", "aquí estoy", "estoy presente"*, fue también recogido por la filosofía personalista de Mounier (1905-1950): *"El que es en plenitud, y no tiene nada: Sum qui sum. Adsum, le responde el santo: Yo soy, ya no tengo nada, y soy una oración hacia Ti"* (1990: 869). Recrea esta idea nuestra pensadora en un texto, «*Adsum»*, que forma parte de *Delirio y destino* (1952), escrito bajo la inspiración de Mounier, que remite a una dimensión de trascendencia tan del gusto de la pensadora, se refiere al *Adsum* como la "superabundancia divina, la que suscita focos personales de responsabilidad, seres capaces de decir *Adsum*, presente, y la que invita al despojo del ser humano al mismo tiempo que lo induce a la máxima dignidad" (Mounier, 1972: 245). Ambos elementos: desnudez y creación. Esta noción la elabora conceptualmente, porque ella en sí misma constituye una vivencia esencial del ser humano, debido seguramente al acercamiento a la filosofía de Mounier entre 1940 y 1950, inmediatamente antes de la redacción de este texto.

Del fracaso y del sufrimiento

Pero volvamos a Don Quijote, aquella alegría de la salida al alba dura poco, en el mismo capítulo se da cuenta de su desencuentro con la increencia de los mercaderes de Toledo, como subraya don Miguel de Unamuno, en *Vida de don Quijote y Sancho*, a los que quiere arrancar una definitiva profesión de fe en la belleza de la sin par Dulcinea. Como consecuencia de este trance termina maltrecho en el suelo: "Viendo que no podía menearse, acordó a su ordinario remedio, que era pensar en algún paso de sus libros", todo ello en la atmósfera del olvido y desamparo de su señora, por la que sufría ese apuro. ¿Cuál es la reacción de don Quijote?, permanecer en el dolor, vivir el duelo, vivenciar el fracaso y cobrar sus enseñanzas, como nos recomienda María en *Notas de un método*. En el fracaso, en el dolor se revela nuestra "existencia desnuda", que tratamos de ocultarla, por eso advierte que "todas las culturas, han mantenido encubierta la existencia desnuda del hombre; trajes puestos sobre la desesperación humana y a veces, en momentos de decadencia, simple anestésico que trae el olvido, el bebedizo" (2014b: 85). Ante el dolor, después de experimentarlo se dibuja la salida de la filosofía, que renuncia a la queja y pretende superarla con

un distanciamiento que supone en último término un desapego de la vida. O tal vez convenga expresarla, ya que:

> […] *la vida necesita revelarse, expresarse Es que la vida necesita revelarse. Si la razón se aleja demasiado, la deja abandonada; si llega a tomar sus caracteres, la asfixia. Pues se trata de encontrar un punto de contacto entre la vida y la verdad. Y este punto de contacto se encuentra por una operación de la misma vida, algo que tiene lugar dentro de ella. La vida tiene que transformarse, abriéndose a la verdad, aunque solo sea para sostenerla, para aceptarla antes de su conocimiento, conocimiento por otra parte imposible en su totalidad. (Ibídem)*

Atravesar por la honda experiencia del sufrimiento, vivirlo y trascenderlo. Nos aconsejará María:

> *No hay que arrancarse tan pronto de la queja, no hay que dejarla perdida, no hay que dejarla dormida, sino que por el contrario tiene que convertirse en dolor. El doliente o el dolido, está más cerca del transcender que el que ha acallado su queja precipitadamente, desgarrándose. No hay que temer el quedarse embebido en ese instante de desgarramiento, tampoco hay que llenarlo. Es la función del pensar que puede ser dolor: transformar en dolor la queja, sin salirse tan pronto de ella.* (2011: 121-122).

Una idea que ya expresó Unamuno (2017): Hay hombre a quien el secreto de su vida le cae por fuera, al camino de ella, y se lo devoran las aves; a otro le cae en corazón pedregoso y no tribulado ni arado por el dolor, y le brota, pero el sol se lo quema; a otro se le ahoga en mil divertimientos y expansiones, y sólo a muy pocos se les adentra y echa raíces; y las raíces tallo, y el tallo hojas, flores y, por fin, fruto.

Don Quijote, maltrecho, recuerda al Marqués de Mantua al que le ocurrió algo semejante y echa mano "de la misma manera que el romance lo canta" (V; 2015:78). Puede que recurra al refrán que aconseja más adelante: "Quien canta sus males espanta". Mas nos vamos a detener en este registro humano del sentir, no sólo reparar en la situación en la que se halla. Hacemos una digresión en el juego de la multiplicidad de los tiempos en el que como ser humano se encuentra.

La melodía de la infancia: "de los albores del dormir" a "vivir es soñar"

María mantiene vivos algunos recuerdos de Vélez, casi inconscientes, como los que nos cuenta Juan Carlos Marset, citando sus palabras:

> *[No] se acordaba de esos cantes nocturnos, hasta que una noche, en el Madrid de 1933 ó 1934, oyó cantar al Breva por la radio, y sintió «algo así como los albores del dormir». Le extrañó esta sensación de somnolencia, por su dificultad habitual para conciliar el sueño, y se lo comentó a su madre. Doña Araceli se lo explicó con otro sucedido: «No es extraño, las malagueñas de Juan Breva fueron tu nana. La taberna en la que él cantaba todas las noches estaba cerca de nuestra casa»* (2004: 152).

Qué poder evocador y sanador tiene la música. Solo un apunte cogido con alfileres: en el origen del flamenco está el romancero, y don Quijote apela al "romance", y, por lo tanto, no es un detalle accesorio cuando dice que "lo canta".

Respecto a esta divagación recordaremos que María publica en Chile, un año después del asesinato de Lorca, en el año 1937, una antología de poemas de Lorca (2015), con una introducción, en la que plasma algunas de las líneas centrales de su pensamiento, como sucede en otros muchos textos, quizás menores. Y uno de los poemas elegidos es precisamente el titulado «Juan Breva» (Zambrano, 2015:419; García Lorca, 1997), que nos va a servir para recrear algunas intuiciones del poeta que se hallan también en su filosofía y haremos referencia a un texto bellísimo correspondiente a una conferencia titulada *Juego y teoría del duende*. Texto de gran interés, que es,

en palabras de su autor, "una sencilla lección sobre el espíritu oculto de la dolorida España", pronunciada el 20 de octubre de 1933 en la Sociedad de Amigos del Arte de Buenos Aires. Al parecer ya se conocían ambos, a través de su primo, Miguel Pizarro, citado anteriormente, en 1921; se vieron en varias ocasiones; el año en el que fue pronunciada, María se relacionaba con el círculo literario que publicaba la revista *Cuatro vientos*, en la que también colaboraba Lorca. En 1935, consta que acude a la casa de María, en Conde de Barajas, a tomar el té.

Vayamos al poema:

Juan Breva tenía
cuerpo de gigante
y voz de niña.
Nada como su trino.
Era la misma
Pena cantando
detrás de una sonrisa.
Evoca los limonares
de Málaga la dormida,
y hay en su llanto dejos
de sal marina.
Como Homero cantó
ciego. Su voz tenía,
algo de mar sin luz
y naranja exprimida.

Don Quijote era un gigante, como dice Federico de Juan Breva, no los molinos en los que se proyectaba; un gigante con un corazón tierno de niño. Recordemos los primeros versos: la voz tiene querencia a la vuelta a la infancia, cuando aparece prístina, rayana con expresión más natural del sentimiento, con un timbre inequívoco de inocencia. Y además una "voz niña". Buena parte de las figuras zambranianas son mujeres, Nina, Antígona, Eloísa…, que representan a la fragilidad, a los sacrificados, a los excluidos. La figura femenina históricamente se configura, para María, como un reservorio de la ternura que existe en cualquier ser humano*, "antes, antes de que el Yo cartesiano la barriera, había algo llamado alma, que nos imaginamos ahora como este espacio interior, como este reino de cada uno, tesoro donde se guardan las ocultas e imprevisibles posibilidades de cada cual, su secreto reino"* (2016b: 125). El ser de las mujeres es el amor, las figuras femeninas las identifica con el alma, que contiene y representa todo lo excluido por el concepto (véase Balza, 2012). Esa realidad que se ha negado es la llamada a ser atendida por esa nueva racionalidad que ella formula, la razón poética de naturaleza mística, aquí representada por la voz de Juan Breva.

En otro poema, en este caso no lo hallamos en la *Antología*, y pertenece al *Diván del Tamarit*, que se titula «Gacela de la huida» aparecen estos versos:

Me he perdido muchas veces por el mar
con el oído lleno de flores recién cortadas.
Con la lengua llena de amor y de agonía
muchas veces me he perdido por el mar,
como me pierdo en el corazón de algunos niños.

Don Quijote experimentaba en su aventura vital el desaliento, el fracaso, el desamor, el sufrimiento, lugar privilegiado de decibilidad, como lo es la pobreza. Como nos recuerda María. Mounier se pronunciaba en parecidos términos: *"Todo el que no experimente en primer lugar la miseria como una presencia y una quemadura en sí mismo, nos hará objeciones vanas y objeto de polémicas en falso"*.

Era la misma
pena cantando
detrás de una sonrisa

Esa pena nos lleva a lo más profundo del ser humano, esa parte oscura, ese descenso órfico a los ínferos del que tanto nos habló María Zambrano. Como gustaba decir al cantaor Manuel Torre, palabras que cita Federico en *Teoría del duende*: *"Todo lo que tiene sonidos negros tiene duende"* (1997b: 150). La voz con duende, ese camino que el cante, la poesía, en definitiva el arte nos abre hacia lo primigenio, lo pre-lógico, hasta lo oculto. La ceguera de Juan Breva, como la de Homero, parece facilitar una forma de entrar en esa parte oscura y auténtica del ser humano, como lo expresa Federico:

No hay nadie que al dar un beso
no sienta la sonrisa de la gente sin rostro,
ni nadie que al tocar un recién nacido
olvide las inmóviles calaveras de caballo.

Todos los países y las artes tienen capacidad para el duende, para el ángel y la musa. Con excepciones Alemania tiene musa, e Italia tiene ángel, "España está en todos los tiempos movida por el duende". Y para buscarlo hay que ir a la pena del quejío que se expresa en el cante:

> Para buscar al duende no hay mapa ni ejercicio. Solo se sabe que quema la sangre como un trópico de vidrios, que agota, que rechaza toda la dulce geometría aprendida, que rompe los estilos, que se apoya en el dolor humano que no tiene consuelo… (*Ibídem*: 153)

Escribe Federico que Juan Breva "era la misma pena cantando".

> Ángel y musa vienen de fuera: el ángel da luces y la musa da formas […] En cambio, al duende hay que despertarlo en las últimas habitaciones de la sangre [...] La musa despierta la inteligencia, trae paisajes de columnas y falso sabor de laureles, y la inteligencia es muchas veces la enemiga de la poesía, porque limita demasiado, porque eleva al poeta en un trono de agudas aristas y le hace olvidar que de pronto se lo pueden comer las hormigas… (*Ibídem*: 152)

Hay que ir más allá de la inteligencia, no es una apuesta por la irracionalidad, sino por otro tipo de razón que dé cuenta y sepa tratar con todas estas cosas.

María considera a Federico el poeta de la muerte y del misterio (Zambrano, 2015) y no es otra que la muerte la que nos lleva a filosofar, Ortega habla mucho del naufragio y poco de la muerte, María es más directa, es la muerte la que nos despierta y nos invita a pensar, aunque no participa del estado de ánimo pesimista que se desprende de la obra de Federico. Ya que pronunciar: *Adsum*, no es sino acrisolar el sentir originario (véase Sánchez-Gey, 2014), y no dar carta de naturaleza a una efectiva situación como es la de morir, que le llevó a Heidegger a definirla como "ser para la muerte".

Al alba salió don Quijote, la hora del *Adsum*. Como nos dice en este manuscrito que estamos citando: *"Y la verdad es que el haber de morir no es gran cosa comparada con haber nacido; llegado a la vida siendo además un ser cuando todo prometía la luz, y curiosamente bajamos o subimos a la "última habitación de la sangre"* (2007a: 159), expresión de su filiación órfica, en este caso al entender al arte con duende como vía de acceso a los ínferos del alma.

Cuenta Federico lo que hizo *La Niña de los peines*, con la que cantaba en ocasiones Juan Breva:

> Entonces [...] se levantó como una loca, tronchada igual que una llorona medieval, y se bebió de un trago un gran vaso de cazalla como fuego, y se sentó a cantar sin voz, sin aliento, sin matices, con la garganta abrasada, pero...con duende. Había logrado matar todo el andamiaje de la canción para dejar paso a un duende furioso y abrasador, amigo de los

> vientos cargados de arena, que hacía que los oyentes se rasgaran los trajes casi con el mismo ritmo con que se los rompen los negros antillanos del rito lucumí, apelotonados ante la imagen de Santa Bárbara.

La Niña de los Peines tuvo que desgarrar su voz porque sabía que la estaba oyendo gente exquisita que no pedía formas, sino tuétano de formas, música pura con el cuerpo sucinto para poderse mantener en el aire. Se tuvo que empobrecer de facultades y de seguridades; es decir, tuvo que alejar a su musa y quedarse desamparada, que su duende viniera y se dignara luchar a brazo partido. ¡Y cómo cantó! Su voz ya no jugaba, su voz era un chorro de sangre digna para su dolor y su sinceridad, y se abría como una mano de diez dedos por los pies clavados, pero llenos de borrasca, de un Cristo de Juan de Juni. (1997b: 154)

Es todo un proceso ascético, de desprendimiento y purificación, para vivir ese momento de plenitud, de éxtasis que logra el duende, que es más que la vivencia de la unidad; roza o quizás llegue a ser una experiencia de naturaleza mística. Experiencia que marca un antes y un después. Y produce esa vivencia "un cambio radical", "un milagro", una transformación:

> Como me pierdo en el corazón de algunos niños
> me he perdido muchas veces por el mar.
> Ignorante del agua, voy buscando
> una muerte de luz que me consuma.
> (Lorca, 1996)

Y la llegada del duende, sigue contando Federico en *Juego y teoría del duende*, *"se saluda con el grito "¡Viva Dios!", profundo, humano, tierno grito de una comunicación con Dios por medio de los cinco sentidos, gracias al duende que agita la voz y el cuerpo de la bailarina; evasión real y poética de este mundo"*. (1997b: 154).

En nuestro trato con la vida quizás debiéramos hacerle caso a Juan Breva cuando en "alguno de sus contratos establecía una cláusula de que debía ser pagado en oro y no en papel moneda".

Bibliografía

Balza, I. (2011): «Mujeres de Zambrano: desterradas, errantes, hechiceras», *Aurora*, Universidad de Jaén, págs. 80-88.

— (2008): «Una aproximación a lo femenino en María Zambrano», en *Paradigma: revista universitaria de cultura*, núm. 5, págs. 9-11.

Cervantes Saavedra, M. de (2015): *Don Quijote de La Mancha*. Edición dirigida por Francisco Rico. Ed. Real Academia Española, Madrid.

García Lorca, Federico (1996): «Gacela X. De la huida», en *Diván del Tamarit*, *Obras completas*, vol. I, edición de Miguel García Posada, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, Barcelona.

— (1997a): «Juan Breva». En Viñetas flamencas. (A Manuel Torres, «Niño de Jerez», que tiene tronco de Faraón), *Obras completas*, tomo III, Prosa, edición de Miguel García Posada, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, Barcelona.

— (1997b): «Juego y teoría del duende», en *Obras completas*, vol. III, edición de Miguel García Posada, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, Barcelona.

Marset, Juan Carlos (2004): *María Zambrano: I. Los años de formación*, Fundación José Manuel Lara, Sevilla.

Mounier, Emmanuel (1972): *Manifiesto al servicio al personalismo. Personalismo y cristianismo*, Taurus, Madrid.
— (1990): *Personalismo y cristianismo*, Obras completas, vol. I, Sígueme, Salamanca.

Sánchez-Gey Venegas, Juana (2014): «*Lo originario en el pensamiento religioso de María Zambrano*», en *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano*, núm. 7, págs. 78-83.

Trueba Mira, Virginia (2012): "Una muerte de luz que me consuma", en *Bulletin hispanique* [En línea], 114-1, 2012, Universidad Michel de Montaigne Bordeaux.

Unamuno, Miguel (2002): «Agranda la puerta, padre», en *Poemas y canciones de Hendaya I*, *Obras completas*, vol. V. Biblioteca Castro, Madrid.

— (2017): *El secreto de la vida*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante.

Zambrano, María (1971):«Apuntes sobre el tiempo» en *Obras Reunidas*, Aguilar, Madrid.

— (2004): *Los bienaventurados*, Siruela, Madrid.

— (2007a) «La infancia. El nacimiento y hilo conductor», en *Filosofía y educación. Manuscritos*. Edición de Ángel Casado y Juana Sánchez-Gey, Ágora, Málaga, págs. 159-162.

— (2007b) «Las siete edades de la vida humana», en *Filosofía y educación. Manuscritos*. Edición de Ángel Casado y Juana Sánchez-Gey, Ágora, Málaga, págs. 155-157.

— (2011): *Notas de un método.* Introducción de Agapito Maestre, Tecnos, Madrid.

— (2014a): «Presentación», colaboración en Revista de Occidente, número titulado *Cien años de poesía en español*, en *Obras completas*, vol. VI, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, Barcelona, págs. 751-752.

— (2014b): *Delirio y destino*, en *Obras completas*, vol. VI, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, Barcelona, págs. 847-1097.

— (2015): *Federico García Lorca. Antología*, selección, prólogo y nota biográfica de María Zambrano, en *Obras completas*, vol. I, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, Barcelona, págs. 379-452.

— (2016a): «Hacia un saber sobre el alma», *Hacia un saber sobre el alma*, *Obras completas*, vol. II, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, Barcelona, págs. 421-578.

— (2016b): *La confesión: género literario y método*, *Obras completas*, vol. II, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, Barcelona, págs. 421-578.

La *Persuasión* como itinerario hacia un nuevo humanismo

M.ª del Carmen Lara Nieto
Universidad de Granada, España
l*arnieto@ugr.es*

Introducción: notas aclaratorias[285]

Volver una y otra vez a las claves de nuestra formación del criterio, como competencias fundamentales en las aportaciones, que el humanismo, puede realizar con un mundo mejor, es el interés que propongo en esta aportación.

La vuelta a la obra de Juan Luis Vives, nos acerca mediante la retórica, a una nueva manera de encuentro con los seres humanos, un nuevo humanismo que se produce en las relaciones con los otros.
Es en la manera de recibir los preceptos tradicionales que mostraba en *De ratione dicendi* no eran una serie de los mismos, sino una nueva manera diferente de entenderlos, con una nueva exposición de las líneas fundamentales de la conjunción entre forma y sentido.

La función de *persuasión* se hacía posible con el apoyo del más pequeño de los elementos del discurso, así como del sonido y de la sílaba. Todo ello con el acierto en la manera de situar a los argumentos en espacios relevantes del párrafo conseguidos mediante el sonido de sus palabras y la moderación, en la extensión del argumento y potenciado por los aspectos ornamentales. Haciendo de esta manera una nueva aportación a la comunicación en el tratamiento de la lengua y a la enseñanza de la misma. Una nueva manera de humanismo en el reconocimiento.

Sustituyendo la *inventio y asimilando* la Retórica a la *elocutio*, el desarrollo de la *elocutio* era la cuestión más importante.

Fue en el Monasterio de San Galo, en el siglo XV (1416) donde Poggio, el intelectual referente en este tiempo, el que recuperó las *Institutiones Oratoriae de Quintiliano,* texto completo.

Juan Luis Vives, recibe la influencia del mismo. En 1421 Gerardo Landriani descubre los manuscritos de Cicerón (De *Oratore*, *Orator* y *Brutus*).

Se conciben las creaciones literarias procedentes del mundo grecolatino estaban elaboradas en las mimbres de las lenguas vernáculas derivadas de la inserción del latín, entendiendo la necesidad de entender las normas para la composición literaria como claves en géneros en la Antigüedad.

España y la Retórica.

El referente en el ámbito de la Retórica, era Italia tanto en las preceptivas y en los manuales de enseñanza como en la teoría y en las prácticas oratorias y España es deudora de ello.

Rico Verdú (1973: 75 y ss.) enumera y estudia treinta y tres tratados de Retórica en el periodo 1529-59, y cita a numerosos autores entre los que se encuentra Vives.

En esta relación se muestra su implicación en la consecución de conseguir una gran calidad de la enseñanza mostrando su cualidad más importante que es la de pedagogo. En la primera se hace eco de la decadencia de la Retórica por repetir miméticamente las teorías clásicas, y en la segunda aportando soluciones al recomendar que se estudie la Retórica después de la Dialéctica.

[285] http://www.cervantesvirtual.com/bib/portal/retorica/include/p_historiaintro. jsp

Aportaciones de la Retórica a la formación del criterio

Es importante volver a releer la obra de Vives y a aquellos que han empleado su tiempo con magníficas investigaciones, que siguen sirviendo de guía para poder entender las claves de nuestro tiempo. Coincido con Cristóbal Cuevas (1999) en varios puntos especialmente en resaltar y recomendar sobre los valores filosóficos de la retórica con los trabajos de E. Grossi, el gran representante de la retórica humanística.

La edición bilingüe "De ratione dicendi" de Juan Luis Vives (1492-1540) que aparece en 1998 esta cuestión que aporto. Excelente como libro en toda su amplitud. Hidalgo-Serna analiza de lo que aporta el "Arte retórica" de Vives al Humanismo renacentista.

Cuando Juan Luis Vives frecuentaba las aulas de la Universidad de París, la vieja Escolástica había deshumanizado la investigación filosófico-teológica hasta límites insoportables. El conocimiento de la realidad había sido sustituido por un pensar abstracto que el formalismo lógico y la problemática convencional convirtió en una seudociencia ajena a las grandes preguntas que afectan al hombre y su entorno. Juan Luis Vives ante esta falsedad, propone un nuevo concepto de las humanidades, condenando la lógica aristotélica como lejana al modo de entender de los hombres y a su ansia de saber vivo. Considerando que el lenguaje abstracto no sirve a sus necesidades al basarse en conceptos universales, expulsa a su entender esa palabra sedimentada a lo largo de la historia construida con significados vivos, donde reposan los problemas fundamentales que van históricamente apareciendo a lo largo de la humanidad. Habla que desbordan los límites del entendimiento. Lenguaje es la materia de la retórica y de la dialéctica. Propone Vives que cambiemos el lenguaje falsamente racional por el lenguaje común, porque esta es la verdadera palabra. Lenguaje que nos revela la realidad de nuestro ser y su mundo. Volcarnos en el estudio del vocablo imaginativo y del saber ingenioso, siguiendo el modelo de Cicerón en sus tratados retóricos. Basado en la metáfora, esa nueva manera de filosofar, descubre unas relaciones que no es capaz de hallar el pensamiento solo. La lógica ingeniosa es la clave de la metáfora, para pensar metafóricamente y alcanzar estratos de la realidad inasequibles por otras vías. Es la "razón poética" de María Zambrano, de la que ella reconoce su influencia. La metáfora crea la realidad desde perspectivas nuevas y da palabra al concepto inefable, fundando una nueva ciencia, capaz de descifrar los misterios del mundo. El lenguaje imaginativo que anuncia la retórica de Vives ofrece un amplio abanico de posibilidades.

Retórica versus Vives

Realizar una segunda mirada a las aportaciones del autor a la retórica ya que se encuentran en *De ratione dicendi* y en *De disciplinis*, dado que su base es la retórica grecorromana, aunque añadiendo las aportaciones Jorge de Trebisonda y Rodolfo Agrícola entre otros. J. M. Rodríguez Peregrina (2000, 12) señala que ese carácter ecléctico no le impidió ser original que consiste, "en que aborda la explicación de la elocutio, esencia de la retórica, desde un punto de vista sintagmático y no desde uno paradigmático".

Dentro de *De ratione dicendi* incluyó nuestro autor su teoría de la traducción mostrando tres clases de ellas a saber: sentido, estilo, expresión, contenido y a las palabras. Haciendo hincapié en la figura del traductor, que debe manejar con soltura, la lengua originaria, lengua a traducir y la materia de la que trata. Aporta Vives su idea de favorecer el modelo de traducción libre, colocándose de manera pionera de la teoría moderna de la traducción. Fundamento que reside en la esencia misma del traducir y que, hasta el advenimiento del Romanticismo alemán, no vuelve a ser validado en el sentido de Vives.

Qué significa la elocución retórica.

En la ruptura de esta elocución dinámica, contó con el autor Jorge de Trebisonda, quien escribió un manual que en el siglo XV que devolvía a la retórica el lugar preeminente que había tenido en la Antigüedad. Vives ese fue su objetivo primordial en la Retórica de su tiempo, procurar una recuperación y actualización de la enseñanza de la misma.

Aportes de la tradición.

El aspecto más importante en la obra de Vives a lo largo de la historia se basaban en la obra de Aristóteles quien había recogido en el libro tercero de su obra contenidos que determinaron un primer ordenamiento de virtudes para el cuidado del estilo entre las que se destacan: la magnitud, la armonía y el ritmo. De esta manera caracterizaba la prosa en relación con la poesía y al uso cotidiano de la lengua por la selección de las palabras.

Los preceptores humanistas enseñaban los contenidos de la Antigüedad, así como la lengua latina, tratando de establecer una doctrina de la elocución con raíces en lo tradicional.

Las cualidades eran:

1) La claridad, indispensable para el cumplimiento de cualquier función comunicativa.

2) La distinción del pensamiento, por medio de las divisiones en miembros y periodos. Esta exigencia conectaba con la invención de argumentos.

3) Una agradable sucesión de sonidos. Esta exigencia afectaba a la disposición sintagmática de las palabras en el segmento de texto. Los efectos sonoros debían ser especialmente cuidados.

4) Un ritmo coherente con la función comunicativa. Los primeros tratados en latín ya recogían los principales recursos para ralentizar el ritmo, o agilizarlo.

5) Una selección de palabras. Cicerón distinguía en la selección de las palabras *propiae, translatae* y *novatae*. En el tercer libro *De oratore,* por ejemplo, se exhortaba a componer teniendo en cuenta el cuidado de *verborum eligendorum et colocandorum et concludendorum.*

6) La variedad que evite el tedio del auditorio. Cicerón supo destacar los recursos para introducir variación con una duda o una pregunta, los diversos tipos de comparaciones, los cambios de modalidad y el *lepo* de la variedad.

Vives, con conocimiento de la tradición, había planteado para resolver cómo componer un texto y esto se reconoce en el enfoque diferente de la lectura de los tratados doctrinales antiguos.

El estudio de la doctrina contenida en ellos tenía por objetivo la aplicación en el comentario. Vives actualizaba los contenidos con ejemplos diferentes, creándolos nuevos. Los preceptores humanistas desconocían los recursos de este arte, y no contaban con modelos variados y ricos en matices.

Es por eso que la aportación de Vives destacaba respecto a la tradición y a la práctica de los preceptores del siglo XV con diferencia.

La elocución en *De ratione dicendi* de Vives

El eclecticismo de Vives demostrando el dominio de la tradición, donde los puntos más importantes son: *Claridad,* un valor exigido por el público donde Vives apuntaba el objetivo de buscar la belleza y el adorno del párrafo, refiriéndose a la similitud (Vives 2000:38, par. I, 39). Pues le preocupaba la relación con el auditorio y la posibilidad de que este no consiga entender el mensaje del orador.

Dos puntos claves y novedosos de las dos perspectivas de oscuridad en el mensaje: la falta de pericia en la composición del orador, que oscurezca el discurso, y la escasa preparación o capacidad del auditorio.

Distinción del párrafo por las divisiones en miembros y períodos. Así pues, claridad y distinción. Vives promueve, según Rodríguez Peregrina al que sigo en este apartado, sobre todo el discurso tiene que sonar bien. (2000: 54, par. II, 8). Junto con la *eficacia,* pudiera perderse también la *suavitas*, encanto de la composición tan necesario para el ornato. Así una forma periódica se diferenciaba de esta otra forma continuada, y se estructuraba de acuerdo con las unidades internas de *cola* y *commata*. La considerada *naturalidad* con que Juan Luis Vives atiende la clarificación de *cola* y *commata*, exponiendo las sentencias breves. De esta forma se relacionaban las dos maneras de formar un texto que ofrecían las fuentes antiguas de manera diferenciada: la estructuración del párrafo desmontando sus partes internas y la construcción de un texto como ejercicio escolar. De la estructura sencilla de la sentencia a la anécdota, el *exemplum*, la narración y el discurso con un propósito dentro de un género oratorio o literario.

En cuanto al primero, la doctrina tradicional ofrecía varios modelos para comenzar e incrementar el párrafo:

- el párrafo que se forma por la ampliación de un enunciado, aunque Vives lo plantea conjuntamente con los medios de resumir contenidos. En lugar de plantear la estructura interna como si se tratara de niveles que se pueden superponer parcialmente (*commata*, *membra, periodos*) insiste en la posibilidad de acumular componentes del mismo rango en determinado nivel, para ensanchar la extensión del párrafo, o bien hacer un análisis de aquellos elementos prescindibles (Vives 2000: 17-18, par. I, 13).

- el párrafo de estructura circular

- cualificación de los elementos que estructuran internamente una y otra clase de párrafo.

Esta articulación interna debe ajustarse a una jerarquía en la exposición del pensamiento, pero también se fija de acuerdo con la entonación y con el ritmo. Vives apuntaba la necesidad de un final de párrafo, consideraba la relevancia de los miembros internos al período. Es sobre el párrafo la construcción, en la que hay que ir encajando distintos elementos. Se observa ya en la primera parte del primer libro, su aptitud para el verso, la prosa o determinados registros de las lenguas especiales, y su antigüedad o relativa novedad (2000: 9-12, par. I, 3-5). Vives plantea las maneras de crear discurso. Lo hace señalando varias claves:

Clave 1. -*Ampliación*. Vives se interesaba en mostrar los medios de crear discurso, por ampliación o reducción, empleando la sinonimia (2000: 27-28, par. I, 27-28) y la paráfrasis.

Clave 2. -*Reducción.* Las técnicas de reducción no están completamente desarrolladas en el libro primero, cuando habla de las figuras y de la estructura del párrafo. En esta línea menciona el encanto de las figuras de pensamiento y concretamente del enigma, la fábula y la sentencia.

Clave 3. -*Fonética y entonación.* El interés del uso artístico del sonido aparecía en los primeros párrafos de la obra vivesiana (2000: 10, par. I, 3; 13, par. I, 5).

Clave 4. -*Ritmo Recuerda oratio non numerosa, inaccurata et neglecta est simillima quotidiano sermoni*. En ese aspecto, la secuencia artística de yambos y troqueos es la más cercana al lenguaje cotidiano (2000: 26, par. I, 25).

Clave 5. -*Selección de palabras*, donde emprende desde ahí la explicación de toda su enseñanza retórica. Por eso para conservar la aptitud de la elocución había que conocer los temas que se trataban, preservar las normas de propiedad y claridad, conocer el método para la exposición, las personas y los tiempos.

Clave 6. -*El ornato de las figuras,* recomendaba acomodar la aplicación del ornato a un servicio inmediato a la claridad del mensaje: “Cum ornatus solum spectatur, perturbat interdum sensum, cui medemur repetitione alicuius uerbi ex priore sententia, quod memoria renouet. […] Sed nec poeticae licentiae usque eo permittitur, ut sine sensu ullo permisceat” (2000: 36-37, parr. I, 38).

Clave 7. -*El estilo como método y como resultado.* Vives se orienta por la crítica antigua griega cuando recuerda los estilos rodios, asiánico y ático (2000: 56-57, párr. II, 10-12).

Conclusiones

La función de *persuasión* es la conclusión más importante. La consulta de los tratados medievales en el momento histórico en que situamos a Juan Luis Vives, daba la medida en que conservaban indicaciones de ornato y estilo. Esta recepción de las formas de estilo está ligada a la imitación de los autores y a los *progymnasmata* que, conservados en la tradición bizantina, sirvieron de base a la enseñanza de los preceptores humanistas, trataba de establecer conceptos y distinciones usando los ejemplos con la originalidad que reside en su planteamiento. Juan Luis Vives propone en la manera de recibir los preceptos tradicionales que mostraba en *De ratine dicen di* no eran una serie de los mismos, sino una nueva manera diferente de entenderlos, con una nueva exposición de las líneas fundamentales de la conjunción entre forma y sentido.

De esta manera, la función de *persuasión* se hacía posible con el apoyo del más pequeño de los elementos del discurso, así como del sonido y de la sílaba. Todo ello con el acierto en la manera de situar los argumentos en espacios relevantes del párrafo conseguidos mediante el sonido de sus palabras y la moderación, en la extensión del argumento y potenciado por los aspectos ornamentales. Vives, tuvo la una posibilidad que le fue propicia que es la de poder contar con la tradición de los tratadistas imperiales y medievales y con las síntesis de autores entre otros como eran Trebisonda y Valla. Es una nueva aportación a la comunicación en el tratamiento de la lengua y a la enseñanza de la misma y un enriquecimiento del diálogo como base del encuentro en la construcción de un nuevo humanismo.

Referencias bibliográficas

Cuevas, C. /7/02/1999 y 13 /03 2017 El Cultural, periódico El Mundo.

Rico Verdú, J. (1973): *La Retórica española en los siglos XVI y XVII*, Madrid, CSIC.

Rodríguez Peregrina, J. M. "Algunas consideraciones en torno al *De ratione dicendi* de Luis Vives". *Humanistica Lovaniensia* 45 (1996a): 348-371.

Sánchez Manza, M. A. (2014): *Juan Luis Vives sobre la elocución retórica: conceptos y composición del párrafo "El Humanista"* 26 (2014): 468-485. ISSN 1540 5877.

Vives, J. L., *El arte retórica, Deratione dicendi*, Estudio introductorio de Emilio.

Hidalgo-Serna, traducción y notas de Ana Isabel Camacho. Ed. Anthropos 1998.

Ward, John O. *The Rhetoric of Cicero in its Medieval and Early Renaissance Commentary Tradition*. Leiden: Brill, 2006.

"Los comentaristas de la retórica ciceroniana en el Renacimiento". En James J. Murphy ed. *La elocuencia en el Renacimiento. Estudios sobre la teoría y la práctica de la retórica renacentista*. Madrid: Visor, 1999.

Fuente electrónica: F. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

Necessary Needs and Moral Relativism

Dr. Yoram Lubling
Elon University, NC, USA
lubling@elon.edu

The lived spirit of philosophy presents itself to us daily in the practical and everyday attitude of our students and ourselves. Every exchange regarding "who is to say what's right or wrong?" demonstrates that a serious philosophical issue, such as our intellectual inability to genuinely transcend the plurality of experienced values, is lived by us through pre-reflective intellectual habits that diagram and direct our conduct and being-in-the-world. The students' attitude and the common failure of our response reflect the very problematic condition that exists at the heart of Western culture. Ultimately, only a culture that is obsessed with finding truth over harmony, duty over goodness, certainty over adequacy, and otherworldly private salvation over simple friendships, can produce either a centerless culture or a cultural center supernally imposed.

In this paper I suggest that most of the blame for the existence of the "problem of moral relativism" rests on the intellectual tendency to conceptualize existence dualistically. More specifically, thinkers from all walks of life refuse to acknowledge that a dualistic universe is merely the product of thought and cognition. And cognition, let us remember, is not a self-contained metaphysical reality; nor does it mirror ordinary reality.

Although philosophers never seem to agree on any definition, we generally understand Dualism to stand for any metaphysical description of existence in which some parts of that existence are located elsewhere, i. e., in a non-physical realm. Such non-physical reality is imagined to be made out of stuff that is not subject to the conditions of space and time, i. e., non-physical material. As such, all Western religions have exhibited different degrees of dualistic imagination, as well as most philosophical theorizing from Plato to Postmodernism. They managed to introduce dualistic imagery into almost every aspect of our existence. The fathers of Western civilization, Plato and Socrates, separated our intellect from our emotions, as well as appearance from reality, immediate knowledge from inferential knowledge, and theory from practice. Descartes separated our minds from matter, experience from nature, facts from values, means from ends, divine from human, self from others, individual from community, and so on. Finally, Kant separation our reason from our will, our beliefs from our actions, and our thought from our purpose. However, through all this, the separation remains merely theoretical or cognitive. Although dualistic imagination can at time motivate conduct, it still contradicts immediate experience which exhibits no such splits, disjunctions, or separations. Ordinary lives are still lived as a stream of experience, a continuum which admits no dualism at all.

For example, take the traditional dualism between belief and action. What precisely is the metaphysical difference between these two metaphysical realities? Are we claiming that actions are physical and beliefs are not? Then what are beliefs? How does something that is ontologically different from physical action interact with physical objects? The American pragmatist, Charles S. Peirce correctly argued that a belief is nothing more than a "rule for action" or a preparation to act in a particular way given a specific challenge. A rule for action, furthermore, is nothing more than a habit, and a habit is nothing more than action itself. Therefore, if the philosophical criterion for evaluation is grounded in that which is truly given in immediate experience, then there is really no such metaphysical distinction between a belief and an action. At best, the concepts of belief and action represent *functions* in our description of the human organism. But such concepts, regardless of extra-philosophical intentions, do not stand or describe two different realms or types of realities.

This requires us to ask the question: Why did we adopt the language and assumptions of dualism that are known to be metaphysically false? If there is no metaphysical difference between belief and

action or mind and matter, then why do we live our lives as if these distinctions are real? The answer, in the words of the late comedian George Carlin, is that we believe all this stuff because of "self-interest". We use dualism in order to escape the existential consequences of living in a naturalistic universe. More specifically, dualism offers an intellectual refuge for those who suffer from what John Dewey called "a failure of nerve".

The practical problem that prompted dualistic imagination was the need to resolve the apparent lack of justice in ordinary experience. It was clear to our intellectual ancestors that ordinary experience cannot provide the true answer to the question: what is Justice? This is because ordinary experience is misleading and subject to constant change. The only way to overcome practical injustice is by locating a permanent and true moral structure that can be supernally imposed (even by force if needed). Since a permanent moral structure cannot be found in ordinary experience, it must be found elsewhere. *Thus, dualism was born,* together with the project to establish the existence of an unchanged realm where certainty and stability (read: truth) can be located.

Dualism and the Western Obsession with Certainty

Contrary to the popular belief that Western civilization started from human curiosity or wonder about the meaning of life, it actually started with a problem, that of moral relativism. Philosophy, as the love of wisdom, was conceived by its very activity, i. e., to achieve a permanent solution to this practical problem and, for Plato, this required a particular type of wisdom. At this time in ancient Greece there was a clash between two major worldviews, that of Heraclitus and that of Parmenides. Heraclitus claimed that the world is in constant flux, i. e., "you cannot step into the river twice at the same place". The view implied that the true nature of existence is grounded in permanent change and, therefore, does not possess a permanent nature or truth. The only permanency in existence, Heraclitus argues, is change itself. Parmenides, on the other hand, held the opposite view which argued that true existence is changeless. All experiential change is illusory.

Furthermore, the Sophists who saw the force of Heraclitus claim, challenged the possibility for a just and good community. For the Sophists, there was no such thing as truth in the realm of morality and politics. "Man is the measure of all things", they claimed, articulating for the first time the problem of moral relativism. Where in the ordinary world of experience, they argues, can you find what is the best, or true, way to live your life? Isn't the best or true way to live a matter that is contingent upon one's background, habits, and intentionality? As with the modern pragmatists, the Sophists too, could not see how it would be possible to transcend the plurality and individual nature of human experience.

In *The Republic* Plato offers the solution to the problem with his famous Allegory of the Cave. His solution has defined the intellectual course that Western civilization has taken during the past 2500 years. Plato pointed out that both Heraclitus and Parmenides were correct in their accounts of existence. Indeed, existence is both in constant flux, as well as unchangeable and permanent. The Sophist, therefore, were only partially correct (or wrong) since they simply looked at one aspect of existence, the one in flux. However, transcendency is possible if existence is not merely singular but dualistic. In short, if existence is dualistic then both views are correct since they refer to two different realm of existence. But most significantly, if there are two realm of existence, the Sophists' claim that in the realm of morality "man is the measure of all things" is false. Civilization and universal morality were articulated. If there is truth about what Justice is, then everyone *must* follow such single and universal truth, forcefully if needed.

Our realm of our ordinary experience is the Heraclitan realm in which everything is in constant change. This realm, from the standpoint of what can be known, is useless since it cannot provide true and universal knowledge. Truth, by definition, must be an unchanging entity, and in a realm that is constantly changing no such permanency can be found. Parmenides' realm is a place that

stands outside of space and time. Nonetheless, one can reach this realm, Plato suggested, by "*lifting one's spirit into the world of the mind".* In this realm, through reason, logic, and intuition, the true nature of existence can reveal itself to us. In the same way that perfect triangles only exist as objects of thought, so too are the truths of justice and morality exist as objects of thought. Finally, only the "lovers of wisdom" have privileged access to true reality and grasping of Forms.

The problem with relativism was solved, then, by the addition of another realm of existence to explain away the epistemic shortcomings of ordinary experience. Thought/cognition is the vehicle through which the journey into the realm of truth and true reality is made possible. Relativism becomes merely the opinion of the uneducated masses who are not motivated by the quest for abstract knowledge, and who are forever condemned to dwell in the cave of ignorance.

Although Plato's two world solution defined the metaphysical history of Western civilization, it is not without its fatal flaws. As Aristotle pointed out, Plato was essentially confused. He simply neglected to realize that distinctions in thought, or intellectual analysis, do not establish a reality outside cognition itself. Plato's confusion between intellectual analysis and ontological facts later became what John Dewey referred to as the original "Philosophical Fallacy". Cognition, with its many abilities, is not a self-contained metaphysical reality. The mere ability of cognition to imagine concepts and make distinctions, does not mean that the products of thought have actual ontological status. Imagining two worlds in which the true world is outside space and time might be a nice thought experiment, but a false account of the press of our daily lives. Regardless, the next 2500 years witness countless dualistic attempts to overcome the challenge presented by the early Greeks.

The Nature of Culture

If taken uncritically, the new-found knowledge about different cultures supports the argument that judgments about right and wrong are culturally defined. The anthropologist, Ruth Benedict, put the matter as follows:

> We do not any longer make the mistake of deriving the morality of our locality and decade directly from the inevitable constitution of human nature. We do not elevate it to the dignity of a first principle. We recognize that morality differs in every society, and is a convenient term for socially approved habits. Mankind has always preferred to say 'It is morally', rather than 'It is habitual', and the fact of this preference is matter enough for a critical science of ethics. But historically the two phases are synonymous[286].

The implications are clear. The diversity of conduct and customs across the world implies that we can no longer discuss morality from a universal standpoint. We cannot derive this universality from an inevitable and common human nature, or from a spectatorial and metaphysically exercise in locating first principles. Take for example the morality of homosexuality. While during the ancient Greek culture homosexuality was welcomed and was even required for a flourishing life, later religious account viewed it as an activity that will prevent individuals from acquiring immortality. It seems, then, that it is not that religion, or any other system of thought, actually located the truth or first-principles of morality, but that moral views are subject to development, change, and historical circumstances. Therefore, any conduct can be viewed as either honorable or sinful, depending on the cultural habits used to make such a moral judgment.

However, it is essential to look at the discussion regarding cultural diversity with a critical eye. Allowing for the mind's tendency for over-simplification, many concluded that moral relativism is logically necessary. However, such conclusion shows a leap of reason in our ordinary process of thinking. From the simple fact that different cultures behave differently, it does not follow that any one of these cultures *ought* to behave in such a way. Continuous cultural behavior is by itself no

[286] Ruth Benedict, "In Defense of Ethical Relativism", p. 166.

proof of its adequacy or correctness. John Hospers best articulated the argument against moral relativism by first drawing a useful distinction between *sociological relativism* and *ethical/moral relativism*. The former involves a true empirical claim but does not carry any ethical implications. The latter asserts that right and wrong actions are defined sociologically. 'X' is right means 'X' is right in group G. The same act 'X' may be wrong in group S.

More specifically, sociological relativism, the knowledge about cultural diversity is merely a statement about observations, period. By merely describing the way different cultures behaves, we cannot draw the inference that they ought to behave thusly. The mere fact that an ancient culture practiced genocidal behavior means nothing in terms of endorsing or rejecting the practice. However, according to Hospers, "ethical relativism has a definite view about right and wrong, and thus it enters the domain of ethics". According to ethical relativism, if there are two societies and in one of them it is believed that genocide is wrong while in the other it is believed that it is right, *both beliefs* are true! Thus, there is no overall standard –what is right and what is wrong depends on the society of which you are a member.

The difference is essential to our discussion. If a relativist is asked to explain under what conditions would slavery be ethically permissible for a culture, she will soon realize that the only reasonable explanation that can be given is that, "this is the way this culture thinks about slavery". But this, we should remember, is merely a sociological observation and it carries no ethical implications. Simply because a culture practices something, e. g., burning witches, does not make that practice morally right or wrong. The obvious lack of an answer to the question *why* would 'X' be right in one culture and not in another (while both beliefs are true), shows that ethical relativism, if correct, does not automatically follow from the knowledge we acquire about the diversity of cultures.

Second, ethical relativists are really not relativists at all. According to Hospers, this is because "everyone believes in *one moral standard* which applies in different ways to different societies because of the various conditions in which they live". For example, the act of respect for your elders might be applied differently in different cultures, but the principle remains the same. However, those who are truly relativists and do not believe in one moral standard that is applies differently will have to face further difficulties. First, the relativist's failure to provide a satisfactory answer to the question *why* will leave many dissatisfied. Second, what exactly is a group and which group is one to select; individuals are usually members of their nations, cities, social clubs, churches, fraternities, athletic associations. What if one group opposes another? Third, how many individuals in a group must think that X is wrong before it is accepted as such? However, is there any reason why what most people believe should be true or right? Finally, how do we explain the inevitable phenomena of moral improvement in history[287]?

Epistemic Constructions

Epistemology is the study of knowledge which attempt to answer questions regarding the nature of our knowledge, i. e., how do I know X? Many hold the belief that reality is a self-constructed image, therefore, truth about reality is subjective, like the taste of an apple. To fully appreciate this issue, it is essential to understand the difference between two metaphysical view of the universe. First, *naïve realism* is the traditional view that attributes a dualistic structure to existence. On one side there is an objective reality "out there" with solid objects such as chairs, trees, and apples, with real colors and shapes; these objects reveal themselves to us in their full authenticity, i. e., as "things-in-themselves". On the other side of the dualism is the person with a private and subjective mind, empty of intellectual and experiential habits and armed with universal logical tools. As such, the experience of a red apple is of the actual apple, unfiltered by any limitations, either by the apple or the mind.

[287] John Hospers, "The Problem with Relativism", in *Vice and Virtue in Everyday Life,* pp. 172-3.

In contrast, *interactive realism* which is based on developments made in diverse fields by individuals such as Albert Einstein, Paul Cezanne, John Dewey, and Werner Heisenberg. However, it was Heisenberg's Principle of Indeterminacy which provided the clearer case for this world view. According to the principle, by describing the properties that the objects have, science only provides us with a partial description of the objects since the investigator cannot disassociate herself from the object known.

The principle puts a limitation on the extent to which we can encounter the *real physical object.* There is a limit to the investigation when our influence is introduced. Observation in science, to put it directly, always involves an *acting on* by the organism. The view does not deny that we interact with real objects, it only denies that such an interaction can be *unaffected* and objective in the sense that we can touch, see and feel things-in-themselves, i. e., naïve realism.

> The principle of indeterminacy thus presents itself as the final step in the dislodgment of the old spectator theory of knowledge. It marks the acknowledgment, within scientific procedure itself, of the fact that knowing is one kind of interaction which goes on within the world[288].

Consider the following example: Take the interaction between an organism and the environment during a baseball game. Imagine an individual who never saw or read about the game of baseball until adulthood, suddenly finds himself sitting in Shea Stadium watching a game (happened to me). This is clearly a situation in which I interact with the immediate environment, but this is not, as such, a strictly knowing experience. The experience of the game is larger than the aspect of its being known. Knowing in this sense is only part, a mode, or function of the total experience. The activity of knowing that occurs during a baseball game may intensify the quality of the situation which, in ordinary experience, it clearly does. However, there is no justification in limiting experience to the knowing relations.

The point to be made here is that one's experience of the game is at a different epistemic level than the individual next to her. But, although she does not interacts with game in the same way the person next to her does, she still interacts with the game. The person does not interacts with the environment only as cognizers, but is also aware of and undergoes an interaction, i. e., an experience; each individual is having a real and unique experience, but different. Each experience is different by virtue of its particular intentionality, but each is real and each interacts with real objects. For each of us, knowledge of the world is different and, therefore, offers different epistemic levels of interactions.

The conclusion is that human intentionality is inseparable from the *known* object. The object is a relational affair, or as John Dewey put it: "the object is that which objects". Each individual constitutes a "real of experience" rather than the traditional metaphysical view of the essential interaction between an unaffected mind and objective reality. Experience must be viewed as individuated "real of experience" not only relational to the physical environment, but also to other real(s) of experience. As the late Harvard philosopher, Hilary Putnam, suggested, we need to give up the idea that there are things-in-themselves, completely separated from the interactive and intentional nature of the human organism. The very notion of "the thing-in-itself, he argues, "makes no sense; and not because we cannot know the things in themselves. This was Kant's reason, but Kant, although admitting that the notion of a thing in itself might be 'empty', still allowed it to possess a formal kind of sense. Interactive realism says that we don't know what we are talking about when we talk about things-in-themselves"[289].

---

[288] John Dewey, *The Quest for Certainty,* in *The Later Works,* ed. Jo Ann Boydston (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1984), p. 160.

[289] Hilary Putnam, *The Many Faces of Realism* (LaSalle, Illinois: Open Court, 1987), p. 36.

First Conclusion

It is no longer clear that a person with historical knowledge and fair psychological stability, can still hold that all matters of right and wrong should be understood in terms of cultural conventions, personal taste, and pure subjective choice. Such individual will face practical and intellectual difficulties which have yet to be given satisfactory answers. In other words, from knowledge about the diversity of cultural practices, we ought not be forced to accept the proposition that morality is culturally defined. One must be careful not to fall victim to quick inferences and conclusion. It should again be noted that the entire issue of constructive vs. objective notions of reality is rooted in a vicious dualistic framework. By its very assumption, the framework created the philosophical problem in the first place. The issue reinvents the old metaphysical distinction between appearance and reality, articulated nearly 2500 years ago by Plato. It was this original distinction by Plato that set the "puzzle" of knowing into historical motion. The way to support such an assumption is, of course, by assuming a dualistic view of existence. If one assumes, as Plato did, that the world of experience which includes all our senses does not communicate to us the true nature of existence, then one has already divided existence into two opposite realms. If what we see, touch, feel, etc., is not the real world, there must be a real thing that experience doesn't allow us to encounter, i. e., the other realm of existence.

We should be well advised to abandon such false philosophical exercises which end nowhere. It is not the business of philosophers or philosophy to divide the world into the seen and unseen. All such distinctions reveal nothing about the world and everything about our neuroses and failure to accept existence as it is radically experienced. It should also be recommended that we turn our attention more to the wisdom of the radical empiricists tradition in American philosophy.

> Classical American philosophy … did not attempt to provide better answers to traditional problems … as much as they sought to resolve, dismiss, and undercut these problems altogether by denying the metaphysical assumptions which gave rise to them. In doing this, they rejected as well the image of philosophy itself embedded in modern philosophy. Philosophy no longer was to be understood as a purely theoretical quest for eternal truths or knowledge of an ultimate and unchanging reality. Its job no longer was to analyze experience into the real and the unreal, the substantial and the insubstantial. Instead, it must be practical, critical, and constructive … philosophy is primarily an instrument for the ongoing critical reconstruction of daily practice[290].

Indeed, the recognition that we can no longer speak coherently about Reality as such, but only about interactive and individuated ***realities***, does not entail that we live and have our being in different worlds. We still meet in the same common and public space in which our conduct influences the lives of others. Our common world includes our feelings and emotions, failures and shortcomings. If we reject the dualistic assumption that this world of experience is not the real one, as we ought to, we will avoid this formalistic problem altogether. The world is just the way it is, and all the objects we interact with are objectively real. It is true that the organism contributes to its final quality of experience, but this ought not negate the factual reality of ordinary experience. It may also be true that given our intentional condition, we will never be in possession of the ultimate and final truth about existence. But none of this should imply that reality is up for grabs and that mere private and cognitive event constitutes a personal and real existence.

On the contrary, the evidence provided by sciences regarding the intentionality of the organism in forming and changing the original encounter, should be interpreted positively. We should accept the plurality of experiences which makes each individual life qualitatively unique yet equally real. We should further recognize that, not only does the experience of objects occur pluralistically, but so do

[290] John Stuhr, *Classical American Philosophy* (New York: Oxford University Press, 1989), p. 5.

conceptions of morality, values, and meaning. They are real insofar as they are being experienced. It is time to be intellectually honest by admitting that transcendency is impossible in our genuine pluralistic universe. However, what is needed, I suggest, is a world view that recognizes this plurality and seek to build commonality among its diverse members. As I argued before, those who still insist that real transcendency is possible engage in a deceptive project that epistemically leads nowhere. In Martin Buber's words, they are having a mere "inter-psychical conversation" between two different faculties of their mind. Such transcendency does not occur in-between the organism and the environment, but merely *in* the cognitive functions of the organism.

Second Conclusion

All philosophical attempts to intellectually overcome the original challenge by the Sophists have failed. Their failure, as we argued, is due to the solution's dualistic metaphysical nature. Since dualism is not supported by the new sciences, all philosophical puzzles and so-called problems that originate from such a structure are not supported as well. All attempts, from Plato to the present day, searched for Truth rather than that which is an essential trait of experience in general. All the solutions reveal a very specific mindset that is fundamentally scientific and uniquely Western, what John Dewey described as a false "The Quest for Certainty".

The quest for certainty is directed by a modernist conception of a rational mind. This mind requires certainty in order to acknowledge the reality of a thing. It is this requirement for certainty that is at the core of Western blindness. It's essential and popular claim is that if you cannot prove something, as in the theory of numbers, then *it is not so!* However, the apparent solidity and objectivity of mathematical logic does not reveal the solidity and objectivity of the world around us. In fact, the history of scientific theory about the universe shows evolvement from the Greek conception of a local universe that rests on the back of a turtle, through Copernicus and Newton to Einstein's theory of relativity which is currently being challenged.

As Thomas Kuhn pointed out regarding the development of science, our understanding of morality must undergo a paradigm shift in our conception of ourselves and our relations to the environment. We must acknowledge that transcendency and certainty are unavailable, and probably never will be available scientifically. But it is morally irresponsible to hold that standards of morality do not exist since they cannot be proven with certainty. As the American pragmatist William James observed in *The Will to Believe*:

> Our passional nature not only lawfully may, but must, decide on option between propositions, whenever it is a genuine option that cannot by its nature be decided on intellectual ground; for to say, under such circumstances, "do not decide, but leave the question open", is itself a passional decision, – just like deciding yes or no, – and is attended with the same risk of losing the truth[291].

When a genuine moral question is in front of us, we cannot simply wait to decide until we can find the Truth by intellectual means. What we need to do is let our passions decide, the passions we have acquired that reflect universal accrued wisdom and lessons learned. The decision as to whether or not one should lend a helping hand to those who suffer should not require a mathematical proof or religious insight to motivate one to act. By deciding to wait, William James correctly suggested, we also make a passionate decision, i. e., letting suffering and injustice to exist until proof is found, which in itself can be the loss of truth.

In this context we need to adopt a new criterion for what is necessary to make a universal value claim. We should no longer be required to prove that X is better than Y. What is required is only to

[291] William James, "The Will to Believe", in *The Writings of William James*, ed. John J. McDermott (Chicago: UCP, 1983), p. 723.

provide warranted evidence that X is more adequate than Y. No longer should we doubt philosophically what we do not doubt in our ordinary lives. In ordinary daily experience we cannot intellectually deny that mass executions of innocents is worse than living protected and free. No intellectual certainty is necessary to motivate our assistance to the wrongly prosecuted. We know with every fiber of our being that suffering is a condition unfitted to any living organism. The leisure to wait for certainty is in itself immoral, and it incriminates those who hold the position as voyeuristic and aristocratic.

The Case for the Ethics of Need

John Dewey argued that empirically, the most obvious difference between living and non-living things is that living things have needs and the demand to satisfy them. By needs Dewey understood a condition "of tensional distribution of energies such that the body is in a condition of uneasy or unstable equilibrium"[292]. The demand manifests itself as a natural movement seeking to restore equilibrium between the organism and the environment. Finally, the satisfaction is reflected in the recovery of the organism from the fall-out of unison with the conditions under which it lives.

John Dewey maintained that the process of life consists of phases marked by stability and assurance, as well as phases marked by unrest and instability. Phases of stability can be described as instances in which the organism finds itself homeostatic with its beliefs and actions in its interaction with the surrounding environment. Being homeostatic is the state of relations in which an organism's habitual living is not seriously challenged by new physical or ideational events. The state of instability, on the other hand, describes conflict or upheaval in the life of the organism — the actual process of self-activity is disturbed. Upheaval is a state of relationships in which the organism and the environment do not function in unison. It often is a situation where accepted beliefs or pre-reflective habits collapse as a result of a serious doubt caused by new events or information that challenge their usefulness.

Moments of conflict, furthermore, create ***needs*** for transitions both in beliefs and activity. When beliefs or habits are blocked by a strong doubt raised say, by a seemingly warranted scientific discovery, they must thereby change venue by carefully negotiating with existing as well as new environmental conditions. The process of successful negotiations will be a process of *personal recovery* in that the organism thereby returns to a more stable phase. By failing to successfully negotiate the conflict, however, the organism risks suffering the consequences of living and acting in a way contrary to the unfolding of environmental conditions. Dewey describes the above process in the following way:

> Life itself consists in phases in which the organism falls out of step with the march of surrounding things and then recovers in unison with it —either through effort or by some happy chance. If the gap between the organism and the environment is too wide, the creature dies … Life grows when a temporary falling out is a transition to a more extensive balance of the energies of the organism with those of the conditions under which it lives … For only when the organism shares in the ordered relations of its environment does it secure the stability essential to living[293].

Dewey's central point here is that the *transition* to a new and secure process of living is to be understood as a naturalistic *need* within the life of the organism. It is a naturalistic *necessity* pointing empirically to a central trait of living things.

---

[292] John Dewey, *Experience and Nature* (New York: Doubleday Publications, 1976), p. 254.
[293] John Dewey, *Art as Experience* (New York: Doubleday Publications, 1981), 14-5.

> The practical value, the fruit from the tree, we pick out and set up for the entire fact so far as our past action is concerned. But so far as our future action is concerned, this value is a result to be reached; it is an end to be attained … Necessity being the reference of means to and end *which has still to be got. Necessity means needed*[294]…

To think in Dewey's terms, however, we need to accept and incorporate into our intellectual and physical habits the following notions about the nature of Nature: First, we must acknowledge that human organisms are natural objects like all other objects in nature. As the Gorilla named Ishmael complained in Daniel Quinn's novel, for centuries Western thought has attempted to convince us that we may be *in* nature, but certainly not *of* nature. We made every historical effort to separate ourselves from the "lower animals"; from the Old Testament's promise for domination over the animal kingdom to Descartes' insistence that animals are no more than biological machines with no real emotions and no capacity to feel pain. Their cry, he suggested, is analogous to the squeaking of locks when a door is opened. Human organisms, Dewey argued, are "one existing thing in the world —one 'object' among other objects whose distinguishing traits are to be learned by inquiry, just as the difference between cats and dogs as things in the actual world is learned"[295].

Second, the central tension in existence is not between an inward and private self and the objects of its cognition (an inter-psychic conversation), but between the organism and its environment. Dewey refers to this inclusive interaction between the organism and environment as *experience*. Experience is understood as a stream or continuum in which both the experienc*ing* subject, and the experienc*ed* object form one inclusive whole. As such, the main contact that organisms have with the environment is that of *dramatic negotiation* and not of contemplation.

Third, life consists of phases in which the organism falls in and out of relations with the environment. When the organism falls out, it is biologically necessary for the organism to return to some stability in experience. If the organism does not lift itself back and find another temporary stability in experience, the organism will be out of step with the environment and eventually die. In other words, life consists of the *necessity* that is involved in transforming and reestablishing balance after a fall-out. All organisms, human included, are subject to this natural necessity.

Even more essential is the observation that unless a restoration of the organism/environment's energies is to continuously occur, the organism will die. This observation enters the realm of morality since any such deprivation will prevent the organism from securing "the stability essential to living".

The Ethical Argument

What can be shown with a great amount of warranted certainty is that nature reflects its own necessity. We can observe regularities in nature that are required for the continuation of all organic life. Furthermore, in the realm of social organization, such organic necessities become *needs* for that organic life. We should follow William James' suggestion and let our passions motivate our judgment of what is right and wrong conduct by the way it violates, or promotes, *basic human and more than human needs.* Most significantly, the reality of basic needs seems to transcend the diversity of experiences since they reflect a common organic structure. This form of universality can be empirically verified and observed. Our notion of overcoming relativism does not involve transcending differences. Our goal is to look deep into that which makes us common. As such, no private flight of reason, intuition, and spiritual insight are necessary. Even more significantly is the fact that no metaphysical dualism is necessary.

---

[294] John Dewey, *The Early Works,* ed. Jo Ann Boydston (Carbondale: SIU, 1988), vol. 4, p. 29.
[295] *Ibid.,* p. 123.

For our purpose, we will draw a practical distinction between basic needs that are common to all organic life, and secondary needs that are essentially cultural and acquired. A Western teenager will not be deprived of her basic needs if she cannot wear designer clothing or take a spring break in Spain. It will also not be deprivation of one's basic needs if we stop some world traditions from selling their young females for a few hundred dollars. The absence of slavery does not violate anyone's basic rights, but only cultural habits and customs. On the other hand, we can list several needs that are basic and essential to the continuity of all living organisms. Or more specifically, they are needed in order for the organism to secure the stability that is essential for living.

The Need for Nourishment: It is clear that the organic process of self-activity cannot sustain itself without necessary (needed) forms of nourishment. It is true about a plant, a golden retriever, or a person, regardless of whether or not they have their being here, there, and everywhere. A person's basic need for nourishment does not change with the place or traditional customs such as imprisonment or forced slavery.

The Need for Relations/Family: Martin Buber wrote that "in the beginning is the relation". His claim reflects both ancient wisdom, as well as contemporary knowledge in the empirical and experimental sciences. It is warranted to argue, then, that *relations,* not *isolation,* are our natural lot. The dependency of human self-knowledge, or the organism's self-realization in general, on others and the environment is as true today as it was during Aristotle's period. It was 2500 years ago that Aristotle argued that happiness is grounded in self-knowledge. The latter can be acquired, however, only through relations with others since "it is in the consciousness of the other that a person discovers himself". Again, the need for relations does not stop at the borders of nations, nor at the habits of their cultures.

The Need to Procreate/Family: As Plato observed, all existence seeks immortality, i. e., the natural necessity (need) for propagation is true of all organic life. While sexual experience can be interpreted differently across cultures, they are an organic and necessary part of our basic structure.

The Need to be Free: All human friends of animals are familiar with the observation that regardless of all taming and training, our more than human friends always maintain an ultimate free soul, directed by their natural and basic needs. My sixteen year old cat, who never left the confines of my home or confronted other animals, was one day sitting on the deck. Suddenly, a bird landed on the deck. My sweet cat attacked the bird without a second thought. Similarly, humans who found themselves in captivity from birth were still capable of writing songs and stories about freedom, although no direct experience ever existed. It all tells us that aesthetical self-regulation, or freedom, is a basic organic need that transcends geography and cultural differences.

Etc.: The reader is encouraged to develop a more extensive list of what seems to be basic organic needs –needs that transcend the obvious plurality of local experiences.

However, it should be noted that in the above examples, the basic needs are viewed as universal or necessary within a non-dualistic and metaphysically verifiable framework. The transcendency of needs over cultures, personal taste, and subjective choices is arrived at by accrued wisdom and not by proofs that are subject to abstract laws of logic or subjective intuitions and beliefs. Nowhere have we left the ground and the press of our experience in order to escape the uncertainty and unpredictability of organic life.

> The need is neither an immaterial psychic force superimposed upon matter, nor is it merely a national or conceptual distinction… It denotes a concrete state of events; a condition of tension in the distribution of energies...[296].

[296] John Dewey, *Experience and Nature,* pp. 253-4.

Finally, these basic needs are not sufficient by themselves to prove a moral direction. A sociopath can still ignore all moral notions and decide to act as she pleases. The existence of basic needs, even if we agree that there are some, does not by itself prevent anyone from violating them. It is merely an observation about our condition with a moral recommendation. The force comes from us and from our conception of ourselves and the environment. When we finally accept our rightful place in the world, a place that does not allow for intellectual transcendency and escape, we will be able to recognize that these basic needs are more than just a matter of observation. It is the actual way by which Nature makes demands upon our sensibility and our accrued wisdom. If there ever was a warranted justification to derive *ought* from *is*, it is in our case. The basic needs of all organic life constitute the *IS* of naturalism, and it is subject to verification and public inquiry. Such a natural *is* can un-mistakenly point the direction to our *ought*in the moral sense. In other words, if basic needs are the *is* of organic existence, then we *ought* to respond to these needs morally, period. As such, we ought not deprive any organic life of its basic needs to process its naturalistic structure.

We can test our argument by considering several examples of cross-cultural differences in conduct:

1. Driving on the right or left side of the road? This is not a moral issue. There is no real personal need in this choice. We cannot show that the absence of a choice to drive on either side will violate anything other than cultural habits and costumes. The choice is clearly relative although your safety might be compromised.

2. Female circumcision? Here we moved from cultural habits and costumes that are merely secondary, to habits that do not secure the stability that is essential for living. One can make the argument that being mutilated and unable to enjoy a sexual relationship might constitute a depravation of basic needs. It seems that the choice is no longer relative, it is arguably wrong!

3. Sexual preference? It is clear that most organisms require more than a narrow expression of sexual interactions. Such expressions are necessary for the organism to secure its stability in living. The choice is clearly not relative; it is clearly wrong to outlaw or render immoral sexual preferences, especially when they involve consenting adults.

4. The Nazi Holocaust? Here we observe the total deprivation of the need for freedom, the need for nutrition, the need for family, and other needs. These acts of deprivation clearly undermine the ability of the organism to secure stability. The choice is not relativistic; the Nazi Holocaust was clearly morally wrong.

Conclusion:

It is clear from the above that an objective yardstick for morality cannot be located since the entire project of Western thought is mis-constructed and misconceived dualistically. What then should we look for when making a moral choice? The answer is that we should look at accrued wisdom and lessons learned. We advanced the argument that it is not necessary to search for a moral yardstick in the heavens, logic, authority, intuition, etc. It is easily located at the naturalistic level of organic life. Naturalistic needs represent the necessities of life as it is experienced. In their status as necessary they imply a naturalistic universality, the deprivation of which is the foundation of amoral conduct. The question of ethics, than, is not about rights (natural or otherwise), it is about the capacity to be deprived of that which is naturalistically needed for the ongoing survival of the organism.

Consideraciones sobre el hondo cambio humano y los objetivos del desarrollo sostenible a la luz del pensamiento de Fernando Rielo

Marco Malagoli
Tavolo per la custodia del creato e nuovi stili di vita, Arcidiocesi di Bologna, Italia
m.malagoli@katamail.com

1. La "llamada a la acción" de las religiones en materia de Desarrollo Sostenible

En algunos anteriores trabajos [1], [2] hemos focalizado la atención sobre el tema de la educación a la Sostenibilidad, sustentando la importancia fundamental de la acogida de las direcciones y políticas del desarrollo sostenible en el ámbito de la sociedad a todos los niveles y en todos sus componentes.

El hecho de compartir a nivel mundial la Agenda 2030 con sus 17 objetivos de desarrollo sostenible [3] provee un cuadro de referencia particularmente significativo y eficaz para empezar un recorrido de cambio penetrante en las personas y estructuras organizativas que ellos mismos contribuyen a construir en el ámbito social.

Todos los "actores del desarrollo sostenible", tal como ya indicados, por ejemplo, en el V Programa de la CEE [4] (la Pública Administración, las Empresas y los ciudadanos) están envueltos en formas cada vez más estructuradas y sistémicas y desde hace años están acostumbrados a las "llamadas a la acción" (por ejemplo por la lucha a los cambios climáticos) de la parte de los principales líderes mundiales de la sostenibilidad, entre otros el Papa Francisco con su Encíclica "Laudato Sì" [5] del año 2015.

El Pontífice ha dado explícito apoyo institucional al desarrollo sostenible y el 9 de mayo de 2014, al encuentro con los Jefes ejecutivos de las Agencias, de los Fondos y de los Programas de las Naciones Unidas [6], ha declarado el empeño de la Iglesia Católica en favor de la agenda post 2015 y sus objetivos.

Respetando, en todo caso, la diferencia de los ámbitos y los aproches, la galaxia de la ONU - compuesta por diplomáticos, científicos y operadores en el campo - pregunta a las religiones una reflexión y una acción coherente sobre los deberes morales de defender la naturaleza, de privilegiar a las personas más pobres, excluidas e indefensas, y de promover la paz. Pero - como nos recuerda Larivera [7] - también un sano pensamiento secular, que sea liberal o socialdemócrata, ya lo impone.

Sin embargo, las religiones tienen un poder de "convocación" de las personas incomparable y de las mismas se nos esperaría una contribución insustituible a educar las conciencias de modo integral y holístico, a partir de las mismas escuelas y universidades, además de las parroquias y de los santuarios. Para afrontar desafíos como los de los cambios climáticos no es suficiente una ética global: sirve un *ethos* global.

En este sentido hace falta que también las religiones ayuden a las personas, desde la primera infancia y por toda la duración de su camino terrenal, a sentir cordialmente y visceralmente que el hecho de custodiar y cultivar la naturaleza, para que sea lozana y pueda dar frutos abundantes también a las generaciones futuras, es algo hermoso, da alegría, hace gustar la vida y merece la pena.

Las religiones dan profundidad e incorporan la plenitud de la experiencia humana en el mundo, en la medida en que las personas religiosas se convierten continuamente para vivir lo que afirman de creer. Las comunidades religiosas, como el Secretario general de la ONU Ban Ki-moon ha

evidenciado en varias ocasiones [8], son un recurso insustituible por la resolución de los problemas del desarrollo.

Por las religiones, por tanto, se abren espacios únicos y no delegables de anuncio y de llamamiento por acciones coherentes e inspiradas. La eficacia de este llamamiento dependerá fuertemente de cuánto - dentro de las comunidades unidas por la misma creencia y entre las diferentes religiones - habrá unión de intentos y acción para trabajar por el bien común.

Forum religiosos nacidos todavía antes de la ONU como el Parliament of the World's Religions y aquellos nacidos en llave ecuménica o intrareligiosa, también a nivel tan solo local, nacional o regional, que cooperan con otros grupos (creyentes o no creyentes) ya se ocupan de cuestiones ambientales y obran sobre problemáticas especificas.

Numerosas ya son las iniciativas "interfaith", y no solamente dentro de la galaxia de la ONU, que obran en los muchos frentes del desarrollo sostenible. En particular, dentro de las Naciones Unidas ha sido creada la "Inter-Agency Task Force on Engaging Faith-based organization for Development" (Iatf-Fbo), que colabora con ILO, Who, Banco Mundial y muchas otras importantes organizaciones.

No faltan las diversidades de posiciones, sobre todo sobre temas sensibles cuál, por ejemplo, los de la procreación responsable y el fenómeno creyente mismo (tal como la fe ajena), no van a ser siempre bien comprendidos. Hace falta una difusa "alfabetización" para hacer provechoso este diálogo y la encíclica del Papa Francisco, traducida en numerosos idiomas y programada en sus varias perspectivas resultará de particular importancia también para este objetivo [7].

2. Los objetivos del desarrollo sostenible y la actividad pastoral social de la Iglesia católica

La nueva Agenda global tiene establecidos 17 objetivos de desarrollo sostenible (SDGs), que siguen a los Objetivos de desarrollo del milenio, y que, con 169 target específicos, se proponen de: derrotar el hambre, garantizar una vida sana y la instrucción para todos, alcanzar la igualdad de género, garantizar a todos la disponibilidad y la gestión sostenible del agua, asegurar la disponibilidad de servicios energéticos, promover un crecimiento económico inclusivo, sostenida y sostenible, asegurar un trabajo decoroso para todos, asegurar infraestructuras sólidas y una industrialización inclusiva y sostenible, reducir las desigualdades, crear ciudades sostenibles, garantizar modelos de consumo y producción sostenible, adoptar medidas urgentes para combatir el cambio climático y sus consecuencias, conservar y utilizar de modo sostenible los mares y los recursos marinos, proteger los ecosistemas terrenales y parar la pérdida de biodiversidad, fortalecer los instrumentos de realización y revitalizar la partnership y el partenariato global por el desarrollo sostenible.

En la visión de la ONU, estos 17 objetivos no están ordenados jerárquicamente, puesto que deberían ser alcanzados de manera simultánea y contextual. Justo sobre este asunto, Edo Ronchi [9] propone una reflexión preguntándose cosa iba a suceder si algunos de estos objetivos tuvieran que estar en contradicción entre ellos, pero la verdadera pregunta probablemente es sobre el modelo de desarrollo que estos objetivos tendrán que implicar para su búsqueda, considerado que - ya lo hemos dicho - no faltan diversidad de posiciones. La contribución de la sostenibilidad parece, entonces, dirigirse hacia la búsqueda del bien común solicitando un sentido, - a la luz de los variados conocimientos y condiciones de la realidad en el que vivimos, - a principios y valores que ya deberían ser parte de nuestro equipaje cultural.

Es indudable que la impostación de un razonamiento de este tipo interpela el mismo concepto de actividad pastoral social del que - como Crepaldi sustenta [10] - existen definiciones diferentes correspondientes a corrientes teológicas diferentes. Según Crepaldi, la Iglesia está en el mundo, pero el mundo no puede ser un ámbito suyo, un fragmento suyo, una parte regional de ello. Lo puede ser desde un punto de vista sociológico, pero no en referencia a su naturaleza y a su misión.

Ya al final de los años Sesenta, Karl Rahner escribía que la Iglesia "tiene que ver el mundo profano como un interlocutor libre en un diálogo abierto, aprender más bien a ver si misma como una parte auténtica de tal mundo que colabora desde el interior a su historia - que solo Dios guía - sin querer ser por este motivo solamente la representante de Dios en su seno" [11].

Continua Crepaldi, que la Iglesia no es la "representante" de Dios en el mundo, ni siquiera quiere "manipularlo" como si fuese un menor de edad que tiene que conducir de la mano como a un ciego, pero esto no quita valor al hecho que "la Iglesia es la condición normal de la presencia y la acción de Cristo en el mundo" [12].

Favorece a este punto recordar la novedad del primer ciclo de encuentros mundiales (2014-2016) del Papa Francisco con los movimientos populares [13] y de la referencia a la plataforma arrojada en el primer encuentro: un "proyecto puente" fundado sobre unas palabras que el San Padre ha definido "las tres T" (Tierra, Techo, Trabajo).

Se trata de un conjunto heterogéneo de cuestiones, políticamente transversales, de naturaleza internacional y que tiene junto los escenarios de los Países, en el pasado definidos en "camino de desarrollo" con los conflictos sociales del Occidente golpeado por la crisis.

Según Santagata, (cfr. epílogo en [13]) con el Papa Francisco ha sido rechazada la idea que la Iglesia sea portadora de una particular ideología compatible con el orden existente. La institución eclesiástica se propone hoy (también) como un espacio de encuentro y como un megáfono de las instancias sociales de quien "lucha contra las causas estructurales de la pobreza".

Y también estructurales son las acciones que Papa Francisco pone en marcha con la carta apostólica que ha instituido el Ministerio por el Servicio del Desarrollo Humano Integral [14] en el que vuelve a llamar la atención sobre la realización de tal desarrollo a través del cuidado acerca de los bienes inconmensurables de la justicia, de la paz y de la salvaguarda de la creación. Este Ministerio será particularmente competente en las cuestiones que se refieren a las migraciones, los pobres, los enfermos y excluidos, los marginados y las víctimas de los conflictos armados y de las catástrofes naturales, los presos, los parados y las víctimas de cualquiera forma de esclavitud y tortura.

3. De la ecología de los estilos de vida a la ontología de las virtudes

Según Larivera [15] todos los 17 objetivos de desarrollo sostenible y los target correspondientes, en los contenidos de fondo, aparecen en la "Laudato Si", aunque no están mencionados explícitamente. La encíclica somete a crítica radical las enunciaciones formales (científicas y diplomáticas) que pueden justificar un aproche coherente a la conservación de un paradigma cultural únicamente técnico-económico y relativista.

Significativa [5] la referencia al Patriarca Ecuménico Bartolomeo y a su llamada a las raíces éticas y espirituales de los problemas ambientales, que nos invitan a buscar soluciones no sólo en la técnica, sino también en un cambio del ser humano. Es completamente evidente que a la raíz del discurso se pone no sólo una cuestión ética sino también una cuestión antropológica.

Es suficiente reflejar sobre el capítulo cuarto de la Encíclica (Una ecología integral) para reconocer en la declinación de las varias acepciones del término ecología, (humana, ambiental, económica, social, cultural, de la vida cotidiana) una fuerte llamada a una reconsideración en términos de fundación del mismo concepto de relación.

"Si todo está en relación, también el estado de salud de las instituciones de una sociedad comporta consecuencias por el entorno y por la calidad de la vida humana: cada lesión de la solidaridad y la amistad cívica provoca daños ambientales [cfr. Caritas en Veritate]". He aquí por lo tanto que se pone enseguida la necesidad de una relación virtuosa con los otros y con las cosas, pero ante todo

consigo mismos; un estilo de vida con nuevas características que recuerdan las llamadas "virtudes ecológicas".

A la ética de las virtudes también hizo seña el Mensaje por el Día Mundial de la Paz del 2010 (Si quieres la paz, custodias la creación) [16] subrayando cuánto ya fuera indispensable un efectivo cambio de mentalidad que induzca a adoptar nuevos estilos de vida en los que la búsqueda del auténtico, del bello y de lo bueno y la comunión con los otros hombres por un crecimiento común sean los elementos que determinan las elecciones de los consumos, de los ahorros y de las inversiones.

En este sentido, Golser [17] ha indicado un recorrido particularmente original: interpretar las virtudes cardenal - justicia, prudencia, fortaleza y templanza - según la óptica de la "cuestión ambiental". Iniciando por los principios generales – que son la responsabilidad personal, la solidaridad, la subsidiariedad, la sostenibilidad - y de los diferentes criterios (prevención, precaución y causalidad), con la ética ecológica se busca en este modo de formular algunas normas concretas de comportamiento.

Son muchas las reflexiones desarrolladas sobre el concepto de los estilos de vida, y aunque la vertiente de la ética está destinada en todo caso a ampliar el propio horizonte, no se puede descuidar ciertamente la búsqueda de profundidad interior que - sobre este frente - el tema de la ecología propone desde siempre.

Después del abandono del positivismo lógico en los años 50, algunos filósofos en Occidente, han iniciado la búsqueda de una nueva síntesis metafísica por la sociedad occidental. La primera nueva metafísica a adquirir un notable consentimiento fue, hacia el fin de los años 50, un sofisticado materialismo mecánico, en la forma de la teoría de J.J.C Smart y otros, de una identidad mente-cerebro, que tuvo sus raíces históricas en Hobbes y por último en Demócrito [18].

Pero ha habido también una tradición menor de la metafísica occidental del devenir considerado cómo más compatible con los desarrollos de la física teórica y con la metafísica oriental.

La metafísica del devenir del panteísta presocrático Heráclito ha sido citado a menudo por diferentes teóricos como una posible base para una metafísica ecológica por el occidente y la visión ecológica de la naturaleza una amplia jerarquía de sistemas interrelacionados ha conducido a la grande metafísica panteística del devenir del filósofo holandés del siglo XVII Baruch Spinoza.

Mientras los filósofos de convicción materialista han sido cada vez más convencidos del sistema de Spinoza, los desarrollos más radicales de su escuela han llegado a nuestros días a través la obra de Arne Naess, fundador de la llamada "ecología profunda" contrapuesta a la ecología "superficial" al frente de los principios éticos y filosóficos de la relación hombre-naturaleza, que ponen como asunto también la identificación de la persona humana con todos los otros seres humanos y no humanos.

Es decir, se pone un problema de naturaleza ontológica que levanta indudablemente una "cuestión antropológica" y que interpela todas las filosofías y las religiones que quieren desarrollar sobre todo la relación de la persona y el entorno en términos de "realización de si" (cfr. desarrollo humano integral) y de análisis de las estructuras psíquicas típicamente objeto de la psicología de la profundidad [19].

De este punto de vista la llamada a las virtudes aparece de particular sentido en cuánto - como De Angelis subraya [20] - la unión con Dios a través de ellas no puede ser entendida como el simple hecho de una imitación o una comunión de disposición hipostática de orden moral o intencional, puesta solamente sobre el plan del actuar.

Según este autor, es incontestable que las virtudes tengan una dimensión intencional en cuanto corresponden a una orientación que la persona da al ejercicio de las mismas facultades. Pero las virtudes también tienen una dimensión entitativa y son, en si mismas, una realidad ontológica en

cuánto arraigan en la naturaleza misma del hombre, en el que al origen han sido puestas por el Creador como semillas que el hombre habría tenido que conservar y cultivar para que pudieran crecer por la acción de la gracia.

4. La cuestión antropológica en el pensamiento de Fernando Rielo

De este punto de vista nos gusta subrayar como en el sistema de pensamiento de Fernando Rielo [21] se pongan las bases de un modelo antropológico fundado también en la consistencia ontológica de la conciencia. La "conciencia ontológica", según Rielo, es mucho más que la conciencia moral y cognitiva, ya que parte del espíritu, definida por la divina presencia constitutiva de lo absoluto que se proyecta en las facultades y en sus funciones.

Todas las culturas, todas las religiones y todas las filosofías salen de lo absoluto. Si el cristiano no sabe vivir y dar testimonio del Evangelio en toda su profundidad y con todo su compromiso, y no sabe transmitirlo adecuadamente, probablemente tendrá poco que decir a las otras religiones, y también a muchos ateos y agnósticos que practican un humanismo profundo y buscan sinceramente la verdad e intentan vivirla de manera ejemplar.

Según Fernando Rielo [22] es fundamental interpretar y hacer experiencia de todo, no a partir de cualquier amor, sino del amor absoluto. La sed de Absoluto, la vocación a la transcendencia y a la abertura al infinito son experiencias que, en un modo u en otro, siempre acompañan al hombre.

El modelo genético de Fernando Rielo [21] parte de la constatación que la relación con el Absoluto está constitutivamente presente en nuestra interioridad y distingue una geneticidad en sentido biológico o somático, psicológico o moral, y espiritual u ontológico.

En la naturaleza del ser humano, lo que es espiritual no pertenece a la vida biológica o psicológica, aunque està conectado. Los tres ámbitos son inseparables, pero inconfundibles. La vida del espíritu influye sobre la vida biológica y psicológica porque los muchos ámbitos están abiertos entre ellos.

La geneticidad espiritual, por tanto, asume la geneticidad psicológica y la biológica sin destruir o aniquilar las funciones propias. La geneticidad ontológica, connatural a todos los seres humanos es un "+" (para profundizar el concepto de "ser +" típico del pensamiento de Fernando Rielo se reenvía a [21][22]), con término en el infinito cuya característica principal es aquella de salvaguardar la abertura a la transcendencia.

Este infinito es el Absoluto presente en nuestra conciencia, que es definida por El. A partir de esta presencia de lo absoluto podemos dar unidad, dirección y sentido a nuestra vida, a lo que nos circunda, a toda la realidad. Es la conciencia ontológica que asume, dándole unidad, dirección y sentido, la conciencia moral y cognitiva.

Según Rielo lo absoluto no puede ser concebido que, como una relación absoluta, si queremos concebir un Absoluto en relación con lo que no lo es. No se puede haber una relación *ad extra* de lo absoluto, si no la hay *ad intra*.

Los términos de esta relación absoluta no pueden ser que personas divinas que constituyen absolutamente la relación y la forma de esta relación es explicada por Rielo a través también de la introducción de un conocimiento dianoético, a nivel de una inteligencia bien formada abierta a la creencia, y de un conocimiento ipernoético referido al nivel de la revelación o fe sobrenatural.

La importancia del concepto de relación es asumida por Rielo a nivel de principio y su Modelo genético pone las bases por una antropología que se coloca entre la metafísica y la mística.

Según Rielo, todas las aplicaciones clásicas de la antropología pueden ser más o menos correctas, útiles y ventajosas, pero necesitan una dirección y un sentido al servicio del bienestar integral del hombre: físico, psíquico y espiritual. No podemos descuidar ningún aspecto y sobre todo lo que nos define, que es el carácter espiritual, con su estructura y sus capacidades.

¿Si nos fijamos en los aspectos sociales como la salud, la educación, la economía, la defensa del entorno, el desarrollo urbano, la religión, la política, que modelo de definición del hombre encontramos al origen de estas manifestaciones? Todo lo que el hombre concibe y realiza tiene que servir a su realización como persona, o sea como estar en relación, y no a su degradación.

Tenemos que penetrar en el sentido profundo de una antropología estructural, formal, abierta a una antropología trascendental. La antropología estructural estudia las estructuras, las propiedades y las funciones del espíritu psicosomatizado; es decir de un espíritu que asume las funciones psíquicas y las funciones somáticas, de tal manera que la naturaleza humana es, estructuralmente, la unidad del espíritu con su psicosoma, es decir una psique y una carga inseparable.

Por esto Rielo afirma que la naturaleza humana es un espíritu psicosomatizado. Esta naturaleza humana proyecta su comportamiento personal sobre los otros seres humanos, sobre los seres no humanos y sobre las cosas y los fenómenos del cosmos.

Pero la definición del ser humano no puede pararse a este aspecto estructural de espíritu psicosomatizado y Rielo se lanza a una definición mística del ser humano - detalladamente descrita en [21] y [22] - considerada la base de la vida mística cristiana auténtica.

Nos gusta concluir esta breve reflexión recordando como esta "definición mística del hombre" hubiera sido objeto de una conversación tenida por Fernando Rielo a las Naciones Unidas en el ya lejano noviembre de 1980 sin olvidar que su sensibilidad mística, poética y lírica continua todavía hoy a proponer al mundo cristiano y no cristiano, por su sistema de pensamiento, una llave de lectura particularmente significativa de las huellas divinas en el cielo, en el mar y en todas las criaturas.

Bibliografia

[1] M. Malagoli, "Le prospettive integranti dell'Educazione alla sostenibilità", - https://sen.world/wp-content/uploads/2018/05/Marco_Malagoli_Le_prospettive_integranti_dellEducazione_alla_Sostenibilita.pdf

[2] M. Malagoli,"Il ruolo della Metafisica nell'Educazione alla sostenibilità", IV Congresso Mondiale di Metafisica - Roma 2009 – Proceedings.

[3] United Nations, General Assembly, "Transforming our world: the 2030 Agenda for Sustainable Development", Resolution adopted on 25 September 2015

http://www.un.org/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/RES/70/1&Lang=E

[4] Risoluzione del Consiglio 93/C del 1/02/1993 – Gazzetta Ufficiale CEE n. C138/1

[5] ENCYCLICAL LETTER LAUDATO SI' OF THE HOLY FATHER FRANCIS ON CARE FOR OUR COMMON HOME, http://w2.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html

[6] ADDRESS OF POPE FRANCISCO THE UN SYSTEM CHIEF EXECUTIVES BOARD FOR COORDINATION, *Consistory Hall, 9 May 2014*

https://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/may/documents/papa-francesco_20140509_consiglio-nazioni-unite.html

[7] Luciano Larivera, "Religioni e crisi ecologica" in: Laudato SI' Testo Integrale e Commento de "LA Civiltà Cattolica" Ed. Ancora

[8] http://www.endslavery.va/content/endslavery/en/events/protect/bankimoon.html

[9] Edo Ronchi, “La transizione alla green economy, Edizioni Ambiente.

[10] Giampaolo Crepaldi, “La Chiesa italiana e il futuro della Pastorale Sociale”, Ed. Cantagalli.

[11] Karl Rahner, “Considerazioni teologiche sulla secolarizzazione”, Ed. Paoline, Roma 1969.

[12] Giovanni Paolo II, “Memoria e Identità”, Ed. Rizzoli.

[13] Papa Francesco, “Discorsi ai movimenti popolari – Terra, Casa, Lavoro” Ed. Ponte alle Grazie.

[14] APOSTOLIC LETTER BY PONTIFF FRANCIS instituting the Dicastery for promoting Integral Human Development.

https://w2.vatican.va/content/francesco/en/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20160817_humanam-progressionem.html

[15] Luciano Larivera, “Le sfide aperte sulla casa comune. L’Enciclica oltre le critiche ideologiche” in: Laudato SI’ Testo Integrale e Commento de “LA Civiltà Cattolica” Ed. Ancora.

[16] S.S. BENEDETTO XVI, Messaggio PER LA CELEBRAZIONE DELLA XLIII GIORNATA MONDIALE DELLA PACE 1° GENNAIO 2010 - http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20091208_xliii-world-day-peace.html

[17] Voce K. GOLSER, Virtù ecologiche, in: Responsabilità per il creato. Un sussidio per le comunità, a cura dell’Ufficio Nazionale per i problemi sociali e il lavoro e del Servizio Nazionale per il progetto culturale della Conferenza Episcopale Italiana, Ed. Elledici, Torino-Leumann, 2002, 141-142.

[18] Bill Devall, GeorgeSessions “Ecologia profonda”, Edizioni Gruppo Abele.

[19] Erich Neumann, “Psicologia del profondo e nuova etica”, Ed. Moretti&Vitali.

[20] Bernardo De Angelis,“Natura, persona, libertà – L’antropologia di Massimo il Confessore”, Armando Editore.

[21] Fernando Rielo Pardal, “Le mie meditazioni secondo il modello genetico” Editorial Fondacion Fernando Rielo.

[22] Fernando Rielo, “Concezione mistica dell’antropologia”, Ed. San Paolo.

Metafísica y Filosofía

Eugenio Mazzarella
Università Federico II - Napoli, Italia
eugenio.mazzarella@unina.it

I.

«¿Qué es la filosofía? La respuesta sólo puede ser una respuesta filosofante, una respuesta que, en tanto res-puesta, filosofe en sí misma»[297].

La pregunta es de Heidegger, y se encuentra en un texto famoso: *Was ist das - die Philosophie?* En él se encuentra también la definición de aquello que podría ser la respuesta. Respuesta que Heidegger propondrá fundamentalmente en la forma de un *retorno*. Un retorno al *estar* en el *saber*, en *lo abierto del ente* (en el Εν Πάντα como σοφόν), de su φιλεῖν. El σοφόν, el estar de todo ente en el Ser, antes de que se aclare en la situación de la filosofía europea la palabra misma φιλοσοφία. Un retorno que el último Heidegger elaborará como *pensamiento que medita*: *denken* como abandono al Ser que recoge el *llamado* "versus" *filosofía, ciencia, técnica* como abandono *del* Ser por el ente.

Un retorno, para mencionar el «otro inicio» de la filosofía en los presocráticos, que es el *estar establecidos* en la ἁρμονία, en la consonancia del ὁμολογεῖν en el que consiste el φιλεῖν, el amor del σοφόν, el λόγος del ἀνὴρ φιλόσοφος de Heráclito. Antes de que este *establecimiento meditativo,* esta *éxtasis reflexiva —en la que un endiosamiento* al *deus sive natura* sale apenas del *silencio* del *místico*— se *mistifique*; antes de que *haga silencio del silencio, de que esconda* aquel *silencio* de la *pertenencia* y lo traicione en una gestión cognoscitiva de su pérdida en el saber de los *principios* y de las *condiciones* que gobiernan un estar "dividido" del hombre —en una diferencia que le hace frente, *a parte subjecti— de* aquella pertenencia *en* aquella pertenencia. Antes de que la filosofía perdiera la «trivialidad» de la *maravilla que* «todo ente *es* en el Ser»[298]; una experiencia que, para Heidegger, han hecho en primer lugar los Griegos, y ellos solamente. Y que la perdiera ya en la *custodia* de aquella pérdida puesta en manos (por medio de Sócrates contra la sofística, que tenía una respuesta para todo) del *Eros* platónico y, al final, de la ὄρεξις que actúa en la ἐπιστήμη τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτῶν θεωρητική aristotélica.

Una definición, la de Aristóteles, que si en origen habla de una cierta "competencia teórica" como capacidad de θεωρεῖν, de dirigir la mirada hacia algo, de recibir en la mirada y de mantener en la vista ese algo que ella busca con los ojos («competencia en el sentido de *appartenance*», como dice Heidegger[299]), precisamente por el hecho de que, preguntando «¿qué es el ente?» [τί τὸ ὄν], más que sobre el *surgir* de una pertenencia custodiada en el sentido de ser de aquel *es* (el instituyente *transcurrir, diferenciarse*, del Ser en el ente), se detiene en el *qué* constituido del ente que es necesario sujetar en una definición, la entidad (οὐσία) del ente, demuestra que aquella competencia como sentido de una *pertenencia* ya ha quedado atrás respecto de una pregunta ontológica que más que custodia del origen, del originarse del origen, es búsqueda inquisitiva de los principios y de las causas de lo originado, su ciencia, como saber eidético-operativo que de la adquisición obtenida de esos principios se generará naturalmente en el saber. Este es el hilo que, según Heidegger, desembrollará la metafísica occidental como olvido del Ser en favor del ente, en su *onticización*; a favor de un ente particular —en última instancia supuesto, si se cuestiona la técnica, si se pone en cuestión la técnica—, de un ser que tiene el carácter de la subjetividad.

En esta articulación ontológica, en la que el σοφόν como *estar asombrado reflexivo en el Ser como ente* —aquel ente que es en el Ser como cualquier otro ente, solo que asombrado de ser-ahí, abierto

[297] Martin Heidegger, *¿Qué es la filosofía?*, trad. de J. Escudero, Herder, Barcelona 2004, p. 51.
[298] *Ivi*, p. 44.
[299] *Ivi*, p. 47.

al Ser— se resuelve en filosofía, custodia de una nostalgia en una pregunta filosófica que de aquel asombro no escape, acontece algo más que un cambio, sin duda decisivo, en lo *que es* "filosofía" para los Griegos; el cambio de *qué es* "filosofía" trae consigo *quién es* "filósofo": «esos pocos» que se pusieron en camino hacia lo σοφόν en el que antes se había establecido el ἀνὴρ φιλόσοφος, el hombre que filosofa, que en general ama el saber, consuena con el saber; el Ser en que está, en el que es como ente[300].

Lo σοφόν, el éxtasis reflexivo de la sabiduría humana, decae a filosofía. Y en esta decadencia empieza la grandeza de su historia como filosofía greco-occidental-europea, cae en la división social del trabajo. Empiezan a existir los "filósofos". Hoy tal vez algo queda en la pálida caricatura en los profesores de filosofía, cuando con una sólida competencia histórica de la filosofía, con el dominio de un ámbito cognoscitivo, se creen *filósofos*; cuando creen suministrar con su saber histórico *la res-puesta a ¿qué es filosofía?*, una respuesta filosofante, como pide Heidegger.

II.

Pero, ¿qué es entonces la filosofía, si no es en primer lugar lo que saben los profesores? A la sombra de esta humildad necesaria, propondré una respuesta, que sin duda no es filosofante en el sentido exigido por Heidegger, pero que describe, o al menos aspira a describir, aquello en lo que acontece también el concepto de filosofía propuesto por él, es decir, el *concebirse* —como Heidegger lo reconstruye— de la filosofía en los Griegos. Propondré una definición. Una definición; o sea: encontrarle a algo sus confines.

Seré apodíctico, con todos los riesgos del caso. Una *apodixis* que, según creo, se funda en la realidad, en cómo el hombre está en el mundo —*es ente en el Ser* dirían los Griegos de Heidegger— y tiene su lugar, y lo afronta. Esta definición suena: *la filosofía es una actividad del hombre en vista del hombre*; es más, es *la actividad* del hombre en vista del hombre, en vista de sí mismo.

Claramente, estoy dando una definición antropológico-instrumental de la filosofía como una *técnica*; como una actividad (instrumental) del hombre en vista de sí mismo. La filosofía como amor del saber, dedicación hacia el *saber* como su *propio estar* en el Ser del hombre, la filosofía como *el modo* en el que está en él, vocación en el sentido de una *llamada* que llama a ser, como una pregunta que exige al hombre un amor que se mida con ella; entrega que debe afinarse cada vez con la *armonía* del mundo para continuar a resonar en la cuerda tirante en la que está puesta (a *consonar*), verdad que busca el rigor de la adecuación, la exactitud de una correspondencia; la filosofía como amor por el saber que *se mantiene*, lo busca y sabe estar en él como apertura del mundo en la que se mantiene abierto, es una *técnica*. O como *Sabiduría*, el otro gran término de nuestra tradición greco-europea occidental en sus raíces judeo-cristianas, que debe reparar la armonía perdida una vez que el hombre ha salido del jardín de la creación al saber, para resguardarse en la cultura —la tierra que debe trabajar y el yo que debe vestir— del orden del silencio del instinto que en nosotros se rompe en la naturaleza.

La filosofía —es decir, la Sabiduría, o cualquier otro saber de rango igual de las aperturas históricas del hombre al mundo en la "cultura", en los modos en los que se abre y viene al mundo, esencialmente un solo modo, que hace posible la idea misma de una historia de la cultura, *una* antropología, aunque tenga un carácter histórico, social y culturalmente diferenciado— es una técnica. Técnica en el sentido de una *producción,* de una *poiesis*, la primera y fundacional: técnica de la producción del hombre para sí mismo, de sus condiciones de posibilidad —poiéticas y autopoiéticas— una vez que *él*, el hombre, ha acontecido en la *sucesividad* del ser; una vez que, en la vicisitud de los entes, ha acontecido algo como el hombre, *algo* que se hace *alguien.* Y este

[300] *Ivi,* p. 43.

hacerse alguien de algo es yectado inmediatamente en la filosofía, en un saber obligado a amarse a pesar de lo que sabe y en lo que sabe: el mundo, la apertura de mundo, el ente en el Ser, a ello destinado. A sostener el asombro de la *libertad*, que cada cosa *está* en el ser, vive en él y muere en él. La *libertad*: la acción del saber en diálogo y en contraste con los vínculos del instinto. Existencia que insiste y resiste, en el saber y por medio del saber, en la vicisitud de la que es forma, en encontrar "medida, cálculo y peso". Guardián en el *mientras tanto* que le es dado. Vicisitud, para los Griegos lo σοφόν, el Uno-Todo en cuyo eterno devenir el ente, cada ente *es* en el Ser.

III.

Tal vez ahora estemos preparados para responder a la pregunta de Heidegger *«¿qué es la filosofía?*», y cuál puede ser la *respuesta* como palabra que, «en tanto *res-puesta, filosofe en sí misma».*

¿Cuál es esta palabra? Esta palabra como res-puesta a la pregunta —la pregunta, la vida que *exige* vivir, y no solo vive— somos *nosotros*, somos *nosotros que tomamos la palabra*; somos nosotros que *decimos y pensamos* el Ser y al mismo tiempo siempre nuestro ser-ahí que se distingue y le pertenece, que del Ser difiere y por el Ser es conducido también a su último diferir, a la mortalidad, al *saber*, que le da mundo, y el mundo *que tiene que ser.*

Está claro que aquí el ¿qué es filosofía? no es una práctica que tenga un comercio privilegiado con las preguntas últimas y penúltimas —algo en lo que se transformará y a lo que seguramente inclina entre los muchos que se distraen en la exoneración cotidiana de las preguntas que la vida para vivir exige a sí misma— sino poco menos que el trabajo del espíritu: una evidencia, o una latencia existencial ("cada hombre es filósofo" es la no lejana verdad del sentido común) que alarga la génesis de la filosofía —como *poiesis* y *autopoiesis de lo humano en el saber*, poiesis de sentido y de realidad— al ser humano en cuanto humano, alejándolo del indigenismo griego del concepto, si bien impecable a nivel filológico, en el que lo coloca Heidegger.

Lo cual no es poco si se pregunta "¿qué filosofía para el tercer milenio?", que claramente ya no tiene lugar solamente en el suelo greco-occidental-europeo, por más que el occidente haya impregnado y decidido con la ciencia-técnica, con las modalidades, *física y filosofía*, con las que históricamente ha tomado la palabra, afrontando el mundo que ha sido suyo, los caminos por los que caminará.

Lo que en el mundo griego asume el nombre de filosofía, y «determina la existencia», y con ella el «camino por el que estamos caminando...el rasgo más íntimo de nuestra historia europea occidental», por el cual la «expresión "filosofía europea occidental", que se oye con tanta frecuencia, es en verdad una tautología»[301], escribe Heidegger. Pero es una tautología que se dice de muchas maneras, de todas las maneras que pertenecen a esa única manera en que el hombre como *hombre* —no solo griego— es y ha sido. Es la tautología en la que el ser humano, en cualquier idioma, intenta decirse y seguir diciéndose a sí mismo; *es la tautología del ser humano*.

La palabra que filosofa en sí misma, que afronta *la pregunta que somos y la pregunta en la que somos*, es el saber como vida que se afronta a sí misma. Como *saber de sí, vida llamada a vivir sabiéndose*. *Nosotros*. Palabra que en griego como *filosofía* se divide como *éxtasis reflexiva en el saber* (*sensus sui* de una *pertenencia* que le da sentido), la aventura del término "filosofía" guardada en el ἀνὴρ φιλόσοφος de Heráclito, y *ciencia de los primeros principios y de las condiciones* de esa pertenencia, la codificación inicial de la filosofía como "ciencia" en Aristóteles que da inicio al rumbo, al "final", al consumarse en la ciencia-técnica, dirá Heidegger: antítesis y conexión de *ciencia y meditación*, como Heidegger ilustrará en su famoso ensayo.

De esta palabra que afronta el mundo, en todos los idiomas del mundo, el saber como hominización

[301] *Ivi*, pp. 34.

y la hominización como saber, religión y técnica son el vocabulario —las prácticas sociales— en las que el hombre se hace hombre, en las que el mundo se recoge diciéndose, se hace *Logos;* en las que *el mundo se dice* y *algo, respondiéndole, se vuelve alguien*. Un vocabulario en el que él debe hablar; un vocabulario que él debe aprender a calcular si quiere sostener el *silencio* que se le ha abierto ante los ojos y en el corazón: *el mundo*, su estar en el mundo; puro punto de interrogación. Lo cual, en definitiva, si está aquí, el hombre al final siempre ha hecho; en la división social del trabajo, ayudado tal vez por filósofos, sacerdotes y científicos.

Como *res gesta*, algo hecho antes que pensado, la filosofía es este comercio con el mundo, que es el saber, vita que busca habitarlo y habitarse, sabiéndose. Un hecho —que encontrará sus propias doctrinas— guardado en el nexo vivo de religión y técnica en el que consiste la *cultura*, lo específico del animal hombre en la naturaleza. Donde, en la desaparición del mundo como *ambiente*, puro circuito de ámbito, precisamente porque emerge para él como *mundo*, cosmos ordenado cuyas exigencias es necesario respetar para no caer fuera de él, el *animal* "hombre" está yectado a *decir* en *el saber*, respondiendo, el mundo que *se dice*. A *ser* "racional", a estar en la "razón"; a dar cuenta de sí y a contar sobre sí mismo; a encontrar para sí mismo razones suficientes de su *ser-ahí*, y al esfuerzo de permanecer. Necesidad y destino de su naturaleza "filosófica". En una estrategia adaptativa —la cultura— a las prestaciones que le exige el ambiente que se le ha hecho mundo; que no es solamente una respuesta técnica a los desafíos del ambiente natural y social que emerge como mundo y que él debe afrontar y ordenar, *inteligencia* de la pertenencia (*techne)* a algo —la vida, la naturaleza, lo real— a lo que se puede dejar de pertenecer, sino también *religio*, sentimiento de una pertenencia que da sentido y horizonte al esfuerzo de permanecer; fundamentalmente, fármaco del alma, del malestar de la cultura como *naturaleza que está mal*; el malestar de la naturaleza que ha emergido en él.

Un *nexo compensativo de cultura*, "técnica y religión", encargado de custodiar un ser para el cual ha desaparecido su consistencia ontológica como autoconsistencia percibida de sí mismo y de sus condiciones, para el cual ha desaparecido la "seguridad" del instinto. Antes de que encuentre a sus sacerdotes, la filosofía, como trabajo del espíritu, es esto: imaginación "productiva" de medios para el mantenerse en vida del *conocimiento*, de la *condición humana*, e imaginación "especulativa" de un sentido, un hilo y una dirección de la vida (*religio*); y esta antes que aquella, porque es el plano del sentido lo que da sentido al esfuerzo mismo de aquel trabajo.

Incluso hoy, si la filosofía, la filosofía de los filósofos, quiere ser algo, una filosofía como trabajo del espíritu actuándose en el mundo que quiere contribuir a tener vivo el fuego y a no adorar las cenizas, debe saber mirar a este nexo, y a su problema. Porque en este *nexo compensativo* de "técnica y religión" opera una diferencia que da a la filosofía de los filósofos, todavía hoy, su tarea entre los hombres, si es que quiere tener una tarea.

De este modo *filosofía* no dice más que el concepto fenomenológico de *metafísica*, como emergencia a partir del *continuum* de la *physis* de una discontinuidad reflexiva que la *trasciende* y que permanece al mismo tiempo *inmanente*. De *algo* que se hace *alguien*, y que debe mantener abierto su *ser-ahí* como *cuidado* de su *trascendencia*. En los ojos que para ella se han abierto, carne del mundo que se ha vuelto una tarea para sí misma, coágulo de un sueño de duración; prenda tal vez de un don de la encarnación —de un espíritu que sube de la vida, que desciende en ella— que es necesario defender.

Presencia de belleza: Metafísica desde la Tierra Media de Tolkien

Jon Mentxakatorre Odriozola
Universidad Autónoma de Madrid
mentxaka_71@hotmail.com

1. Introducción

Hay algo que hace destacar a Tolkien entre el resto de escritores: acorde al acto creativo primordial (Jn 1, 1), para él lo primero no fue el argumento, sino el nombre. A partir de una especial sensibilidad para el lenguaje, el autor exploró antiguas palabras e inventó muchas más, acorde a una estética personal en la que aprehender el sentido en la belleza del sonido. El filólogo y el poeta fueron uno en su persona, y comprendió que los lenguajes llevan en sí las coordenadas de sentido donde ser significativos y vehículos de verdad. Por esa razón, su *legendarium* se erige como lugar en el que su dicción poética sea verdad, a partir del relato de la polisemia acogida en la hondura del nombrar. Su obra artística, por lo tanto, se presenta como estudio y ensayo del modo de conocimiento originalmente propuesto (Gn 2): tomar el mundo como un diseño lleno de sentido que nombrar en coherencia para que pueda fructificar la verdad, desde la habilidad de la criatura con la expresa impronta de Dios, que habla con voz y es mortal.

El objetivo de este texto es, en consecuencia, presentar el trasfondo metafísico de la Tierra Media de Tolkien, desde su fundamento como obra de arte a su aportación para pensar el Hombre y la realidad. En primer lugar, se comentarán los principios creativos subyacentes a la Creación y al ser humano desde textos clave de Tolkien. Posteriormente, se expondrá cómo el autor puso en práctica tales principios en su propia obra, para finalmente concluir que el lugar que el lenguaje abre al Hombre conduce a tomar el arte como vía de redención.

2. *Ainulindalë*

En el *legendarium* de la Tierra Media, la *Música de los Ainur* es la narración que da cuenta de la Creación por el Canto de los Sagrados, a quienes Ilúvatar propuso temas que interpretaron como Gran Obra; obra a la que dio después visión externa a sus mentes y posteriormente ser, por la Palabra (*Eä*) y sostén de la Llama Imperecedera. Es decir, los Sagrados, anteriores a la Creación, percibieron esta primero como drama —como historia hecha por otro— y luego como realidad dada, en la que se insertaron como Valar o Poderes, por amor y por la parte que en ella desempeñaban. El mundo de Tolkien, por lo tanto, no es divino, pero la presencia y gobierno de los Sagrados lo hace lugar donde la Belleza se muestra directa y potentemente[302].

Sin embargo, en lugar de interpretar los temas de Dios en tanto que embellecimiento imaginativo del Designio, uno de los Sagrados, el más grande en poder, quiso tejer pensamientos propios y así alterar la Música para su soberbia majestad. Ante la discordia de Melkor, Dios, quien se reserva el derecho a ello, agregó nuevos temas a la Obra, que dieron como fruto cosas más hermosas que las hasta entonces mostradas, entre las que sobresalen sus Hijos. De modo que, al haber dado consistencia ontológica a la interpretación y visión de los temas, la Creación tiene algo envenenado desde raíz —que no original—, pero el hecho de que Elfos y Hombres fueran introducidos como

[302] El universo encuentra su existencia en un Artista, y su composición, regencia y sobreabundancia en múltiples artistas o sub-creadores, por lo que *Ainulindalë* halla su paralelo en el sistema cósmico de divinidades que Pseudo-Dionosio Areogapita elaboró sobre el platonismo de Proclo para mostrar la unidad y verdad de Cristo, al mostrar un cosmos armonioso creado por Dios en el que poderes y criaturas cantan en alabanza, y hacen de la palabra *hymnein*.

novedad ante la tergiversación del Adversario apunta a la restitución y elevación del Plan Original mediante ellos.

3. Más allá de la Música de los Ainur

Al final de la cuenta de los Días Antiguos, se ofrece, en clave mítica, por primera vez y para siempre, la descripción de los dones que Dios dio a sus Hijos, pues se dice que tras la partida de los Sagrados, Dios estuvo solo y en silencio, pensando por toda una edad, y que dijo que ama la Tierra y que la quiere como habitación de sus Hijos. A los Elfos, los más semejantes a los Sagrados excepto en estatura, los hizo los más hermosos de entre todas las criaturas, y les concedió la capacidad de concebir y la habilidad de originar más belleza que ningunos otros, razón por la cual la mayor buenaventura del mundo proviene de ellos, y despertaron la mayor cercanía de los Poderes. Al contrario, a los Hombres, Dios dio un nuevo y distinto don:

> Quiso que los corazones de los Hombres buscaran siempre más allá y no encontraran reposo en el mundo; pero tendrían en cambio el poder de modelar su propia vida, entre las fuerzas y los azares mundanos, más allá de la Música de los Ainur, que es como el destino para toda otra criatura; y por obra de los Hombres todo habría de completarse, en forma y acto, hasta en lo último y lo más pequeño (Tolkien, 2007: 45).

Es decir, antes de que *El Silmarillion* hable pocas líneas después al fragmento citado de la mortalidad del Hombre, nos dice que la gran diferencia entre los Hombres y el resto de seres es de carácter estético. Como los Elfos están llamados a participar en el desarrollo de la Música, son criaturas similares a los Sagrados en naturaleza y majestad, aunque no en poder: más bellas y con mayor habilidad para la belleza y el lenguaje que ninguna otra[303]. Pero el destino de los Hombres es otro: su corazón no bebe del Canto que sacia a Elfos y Sagrados, sino de un lugar desconocido para estos. Es decir, el repertorio de Dios no acaba con los temas conocidos: hay otras fuentes, imaginaciones y partituras de las que los Hombres parecen saber algo en su corazón, porque tal como termina el último fragmento citado, serán los instrumentos para la compleción de todo lo dado. Consecuencia, parte y complemento de ese don, de esa libertad por sobre la Música, es la breve estancia a la que están llamados, que culmina con el paso de la muerte:

> El Hado (o Don) de los Hombres es la mortalidad, la libertad de los círculos del mundo. Como el punto de vista del ciclo entero es el élfico, la mortalidad no se explica en mitos: es un misterio guardado por Dios, del que nada más se sabe que "lo que Dios ha propuesto para los Hombres permanece oculto": motivo de dolor y de envidia para los Elfos inmortales (carta nº 131).

De modo que el fondo de la muerte del Hombre, aunque oculto, remite a su filiación a Dios, a lo que está puesto en su corazón y al quehacer en su estancia en la Creación. La pregunta por su ser se responde desde la belleza: el Hombre es un ser estético. Es capaz de percibir la realidad, su hondura y algo más allá de todo ello: algo que le hace buscar allende la realidad misma, con fines a completarla y a vehicular algo más, a elevarla. Es decir, no está llamado a desdeñar este mundo, su *carne*, sino a hacer de ella algo que no está inscrito en ella. De modo que, ¿qué es el Hombre? Es sub-creador. Encuentra tanto en la misma realidad como en su corazón no solo el modelo para embellecer estos, sino destellos de la Belleza que sobrepasa la presente en el mundo. El Hombre, por lo tanto, siente que lo que encuentra más allá no pertenece a la realidad creada. De ahí que la muerte sea una gran tensión: no por la angustia de la nada, sino por las obras que quedan atrás y que se saben modeladas con una luz superior. De modo que el *estar* del mundo, tal como la acepción *co-*

[303] En ese sentido es su destino estar ligados al mundo creado: son seres llamados a ser instrumentos de su desarrollo, porque son aquellos con mayor habilidad para su comprensión y participación mediante la producción de belleza. No significa, por lo tanto, tal como Fornet-Ponse (2010) aclaró de otro modo a Flieger (2009), que el destino de los Elfos sea cerrado y que no carezcan de libre albedrío, sino de que, elijan como elijan conducir sus voluntades, sus corazones están hechos para amar y desarrollar los temas de Dios.

responder de *egon* señala en euskera, consiste en responder acorde a aquello que encuentra tanto en la realidad como en su corazón y que reconoce como in-ventado o donado.

Así pues, ¿por qué tienen los Elfos la mayor capacidad para el verbo y el *en-cantamiento*? Porque sus corazones están hechos para aquello que fue *cantado*. Desean y pueden ensanchar lo que en potencia contiene la realidad. En consecuencia, simbolizan los aspectos artísticos, estéticos y puramente científicos que el Hombre anhela en alto grado así como su peligro y posesión dado su amor por una Tierra cercada por el Enemigo. El Hombre, al contrario, pena por beber de fuentes extrañas al mundo, e insiste en hacer en este —mundo corrupto, no se olvide— lo que no es de este; pero que puede elevarlo. De modo que, lo que Tolkien explora sobre el engranaje de la (in)mortalidad, sobre las posibles tensiones ante la muerte, son dos facetas del ser humano: una llamada a engrandecer el contenido del Designio, otra a elevarlo desde lo externo. Cada faceta, por lo tanto, tiene su límite: durar mientras la realidad dure, o permanecer por un breve lapso. Y tiene su sentir: la larga derrota pesa más a aquellos que no conciben más allá del Designio al que pertenecen, mientras que la corrupción pesa menos a aquellos que saben que, a pesar de todo, es pasajera[304].

1. Drama y participación

Tal como Christopher Tolkien (2000: 462) comenta, las más profundas reflexiones y comentarios filosófico-teológicos de su padre acerca del mal y el destino de Elfos y Hombres se desarrollaron a partir de finales de la década de 1950, en consonancia con la abundancia de cartas expositivas a lectores de *El Señor de los Anillos*. La culminación se encuentra en el texto que Tolkien consideraba como cierre de la tradición élfica comenzada con el *Ainulindalë* (2000: 375-376): *Athrabeth Finrod Ah Andreth*, un debate al más estilo platónico entre el Elfo Finrod Felagund y la Mujer Andreth, en el que la obra fantástica se trata a sí misma para fines filosóficos.

El diálogo se centra en la mortalidad y destino de los Hijos, con el gran valor de hacerlo desde postulados estéticos. Tras cierta discusión, Finrod expone que mientras que para los Elfos todo es familiar, los Hombres hallan todo nuevo y extraño, a la vez que poseen memoria y deseo de lo que se ha perdido. Por esa razón, aman y estudian las cosas porque le recuerdan a algo más bello que ellas mismas. No las miran por ellas mismas, sino para descubrir algo más. ¿Pero dónde está eso que buscan y cómo saben que buscan algo más? Pues al igual que los Elfos, los Hombres han nacido en la Creación misma: están en ella y su conocimiento deriva de ella. ¿De dónde proviene entonces esta memoria que el Hombre tiene desde antes de comenzar a aprender? ¿De dónde, esa inquietud y saber que no se está en casa? El paso, el partir, de la muerte, por lo tanto, algo indica.

Andreth dice entonces que el cuerpo [*hröa*], además de albergue del alma [*fëa*], también es vestimenta que se ajusta al que lo lleva, tanto como el atuendo a este. De modo que lo natural del alma extraña al mundo es mantenerse unida a su cuerpo mundano, y no su separación, lo cual indica ya la victoria sobre el Enemigo que oprime la Creación. Pues la contemplación de almas capaces de divinizar sus cuerpos supone la aceptación de la materia como digna cónyuge de estas, y no como algo a enterrar y dejar atrás. Así pues, de no ser por la división, si al morir el alma elevara consigo su cuerpo en imperecedera unión fuera del Tiempo, la Creación, o parte de ella, quedaría sanada de

[304] En este sentido ha de entenderse el hecho de que "hasta los mismos Poderes envidiarán con el paso del Tiempo" (Tolkien, 2007: 45) el don de Dios a los Hombres. Porque la muerte del Hombre, en este sentido, significa liberarse de la carga a la que conduce el profundo amor y cometido de desarrollar una obra que continuamente se ve malograda. A esta luz quisiéramos que se leyera el siguiente diálogo de Legolas y Gimli en Minas Tirith (*RR*, V, ix, 918): — Y no cabe duda de que la buena mampostería es la más vieja, de la época de las primeras construcciones —dijo Gimli—. Siempre es así con las obras que emprenden los hombres: una helada en primavera, o una sequía en el verano, y las promesas se frustran. — Y sin embargo, rara vez dejan de sembrar —dijo Legolas—. Y la semilla yacerá en el polvo y se pudrirá, sólo para germinar nuevamente en los tiempos y lugares más inesperados. Las obras de los hombres nos sobrevivirán, Gimli. — Para acabar en meras posibilidades fallidas, supongo —dijo el enano. — De esto los elfos no conocen la respuesta —dijo Legolas.

la corrupción, y superaría los límites que los Poderes conocen. En consecuencia, Finrod propone que los Hombres son en verdad los herederos y realizadores de todo. Su misión es entonces:

> Remediar la Mácula de Arda, ya prevista antes de su creación, y más aún, ser agentes de la magnificencia de Eru: ir más allá de la Música y sobrepasar la Visión del Mundo. Porque Arda Curada no será Arda Inmaculada, sino una tercera cosa aún mayor, y sin embargo la misma […] los Segundos Hijos podrían liberarnos de la muerte (Tolkien, 2000: 365-366).

Pero para sacar del interior del Anillo de Morgoth, algo —o alguien— externo habrá de venir, en verdad santo, en verdad grande, motivo del que surge la Vieja Esperanza: Dios mismo habrá de entrar en el Drama y acomodarse a sus acontecimientos, a la vez que mantenerse como Autor, recogiendo, ensanchando y elevando su Pasado y significado. Tolkien, por lo tanto, nos propone uno de los grandes temas de esta nuestra existencia: la dignidad de la Creación. Ninguna criatura se verá en último término privada de su Creador. La Salvación que aplicamos desde el marco cristiano al mito de Tolkien nos señala que la Encarnación es la venida de la Belleza para elevar con ella la realidad. Su modo será hacerse carne habitando entre los Hombres, porque por naturaleza —aunque ahora corrupta—, el Hombre trasciende el mundo creado y en su paso eleva parte de él.

5. *Logos* y *logoi*

Con todo lo dicho, tenemos la siguiente proposición: el mundo es resultado de un Plan, de un designio creativo, creado a partir de la Palabra y en el que ciertos Poderes obran en su interpretación para llevarlo a plenitud. Como criaturas de la misma fuente, nuestro lugar en él es similar: tenemos deseo de conocerlo y embellecerlo. Reflejo de todo ello es que el Hombre es ser humano en tanto que ser de palabra, ser que habla con voces, ser que acoge el don del mundo en el lenguaje. Precisamente, en nuestro contacto con los demás seres, en tanto que el mundo nos es comprensible como algo dicho, contado, la palabra es el vehículo con el que la experiencia de mundo queda recogida en el habla y aclara la realidad. La palabra, literalmente, es luz: ilumina la comprensión de la vida. De ahí que la función del relato sea para Tolkien arrojar luz sobre la realidad, para poder verla de modo más comprensible; es decir, con mayor sentido y verdad. Es en este momento donde la importancia de la palabra sub-creadora debe ser estudiada.

Tolkien era filólogo profesional. Estudiaba obras de la antigüedad en la lengua original, y era capaz de experimentar la vivencia de mundo que evocan desde su propia musicalidad. Interesado por la relación entre sonido y significado en la fundación de una cultura desde la palabra que acoge el ser, Tolkien inventó varias lenguas interrelacionadas que nombran la realidad en su hondura, entre las que destacan el quenya y el sindarin. A partir de la experiencia de realidad recogida en la belleza de la palabra, exploró su polisemia mediante la extensión del relato. Es decir, erigió el marco narrativo donde la palabra pudiera ser verdad. Mediante el ensayo de prístino nombrar Tolkien comprendió que lengua y mitología brotan de una misma raíz, como dos caras de una misma moneda. En consecuencia, para él la palabra es *mythos*: pensamiento participativo, palabra y narración.

La creación de mundos secundarios, por lo tanto, parte de la premisa de la exploración de lo recogido en el habla como interpretación de este mundo. En tanto que nuestro conocimiento aumenta, la realidad se ensancha, porque la conocemos con mayor detalle. En ese sentido podemos decir *sub-creación* o *despliegue* a lo que desde antiguo se dice *desvelamiento*, *desocultamiento*, *descubrimiento*. Pero hay más, por si no hubiera suficiente con un vasto mundo que crece con la narración de sus acontecimientos: deseos naturales que no se ven satisfechos en esta existencia, anhelos que piden algo más[305]. Y el ser humano los trae al habla: cuenta aquello que lo eleva, como

[305] Tal como Lewis (1998, III, 10) expuso, encontrar en nuestro interior anhelos o hallar en el exterior indicios de algo insatisfecho significa que hay en nosotros más de lo aparente: que el mundo y la situación presentes no son totalmente satisfactorios o absolutos para el ser humano, y que la fuente que calmará nuestra sed se encuentra allende. Por otra parte, Tolkien expresa mediante los Elfos que los deseos son indicadores de la verdadera naturaleza de los Encarnados,

la belleza perdida o no presente, la comunión con otros seres o la victoria sobre la muerte. Pero henos aquí que la más alta función del relato no es la consolación de esos deseos, sino la certeza que otorga cuando los funestos acontecimientos giran a feliz término, que Tolkien llamó *eucatástrofe* y que consiste en el súbito encuentro de la verdad tras el velo (1998).

A este respecto, podemos afirmar que la función del arte y la verdad de la palabra es redentora: en primer lugar, porque con la creación coherente de aquello que no tiene la consistencia de los materiales de este mundo, la incredulidad se ve superada por la verdad de la fe poética. En segundo lugar, porque el más maravilloso relato, que trata de la Resurrección y la Redención, ocurrió en un tiempo y lugar concreto en este mundo. El Mito tocó la Historia. Desde entonces, la palabra y relato del Hombre no son solo interpretación de este mundo y del anhelo de Belleza, sino también de la victoria, esperanza y promesa. Por esa razón, a pesar de no conocer Revelación o Alianza alguna, en la Tierra Media pueden oírse las campanas de la esperanza, desde la dicción y canto de lo bello al discurso sobre la elevación del mundo como materia y espíritu.

6. Conclusiones

Tolkien era mitopoeta, no ensayista. Entre sus escritos no encontramos una exposición sistemática de lo que la palabra, el arte o la muerte son. Sin embargo, el estudio de la sensibilidad y praxis de su obra conducen a una estética y metafísica del arte y la redención. Para Tolkien, la sub-creación —como proceso y resultado[306]— consiste en la participación voluntaria como respuesta a todo don del Creador, que lleva a la recuperación de la gracia original y a la redención. Desde el momento en el que la *aísthesis* impulsa la existencia, nuevas cosas, antes nunca vistas, salen de manos del Hombre. De modo que el mundo, aunque creado, se ofrece inacabado: falta completarlo, darle nombre, narrarlo. Y esta cooperación, más aún en tanto que mundo y criaturas caídas, no puede ser otra que purificación y santificación, tal como indicaron los Padres (Špidlík, 2016: 65).

Desde la mitopoeia, desde la construcción de mundos secundarios que iluminan la comprensión de este, el asombro y la certeza ayudan a recuperar la disposición para acoger el ser como don radical y presencia. Ante la sobreabundancia del mundo, nombrar la multiplicidad de *logoi* conduce al conocimiento del *Logos*, a la vez que ofrecemos a la realidad, a modo de redención por su verdad, aquello que nos despertó, como prolongación de un mismo modo de ser: el espíritu. Pues tal como dijo Tolkien (1994: 82-83): "Los árboles no son 'árboles' hasta que se los nombra y se los mira, / y nunca así se los nombra hasta que aparecen / quienes despliegan el complicado aliento del lenguaje".

Referencias

Flieger, Verlyn (2009). "The Music and the Task: Fate and Free Will in Middle-earth", *Tolkien Studies*, vol. 6, pp. 151-181.

Fornet-Ponse, Thomas (2010). "'Strange and free' - On Some Aspects of the Nature of Elves and Men". *Tolkien Studies*, vol. 7, pp. 67-89.

Lewis, Clive S. (1998). *Mero cristianismo*. Tr. Verónica Fernández Muro. Madrid, Rialp.

---

y por ende, de la dirección en la que su incorrupta compleción reside. Por esa razón, se dice que creían que la "iluminación del corazón" [*lightening of the heart*, alivio del corazón] o la "punzada de la gloria" [*stirring of joy*, estremecimiento de alegría], que muchas veces acompaña a una proposición o argumento, no es una indicación de su falsedad, sino el reconocimiento directo del alma de que está en el camino de la verdad (2000: 393).

[306] Tal como dice Niggle (Tolkien, 1994: 75-76), tanto la habilidad como el producto del artista son don de Dios: "'Es un don', dijo. Se refería a su arte, y también a la obra pictórica; pero estaba usando la palabra en su sentido más literal". Es decir, como *gratia plena*, inmerecida, regalada. Véase Segura (2008).

Segura, Eduardo (2008). “Estética y don en Hoja, de Niggle: una aproximación a la poética de J. R. R. Tolkien”. En *J. R. R. Tolkien: Mitopoeia y mitología. Reflexiones bajo la luz refractada*. Vitoria, portaleditions, pp. 209-245.

ŠpidliK, Tomáš (2016). *“Maranatha”. La vida después de la muerte*. Tr. Pablo Cervera Barranco. Madrid, Ciudad Nueva.

Tolkien, J. R. R. (1983). *El Hobbit*. Tr. Manuel Figueroa. Barcelona, Círculo de Lectores.
— (1991). *El Señor de los Anillos*. Tr. Luis Domènech y Matilde Horne. Barcelona, Círculo de Lectores.

— (1993). *Cartas de J. R. R. Tolkien*. Ed. Humphrey Carpenter con la asistencia de Christopher Tolkien. Tr. Rubén Masera. Barcelona, Minotauro.

— (1994). *Árbol y hoja*. Ed. Christopher Tolkien. Tr. Julio César Santoyo, José M. Santamaría y Luis Domènech. Barcelona, Minotauro.

— (1998). “Sobre los cuentos de hadas”. En Tolkien, Christopher (ed.), *Los monstruos y los críticos y otros ensayos*. Tr. Eduardo Segura. Barcelona, Minotauro, pp. 135-195.

— (2000). *El anillo de Morgoth*. Tr. Estela Gutiérrez. Barcelona, Minotauro.

— (2007). *El Silmarillion*. Ed. Christopher Tolkien. Tr. Rubén Masera y Luis Domènech. Barcelona, Minotauro.

Teología del ser y política de lo existente

Gabriel Andrés Molero
Universidad de Barcelona, Barcelona, España
gabriel.andres.molero@protonmail.com

Introducción

Comenzamos preguntándonos sobre la relación entre la política y la teología. La pregunta no es nueva, pero muchas veces la respuesta ha consistido siempre en subsumir un ámbito a otro. Pensemos, por ejemplo, en un clásico argumento que a veces encontramos en algunas lecturas[307] del averroísmo, que considera a la religión como un elemento del que se vale el legislador a la hora de fundar una comunidad política —idea que podemos encontrar posteriormente en algunos de los más importantes autores del Renacimiento, como Maquiavelo[308] o Giordano Bruno—. O, por otro lado, consideremos la teoría schmittiana según la cual la política moderna no sería más que una teología secularizada. No pretendemos cargar aquí contra ninguna de estas posiciones, pero tal vez podamos intuir como a todas ellas los acompaña, por lo general y pese a su enorme lucidez, una indefinición o, si se quiere, una no plena aprehensión de lo esencial a lo teológico y a lo político. Si queremos que nuestra pregunta no caiga en tales reducciones, nos veremos obligados a considerar a la teología y a la política como dos cuerpos independientes, al menos de momento.

Nos comenzamos preguntando, por tanto, si la fe, en tanto que constituye una imagen del mundo, obliga a la adopción de una determinada imagen política, asumiendo que la fundación y justificación de nuestros actos debe hallarse en nuestras cosmovisiones. O si, por otro lado, dichas cosmovisiones no son más que el producto de una hegemonía política que define las mentalidades de una determinada cultura. Incapaz, por ahora, de dar una respuesta, procuraré centrar nuestros esfuerzos en afinar la propia pregunta.

Teología

Podemos hablar de teología en la medida en que el objeto de nuestro estudio se centra en una realidad a la que otorgamos el carácter de divina. Según la manera en que, mentalmente, nos representemos dicho objeto, diferirán entre sí las imágenes teológicas que puedan darse. Obviamente, no pretendo dar aquí una respuesta acerca de la naturaleza de dicha realidad. Ahora bien, ¿cuál es el objetivo de la teología? Pues esta se nos presenta como un estudio riguroso acerca de esa realidad a la que acabamos de aludir. ¿Qué obtiene el hombre con su estudio?

Podríamos decir, en primera instancia, que el estudio de lo teológico trae consigo considerables beneficios para aquél que se entrega a ella. Pues, en efecto, es coherente pensar que, cuanto más conocimiento se obtiene acerca de un objeto, más sencillo puede resultar luego acercarnos a él. En la medida en que uno se acerca al objeto estudiado parece que, en cierta medida, redime algo de sí mismo; y esto no debe sorprendernos, pues desde la Antigüedad se ha considerado la capacidad salvífica del conocimiento. De este modo, parece que el *telos* de lo teológico subyace en este *acercarse* que se da mediante el estudio. Esto es cierto solo en parte, pues de ser así parece ser que la única vía de acceso a tal objeto es mediante su estudio, lo cual entra en contradicción con la naturaleza general que, usualmente atribuimos a lo divino.

[307] Principalmente las que tendrán lugar en el contexto de la Europa latina.
[308] Recordemos el célebre pasaje de *El príncipe*, donde se nos presenta a Moisés como un príncipe, ver *Il príncipe* (Torino: Einaudi, 2013), 34-36.

De este modo, ¿debemos negar el ansia, en cierto modo, de redención que parece acompañar a lo teológico? En absoluto, pero nunca podremos definir lo teológico en base a este aspecto. La redención del hombre es un efecto del objeto estudiado, no lo esencial al objeto y al estudio mismo. Es algo que puede suceder, pero que no se nos presenta aquí como esencial y necesario.

Así pues, ¿en qué consistiría algo así como la esencia de lo teológico? Diremos, aunque tal vez a título provisional, que lo teológico constituye una atención al ser, a su objeto, como causa no óntica de lo real[309]. Lo salvífico, por tanto, producto de dicha atención[310], es un efecto, y no necesario de la misma.

Política

Pasemos ahora a la cuestión política. Para hablar de lo político nos serviremos de la siguiente división: de lo político en sentido débil y amplio, y de lo político en sentido fuerte y restringido.

La primera acepción no presenta muchas dificultades: lo político en este sentido es, ni más ni menos, que la gestión y resolución de intereses, ya sean particulares o colectivos. Éstos se acomodan a cada época y geografía, dependiendo enteramente de las circunstancias materiales y antropológicas que puedan darse. Lo político en sentido débil se nos presenta así como un atributo cuasi epocal, el cual no podemos definir por su esencia, por carecer de ella.

Sin embargo, la acepción de lo político en sentido fuerte actúa de distinto modo. Ésta consiste en una *voluntad de corrección y de redención de lo humano*; y una discusión será auténticamente política cuando diversos paradigmas o imágenes pugnen entre sí para conseguir el mismo fin. Esto es lo esencial a lo auténticamente político, a partir de esto lo definimos y es este el que aquí debe suscitar nuestro interés[311].

Pronto advertimos que surge un problema; a saber, aparece aquí algo común a lo político y lo teológico, en la medida en que ambos buscan esa redención de lo humano. No obstante, es un problema de fácil solución; la redención es, si se quiere, un efecto de lo teológico, tal y como hemos sugerido. En el caso de lo político, en esto le va su ser-político.

---

[309] La generalidad con la que empleamos el término teología es intencionada. No se busca aquí hacer explícita e implicar a ninguna confesión. Simplemente tratamos aquí de recoger unas intuiciones que pueden hallarse tanto en el contexto de las religiones monoteístas como en el pensamiento de la tradición griega precristiana.

[310] Hay, si se quiere, una *espera* en lo teológico.

[311] Considero relevante tener en cuenta la siguiente cuestión, a sabiendas de que tal vez lo que aquí introducimos pueda entorpecer la argumentación que pretendemos llevar a cabo; no obstante, considero que por mor de cierta franqueza, aunque sea académica, no puedo omitir este punto. Efectivamente, hemos presentado la esencia de lo político como esa voluntad de corrección de lo humano o, como plantearemos más adelante, como la pretensión de abandonar el estado de *existente* que vertebra nuestra humanidad. No solo eso, sino que lo político bajo esta acepción se nos presenta como algo que funda, como lo fundante; de aquí se desprende que todo acto político es genuinamente revolucionario en tanto que trae algo nuevo: una nueva fundamentación de cara al establecimiento de un nuevo orden que buscará, a su manera, el propósito que hemos expuesto. Así, podemos establecer que la esencia de lo político es también fundación. Esto resulta enormemente problemático, pues si queremos ir en contra de aquellos que identifican que lo genuinamente político es aquello que nosotros hemos relegado a un segundo nivel, se nos podrá decir que pretender mantenerse en el primer orden de lo político por un tiempo prolongado es absurdo, pues no se puede estar fundando perpetuamente una comunidad; una vez establecida la comunidad, el fundador no puede ni tan siquiera formar parte de ella (ver *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*; Elements of the Philosophy of Right (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 120, 121 [§ 93]). Cierto es que como respuesta a esto se puede aducir que toda forma política nace siempre prematura, y que debe preservar la matriz que le da origen, pues de no hacerlo entra en decadencia. Nuestras democracias occidentales, empero, son una peculiar excepción a esto: en efecto, tal y como nos muestra Richard Rorty en su ya célebre artículo *La primacía de la democracia frente a la filosofía*, nuestras democracias no viven instaladas en su fundamentación; es más, todo intento serio de fundamentar sería, en este sentido, un peligro para ellas. De aquí que debamos centrar parte de nuestros esfuerzos en estudiar tal peculiaridad que, sin duda, no carece de importancia para nosotros. Dicho esto, admito que no puedo dar por resuelta la cuestión, pero antes de proseguir consideraba oportuno hacer partícipe al lector de tales consideraciones.

Ahora bien, ¿por qué se da esta diferencia de gradación en esa pretensión redentora? Hemos dicho que lo teológico atiende al ser en tanto que causa no óntica de lo real. Este carácter de lo no óntico, es decir, de atención al puro ser, es lo que permite esa extraña interacción con lo humano, que no consiste en una acción directa, sino en un determinado efecto.

¿Entiende el ser de este modo lo político? En absoluto. Lo político, al ser esenciado por esa voluntad de redención, atiende al ser en tanto que existente. No solo es que atienda al ser de este modo, sino que no pude hacerlo de otra manera. Es decir, lo político concibe al hombre en tanto que posible, esto es, en base a sus posibilidades de ser; del mismo modo que un escultor nunca verá un simple bloque de mármol, sino que verá en él la posibilidad de la obra que de allí tenga que surgir. Si entendemos que la divinidad es el objeto de la teología, advertiremos que ésta nunca se concibe en base a sus posibilidades; es, en efecto, contradictorio entender a Dios como un ser posible —lo cual no equivale a decir que no podamos concebirlo como inefable—.

¿Y qué queremos decir con lo existente? Nos serviremos aquí de las aportaciones heideggerianas para contestar a esta cuestión.

El *Dasein*, es decir, lo existente, se caracteriza, aunque pueda sonar algo contradictorio, por su radical indeterminabilidad. En tanto que indeterminado, lo existente es pura posibilidad, constante advenir de sus posibilidades de ser. En ello radica su libertad, pues no hay una esencia que lo determine del mismo modo en que lo pueden estar los otros entes intramundanos.

Precisamente por no tener esencia, lo existente no tiene propiamente lugar. Es pura errancia, un constante vagar sin rumbo definido[312].

Recordemos que, según Heidegger, el estado propio de la libertad es la angustia[313]. Angustia precisamente por ese característico pender de un hilo que constituye lo humano.

Es precisamente a partir de esto que debemos entender el fundamento de lo político en el segundo sentido. El hombre se caracteriza por experimentar lo *inhóspito*, o como dirá Heidegger, *Unheimlich*, es decir, *lo inquietante,* pero que literalmente hace referencia a esa no-morada para el hombre[314]. En esto radica lo político, en buscar un hogar, un espacio que habitar. En abandonar, precisamente, esa condición de soltura que caracteriza a lo existente.

Lo existente se caracteriza también por su *extaticidad* —fijémonos, de hecho, en que comparten el mismo prefijo que ya indica una exterioridad, un movimiento hacia afuera—, es decir, lo existente está constantemente saliéndose de sí. Esto se traduce en una continua negación de lo dado: el hombre, en efecto, está constantemente negando y alterando su entorno. Y fijémonos que lo político se nos manifiesta usualmente con la misma pretensión de transformación, incluso radical, y a eso es a lo que podríamos llamar *revolución*.

Esta pretensión del hombre de salirse de lo humano es precisamente lo que los griegos llamaban *Hybris*. Algo así encontramos en lo político. En su búsqueda de una morada no puede, sin embargo, dejar de atender a la radicalidad de la existencia en el sentido que empleamos aquí. Nos encontramos ante una voluntad de abandonar, en el sentido de dejar atrás, lo humano. Fijémonos en el siguiente hecho; así como el hombre, en su constante salirse de sí, es indefinible, así la política, pese a tener esencia, también lleva a cabo un salirse de sí, tal y como hemos dicho. Es decir; lo político, si auténticamente político, tiene, en suma, pretensiones teológicas, y en la medida en que las alberga ya no podemos hablar sólo de política. Esto constituye, ni más ni menos, que una peculiar *paradoja*: lo radicalmente político sólo puede ser tal si se sale del orden de lo político.

[312] Si se quiere, podríamos admitir que aquí no estamos haciendo otra cosa que asentir ante una intuición a la que los Antiguos ya eran sensibles; el hombre, en tanto que situado en medio de las realidades terrenas y de las intelectuales o espirituales, no se encuentra enteramente determinado, y su movimiento hacia un lado u otro es, principalmente, producto de su libre albedrío.

[313] Martin Heidegger; *Ser y tiempo* (Madrid: Editorial Trotta, 2016), 280.

[314] Martin Heidegger; *Introducción a la metafísica* (Barcelona: Editorial Gedisa, 2014), 139.

Fijémonos en que aquí lo político, como asunto eminentemente humano, comparte algunas de sus características; y de allí la dificultad de su estudio, pues el sujeto que lo estudie forma también parte del objeto estudiado.

Decíamos que lo político constituye este salirse de sí de lo humano para posibilitar su habitar. Ahora bien, no podemos dejar de atender el ser en tanto que existente, es decir, que cuando decimos que la política *salta* hacia la teología, no puede ser teología pura, porque ésta, en su pensamiento, no se inscribe en lo radicalmente óntico. Así pues, ¿en qué resulta lo político en este sentido? Creo que Simone Weil puede dejar intuir la respuesta cuando, en *La gravedad y la gracia*, caracteriza a la idolatría del siguiente modo: *La idolatría proviene del hecho de que, teniendo sed de bien absoluto, no se posee la atención sobrenatural, y se carece de la paciencia necesaria para dejarla pasar*[315].

Así, el salto de la política a la teología se verá siempre truncado por este hecho, porque siempre llevará la carga de lo existente. Por eso Hölderlin, en su *Hiperión*, nos regala la siguiente advertencia al decir que *siempre que el hombre ha querido hacer del Estado su cielo, lo ha convertido en su infierno*[316].

Nunca se puede dar, por tanto, lo salvífico de los actos genuinamente políticos, tal y como los hemos descrito. Parece que para eso ya tenemos el otro ámbito, el de las imágenes teológicas. Pero en tanto que asunto eminentemente humano, nunca podremos desatender a lo político, a lo existente que somos nosotros mismos en cada caso. Hacerse cargo de lo existente es, en suma, hacerse cargo de lo contingente. Y fijémonos en que la contingencia es, precisamente, lo que acompaña a todo presentarse de lo histórico. Siempre podremos interrogar a un hecho histórico e, inevitablemente, constatar que pudo no ser, o ser de otro modo. Por lo tanto es imposible una escatología en lo histórico y, en la misma medida, en lo político, porque nunca se trata de realidades cerradas, sino siempre contingentes y, por lo tanto, indeterminadas y abiertas; lo mismo le ocurre a la existencia humana. Por tanto, ese hogar, esa patria prometida por lo político resulta ya imposible en su proyecto. Pero ese practicar la imposibilidad de su proyecto es, precisamente, lo constitutivo de la libertad humana, en la medida en que ésta sólo puede darse bajo esta indeterminación.

Por eso, y volviendo a Hölderlin, leemos lo siguiente: *Tú quisieras un mundo; por eso lo tienes todo y no tienes nada*[317]. Todo en el sentido de acto libre; nada como constatación de la imposibilidad que venimos comentando.

De aquí la importancia de la disciplina filosófica porque ella, en tanto que potencial inversión de todas nuestras imágenes, entre las que incluimos las políticas, puede preservarnos del peligro que antes hemos advertido. No obstante, no podemos desoír la exigencia de determinación que de nosotros requieren las circunstancias; es decir, la permanencia en el momento reflexivo, en la *epojé*, es vitalmente costoso.

Conclusión

Ciertamente lo teológico y lo político se nos presentan como dos imágenes distintas y definidas, y no podemos, por ahora, subsumir ninguna de las dos a la otra. No obstante, lo político, en su lucha contra la gravitación de lo humano, *tiende* a lo teológico, aunque no de una forma *pura*. Es, en este sentido, tendencia al infinito que, por ser así, nunca puede ser satisfecha. Nos encontramos, pues, ante la búsqueda de una patria, de una bandera, de un hogar que nunca llega, y que, en su prometer, provoca un destierro. Hay por lo tanto una incompletud a la que, sin embargo, no podemos

[315] Simone Weil; *La gravedad y la gracia* (Madrid: Editorial Trotta, 1994), 103. También a este respecto, ver Franz Rosenzweig; *La estrella de la redención* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997), 229, 230.
[316] Friedrich Hölderlin; *Hiperión o el eremita en Grecia* (Madrid: Ediciones Hiperión, 1996), 54.
[317] *Op. cit.*

renunciar en tanto que hombres. Su condición podría reflejarse en los versos de la *Canción del destino:*

¡Andáis arriba, en la luz,
por blando suelo, genios felices!
Espléndidas brisas divinas
os rozan apenas,
como los dedos de la artista
las cuerdas sagradas.
[…]
Pero a nosotros no nos es dado
descansar en ninguna parte;
desaparecen, sufren
los hombres, caen
ciegamente de una
hora en otra,
como agua, de roca
en roca arrojada
durante años a la incertidumbre[318].

Para concluir, tal vez no hayamos dado una respuesta a nuestra pregunta, tal y como lo hemos mencionado al principio, pero de manera más o menos inadvertida hemos conseguido transformar la pregunta. Tal vez ahora deberíamos preguntarnos, no si obliga la fe a una intervención política del mundo sino al contrario, si acaso la concepción de lo político, de lo auténticamente político, obliga a una fe.

Bibliografía

Martin Heidegger, *El concepto de tiempo* (Madrid: Editorial Trotta, 2011).

Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica* (Barcelona: Editorial Gedisa, 2014).

Martin Heidegger, *Ser y tiempo* (Madrid: Editorial Trotta, 2016).

Friedrich Hölderlin, *Hiperión o el eremita en Grecia* (Madrid: Ediciones Hiperión, 1996).

Niccolò Machiavelli, *Il príncipe* (Torino: Einaudi, 2013).

Carl Schmitt, *Teología política* (Madrid: Editorial Trotta, 2009).

José Luis Villacañas, *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana. Una genealogía de la división de poderes* (Madrid: Editorial Trotta, 2016).

Simone Weil, *La gravedad y la gracia* (Madrid: Editorial Trotta, 1994).

[318] *Op. cit.*

La teología natural actual frente a la metafísica negacionista

Yónatan Pereira Melo
Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, España
yonatanpereira@gmail.com

1. Introducción

El presente texto trata de las principales corrientes que ha de tener en cuenta la teología natural para postular sus presupuestos metafísicos, habida cuenta de la influencia que ha tenido en la metafísica contemporánea las teorías y axiomas negacionistas. En particular, se analiza, tras la crítica kantiana de la teología natural en el espacio de la razón pura, el escepticismo, la discusión actual sobre el ateísmo, haciendo hincapié, especialmente, en el ateísmo de Feuerbach, en el ateísmo marxista, en la filosofía de Nietzsche, y, por último, en los últimos postulados del ateísmo contemporáneo, que impregnan gran parte del mundo actual.

Este texto termina con una serie de conclusiones, con la pretensión de dilucidar y aclarar, de forma sintética, cuáles son los presupuestos con los que ha de contar una teología natural actual que pretenda dar respuesta a las corrientes y posturas metafísicas con las que necesariamente habrá de encontrarse, de manera que, más allá de respuestas teóricas drásticas, o de suspender el juicio y la respuesta a la pregunta radical filosófica, posturas ambas algo arriesgadas, y poco fructíferas, se pueda proponer una vía argumental donde se vea que ni el escepticismo, ni el ateísmo o el nihilismo son realmente trabas totales que nos imposibiliten preguntarnos, y hallar respuesta, por la existencia de Dios desde una teología natural cuyos planteamientos sean rigurosos y se encuentren bien sustentados.

1. ¿Qué es la metafísica negacionista? Kant como punto de partida

Quizá debamos empezar por contextualizar brevemente qué entendemos por metafísica negacionista. Se trata de aquella metafísica que pretende negar la posibilidad de la teología natural, también llamada teología racional, cuyo propósito es encontrar evidencia de Dios sin recurrir a una revelación sobrenatural; por otra parte, no olvidemos que la teología natural suele completarse con argumentos de la teología revelada, aquella que está basada en las Sagradas Escrituras o en las distintas manifestaciones religiosas y místicas.

Para defender que es posible realizar hoy una teología natural debemos entender, por tanto, cuáles son los argumentos que esgrime la metafísica negacionista en su contra. Empecemos con Kant, que, como es sabido, critica un desarrollo de la teología natural en el ámbito de la razón pura, al tiempo que lo hace también, no se olvide, con toda negación fundamentalista de la propia teología natural y de su ámbito de actuación, digamos, gnoseológica. En palabras del propio filósofo de Königsberg: «Así pues, el ser supremo, para el uso puramente especulativo de la razón, se queda en un puro ideal, aunque sin defecto, en un concepto que cierra y corona todo el conocimiento humano. La realidad objetiva del mismo ciertamente no puede ser demostrada por esta vía; pero tampoco puede ser refutada»[319].

Creo que es apropiado empezar por la lectura de este texto de Kant, porque muchos de los teóricos de la metafísica negacionista lo han tomado como referencia, y muchos de ellos lo han hecho sin tener en debida consideración la segunda parte del argumento:

> para la razón pura no es posible demostrar la realidad objetiva del ser supremo, pero tampoco es posible refutarla. Superar cualquiera de estos dos postulados kantianos será una

[319] I. Kant, *Crítica de la razón pura,* B 669 A 641.

constante que seguirán las distintas corrientes filosóficas, que enumero y describo brevemente en los siguientes apartados.

2. Escepticismo

No podemos detenernos, por razones de espacio, con el detalle que quizá sería conveniente en una definición, siquiera aproximada, de escepticismo, pues el concepto ha tenido múltiples resultados a lo largo de la historia de la filosofía, pero se puede reducir a un enunciado fundamental: es escéptico aquel filósofo que duda de los propios fundamentos del conocimiento humano, de su capacidad propia para el conocimiento. Sin embargo, no todo es blanco o negro en este lienzo que acabamos de esbozar, y evidentemente los matices, esos colores intermedios, son siempre lo más importante. Pocos filósofos han sido escépticos del todo, negando la mayor. Podríamos quitar de la lista a Gorgias, en la filosofía griega antigua, pero la mayoría de los filósofos escépticos lo han sido de forma relativa, no en sentido absoluto. Podemos mencionar, solo a modo de ejemplo, la discusión de Erasmo de Rotterdam con Lutero. Erasmo no era muy amigo de realizar afirmaciones absolutas, y se ponía de lado de los escépticos en todo aquello que no tuviera la autoridad de la Sagrada Escritura y de la Iglesia. Lutero, en cambio, afirmaba que el Espíritu Santo no es escéptico, y que un cristiano no desea tener «la libertad de un escéptico», pues eso no sería ser propiamente cristiano, sino ateo. Erasmo afirma que la Iglesia fue también una vez escéptica alguna vez acerca de algunas proposiciones, pero mantiene Erasmo incólume la autoridad de la Iglesia al exponer los artículos de fe y las proposiciones definitivas. Erasmo aseguraba lo siguiente: «una vez que lo haya definido la Iglesia, despreciados los argumentos humanos, sigo los preceptos de la Iglesia y dejo de ser escéptico»[320].

Michel de Montaigne, por su parte, al describir las debilidades y limitaciones del saber humano, dice que son insuficientes todos los esfuerzos del entendimiento para comprender la idea de Dios. Como se ve, bien los filósofos toman la máxima escéptica como una duda metódica a la hora de elaborar su pensamiento, o bien el grado varía en función de la inseguridad que se le otorgue al saber científico y filosófico. También los hay que consideran al escéptico como un libertino, que, por no querer tener moralidad eliminan la idea de Dios de sus vidas, como Marin Mersenne, en 1625, autor de *La verdad de las ciencias contra los escépticos*. René Descartes elaboró, como se sabe bien, su *cogito ergo sum* con el objetivo de elaborar una filosofía que superase precisamente la duda escéptica:

> «Y observando que esta verdad: yo pienso, luego yo existo, era tan firme y tan segura que todas las más extravagantes suposiciones de los escépticos no eran capaces de hacer vacilar, juzgué que podía admitirla sin escrúpulo como el primer principio de la filosofía que buscaba»[321].

También hay quienes han visto en el escepticismo un modo de acercarse a la fe. Es el caso de Pierre-Daniel Huet, que, en 1679, recomendaba que, ya que los sentidos y la razón son inseguros, habría que fomentar la fe para superar precisamente las debilidades del conocimiento, en una suerte de intentar equilibrar la balanza gnoseológica. David Hume, por su parte, tampoco es un escéptico en sentido estricto, sino que asume que la duda escéptica, tanto en lo referente a la razón como a los sentidos, es como una enfermedad que no puede curarse y que vuelve una y otra vez a nosotros. En los hechos de la experiencia, para Hume, el escepticismo no se hace notar tanto y, por ello, se puede superar. Pero, al hablar de Dios, nos percatamos de que nos hemos topado con algo que se sitúa más allá de nuestras facultades, y, en esta situación, lo único que podemos hacer es recurrir a la propia praxis de la vida:

> «Por muy lejos que pueda uno llevar sus principios especulativos de escepticismo, admito que no tiene otro remedio que actuar, vivir y conversar igual que los demás hombres; y de

[320] *Cf.* A Long - M. Albrecht, «Skepsis, Skeptizismus», a. C., 950s.
[321] Descartes, *Discurso del método,* IV, I, en AT VI, 32.

esta conducta el escéptico no está obligado a dar otra razón que la absoluta necesidad en que se encuentra de comportarse así»[322].

Por tanto, podemos definir la postura de Hume como una postura donde la modestia y la humildad son necesarias respecto a las facultades naturales, los sentidos y la razón.

3. Ateísmo

El ateísmo, en tanto doctrina que niega la existencia de Dios, entiende, *de facto*, la imposibilidad de que la teología natural sustente propiamente argumentos metafísicos. Recordemos que en Kant la existencia de Dios es un concepto problemático, pero no es contradictorio, es conforme a la razón natural, pero que no es objeto de conocimiento de la razón pura. Si leemos a Hegel vemos que este se mantiene al margen del ateísmo, pues le otorga una importancia destacada a la filosofía de la religión, y, como es sabido, en su obra el concepto de Dios es muy complejo: Dios es Vida infinita, Verdad, Concepto, Idea absoluta, o Absoluto, que es quizá la categoría que engloba o trata de sintetizar los conceptos que ya se han mencionado. Pero creo conveniente analizar con mayor detenimiento la aportación, en el plano del ateísmo, de Ludwig Feuerbach, que, centrándose en el sistema hegeliano, elabora un ateísmo absolutamente radical y explícito. Podríamos sintetizar así su tesis fundamental:

> «La esencia objetiva de la religión, especialmente de la cristiana, no es sino la esencia del sentimiento humano esencialmente cristiano. Por eso el secreto de la teología es la antropología»[323].

Para Feuerbach, la religión comienza en el hombre, pero también termina en el hombre (ateísmo antropológico). Dios, según él, sería una creación del hombre, de la naturaleza, pues el Dios al que hombre distingue por su esencia y lo presupone como fundamento y causa no es otra cosa sino la naturaleza misma. Para Feuerbach, el resultado de la historia de la filosofía es el ateísmo, la filosofía de la negación del cristianismo. En paralelo, encontramos la crítica marxista, aún mucho más fuerte que la de Feuerbach. Si Feuerbach había dado el paso para definir la religión, el sentimiento religioso, como producto del hombre, propiamente, como conciencia de hecho, Karl Marx busca encontrar, precisamente, la conformación de la religión a partir de las propias circunstancias del hombre. Para Marx, el ateísmo de Feuerbach aún adolece de influjo religioso, sigue teniendo relación con la religión y la teología. Marx va más allá y, tomando de Hegel la noción de la autoconciencia del hombre, que se genera a sí misma, elabora el concepto de alienación, teniendo en cuenta, por supuesto, la realidad material, social e histórica del mundo. Para Marx Dios no es Espíritu Absoluto, como lo definía Hegel, sino que el hombre es el verdadero sujeto de la historia, y la religión un mero opio del pueblo, o bien, si queremos, con Lenin, una especie de aguardiente espiritual donde los esclavos del capital pueden ahogar su rostro humano, eliminando así la propia dignidad del hombre.

Nos queda decir algo sobre Nietzsche, que rechaza toda la historia de la metafísica en general, haciendo filosofía *a martillazos*. La metafísica para él no es más que la filosofía platónica acerca de un mundo eterno. Para Nietzsche Dios no existe, se ha convertido en una hipótesis excusada. Su máxima es que Dios ha muerto y, por tanto, ya no es una necesidad histórica. Las religiones tienen, para Nietzsche, explicación humana, son producto y resultado de la interpretación de la vida de los hombres, que pretenden buscar una liberación y una salvación. Especialmente entre la gente sencilla, los débiles, y por ello, sigue el filósofo alemán, necesitaríamos rodearnos y ser gobernados, dirigidos, por *superhombres*, que hagan ser supremo el valor del mundo y de la vida. Nietzsche es, por tanto, no solo ateo, sino que lucha por prescindir de la idea de Dios en todo ámbito filosófico de conocimiento.

---

[322] Hume, *Diálogos sobre la religión natural,* o. c., 64.

[323] L. Feuerbach, *Ausgewählte Briefe* (BSW XIII, 1964), 51.

Todas estas influencias que se han señalado desembocan en el actual ateísmo contemporáneo, que ha dejado de ser una discusión intelectual elitista, digamos, para convertirse en un movimiento de masas. Hoy, sin embargo, este ateísmo, que parece que va a perdurar, se puede dividir en dos vertientes. Una teórica, donde se afirma que no se puede aseverar con certeza la existencia de un ser trascendente que actúa en el mundo. Y una práctica, que se traduce en indiferencia por el hecho religioso y en relativismo. El hombre se convierte, pues, siguiendo estas dos vías, en dueño de su propio camino: construye su historia, afirma su propia libertad, se sujeta a las normas y preceptos que él mismo se da, problematiza sobre la felicidad y trabaja la incompatibilidad del problema del mal con la existencia de Dios.

4. Conclusiones

A continuación se establecen una serie de reflexiones y conclusiones generales, no con ánimo de cerrar un debate que considero muy necesario en los ámbitos filosóficos y teológicos, sino con el de apuntar una serie de caminos que creo se deben transitar en el terreno de la teología natural que se desarrolla en la actualidad. Lo que parece evidente es que hay que tener en consideración los postulados que el escepticismo, no el absoluto o radical, que impide de lleno toda posibilidad de verdad e, incluso, el mismo pensar filosófico, sino el relativo, para acoplar la teología negativa, de la que siempre ha disfrutado el cristianismo, al entender que el objeto de Dios supera toda posibilidad de comprensión por parte del hombre, a las indicaciones de Erasmo de Rotterdam, Montaigne, Hume o De Huet, que, como se ha visto, recomendaba el escepticismo para fomentar, precisamente, la fe, entendiéndolo como punto de partida filosófico positivo para la consecución de un razonamiento y conocimiento apropiados sobre la fe. En este sentido, entiendo que el escepticismo relativo puede ser un buen avisador, una buena alarma, si se me permite la expresión, para la teología natural, en tanto requiere que se respeten las limitaciones del conocimiento humano. La reflexión metafísica, por tanto, tendrá que ir considerando las distintas corrientes filosóficas y posturas de opinión que encuentre en su devenir, descartando unas y aceptando otras, las más convincentes, pero teniendo como horizonte la máxima cautela posible de la que nos guarda cierto grado de escepticismo relativo, sin olvidar el apunte que realizan Kant, Schleiermacher y Schelling, de que el conocimiento de las realidades suprasensibles es limitado, y de que, al no haber fórmulas infalibles acerca de la relación entre Dios y el mundo, es muy natural (y muy probable, añadiría yo) que haya vacilaciones al querer expresar dicha relación.

Respecto a Feuerbach, habremos de convenir que todo discurso filosófico es humano, y también lo es, por tanto, el discurso sobre Dios, y, por supuesto, el de cualquier otra disciplina, pues es el hombre el que tiene ideas y las argumenta en su lenguaje, con todas sus limitaciones. A esto habríamos de sumar las realidades de experiencia, construcciones teóricas. Si intentásemos unir la idea de Dios, o la imagen de Él, en la teoría de Feuerbach, veríamos que no es posible, pues, según él, esa imagen que se forma el hombre de Dios no corresponde con ninguna realidad objetiva. Creo que este es el rasgo más relevante en que el desarrollo de la teología natural debe dialogar con Feuerbach. Por ejemplo, en la experiencia mística, de la que raramente esperaríamos argumentos metafísicos. Y, como sabemos, en teología natural los argumentos que se han esgrimido a lo largo de la historia han sido muy variados, así como las imágenes de Dios, o las renuncias a utilizarlas, que también han sido muy desiguales y numerosas.

En cualquier caso, podemos salvar un punto en común: Dios transciende toda comprensión humana, y que se pueden relativizar las imágenes que de Dios puede formarse el hombre. Entonces, ¿podemos concluir de la experiencia del mundo y de la naturaleza que no existe un primer principio absoluto real y que es, simplemente, imaginación pura del hombre? La solución y la respuesta, como es fácil de presuponer, no es en absoluto sencilla.

La infinitud intencional de la razón no constituye un argumento de que ese infinito exista como separado de nuestra propia conciencia, pero tampoco se puede entender como un argumento a favor

de la no existencia objetiva del mismo. Y he aquí otra paradoja: sería la razón quien tendría que sopesar los argumentos a favor y en contra, pero tampoco podría tratarse de solo una decisión solo y única de la pura razón. Es difícil, como se ve, salir del embrollo. Según ha analizado con mucho acierto Wieschedel, no es que el ateísmo elaborado por Feuerbach suponga un obstáculo insalvable para la reflexión filosófica-teológica, pero presenta una buena lista de deberes y tareas pendientes por hacer: debe enfrentarse al hecho de que se le presenta algo real que supera la realidad humana y la misma y propia experiencia que el hombre tiene del mundo. Sin embargo, Feuerbach deja trabajo que hacer pero buenas herramientas también para ello, pues elimina antropomorfismos, que en muchos casos no son sino meramente imágenes de Dios hechas a medida del hombre. También puede ayudar a distinguir mejor lo que se puede decir de Dios y lo que queda en el ámbito propio de la fe. Pero no olvidemos que para la teología esto no es nuevo, en tanto que ha utilizado la teología negativa y la teología mística, en las que se ha desconfiado del poder de la razón con respecto a las imágenes y construcciones teológicas acerca de Dios.

Respecto del ateísmo contemporáneo, me parece que lo más notable que debe tener en cuenta hoy la teología natural es el relativismo, o, en palabras de Benedicto XVI, la «dictadura del relativismo». Suelo desconfiar de esas afirmaciones que dicen que está de moda ser ateo. Lo que hay, en realidad, es una falta de sentido, o, si se quiere, un sinsentido en el discurrir filosófico. ¿Se han planteado con algo de rigor sus planteamientos aquellos que aseguran ser ateos, o se han dejado arrastrar por una corriente de moda que, en el fondo, no hace sino sacar a flote una falta de interés por enfrentarse, desde el punto de vista filosófico, primeramente, y religioso después, con la idea de Dios? Así, parece, siguiendo la reflexión del papa emérito, que no se trata solo de combatir los argumentos que esgrime el ateísmo, pues son complejos, como hemos podido ver, sino también de enfrentar a una gran masa de personas que, simplemente, aceptan, con comodidad, un relativismo que se impone, que no se cuestiona y que, a fin de cuentas, en realidad parece ni siquiera importar. Es una nueva forma de nihilismo, que pone en jaque no tanto a la religión ni a la teología natural, sino algo más importante: el propio preguntar radical de la filosofía. La teología natural debe preparar, pues, en mi opinión, ese camino que ha de transitar aquella persona que sí muestre síntomas de una búsqueda sincera en lo relativo a Dios: que la respuesta final del individuo sea afirmativa o negativa ya no dependerá tanto de los argumentos que se esgriman, sino de la propia experiencia personal de cada uno. Sigo pensando que la frase de Rahner sigue siendo clave en este sentido: «en el siglo XXI los cristianos serán místicos o no lo serán».

Así que este texto no puede terminar sino invocando una exhortación al lector. Lo fundamental, según mi opinión, sigue siendo aquello que decía nuestro buen Aristóteles: sorprenderse, extrañarse, intentar comprender. A esto debe ayudar la teología natural. Porque en la pregunta ya reside, con todo su poder y su fuerza, el carácter problemático y cuestionable de todo. El hombre es un ser libre que puede, y debe, preguntar, preguntarse a sí mismo, porque el hombre que no lo hace, para Aristóteles, no merece ni siquiera ser llamado como tal, pues lo propio del hombre, lo que le distingue, es precisamente su capacidad de asombro y de pregunta por todo aquello que le rodea. La respuesta puede ser positiva o negativa, pero el mero hecho de preguntarlo le afecta, en esencia, y se convierte, ya para siempre, en un ser-interrogante. La experiencia del mundo es muy compleja, y no se termina en percepciones sensibles sin más, sino que comprende los hechos humanos e interpersonales, emociones, sentimientos, así como los fracasos y éxitos. Pero esas experiencias no se agotan sin más en sí mismas, sino que pueden llegar a cuestionarlo todo, incluso el sentido mismo: esto es filosofar, esta es la pregunta radical de la filosofía. Si conseguimos que ese preguntar filosófico se encargue del carácter de la realidad tendríamos, ya en potencia, una teología filosófica, es decir: una teología natural.

Thinking justice otherwise with Levinas and Derrida

Cynthia Marie Tibbetts
University of California, Santa Cruz, USA
cmtibbet@ucsc.edu

Introduction

Emmanuel Levinas' ethics is nothing if not extreme in its position on the moral agent's responsibility. According to Levinas' ethics, the moral agent bears an infinite responsibility for the Other. In the ethical relation, the other demands *everything* from me, without limit. At the same time, the distant other (the Third Party) also demands my attention and care but to face the third party –to be responsive to his suffering and needs– requires distancing myself from my loved ones, something I cannot do in good conscience when they also demand, and indeed *deserve*, my undivided attention and care. The demands of the Other and the demand for justice for others conflict fundamentally and unequivocally.

This conflict is complicated further by Levinas' insistence on its *ethical necessity*. The demands of justice and the subsequent limits they impose on an otherwise limitless responsibility for the Other offer recourse to others who may be harmed by the negligence of the subject as well as recourse to the subject who, in a position of extreme vulnerability insofar as he or she is infinitely subject to the demands of the Other, may be taken advantage of by the latter. For Levinas, in other words, ethics and justice –my responsibilities to my loved ones and my responsibilities to those all others– contradict necessarily.

In what follows, I present Derrida's illuminating analysis of the relation between ethics in justice in Levinas' work, referred to by the former as "the terrible ineluctability of a double constraint" or "double bind"[324]. I argue that Derrida's interpretation fails to shed necessary light on the Levinasian subject's passage from the ethical relation with the Other to concern for others; the passage, in other words, from ethics to justice My aim is to clarify a pivotal yet under-explored aspect of Levinas' thought, namely, the turn toward the Third Party, which I argue remains just as mysterious in Derrida's interpretation as it appears in Levinas' work. In doing so, I will challenge Levinas' claim —and Derrida's enthusiastic endorsement of it— that the nature of the ethical relation straightforwardly necessitates an essentially comparative justice. The upshot of this critique is the opening of new possibilities for the grounding of politics and thus for thinking politics otherwise.

Derrida's Levinas

In "A Word of Welcome" Derrida reads in Levinas' silence an invitation to reexamine the relation between ethics and justice (or law, or politics)[325]. This invitation is, for Derrida, an invitation to reconsider the possibility of conceiving (or, more properly, inventing[326]) a non-totalizing politics of hospitality.

Because the question of the relation between ethics and justice is also the question of the relation between the infinite responsibility for the Other and responsibility for others (the Third Party),

[324] Jacques Derrida, "A Word of Welcome", in *Adieu to Emmanuel Levinas*, trans. Pascale-Anne Brault and Michael Naas (Stanford, CA: Stanford University Press, 1999), 33.
[325] Derrida notes that, though not equivalent, the concepts - justice, law, and politics - cannot be separated from one another. To think the relation between ethics and justice is also to think the relation between ethics and law or ethics and politics. *Ibid.*, 48.
[326] "…a politics beyond the political… a 'political invention", *Ibid.*, 79.

Derrida's analysis, which begins by framing *Totality and Infinity* as a "treatise of hospitality" [327], requires reinterpreting the interruptions that mark the major movements of the Levinasian subject between *ipseity* and *illeity*[328]. This reinterpretation weaves together seamlessly the distinct characterizations of the subject as "host" in *Totality and Infinity* and the subject as "hostage" in *Otherwise Than Being or Beyond Essence*[329].

Derrida's point of entry into Levinas' thought, and the basis for his interpretation of the relation between an ethics of hospitality and a politics of hospitality (a politics otherwise and the possibility thereof), is that "hiatus" that perhaps "require(s) us to think law and politics otherwise…"[330]. This hiatus –or, this "leap without transition"– between ethics and politics opens a space of possibility for considering and *re*considering the relation between the two. Because this hiatus is grounded in the interruptions and respective movements that take place 'between' the encounter with the Other and the turn toward the Third Party, Derrida devotes much attention to Levinas' description of these events, recounting each interruption and movement along the "threads" of hospitality he traces through Levinas' works[331].

"One will understand nothing of hospitality" Derrida writes, "if one does not understand what 'interrupting oneself' might mean, the interruption of the self by the self as other..."[332]. Self-interruption, the 'initial' interruption in the movements between ipseity and illeity, orients the subject toward the Other such that the feminine welcome makes one, at once, a *guest* and a *host*; and, as host, a subject capable of extending the welcome to the Other[333]. The subject "comes to itself in the movement whereby it welcomes the Wholly Other as the Most High. This subordination ordains and gives the subjectivity of the subject. The welcome of the Highest in the welcome of the Other is subjectivity itself"[334]. The *subordination* of the subject in *Totality and Infinity*, Derrida argues, is "carrie[d] forth quite continuously" by the *substitution* of the subject in *Otherwise Than Being*[335]. Thus, the birth of the first question, the question of justice which arises via the interruption of the Third, takes the form of an accusation.

The interruption of the Third in the subject's encounter with the Other, an interruption of the subject's infinite responsibility for the Other, "reintroduces us, as if by force, into places ethics should exceed: the visibility of the face, thematization, comparison, synchrony, system, co-presence 'before a court of justice'"[336]. Where the ethical relation disallows conceptualization of the Other, the interruption of the Third *demands* it[337]. This incompatibility between ethics and justice is the basis of what Derrida refers to as the "double bind" or "double constraint". [338] Levinas' subject is

---

[327] *Ibid.*, 21.

[328] Roughly speaking, *ipseity* denotes the self, known to himself through his orientation toward himself, while *illeity* denotes the conscious subject, subject to his infinite responsibility to the Other and his responsibility for others through his orientation toward the Other.

[329] In fact, Derrida finds the two characterizations *readily* compatible, unlike, e. g. Robert Bernasconi. See: Bernasconi, "What Is the Question to Which 'substitution' Is the Answer?" in *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge Companions to Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 246, where the author argues that the conception of the host as hostage is a reformulation, rather than an elaboration, of the conception of the subject as host. See also: Daniel Smith, "'After You, Sir!': Substitution in Kant and Levinas", *Journal of the British Society for Phenomenology* 48, no. 2 (April 3, 2017): footnote 31, where the author takes Bernasconi's view on this for granted.

[330] *Ibid.*, 20-21.

[331] *Ibid.*, 41.

[332] *Ibid.*, 52.

[333] Derrida does not view the feminine welcome or the figure of the feminine as subordinate to the masculine welcome but, rather, as a necessary condition for the latter.

[334] *Ibid.*, 54.

[335] *Ibid.*, 56.

[336] *Ibid.*, 30.

[337] "Justice is necessary, that is, comparison, coexistence, contemporaneousness, assembling…" Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, trans. Alphonso Lingis (Pittsburgh, Pa: Duquesne, 1998), 157.

[338] Derrida, "A Word of Welcome", 33.

bound by the *infinite* responsibility to the Other but also by the demand of the *limit* of responsibility arising from the Third. The subject cannot act, cannot even *be*, without violating one or the other of these demands. Levinas readily identifies these consequences of the demand for justice, despite their obvious opposition to ethics, a move which Derrida appears to admire when he credits Levinas for "not shrink[ing] away from analyzing the consequences" of the necessity of justice[339].

Derrida readily recognizes the difficulty of such a formulation: "There is here, then, a daunting logic of election and exemplarity operating between the assignation of a singular responsibility and human universality"[340]. And yet, Levinas also does not shy away, as Derrida points out, from the idea of a messianic politics, going so far as to, on Derrida's reading, conceive the possibility of transcendence of the political *within* the political. Derrida writes,

> *Beyond-in*: transcendence in immanence, *beyond* the political, but *in* the political. Inclusion opened onto the transcendence that it bears, incorporation of a door the bears and opens onto the beyond of the walls and partitions framing it. At the risk of causing the identity of the place as well as the stability of the concept to implode…[341].

Derrida's interpretation of Levinas' messianic politics –a politics which goes beyond the political in the political via its orientation toward the interruptions of the ethical relation, of revelation– mirrors that of Levinas' subject –the subject who transcends subjectivity within subjectivity via his orientation toward the Other. A politics beyond politics yet remaining within the realm of the political, thus opening an "enclave of transcendence"[342].

Though these contradictions may appear needlessly obfuscating, they are grounded in Derrida's reading of Levinas' conception of the "transcendence *in* immanence" that is necessary for illeity[343]. According to Derrida's harmonious interpretation of the host-hostage subject, there exists through each interruption of the self, a trace of the Other –the other within, and yet beyond, the self, "the interruption of the self by the self as other"[344]. Analogously, Derrida probes the apparent limits of the political, asking us to consider whether the boundary between politics and ethics is fluid or permeable.

The Peculiarity of the Turn and First Question

What is peculiar about Derrida's approach to the relation between ethics and politics in Levinas' thought, is the leap Derrida himself makes, from ethics to politics —a leap which seems to *leap over* justice. For Derrida, when we read "justice", in Levinas, "we are authorized to hear 'law'"[345]. The relations between ethics, justice, law, and politics remain, in Derrida's reading, a (necessarily) tangled thread.

For Levinas, since the third party can never be encountered face-to-face, the relation between the subject and the third party must always be mediated by the understanding. The third party is not (properly) *encountered*, as is the Other, but is perceived and, thus, *represented*. Such representation makes possible the "comparison of incomparables", the measuring and weighing of what cannot properly be measured nor weighed[346]. But it also, according to Levinas, makes this comparison

[339] *Ibid.*, 30.
[340] *Ibid.*, 72.
[341] *Ibid.*, 76.
[342] *Ibid.*, 99.
[343] *Ibid.*, 76 (my emphasis).
[344] *Ibid.*, 53.
[345] *Ibid.*, 33.
[346] Emmanuel Levinas, "Peace and Proximity", in *Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writings*, ed. Adriaan T. Peperzak, Robert Bernasconi, and Simon Critchley, trans. Simon Critchley, Peter Atterton, and Graham Noctor, Studies in Continental Thought (Bloomington: Indiana University Press, 1996), 68.

necessary. Derrida applauds Levinas' willingness to face these supposed necessities, despite their being irreconcilable with an ethics that respects the alterity of the Other as beyond measure and unknowable. However, where Derrida praises Levinas candor, one may wonder whether the hiatus between ethics and politics is underexplored. It is not at all obvious, for example, that the concern born from the turn toward the Third Party necessitates a totalizing consciousness, nor that justice is necessarily limited to or defined by comparison and measure. In other words, it is not clear why or how Levinas arrives at the conception of justice that he does, nor why Derrida so readily embraces this conception as the basis for his reinterpretation of politics.

There is, as such, another hiatus –one that Derrida does not explore– between the experience of the third through the eyes of the Other and the birth of the first question[347]. Following Derrida's method, if not his lead, this hiatus may be viewed as a silence to which we are invited to respond. In our case, however, Levinas makes no mention of a 'justice otherwise', a 'messianic justice' or even a 'justice beyond justice', to which we may appeal for a guiding thread[348]. Instead, we may rely on the concerns that guide Levinas' considerations of justice to guide our *re*consideration of it.

The clearest indication of these concerns can be found in the essay, "The I and the Totality", where Levinas writes, "To love is to exist as if the lover and the loved one were alone in the world...the love of one's neighbor, determined by chance proximity, and consequently, a love of one being to the detriment of another; always privilege, even if it is not preference"[349]. Here, Levinas makes his concern clear –that is, as I will refer to it, the concern of *the privilege of proximity*. The Other is privileged insofar as she is in a position from which the subject may relate to her ethically and, as such, (the latter) directly experiences the full weight of her infinite responsibility to the former. The proximate Other, though she may indeed *introduce* the subject to all others through her gaze, takes precedence over all others.

What troubles Levinas (indeed, what troubles so many of us) is that this precedence and its resulting *privilege*, is founded not on the basis of a conscious, careful decision, but rather on *chance* – it just so happens that *this* person, as opposed to another, is the loved one or neighbor, the one who is encountered face to face. The recognition of the Third Party and the concern for justice is thus born from the prior concern that the subject's responsibilities to others are determined in large part on whether those others happen to be, *through no fault of their own*, proximate or distant. For how could justice could ever be just if it did not somehow address the inequalities that arise from chance, luck, or misfortune? Levinasian justice is designed to do just that —to account for and address the inequalities brought about by the fact of not having the fortune of being the Other to each and every other, the fact of being encountered only at a distance and, as a result, being excluded from this place of privilege.

Justice as measure, as comparison of the incomparable, is indeed necessary where responsibility is constrained by chance. The force of Levinas' insistence on comparison and, in turn, Derrida's affirmation of this insistence, is grounded in a concern for the inequality arising necessarily from the ethical relation. But it is precisely here, where the concerns motivating Levinas' insistence on justice as comparison are clarified, that he appears to deviate from the foundation upon which his entire ethics is built; namely, the insistence on primacy of responsibility over autonomy and, what amounts to the same thing, the *relation* between the self and the Other over the individuals situated at either end of said relation.

In fact, the concern regarding the privilege of proximity may be intelligible *only* on the basis of a

---

[347] "The third party looks at me in the eyes of the Other…", Levinas, *Totality and Infinity*, 213.

[348] Derrida refers to a number of "threads" in Levinas' thought which create "a tangle that is difficult to undo", yet all of which, "…undeniably pass through the knot of hospitality. There they are tied together, and there they come undone". *Ibid.*, 41.

[349] Levinas, Emmanuel, "The I and the Totality", in *Entre Nous: On Thinking-of-the-Other*, trans. Michael B. Smith and Barbara Harshav, European Perspectives (New York: Columbia University Press, 1998), 20-21.

conception of all others (the loved one or neighbor as well as the stranger) as, first and foremost, *autonomous*. The notion that it is a matter of chance whether this individual or that happens to be in this position or another, *as if* either individual could just has easily switched places, is an idea of persons as autonomous units occupying various independent positions from which relations are *subsequently* determined. This directly contradicts Levinas' own characterization of *Totality and Infinity* as asserting the priority of "…the *orientation* of being 'starting from oneself' toward 'the Other'… over the terms that are placed in it (and which cannot arise without this orientation)"[350]. Levinas writes,

> Being *is* not *first*, to afterwords, by breaking up, give place to a diversity of all whose terms would maintain reciprocal relations among themselves, exhibiting thus the totality from which they proceed, and in which there would on occasion be produced a being existing for itself, and I, facing another I (incidents that could be accounted for by an impersonal discourse exterior to those incidents)[351].

The terms, the subject and the Other, cannot be *abstracted* from the relation such that they could be placed into relation differently. Until the move from the realm of ethics to the realm of justice, from metaphysics to ontology, occurs the third can never be the Other, the Other can never be the third, and the Third cannot be Other to another. The concern inspired by the comparison of various possible interpersonal relations –the various ways that the self and others *could be* related– is, therefore, not inspired (let alone necessitated) by the ethical relation. Rather, this concern is *made necessary* by the very comparison that Levinas claims it *necessitates*. Levinas, in other words, presupposes totalization where it is not (yet) necessary.

Given Derrida's insistence on the necessity of the many conceptual paradoxes in Levinas' work, we may be inclined to accept the that the birth of justice occurs in a circular or reflexive manner, that justice as comparison is *made necessary* by a *necessary comparison*. One might even argue that Levinas is consistent in this way. However, if we take Levinas' central concern to be that of ethics as first philosophy, ethics *before and above all else*, built on the foundation of the reversed conception of the subject, we must consider seriously the ways that Levinas appears, even if only momentarily, to stray from this concern. Where Levinas - in order to shift the focus from the ontological *limits* of the moral subject to the *possibilities* opened by the dimension of ethical height —criticizes the many ways in which philosophers before him have strayed from the "wisdom of love", as students of Levinas' thought motived by similar concerns, we must hold him to the same standards; not for the sake of finding fault with his work but rather for the sake of expanding upon it[352].

Conclusions

The fact remains that the ethical relation, as conceived by Levinas, is a relation of one to the Other. It is a relation of only two persons. However, if we are not preoccupied with the concerns that arise from comparison, we may explore other ways that this relation could be interrupted by and subsequently respond to the presence of another. Between the phenomenological experience of the Other and the birth of the first question we find space to explore these possibilities. Levinas writes, "the Third Party looks at me through the eyes of the Other"[353]. It is through the gaze of the Other,

---

[350] Levinas, *Totality and Infinity*, 215.

[351] *Idem.*

[352] "At a certain moment, there is a necessity for a 'weighing', a comparison, a pondering, and in this sense philosophy would be the appearance of wisdom *from the depths of that initial charity*; it would be—and I am not playing on words—the wisdom of charity, the wisdom of love". Levinas, Emmanuel, "Philosophy, Justice, and Love", in *Entre Nous: On Thinking-of-the-Other*, trans. Michael B. Smith and Barbara Harshav, European Perspectives (New York: Columbia University Press, 1998), 104 (emphasis mine).

[353] *Ibid.*, 213.

and only through this gaze, that the subject is invited to turn toward others, to "take the difficult turn leading toward third parties who remain outside of love"[354]. What Levinas does not tell us is *how* that turn is made. Despite the wealth of phenomenological descriptions of the experience of the face of the Other, he remains silent with respect to the phenomenology of the turn. Instead, he speaks only of its apparent consequence — "the first question", the question of justice: "what do I have to do with justice?"[355].

This question, however, presupposes a particular conception of justice which, as I argue above, it is supposed to have necessitated, leaving us to wonder what exactly takes place during the turn. *What happens* between the experience, made possible by the encounter with the Other, of the presence of the third party through the eyes of the Other, the call to respond, and the response to this presence? In exploring this question, we may create the space to reconsider the turn toward the Third Party and, in doing so, reconsider the supposed necessity of a totalizing justice. This reconsideration, in turn, may point the way toward establishing a more fertile ground, unconstrained by an essentially comparative justice, for thinking politics otherwise

References

Bernasconi, Robert, "What Is the Question to Which 'substitution' Is the Answer?" In *The Cambridge Companion to Levinas*, 234-51. Cambridge Companions to Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Derrida, Jacques, "A Word of Welcome". In *Adieu to Emmanuel Levinas*, translated by Pascale-Anne Brault and Michael Naas, 15-123. Stanford, CA: Stanford University Press, 1999.

Levinas, Emmanuel, "The I and the Totality". In *Entre Nous: On Thinking-of-the-Other*, translated by Michael B. Smith and Barbara Harshav, 13-38. European Perspectives. New York: Columbia University Press, 1998.

Levinas, Emmanuel, *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Translated by Alphonso Lingis. Pittsburgh, Pa: Duquesne, 1998.

Levinas, Emmanuel, "Peace and Proximity". In *Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writings*, edited by Adriaan T. Peperzak, Robert Bernasconi, and Simon Critchley, translated by Simon Critchley, Peter Atterton, and Graham Noctor, 161-69. Studies in Continental Thought. Bloomington: Indiana University Press, 1996.

Levinas, Emmanuel, "Philosophy, Justice, and Love". In *Entre Nous: On Thinking-of-the-Other*, translated by Michael B. Smith and Barbara Harshav, 103-21. European Perspectives. New York: Columbia University Press, 1998.

Smith, Daniel, "'After You, Sir!': Substitution in Kant and Levinas". *Journal of the British Society for Phenomenology* 48, no. 2 (April 3, 2017): 149-61.

[354] Levinas, "The I and the Totality", 23

[355] Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, 157.

Metaética: Hume, Moore y Aquino

Augusto Trujillo Werner
Universidad de Málaga, España
augustotrujillowerner@gmail.com

1. La ley de Hume y el intelecto humano de Aquino

Esta sección analizará la posible solución de Tomás de Aquino a la *Ley de Hume*. Parece que la filosofía moral tomista, basada en la ontología, antropología y epistemología, ya podría haber abordado satisfactoriamente la *Is-ought thesis*; ya que en su doctrina es posible (usando el lenguaje Humeano) derivar normas universales (*ought*) desde la persona (*is*), sin caer en la *Ley de Hume*.

Se debe comenzar el argumento con una premisa fundamental. Según Aquino, no es de cualquier ser (*is*) que se puede derivar un deber ser moral (*ought*). Esto es, de un ser mineral (*is*) no se puede derivar un deber ser moral (*ought*). Tampoco de un ser vegetal (*is*) se puede derivar un deber ser moral (*ought*). Tampoco de un ser animal irracional (*is*) se puede derivar un deber ser moral (*ought*). Solo de un ser animal racional o ser humano (*is*) se puede derivar un deber ser moral (*ought*).

En la doctrina de Tomás de Aquino, el intelecto humano, que es a la vez teórico y práctico, aprehende las nociones inteligidas y universales de ente (*ens*), verdad y bien; y sus respectivos opuestos, no ente (*non ens*), no verdad (falso, ilógico) y no bien (mal) de manera intencional. A continuación, el intelecto humano naturalmente entiende y formula los primeros principios teóricos y los primeros principios prácticos o ley natural. Aquino enseña que los seres racionales (antropología) naturalmente siguen las inclinaciones naturales universales o ley natural (ética). En el intelecto o razón humana se da una analogía plena entre sus dos aspectos, especulativo y práctico, uno enfocado más a la verdad y otro enfocado más al bien y a la operación[356]. La razón humana naturalmente entiende y formula *per se et quoad nos* los primeros principios universales teóricos y prácticos, los cuales también son los más universales y abstractos. Los preceptos universales se refieren a buscar los bienes inteligidos y universales, y a evitar lo contrario. Todos los conceptos inteligidos y universales son abstraídos por la razón a partir de los sentidos y la experiencia sensible; pues en la doctrina tomista "nada hay en el intelecto que no haya estado antes en los sentidos"[357].

Las normas universales son formuladas y entendidas por el intelecto y deseadas por la voluntad, siendo que estas potencias naturalmente ordenan que la persona toda se incline hacia los bienes inteligidos y universales buscándolos y evitando lo contrario, mal, que es defecto de bien[358]. Es decir, toda la persona naturalmente busca y persigue los bienes inteligidos y universales evitando lo contrario; cómo preservar la vida, criar los propios hijos, evitar matarte, evitar matar a tu hijo (filicidio[359]), etcétera. Por tanto, la orden es esencialmente un acto racional; es la facultad superior (intelecto y voluntad) la que ordena la inclinación natural hacia el bien inteligido y universal, no al revés. O sea, la inclinación no hace que el intelecto práctico aprehenda el objeto al que tiende el apetito como bien universal; por tanto ni el intelecto ni la voluntad ordenan la inclinación universal de seguir el objeto y de evitar lo contrario. Las inclinaciones universales ocurren exclusivamente como consecuencia de un proceso intelectual el cual ordena que la persona se incline hacia el bien en común. Puede suceder que algún hombre elija actuar contra un bien universal, ya que la persona

[356] *Cf. Super Sent*., lib. 3, d. 23, q. 2, a. 3, qc. 2, co.
[357] *De veritate*, q. 2 a. 3 ad 19.
[358] *Cf.* S. Th. I, q. 49 a. 1 co.
[359] Tomás de Aquino se refiere al filicidio, asesinar a tu hijo o hija ya nacidos; no al aborto del feto antes de nacer, esto es, dentro del útero. Además, sus enseñanzas sobre el aborto, feto, y ser humano son un poco complejas. *Cf.* S. Th. I, q. 76, a. 3, ad 3; S. Th. I, q. 118 a. 2 ad 2; S. Th. II-II, q. 64, a. 8, ad 2.

es naturalmente libre y responsable de sus actos. Pero, aun así el ser humano siempre tiene que buscar el bien bajo algún aspecto *sub specie boni,* porque si no, no lo buscaría ni voluntaria ni culpablemente. V. g., el que se suicida para dejar de sufrir o el que mata a su propio hijo (filicidio) para satisfacer su odio contra la madre.

Ahora bien, para que el niño o la niña entienda y formule, por ejemplo, el precepto universal de procrear y criar los propios hijos y evitar lo contrario, o de preservar la vida y evitar lo contrario; variadas experiencias han debido sentir y por tanto varios años de vida ha debido vivir. Aquino no entra en detalles de edad, mas se afirma claramente en sus textos que solo a partir de cierto periodo de vida, se puede hablar propiamente de uso de la razón. Uso de la razón propiamente significa tener la capacidad de entender (intelecto) y querer (voluntad) en acto.

La naturaleza de cada cosa es principalmente la forma, según la cual cada ente pertenece a una especie, así el hombre está constituido en su especie por su forma, una forma racional[360]. Por lo tanto, la naturaleza humana impulsa naturalmente a la persona a actuar racionalmente, es decir, a actuar de acuerdo con la ley natural; en consecuencia lo que es contra el orden de la razón es contra la naturaleza del hombre en cuanto hombre[361].

La ley natural de Aquino presupone la racionalidad; por lo tanto los animales no racionales no pueden seguir la ley natural, simplemente siguen sus necesidades no racionales, tendiendo o evitando ciertos objetos. Las inclinaciones naturales-universales hacia el bien inteligido y universal es el resultado del juicio del intelecto práctico, deseado naturalmente por la voluntad (*voluntas ut natura*) y ordenado racionalmente; en consecuencia la persona naturalmente tiende a buscar el bien universal evitando lo contrario. V. g., la inclinación natural universal de criar los propios hijos; así como, la inclinación natural universal de evitar lo contrario, como cometer filicidio.

La mala interpretación tomista se daría porque el aquinate algunas veces usa la expresión inclinación natural (*inclinatio naturalis*) para referirse a las inclinaciones naturales no universales o particulares. Las inclinaciones naturales no universales son variadísimas y pueden tender hacia bienes particulares buenos (como cuidar enfermos), bienes particulares menos buenos (como beber alcohol) o hacia bienes particulares malos[362] (como violar). Hacia estos bienes la voluntad no se siente atraída naturalmente (*voluntas ut ratio*). Por tanto, en los textos de Tomás de Aquino, hay dos sentidos de *inclinaciones naturales* completamente diferentes[363]; sin embargo, algunos tomistas famosos confunden los dos sentidos[364] (*voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*). Consideran las inclinaciones naturales universales, del hombre en cuanto hombre, hacia los bienes inteligidos y universales o ley natural; como inclinaciones no universales, hacia bienes particulares y no universales. Sin embargo, según el aquinate, las inclinaciones naturales particulares no son ni universales, ni del hombre en cuanto tal y por tanto no conforman la ley natural.

Después de esta introducción se intenta demostrar que Tomás de Aquino con su visión integral de la filosofía moral -la cual abarca armónicamente ontología, antropología y epistemología-, parece que había tratado satisfactoriamente la *Is-ought thesis.* Ya que en su ética integral sí es posible (usando el lenguaje humeano) derivar de la persona (*is, what is*) normas universales (*ought, what ought to be*) sin caer en la *Ley de Hume*. Para ello se usarán dos argumentos:

1º) Así como el intelecto humano, en su aspecto teórico, aprehende la noción de ser (ente) inteligido y universal y aprehende la verdad inteligida y universal, formulando naturalmente los primeros principios teóricos (principio de no contradicción, el principio de identidad, etcétera);

---

[360] *Cf.* S. Th. I-II, q. 94, a. 3, co.
[361] *Cf.* S. Th. I-II q. 71 a. 2, co.
[362] *Cf.* De veritate, q. 24 a. 8 co.
[363] *Cf.* S. Brock. *The legal character of natural law according to St Thomas Aquinas,* Toronto: UTP, 1988.
[364] *Cf.* J. M. Finnis. *Aquinas. Moral, political and legal theory,* Oxford: OUP, 1988; J. M. Finnis-G. Grisez. "The basic principles of natural law: a reply to Ralph Mclnerny", *American journal of jurisprudence* 26 (1981): 21-31.

análogamente, el mismo intelecto humano, en su aspecto práctico, aprehende la noción de bien inteligido y universal y formula naturalmente los preceptos de la ley natural; o inclinaciones naturales universales del hombre en cuanto humano hacia los bienes universales. La ley natural de Aquino no parte de las experiencias sensibles, y como resultado, las personas persiguen o evitan ciertos objetos. El proceso es radicalmente inverso; pudiéramos representarlo (aunque en la doctrina de Tomás de Aquino la persona con todas sus facultades es una) desde arriba abajo, no desde abajo arriba. Esto significa que las inclinaciones naturales universales del hombre en cuanto humano, son formuladas y ordenadas después de un juicio, desde arriba, desde la facultad racional; como consecuencia, la persona toda se inclina naturalmente hacia los bienes universales evitando lo contrario. Aquino mantiene la esencial unidad y racionalidad del ser humano, por eso la persona es libre y responsable de sus acciones; por esto la persona es elogiable o culpable por sus actos. Si el proceso fuera desde abajo arriba, esto es, si los actos fueran dirigidos por la sensibilidad, la persona no sería ni elogiable ni culpable por sus actos, ya que estos actos no serían humanos en cuanto tal, serían como acciones de los animales no racionales.

2º) El ser (ente) inteligido y universal y el bien inteligido y universal son real y éticamente uno en el ser humano. El bien inteligido y universal es totalmente real y normativo; aunque, como tantas cosas en filosofía son a la vez abstractas y reales[365]. En Aquino no hay propiamente derivación dicotómica del *is* al *ought* en el ser humano, porque el ser y el deber ser son aprehendidos armónicamente por el intelecto humano, teórico y práctico a la vez. Esto es, cualquier hombre por ser humano, se inclina naturalmente al bien inteligido y universal. En el aquinate no hay dicotomía, sino armonía, entre el ser (*is*) y el deber ser (*ought*); porque todo ser humano que entiende que es persona entiende que debe ser, comportarse y actuar como un ser racional. Por lo tanto, la ley natural (ética) es una consecuencia natural del ser racional (antropología); esto se debe a que santo Tomás defiende la esencial unidad y racionalidad del ser humano[366]. En la ética tomista los *ought* (*what ought to be*) que se derivan del *is* (*what is*) son sólo y exclusivamente las inclinaciones naturales universales del hombre en cuanto tal o ley natural. Esto es, cualquier ser racional (antropología, *is*) se inclina naturalmente a buscar los bienes inteligidos y universales evitando lo contrario (ética, *ought*). Aunque se pueda dar el caso de que alguna persona elija no obedecer este mandato racional o ley natural. Esto se debe a que la persona es un ser esencialmente racional, libre y responsable de sus actos.

Las inclinaciones naturales particulares hacia bienes particulares, más o menos buenos, son variadísimas como cuidar personas ancianas, beber alcohol o violar. Mas, como se dijo antes, nunca serán de ley natural, ya que son meras inclinaciones naturales-particulares hacia bienes particulares y no universales. Esto es, la razón humana aprehende estos bienes como lo que son: particulares y no universales. Por lo tanto, ni el intelecto aprehende naturalmente, ni la voluntad desea naturalmente (*voluntas ut ratio*) esos bienes como bienes *per se*[367]. El primer precepto práctico es buscar el bien inteligido, y universal evitando lo contrario: mal que es la carencia, defecto de bien. Todos los demás preceptos universales se basan en este primero. Los otros preceptos de la ley natural se refieren a perseguir los otros bienes inteligidos y universales, como preservar la propia vida, cuidar el propio hijo o conocer la verdad; evitando lo contrario como suicidarse, cometer filicidio o vivir en la ignorancia[368]. Esencialmente, lo que Aquino sostiene es que nuestro intelecto aprehende los bienes inteligidos y universales intencionalmente, de forma intencional; esto es, no como conceptos hieráticos y concretos sino inteligidos (*verbum mentis*)[369]. La ley natural de Aquino exclusivamente se refiere a las inclinaciones naturales universales del hombre en cuanto hombre a buscar los bienes inteligidos y universales evitando lo contrario. Todos los conceptos inteligidos son

[365] *Cf.* Polo, L. *La esencia del hombre,* Navarra: EUNSA, 2011.
[366] *Cf.* Mondin, B. *Il sistema filosofico di Tommaso d'Aquino*. Milano: Massimo, 1992.
[367] *Cf.* Clavell, L-Pérez de Laborda, M. *Metafísica*, Roma, EDUSC, 2009.
[368] *Cf.* S. Th. I-II, q. 94, a. 2, co.
[369] *Cf.* J. J. Sanguinetti, "La especie cognitiva en Tomás de Aquino", *Tópicos* 40 (2011): 63-103.

abstraídos por la razón a partir de los sentidos. Las impresiones de los sentidos pasan a otro nivel ontológico, de lo sensible a lo inteligible por acción del intelecto; no hay nada en el intelecto que no haya estado antes en los sentidos. Por tanto, en la ética tomista (usando el lenguaje humeano) del *is* (persona) se deriva *ought* (ley natural) sin caer en la *Ley de Hume*.

2. La pregunta abierta de Moore y el intelecto humano de Aquino

Esta sección estudiará la posible respuesta de Tomás de Aquino a la *Cuestión abierta* de Moore, la cual es una consecuencia radical de la *Ley de Hume,* pues se funda en la misma doctrina de la *falacia naturalista*. El aquinate parece que ya trató satisfactoriamente este problema ético, pues en su doctrina las nociones inteligidas y universales entes, verdad y bien son aprehendidas intencionalmente por el intelecto humano, teórico y práctico a la vez. Consecuentemente, los primeros principios teóricos y prácticos son naturalmente entendidos y formulados por el intelecto humano.

La *Open question* de Moore sagazmente viene a preguntarse por los fundamentos de la ética. ¿Por qué el bien es bien?, ¿Por qué el mal es mal?, ¿Por qué el suicidio es mal *per se*, o mal?, ¿Por qué preservar la propia vida es bien *per se*, o bien?, ¿Por qué criar al propio hijo es bien *per se*, o bien?, ¿Por qué matarlo (filicidio) es mal *per se*, o mal?, ¿El bien es bien?, ¿El mal es mal? Aunque, Moore admite que no sabe responder por qué algunas realidades son bienes y otras lo contrario, males; por eso, él mantiene que esta es una cuestión o pregunta aún abierta para la filosofía moral. Además, según Moore, cualquiera que intentara definir el bien caería en su *falacia naturalista*[370]. Sin embargo, la respuesta puede estar en que para Aquino el bien *per se* es a la vez abstracto y a la vez real, tan real como el ente[371]. El bien es bien porque el intelecto lo aprehende como bien inteligido y universal: como tal. Este mismo intelecto humano aprehende también el ente como ente y la verdad como verdad; por esto se llaman nociones inteligidas y universales. Como consecuencia natural, a partir de estas nociones inteligidas y universales y sus contrarios, no ente (*non ens*), no verdad o falso, no bien o mal, el intelecto humano naturalmente formula los primeros principios teóricos y prácticos.

La respuesta se ha simplificado a modo de silogismo.

Al igual que el ente es ente porque es, y el intelecto humano aprehende el ente inteligido y universal como lo que es: real; y el intelecto humano aprehende lo contrario como lo que es: no ente (carente de ser). Igual que la verdad es verdad porque es, y el intelecto humano entiende la verdad inteligida y universal como lo que es: verdadera; y el intelecto humano aprehende lo contrario como lo que es: falso (carente de verdad o no verdad). Igual que la lógica es lógica porque es, y el intelecto humano aprehende la lógica como lo que es: lógica; y el intelecto humano aprehende lo contrario como lo que es: ilógico (carente de lógica o no lógica). Así, el bien es bien porque es, y el intelecto humano aprehende el bien inteligido y universal como lo que es: bueno; y el intelecto humano aprehende lo contrario como lo que es: mal (carente de bien o no bien). Por tanto, y por esto, los primeros principios teóricos y prácticos son primeros principios. Pues el intelecto humano aprehende y entiende los primeros principios teóricos (principio de no contradicción, de identidad y otros) y prácticos (inclinación a buscar los bienes inteligidos y universales evitando lo contrario) como reales, verdaderos, lógicos y buenos. De la misma manera, el intelecto humano entiende lo contrario a estos principios como carentes de realidad, verdad, lógica y bien. Los primeros principios teóricos

[370] *Cf.* G. E. Moore, *Principia ethica*, 10. "Ethics aims at discovering what are those other properties belonging to all things which are good. But far too many philosophers have thought that when they named those other properties, they were actually defining good; that these properties, in fact, were simply not other, but absolutely and entirely the same with goodness. This view I propose to call the naturalistic fallacy*"*.

[371] *Cf.* T. Melendo. *Metafísica de lo concreto*. Pamplona: EUNSA, 2008.

y prácticos no se pueden demostrar, porque son primeros principios del conocimiento humano[372]. Por lo tanto, la respuesta será siempre la misma, los primeros principios son verdaderos porque son primeros principios de cualquier conocimiento[373] y negarlos o cuestionarlos es *petitio principii*[374].

Tomás de Aquino afirma que lo primero que aprehende el intelecto, abstrayendo de la experiencia sensible, es el ente en cuanto ente, no como noción concreta sino intencional. Lo segundo que entiende es a sí mismo entendiendo el ente en cuanto verdad teórica, no como concepto particular sino intencional. Lo tercero que apetece es el ente en cuanto verdad práctica, no como idea estática sino intencional. Esto es, primero el intelecto aprehende la noción de ente inteligido y universal; después, el de verdad inteligida y universal; por último, el de bien inteligido y universal[375]. Por tanto, cuando Moore se pregunta si el bien es bien también se está preguntando si el ente es ente y si la verdad es verdad[376]. Porque es el mismo intelecto humano, teórico y práctico a la vez, que intencionalmente aprehende las nociones inteligidas y universales, y formula los primeros principios teóricos y prácticos[377]. La ley natural (ética) tomista se deriva naturalmente del ser racional (antropología); ya que él defiende la esencial unidad y racionalidad del ser humano[378]. Por tanto, parece que en la ética tomista el bien es definible sin caer en la *Open-question argument* de Moore.

La respuesta de Tomás de Aquino a la *falacia naturalista* de Moore es similar a la de la *Is-ought thesis* de Hume. Cuando la razón humana aprehende el bien inteligido y universal, el intelecto lo presenta a la voluntad que lo desea *simpliciter*. Como consecuencia, el intelecto naturalmente formula el principio práctico y ordena que la persona toda se incline a buscar el bien inteligido y universal evitando lo contrario. Por tanto, las inclinaciones o preceptos naturales universales de ley natural se formulan y ordenan naturalmente de arriba abajo, no de abajo arriba (como sostienen varios tomistas[379]), dado que Aquino mantiene la esencial unidad y racionalidad del ser humano.

Además cuando Aquino escribe sobre la ley natural no se está refiriendo a la multitud de las inclinaciones naturales no universales y particulares hacia bienes particulares. La ley natural tomista se refiere única y exclusivamente a las inclinaciones naturales universales del hombre en cuanto humano hacia los bienes inteligidos y universales. Los innúmeros bienes particulares no son aprehendidos por la razón como bienes universales; estos bienes son aprehendidos por el intelecto como lo que son; bienes particulares y no universales. En consecuencia, la voluntad no los desea naturalmente (*voluntas ut ratio*); consecuentemente nunca serán bienes que conformen la ley

---

[372] *Cf.* Aristóteles. *Metafísica*, lib. 4, c. 4. (BK1006a). "También hay filósofos que, dando una muestra de ignorancia, quieren demostrar un principio; porque es ignorancia no saber distinguir lo que tiene necesidad de demostración de lo que no la tiene. Es absolutamente imposible demostrarlo todo, porque sería preciso caminar hasta el infinito, con lo que seguiría sin haber demostración". He seguido la traducción al español del Prof. Dr. Diego de Azcárate de los textos griegos de Aristóteles.

[373] *Cf.* Aristóteles. *Metafísica*, lib. 11, c. 6 (BK1063b). "Aquellos (…), no es fácil convencerles si no admiten algún principio respecto del que no exijan la razón. Porque toda prueba, toda demostración parte de un principio de este género. El no admitirlo es suprimir toda discusión, y por consiguiente toda prueba. Para tales gentes no hay pruebas que alegar".

[374] *Cf.* Aristóteles. *Metafísica*, lib. 4, c. 4 (BK1006a). "El que demostrase el principio, incurriría (…) en una petición de principio".

[375] *Cf.* S. Th. I, q. 16, a. 4, ad 2. "Quod prius cadit in intellectu. Intellectus autem per prius apprehendit ipsum ens; et secundario apprehendit se intelligere ens; et tertio apprehendit se appetere ens. Unde primo est ratio entis, secundo ratio veri, tertio ratio boni, licet bonum sit in rebus".

[376] *Cf.* Aristóteles. *Metafísica*, lib. 11, c. 6 (BK1062b). "Protágoras pretendía que el hombre es la medida de todas las cosas, lo cual quiere decir simplemente que todas las cosas son en realidad tales como a cada uno le parecen. Si así fuera, resultaría que la misma cosa es y no es, es a la vez buena y mala, y que todas las demás afirmaciones opuestas son igualmente verdaderas".

[377] *Cf.* S. Th. I-II, q. 94, a. 4, co.

[378] *Cf.* Gilson, E. *El tomismo.* Pamplona: EUNSA, 2002.

[379] *Cf.* J. M. Finnis. *Natural law and natural rights*, Oxford: OUP, 1980.

natural[380]. Por tanto, parece que la ética de Aquino no cae en la *falacia naturalista* de Moore.

El intelecto humano, teórico y práctico a la vez, aprehende *ens*, *verum* y *bonum* no como meras nociones concretas sino que aprehende el ente, la verdad, el bien y sus contrarios de forma intencional; formulando intencionalmente los primeros principios teóricos y prácticos[381]. Esto es, la persona naturalmente aprehende y formula que criar los propios hijos es un bien y hay que hacerlo, y que el filicidio no es bueno que se debe evitar y no hacer. Es más, para que la persona entienda que asesinar es malo, no necesita haber asistido a uno o haberlo cometido. Sino que el intelecto humano entendiendo intencionalmente lo que significa "persona", "propio hijo" naturalmente entiende lo que ello conlleva: naturaleza humana, vida, amor, familia, etcétera. Del mismo modo, entendiendo lo que quiere decir "asesinar" entiende lo que ello conlleva. A continuación, el intelecto humano naturalmente formula que asesinar a una persona está mal y que se debe evitar; y que aún peor es asesinar a tu propio hijo[382]. Según Aquino, para que la razón formule los primeros principios teóricos y prácticos un cierto periodo (algunos años de vida) de experiencia sensible e intelectual ha debido vivir la persona[383]. Dado que el intelecto no puede entender, ni formular juicios, ni razonar en acto sin el cuerpo. Por lo tanto, la ética tomista parece que no cae en la *falacia naturalista* de Moore.

Respecto al escepticismo radical de Moore, se puede afirmar que en último término, todo conocimiento y ciencia reposa en la infalibilidad del intelecto humano al entender los conceptos inteligidos y universales entes, verdad, bien, y al formular los primeros principios teóricos y prácticos, formados por estos mismos conceptos inteligidos y sus contrarios. Esta verdad se ha ido difuminando con los siglos debido a un malentendido escepticismo y subjetivismo, quizás causado porque el intelecto humano solo y exclusivamente es infalible respecto a los conceptos inteligidos y universales y a los primeros principios universales. Sin embargo, respecto a los razonamientos a partir de estos primeros principios y, sobre todo, respecto a todos los demás raciocinios el intelecto es falible, muy falible.

El profesor Moore cuestionándose si el intelecto humano pueda aprehender y conocer el ente y su contrario (*non ens*), o la capacidad de aprehender la verdad y su contrario (falso)[384], o la capacidad de aprehender el bien y su contrario (mal)[385]; en el fondo, no solo se está cuestionando la capacidad de aprehender estas nociones inteligidas y universales, sino que está cuestionándose, sobre todo, la capacidad del intelecto humano de aprehender y entender cualquier cosa. Moore parece dudar del principio del principio, que es la capacidad de aprehender y entender del intelecto humano[386]. En realidad, duda de todo porque quiere demostrarlo todo construyendo un universo de certezas absolutas[387]. Esta duda radical, como Moore mismo experimenta[388], no es una virtud sino un defecto intelectual. La cual si se recorriese hasta el final abocaría todo a lo subjetivo[389], eliminando

[380] *Cf.* Rodríguez Luño, A. *Etica*. Firenze: Le monnier, 1992.
[381] *Cf.* Llano, A. *Gnoseología*, Pamplona: EUNSA, 2003.
[382] *Cf.* Polo, L. *Lecciones de psicología clásica*, Navarra: EUNSA, 2015.
[383] *Cf.* Bergamino, F. *La razionalità e la libertà della scelta in Tommaso d'Aquino*. Roma: EDUSC, 2002.
[384] *Cf.* Aristóteles, *Metafísica*, lib. 4, c. 7 (BK1011b). "Decir que eso que es no es, o de eso que no es que es, es falso. Decir que eso que es, es o decir que eso que no es no es, es verdadero"
[385] *Cf.* Aristóteles, *Metafísica*, lib. 4, c. 4 (BK1008b). "¿Por qué, si encuentran pozos y precipicios al dar sus paseos en la madrugada, no caminan en línea recta, y antes bien toman sus precauciones, como si creyesen que no es a la vez bueno y malo caer en ellos? Es evidente, que ellos mismos creen que esto es mejor y aquello peor".
[386] *Cf.* Moore, G. "A defence of common sense". *Selected writings*, London: Routledge, 2006, pp. 130-132.
[387] *Cf.* Llano, A. *Gnoseología*, Pamplona: EUNSA, 2003.
[388] *Cf.* Moore, G. "Proof of an external world". *Selected writings*, pp. 169-170.
[389] *Cf.* Aristóteles, *Metafísica*, lib. 4, c. 4 (BK1008b). "Si todos los hombres hablan igualmente injusta y justamente, tales seres no pueden ni articular un sonido, ni discurrir, porque dicen al mismo tiempo una cosa y no la dicen. Si no tienen concepto de nada, si piensan y no piensan a la vez, ¿en qué se diferencian de las plantas?".

la ciencia y el mismo lenguaje humano[390] cayendo en el caos y confusión mental[391].

[390] En este sentido resulta bastante aguda la crítica que hace Wittgenstein al escepticismo radical de Moore. *Cf.* Wittgenstein L. *On Certainty*. Oxford: OUP, 1969, pp. 341-343, 456.

[391] *Cf.* Aristóteles, *Metafísica*, lib. 4, c. 4 (BK1006a). "Es absolutamente imposible demostrarlo todo, porque sería preciso caminar hasta el infinito, con lo que seguiría sin haber demostración (…). Sería ridículo intentar responder a un hombre, que no puede dar razón de nada, puesto que no tiene razón ninguna. Un hombre semejante, un hombre privado de razón, se parece a una planta (…). No podría ni entenderse consigo mismo, ni hablar a los demás".

Ortega y Gasset's metaphysical vision of human life

Jan Warndorff
Independent Scholar - Utrecht, Netherlands
jwarndorff@tiscali.nl

Abstract:

According to the eminent yet sadly undervalued Spanish philosopher, José Ortega y Gasset (1883-1955), it is time for western culture to acknowledge human life as an immanent metaphysical reality 'sui generis'. This requires overcoming the primitive Greek enchantment described by Ortega as 'the magic circle of Eleatic ontology': the conception of reality as 'some-thing out there', opposite the human mind. Husserl (among others) attempted to break this ancient shackle, but involuntarily continued to turn towards human reality as 'some-thing' to turn towards, without sufficiently accounting for the act of turning towards (i. e. of seeking knowledge) as an immediate part and expression of that same reality. The challenge is to think and speak about human life in a way that avoids transforming it into an object of thought, a topic of debate – and a source of strife. Instead of serving as a tool for the intellectual pursuit of knowledge, language and thought become an ethically charged activity responsible for uncovering human life as the common ground and common concern of all mankind. In today's globalized yet increasingly fractured and frustrated world, this has become imperative. This paper sketches Ortega's metaphysical vision and its ethical implications; also with reference to Emmanuel Levinas.

Introduction

To quote from Professor Robert Badillo's invitation on the conference website, this Seventh World Conference on Metaphysics seeks "an interpretative model for the *magna quaestio* of our time: the definition of the human person, with its social, legal and spiritual implications". And to repeat the question asked elsewhere on the website: "Is there a viable paradigm for equitable co-existence among peoples?" I believe that José Ortega y Gasset offers us exactly such a viable paradigm, encapsulated in his famous phrase, "I am I and my circumstances". My goal is to spell out this definition of the human person, and specifically to discuss its relevance to the ethical effort to make this world a better place. For the latter purpose it will prove helpful to also engage with the French-Jewish philosopher Emmanuel Levinas.

Ortega's understanding of metaphysics

As Ortega held the position of professor of metaphysics at the University of Madrid, starting in 1912, he is an eminently competent contributor to this conference. But those familiar with Ortega will know that he preferred writing articles and essays for newspapers and magazines and giving public lectures to writing proper scholarly books; which is of course one of the reasons why he has remained so undervalued as a philosopher. Any comprehensive understanding of his philosophy must be pieced together on the basis of a very wide range of texts, and for this paper I shall draw mainly on Meditations on Quixote, Notes on Thinking, what is Philosophy, Man and Crisis and Preface for Germans (relying on English translations).

Ortega understands metaphysics as the search for fundamental orientation (see e. g. Some Lessons in Metaphysics, p. 28). That is why, in his view, human beings cannot help being metaphysicians, whether professionally or purely personally. For the moment we find ourselves, as beings in this world, is at once the moment we discover we are lost. Ortega is very fond of the metaphor of the shipwreck (Man and Crisis, p. 74): we suddenly find ourselves awash in a massive ocean, without

any clue as to how we ended up here, and just as little clue as to the direction we should move in to find solid ground. To start to think is a primal swim stroke: an instinctive attempt to stay afloat, and so to survive. But there are no fixed stars to guide our journey here, much less a lighthouse on some distant shore: so, we must create our own guiding stars. And these guiding stars take the form of fundamental ideas, born from our own imagination: representations of ourselves and the situation in which we find ourselves, complete with guidelines as to how we should think and act in order to be at home in this imagined universe. This is metaphysics, and it forms the core of philosophy and the foundation of culture (ibid, p. 97). Culture, for Ortega, is the raft we construct together to remain afloat; a raft not built of wood and rope but of ideas, of images.

Ortega goes on to sketch a very interesting lifecycle of cultures, which I cannot go into now for lack of space (but see especially Man and Crisis, chapter 6) – but Ortega's suggestion is that the 20th century represents a period of fundamental cultural transition, in which we are challenged to find support directly in human life. This may sound initially like good old-fashioned humanism – but the challenge lies in coming to terms with indeed the *phenomenon of human life*, instead of clinging to old-fashioned images of the human person. To tackle this challenge, Ortega cautions us (for example in What is Philosophy, p. 210-11) that, when thinking or speaking about the human being, we must look directly at *our own experience of life*. For the real stuff of being human is what we are to ourselves, immediately and constantly – so also at this very instance, as you read this text. It is therefore essential, for the rest of this paper, to simultaneously keep an eye firmly fixed on your own everyday experience of life – and to examine this reality with extreme empiricism.

The first thing we shall find, then, is that there is no thing to be found that we could designate as a 'human person'; at least, not in the form of an entity with a clear outline and substance, as something we can see and touch – that is to say, no human person in the form of some-*thing*. What you will find is a complex of sensations of your body (presumably) sitting on a chair, with your feet on the floor, breathing in air, surrounded by the space of a room, and reading these squiggles on paper which are automatically converted into meaningful words. So, what we find is a constant dynamic interaction between ourselves and the world around. This is what Ortega famously formulated already in 1915, in the introduction to his very first book, Meditations on Quixote, as: *I am I and my circumstances* (p. 45). Or, to quote an alternative formulation from his 1929 book, what is Philosophy: "the basic and undeniable fact is not my existence, but my co-existence with the world". (p. 200) At every moment of the day, our experience is constituted by these two players, and as Ortega is keen to emphasise: "what our life is depends as much on what our person is as on what our world is. And between the world and the self there is no priority; neither comes first, but both come at the same time" (*Ibid.*, p. 219).

The idea of the human person as a self-contained entity, opposite the world as a wholly different realm, is a culturally inherited picture; the duality between man and nature, or between mind and matter, are two familiar versions of this basic scheme. Ortega instead fuses the human person and the surrounding world to form a single dynamic reality, and he innovatively and uniquely proposes to formally designate this reality using the name we always use for it anyhow, namely as 'my life'.

Three ethical implications

In my view, Ortega's conception and designation of 'my life' delivers three major impetuses for the ethical effort to make this world a better place. First of all, 'my life' is something that every human being worldwide can and does identify with and is inevitably concerned for. It is, for all of us, the most precious reality of all; which is why we fear nothing as much as losing our life. Herein, then, we find common ground and a common concern, without losing our individuality. As Ortega himself says, in 'my life' we find a very rare notion "that is equally 'general' and 'individual'" (What is Philosophy, p 236). Hence this notion offers a platform on which we can engage in dialogue with each other — irrespective of cultural, historical, social and personal contingencies.

Second, this notion does away with the picture of the human being, or the self, as being shut off from the world and turned inwards; as something closed and hard like a stone, and essentially cold and unmoving. As Ortega say: "Far from the self being closed, it is par excellence the open being" (ibid p201); and in The Modern Theme he explicitly criticises the traditional and so unfortunate portrayal of life as being self-centred, as being egotistical, while it is, in its very root and structure, altruism itself (p 72). We are each the very platform on which the whole world can manifest itself — and that whole world includes, of course, other people.

From this follows the third ethical impetus, namely our own immediate responsibility. The world is no longer something strange to shun or to protect against or to conquer; instead, we are continually interacting with the world, I would even say 'dancing' with the world, as in a permanent tango; and every move we make makes a difference. So, we are permanently compelled to determine our own attitude to the world and everything and everyone contained therein. Will we choose to treat the world as something foreign, as something separate from us, at a distance — or will we embrace it as our inevitable and very concrete dancing partner? The choice to embrace our life as radical reality means embracing the concrete world in which we live today, here and now; and this is what Ortega understands as an authentic life. As I will argue further on, this choice is essentially an act of love.

A radical reform of philosophy

Ortega describes his discovery of 'my life' as "so simple that one is almost ashamed of it" (*What is Philosophy*, p. 210); but he nevertheless presents it as a radical reformation of philosophy. Based on his understanding of metaphysics as the search for orientation, Ortega depicts the history of philosophy since ancient Greece as a tale of two opposing metaphysical principles. First came *realism*, which seeks certainty in the physical reality of the world around. This was followed, from Descartes onwards and spanning the modern era, by *idealism*, which seeks certainty in the reality of our own mind, of thought. To now recognise 'my life' as radical reality is to find a wholly new orientation, in which the two previous orientations are not discarded but instead fused together. This is, again, the significance of the phrase 'I am I and my circumstances': the 'I' represents the mind, or consciousness, and the 'circumstances' are the world we see and feel all around. So what Ortega is proposing is that we no longer choose between the two — where the choice for either one means subordinating the other — but that we embrace both at once. And in that embrace, we preserve both at once, we respect both equally.

But what does it mean to make this embrace — how do you do that? This is where Ortega's proposal becomes truly interesting and indeed revolutionary. For we cannot envision embracing 'my life' as we would embrace a tree or another person: it is after all not a thing we can see or touch, and there is no divide between us. Instead, we already are continually in the act of living our life, also when doing metaphysics — so if it is to be pictured anywhere in space, then we should imagine it in our back, in our shoulders, in the very arms with which we are supposed to make the embrace — in the very words we use to think and speak. This distinguishes Ortega from phenomenology and existentialism: the better-known attempts at philosophical reform which advocate a similar embrace of 'the life-world', or of 'consciousness', or of 'being'. Ortega finds these attempts naive, as they *inadvertently* continue to think and act as if there is some new thing to discover, something at a distance.

Ortega was an emphatic admirer of Heidegger, but categorically dismissive of his attempt to define 'Being' (see specifically Chapter 29 in *The Idea of Principle* in Leibnitz). And in his Preface for Germans — an academic-autobiographical essay and essential reading for anyone interested in Ortega — he states just as categorically that: "the term 'consciousness' ought to be discarded. It was meant to stand for the positive, the given, that which posited itself and was not put there by thought, but it has turned out to mean just the opposite: it is merely a hypothesis, a fortuitous explanation, a construct of our divine fantasy" (p. 66).

As he goes on to explain: "The most inveterate mistake has been to think that philosophy must always discover some new reality that only appears under philosophy's lens, when the character of reality as distinct from thought consists in its already being there beforehand, in its being prior to thought". (*Ibid.*, p. 69) That is why, says Ortega, "before setting out in search of fundamental reality, one should stop and *not* move forward, not take *another* intellectual step, but instead realize that what truly exists is a man in search of simple reality, of what is given". (Ibid) What is given, for each one of us, is 'my life' – and this is no-thing. Instead, Ortega says, "this ontological realm consists of the pure and mutual dynamism of an event. Things happen to me just as I happen to them, and neither has a primary reality other than that determined by this reciprocal event. The category of 'absolute event' is the only one that can begin to characterize the strange and fundamental reality of our life" (*Ibid.*, p. 67).

'My life' is no-thing that exists, but an event that is permanently happening. *And every word we speak, every idea we think, is just as much a part of the event*. This completely changes our conception and practice of philosophy as a search for knowledge. Instead, philosophy must start with *acknowledgement*: with accepting that the fundamental reality is right here, right now, immediately accessible, immediately perceptible, all the time. Instead of being an act of intellectual apprehension, this acknowledgement is a gesture of embrace, of acceptance – or, as I wish to suggest, an act of love.

A metaphysics of love: relating Ortega to Emmanuel Levinas

Ortega is one of the few philosophers to write seriously about the phenomenon of romantic love, and many of his essays testify to the importance he assigns to love as a general approach to the world around – for instance love for wine, for art, for hunting or for bullfighting, or indeed for philosophy. In the introduction to Meditations on Quixote he even describes his essays as 'amor intellectualism'; as "essays in intellectual love" (p. 31).

What I find surprising, however, is how little he casts his metaphysical reform (as outlined above) in ethical terms. As said, the choice to embrace 'my life' — both as reality and as the preferred designation of this reality — is indeed *a choice*; no amount of intellectual argument can compel someone to adopt this position. So, this choice will always need to be motivated by a *willingness* to adopt this position, and this willingness will always be motivated by the belief that it is good to do so. Hence Ortega's reform is essentially an ethical act; and I certainly believe that it would help make the world a better place to the extent that more people, all around the globe, choose to embrace 'my life'. As said: 'my life' offers common ground and a common concern, and hence a basis for universal understanding and cooperation.

To help understand how philosophy can constitute an act of love, in conclusion I wish to briefly engage with Emmanuel Levinas. This French-Jewish thinker (1906-1955) was both inspired by and highly critical of Husserl's phenomenology and Heidegger's existentialism, just like Ortega. And just like Ortega, Levinas sought a fundamental reform of metaphysical philosophy reaching all the way back to the ancient Greeks: a reform that can be summarised in terms of 'ethics first, ontology second'. Levinas's criticism (and note the similarity with Ortega) is that philosophy by default sets out to investigate reality as a big anonymous thing 'out there' – by which it already has fundamentally defined reality as a big anonymous thing 'out there'. This he terms 'totality thinking', or 'panoramic thinking', which has the totalitarian effect of reducing human beings to unwitting puppets in a game beyond their control. Levinas views this as an essentially violent way of thinking: one that seeks to impose its own logic and images on human beings, and those who refuse to accept these images will be deemed dumb and blind and a nuisance, who may be squashed and eliminated in the interests of the bigger picture. Instead, says Levinas, every philosopher should start by looking another human being in the face, and so to realise that he has encountered a mystery he can neither comprehend nor control. According to Levinas, philosophy's first duty is to

acknowledge and to respect this mystery, which is tantamount to respecting each person's sovereignty – which is tantamount to an act of love.

For Levinas, philosophy must start emphatically with an ethical choice – albeit not a choice to embrace 'my life' but to embrace 'the other'. He has described his reform as a switch from a philosophy of the self to a philosophy of the other; which may seem, on the surface, at odds with Ortega's notion of 'my life'. We have however seen how Ortega's mantra, 'I am I and my circumstances', explicitly aims to dislodge the concept of a self-enclosed entity, instead opening up the human person to include the whole world, even the whole universe. 'My life' should not be interpreted as 'life' belonging to 'me', but instead I belong to life. And given Ortega's insistence on life being a matter of shipwreck, of being perpetually lost, he clearly finds the mystery that we can neither comprehend nor control within our very own life. In other words: Ortega finds 'the other' directly within 'my life'. The difference with Levinas is that this 'other' is not only another human person, but comprises the whole universe.

Ortega was 23 years older than Levinas, but for much of their working life they were contemporaries. To my knowledge, however, neither ever referred to the other, and I wonder whether they were even aware of each other. Yet it seems to me that the combination of Ortega and Levinas forms a very rich and exciting, previously unexplored research terrain. Such research could start from the explicit and very interesting similarity that Ortega also describes western philosophy as an essentially violent enterprise. In his Notes on Thinking he extensively criticizes philosophy for never attempting to justify itself — that is, to at least raise the question why we should philosophise at all — while it carries within itself, "for 26 centuries, a constant and tireless insult" (p. 225), namely that he who does not engage in philosophy is a senseless creature. Of course, Socrates said as much in his comment that "the unexamined life is not worth living". This aggression (as Ortega describes it) has been euphemised throughout history by simply defining the human being as the being who by nature seeks to know – as Aristotle said so plainly. But why even come up with such a definition? – which is, after all, in itself a claim to knowledge. Philosophy has been content to make a problem of just about everything in the universe, except of itself. We do philosophy because we are human beings, and because human beings are the beings that do philosophy. This fundamental prejudice again surfaced clearly in Descartes' conclusion, "I think therefore I am" – and "I am nothing but a thing that thinks". No! says Ortega; it is the other way around. I am, and therefore, I think. I am lost, and therefore I seek orientation. To circle back to the start of this article: that is why we are all metaphysicians. And to define man as the being that seeks to know has been just one particular solution to the problem. As Ortega says so succinctly in Some Lessons in Metaphysics (p. 30): "orientation is not a form of knowing, but, on the contrary, knowing is a form of orientation".

Conclusion

Ortega's entire philosophical enterprise can be read as an attempt to avoid the violence inherent to western philosophy. The resistance against a way of thinking that refuses to justify itself, what Ortega terms 'intellectualism', is a theme that constantly runs throughout his oeuvre. He has sought instead to design and practice a form of non-violent philosophy; we might also say, a loving philosophy. In today's multicultural global village, this offers a very appealing or even imperative perspective. Inspired by both Ortega y Gasset and Levinas, it is high time that we begin to understand and practice *philo-sofia*, not as an unquestioning love of wisdom, but as the sensitive wisdom of love.

Bibliography

José Ortega y Gasset:

Concord and Liberty (contains the essay *Notes on Thinking*), Translated by Helene Weyl, W. W. Norton & Company, New York, 1946.

History as a System, Translated by Mildred Adams, W. W. Norton & Company, New York, 1960.

Man and Crisis, Translated by Mildred Adams, W. W. Norton & Company, New York, 1958.

Meditations on Quixote, Translated by Evelyn Rugg and Diego Marin, University of Illinois Press, 2000.

Phenomenology and Art (contains the essay *Preface for Germans*), Translated by Philip W. Silver, W. W. Norton & Company, New York, 1975.

Some Lessons in Metaphysics, Translated by Mildred Adams, W. W. Norton & Company, New York, 1969.

The Idea of Principle in Leibnitz and the Evolution of Deductive Theory, Translated by Mildred Adams, W. W. Norton & Company, New York, 1971.

The Modern Theme, Translated by James Cleugh, Harper Torchbooks, New York, 1961.

What is Philosophy, Translated by Mildred Adams, W. W. Norton & Company, New York 1960.

Emmanuel Levinas: *Totality and Infinity,* Translated by Alphonso Lingis, Kluwer Academic Publishers, The Hague, 1991.

Human metaphysics: the anthropological challenge in Francisco Suárez'first philosophy

Cornelius Zehetner
Institut für Philosophie der Universität Wien, Austria.
cornelius.zehetner@univie.ac.at

Abstract:

In Francisco Suárez 'First Philosophy' or 'Metaphysics' there are to be considered key elements, which may allow a systematic anthropological understanding of his entire "Metaphysical Disputations" (DM), its architecture and ontological contents. The pronounced "human metaphysics" (DM 1·5.14) in its many aspects – from natural issues to the concept of person and the demarcation against theology – shows the human constituent of metaphysical universality as well as of all the ontological differentiations. Thus, Suárez responds to a core question of philosophy: how its universal commitment unter the title of metaphysics can be maintained facing the restrictive conditions of history as well as nature of mankind.

2. Introduction: The anthropological challenge of Metaphysics

Deciphering the thinking of Suárez certainly would require to locate his work within the large network of his contemporary global knowledge, literature, teaching, scientific disciplines as well as political history. Moreover, one ought to *connect* those fields with respect to different methods (institutional theory, sociology of nowledge/Wissenssoziologie, intercultural hermeneutics, etc.). But *a fortiori* this means that we are challenged by the *universal* and *principal*, *radical* claim of traditionally so-called Metaphysics as First Philosophy, and thus confronted not only with the problem of foundation and beginning – showing the constituting factors of being –, but also with the question about the *aims* of human life, of human society, its final purpose (*finis ultimus*) – and how to reach the goal by means of technique, politics and other pragmatic issues. Thus, we are dealing with a core question of philosophy: how its universal claim can be maintained under restrictive conditions in nature as well as history of mankind, especially in times of (economic, cultural, political) globalization.

Consequently, metaphysics as universal First Philosophy also has to deal with the conjunction of theory and practice within the full range of anthropological conditions (cf. Kant's systematic transcendental-philosophical exposition of the "*crux philosophorum"*). However, at first sight, Suarez' declares First Philosophy to be purely speculative and not at all practical. Nevertheless, Suárez in some texts draws an arc from metaphysics to practical aspects. As he wrote in defense of Loyola's *Exercitia spiritualia*, Loyola's work

> "magis doctrinam practicam quam speculativam continet, traditurque per modum artis magis quam per modum scientiae, ideoque in eo magis veritas practica, seu potius utilitas spectanda est quam speculativa"[392].

But the practical aim is specified by an addition: the *salus proximi* as an indispensable maxim beside the perfection of one's own, and concerns "doctrina et virtus"[393]. Consequently, teaching and doctrin "quodammodo correlativa sunt"[394]. As the care for the goodness of the actions of others has to consider the difference between the perfection of others, of their behavior or *actions*, and the care for the goodness (*bonitas*) of the *results and consequences* of others' actions, responsible

[392] Suárez (2003), p. 38. First published posthumously in *De virtute et statu religionis IV,* 1625.
[393] Suárez (1866), Liber XI, [Praefatio], p. 968. *Cf.* also J. Giménez in Suárez (2003), p. 23.
[394] Suárez (1866), Liber V·4. 1, p. 817

cooperation through the relations that constitute modern society with its technical and institutional complications in the metabolism with nature is required[395]. Such pragmatic embedding Suárez provides to metaphysics when drawing the *ratio studii* for his order: Learning (*doctrina*) has a value in itself as part of the "*generalis finis*" of Jesuit studies [396]. So, Suárez rejects – in the manner of enlightenment and humanism – any suppression of secular studies as an "error", because any act of teaching includes and presupposes internal contemplation[397], and "*the consideration of philosophical truth, referring to God, is a sort of religious contemplation*" in itself [398]. But the contemplative form of life is connected with the *vita activa*, thus showing its intrinsic social and political dimension.

In the *Disputationes Metaphysicae (DM)* (1597), Suárez draws a clear demarcation between practice and speculation as far as metaphysics is concerned. Here, the conciliation between these two realms would be a matter of theology and of *lumen supernaturale,* by which religious faith holds God to be the final aim of universe, and his achievement the core of human happiness – *non tantum speculative, sed etiam moraliter in ordine ad media quibus finis est consequendus*[399]. Quite different, however, is metaphysics under the *natural light,*

> "quod non eodem modo nec eadem certitudine omnia obiecta sua complectitur; et […] sub speciali quadam ratione et abstractione perficit naturale lumen circa ea obiecta quae abstrahunt a materia secundum esse […] Non vero considerat practice quomodo hic finis sit ab homine consequendus" (DM 1·5.5).

Any further judgements in relation to God would be "beneath (*infra*) metaphysical abstraction and contemplation" (*ibid.)*. With respect to human concerns, however, according to Suárez' differentiation between "metaphysics "and (natural) "philosophy", the presupposed natural philosophy and physical theory of man/human[400] would be both" pure speculative " (theoretical) on the one hand, but also belong to moral philosophy on the other hand as a kind of preliminary (*inchoative)* practical science *(cf. ibid.)*. Now, only an angelic metaphysical science could abstract from matter both in speculation and in morals; not so a human one: "ideo metaphysica prout in nobis est, mere est speculativa omni ex parte, et ad moralia seu practica non descendit" (*ibid.)*. Therefore human science regretably could not bring about the union of theory and practice, according to *DM 1*.

3. Human Metaphysics

In the first of his *DM*, Suárez discusses aim, function and contents of metaphysics as a science as well as wisdom, and uses the idiom "human metaphysics" to characterize the specific scope and task of this enormous, comprehensive work:

> "[D]uobus vel tribus modis agere metaphysicam de omnibus rebus. Primo confuse et in communi, quatenus agit de rationibus entis communibus omnibus rebus, aut omnibus substantiis, vel accidentibus, et consequenter de primis et universalissimis principiis, in quibus omnia principia reliquarum scientiarum aliquo modo fundantur. Secundo in particulari de rebus omnibus usque ad proprias differentias et species, quod aliqualiter verum est, non tamen aeque nec eodem modo in omnibus; nam in rebus vel rationibus rerum, quae abstrahunt a materia secundum esse, id est simpliciter verum ex parte ipsarum

[395] *Cf. Ibid.* V·1.6, p. 803.
[396] *Cf. Ibid.* V·3.5, 813.
[397] *Cf. Ibid.* V·4.2, 818 and V·4.7, 821.
[398] *Ibid.*
[399] *DM* 1·5. 5.
[400] I'll preferably use the term "human" for Latin '*homo*' (German, 'Mensch') as well as "*humanum*" (menschlich); or the term "man" – for all genders.

rerum; limitatur tamen ex imperfectione intellectus nostri. Itaque metaphysica humana (de qua tractamus) de his demonstrat et disserit, quantum humanum ingenium naturali lumine potest. In rebus autem quae sensibilem aut intelligibilem materiam seu quantitatem concernunt, non est id simpliciter verum, etiam ex parte ipsius scientiae, sed quatenus in eis reperiuntur transcendentalia praedicata, vel eis aliquo modo applicantur metaphysicae rationes et media abstrahentia a materia, ut per ea aliquid de eis demonstretur. Tertio addere possumus, hanc scientiam agere de omnibus non in se, sed in causis suis, quia disputat de universalissimis causis rerum omnium, et praesertim de Deo". (DM 1·5.14)

Although Suárez does not explicitly ascribe to humans a systematic function within metaphysics, the numerous anthropological elements (more than 2.800 mentions in the *DM*) can be surveyed as follows:

1) The human as an object of science (cf. DM 1·1.22), i. e. man seems to be a mere topic for natural philosophy (cf. 1·2.20).

2) Man as a cognitive being, with specific dispositions and achievements for acquiring knowledge and science, making obvious his/her limitedness and finiteness — by limiting factors like the imperfection of human intellect, its discursivity or 'natural dialectics'[401], etc. This theory of knowledge demonstrates in general the constitutive anthropological factors that render science and knowledge a *specifically human knowledge (scientia)*, for example the cooperation between intellect and senses, the relation between experience and knowledge-in-advance *(a priori)*, or the connection between knowing and behaving (or practice), with a special anthropological significance of the *habitus*. Finally, this wide cognitive human realm also covers the tension between knowledge and human *wisdom*, which Suárez qualifies as "nearly divine" [402].

3) *Homo* as a logical *definiendum*, as far as

   a. his/her *genus* and his/her *specific attributes (and differences)* have to be distinguished from those of god; angel; animal, and other things or beings; and

   b. his/her individuality, as *proprium*, has to be fixed. This concerns the logical *praedicabilia (*or *kategoremata*, according to Porphyrios), which must not be confused with the ten Aristotelian *categories (praedicamenta)*, but achieve ontological significance beyond the mere logical single-case, leading to

4) man from an ontological perspective: the ontologic anthropology on the one hand, on the other hand the anthropologic ontology *(metaphysica humana)*. This chiasm is the *crux* of First Philosophy as ontology, and in the text of *DM* presumably does concern: the substantial form of man (esp. *DM 15*), man as a *suppositum (DM 34)*, the human freedom of will *(DM 19*) and causal activity, and christology as theo-anthropo-ontology, evoking theological (sublime etc.) spaces for the human genus, species or individual *(passim)*. From the counter-persepective of anthropologic ontology (cf. above 2), being as such in its universality is to be seen as co-constituted by the human mind and language.

5) Man as a practical agent. a) Apart from ontologic causality (4), Suárez by interpreting the *dictum* of Aristotle: *All men by nature desire knowledge*, elaborates a metaphysical theory of happiness *(felicitas)*, according to which metaphysics as superior science and as wisdom is able to deliver the aim and perfection of man as such. Consequently, a tension rises between immediate pure speculation (the Aristotelian *bios theoretikos* as the superior form of life, according to Suárez consummated in the *visio dei*) and the practical 'way of life', which has to realize the way to the highest aim by means of religion, politics, technique, law, science etc. Therefore essential items of

[401] *Cf. DM Index Locupletissimus* ad II, 3, 1.
[402] *Ibid.* ad I qu. 19.

ethics, psychology, and practical philosophy in general play an important role, but are clearly placed outside the *core* of metaphysics, which is called purely speculative.

c. Suárez strongly emphasizes pragmatic issues in form of pedagogic and didactic aspects of metaphysics as a school discipline; here the (Aristotelian) question for the First in itself and the First for us becomes especially relevant.

6) Finally in the *DM* the human often serves as an instance and illustration among others for diverse logical and ontological problems.

This extended anthropological realm from natural items not only to theology, but also to First Philosophy as ontological metaphysics has to be considered in the interpretation of Suárez' metaphysics (maybe beyond hitherto extant interpretations of Suárez' anthropology)[403].

4. Concretizations: person, nature and the non-natural – between 'tinology' and the non-communicable *suppositum*

Suárez's anthropology ontologically can partially be developed between the transcendental of unity *(unitas)* and universality (*universalitas)*. The tension between individual singularity and all-embracing *unitas universalis* (as different forms of 'the one', *unum*), discussed in *DM 5* to 6, as well as between *genus, species* and *individuum*, however, cannnot sufficiently characterize the human. Additionally important for the human constituent of First Philosophy is that

> "scientia humana est de rebus universe conceptis, de quibus immediate sunt definitiones et demonstrationes". *(DM 5·1.31)*

This sounds, as if the later-so-called 'general ontology' (former *scientia transcendens*), which constitutes the first of the two main parts of the whole Suárezian metaphysics, were too abstract to grasp the real concrete being (*esse)* of a being *(ens)*. Not to speak of the super-abstract term 'something'/*ti'* in the alleged "tinology" of Suárez (cf. Courtine et al., regarding *DM 54*), although, in the second part, which treats the differentiations *("definitas rationes")* of being(s), Suárez promises that the general considerations of the first volume would deliver the *a priori* basis for the knowledge of all *different* kinds of beings *(cf. DM 29.1)*.

When connecting the limited human *apriori pro capto nostro* to the universal and eminent sense of being including its concretization, Suárez brings in the question of *potentia:* the human faculty called *potentia oboedientialis*, initially theological, demonstrates possibilities of humanity (mankind) to transcend the limits of one's human self. This *potentia oboedientialis* depends on the concept of a non-natural *personality*, and *person*, Suárez holds, "is the same as the suppositum of an intellectual nature"[404]. "Person" also could be reduced to the *praedicabile "proprium"*, and sometimes is convertable with *hypostasis (*subsistence/substance, 'standing-of-being'; cf. the antique-christian declarations on divine trinity). So far there's an *analogy* between divine and created-human persons[405], basing on the *univocal* concept of human persons (*de quolibet homine)*[406]. The important *difference* is, that human person cannot be communicated from one *suppositum* to another, in contrast to divine (trinitarian) persons. Nevertheless, "per potentiam obedientialem" human nature can have a "subsistentia communicabilis"[407]. Regarding the distinction between humanity as an intrinsic, connatural nature, and humanity as a secondary

[403] *Cf.* among others especially Castellote Cubells (1962) and, with respect to Suárez' theory of law as a "kind of theological-juridical anthropology", Esposito (2015), p. 125.
[404] This and the following *Cf.: DM: Index rerum…* s. v. *persona*. Person as *proprium Cf.* in detail *DM* 6·8.14.
[405] *Cf. DM 12·1.20*.
[406] *Cf. DM 6·8.13*.
[407] Suárez (1860) vol. 18, p. 700

character (*"natura adventitia"*)[408], the latter only could be understood by a super-natural *revelation* transcending the natural bounds of our metaphysics as a science. On the other hand, the same metaphysics as *wisdom*[409] opens our mind to this revelation, i. e. to our (limited) knowledge of God as a being *ad extra* (to us, to humans) beyond the onto-theological characterization of God as an autarchic infinite being (demonstrated in *DM 30*).

But at the same time, even pure spiritual or intellectual entities (like persons) can be understood by means of ontological notions, especially subsistence *(subsistentia,* steadiness of its own) (cf. *DM31·5. 1*); and *DM 34* treats the *suppositum* (essentially characterized by subsistence) under the aspect of "created personality" (*personalitas creata*)[410]. Thus, indicated by the notion of person, humans are ontologically complex, synthetic, subsistent beings, and humans as persons in their existence principally transcend their natural essence[411].

The difference between natural and non-natural entities then opens the tension between physics and metaphysics, or *philosophia* qua natural philosophy and *metaphysica* qua post-natural philosophy or theory. Suárez on the one hand opposes metaphysics as *first natural science* against the "supernaturalis" theology *(cf. DM: Ratio et discursus operis, [p. 1]*), ascribing the "natural" to Aristotle (and his *prote philosophia* of *on he on*), who of course did not have any monotheistic revelation[412]. Such metaphysics has two useful functions: Firstly, it comes close to the knowledge of the divine, serving the supernatural theology; secondly, it articulates a basic (natural) universality that comprehends "res universas" *(cf. DM Prooemium)*. But bridging the borders between nature and non-natural, between divine and human, the metaphysical science bears several functions: wisdom; prudence; First Philosophy; and natural theology — by dealing with objects or entities that are non-natural in the sense of non-material, but always by means and methods of intellectual *natural light*[413]. Thus Suárez distinguishes between natural metaphysics and a "metaphysica supernaturalis"[414].

So, not only by the concept of person, but also by a lot of subdivisions and specifications of the 'non-natural, Suárez equips the human factor itself with non-natural concerns[415].

5. The human potential

Concerning the problem of non-intrinsically-natural faculties (*facultates*, *potentiae*), after having exhaustively disputated on causality *(DM* 12 to 27), in *DM 43* Suárez extensively develops a concept of spontaneous events and actions that emerge in an extraordinary way, after hitherto extant resistance has been overhelmed or lost. Loosening the mere religious tie of the peculiar *potentia oboedientialis* by distinguishing between a *potentia oboedientialis* to *artificial* forms and another one to *supernatural* forms *(cf. 43·4. 17)*, he approximates the obediential *potentia* to the general *potentia activa creata*, which can be either natural (innate), or acquired (*potentia superaddita, acquisita) (cf. 43·4. 5)*. Those "other active forces", which don't originate from nature and exceed natural capacities, nevertheless contain a *general*, natural or 'connatural', internal relation between themselves as potencies and their acts *(cf. ibid.)*. Whereas thus "artificial forms are educed from the

[408] *Cf. Ibid.* vol. 17, p. 488, 13·2.13.
[409] *Cf.* seven characteristic features of wisdom, six of them in 1·5. 8-13 sqq.: plus one in *DM* 1·3.9.
[410] *Cf. D 34·1. 13*, *34·2.11, 34·4.31* and *Index theologicus*, ad I. partem D. Thomae, ad qu. 29.
[411] Person as an entity in itself *Cf.* also *DM 34·5.8*.
[412] *Cf. DM: Index locupletissimus*, passim.
[413] *Cf.* his comment on the term "meta ta physika" in *DM 1·Varia metaphysicae nomina.*
[414] *DM: Index rerum praecipuarum*, s. v. 'Principium cognitionis': "Prima principia … possunt a priori … demonstrari … interventu supernaturalis Metaphysicae". (1861) vol. 2, p. 1077.
[415] *Cf.* the "*supernatural" (30·11.24 et pass.);* the '*artificial'* (*4 pass.; 8 pass; 13; 15·2,·4*; *16·2; 17·2; 25·1 f.; 36; 43; 44·11 and ·13; 47)*; forces that are not *connatural (18·9.17; 48·3.19)*; human *free will (11·2.4; 19·5.6; 30·8.4); grace* (*gratuitum* vs. naturalis, *30·11.24*). With regard to Christology *Cf. DM 36·2.6.*

potency (*potentia*) of the subject"[416], there is still another power (*potentia*) in each creature that enables it to take actions exceeding "the total order of nature", and to contribute acts to a final result even beyond nature — "ut cooperetur Deo tamquam instrumentum eius". This instumental *potentia,* indissolubely connected to the entity whose potency it is, Suárez calls the *"potentia oboedientialis activa" (cf. 43·4.6)*. But all kinds of 'potentia naturalis, supernaturalis et obedientialis" converge under a common trascendent(al) sense *(cf. 43·4.7)*.

Beyond the influence of a supernatural cause, the specification of that general active-or-possible potency by the *habitus* as such, characterizes human acting and thinking and is a general factor of knowledge as well as behavior *(cf. DM 44)*. More than that, *wisdom* too is an acquired *habitus* of the intellect or of the sense of justice or rightness (cf. *1·5.6 sq.)*: and by all those, up to the difference between being as *esse* and *habere esse* (*ens* as a case of ownership), habitus is co-constitutive ofthe full scope of metaphysics.

Finally, Suárez offers a general semiotic-logical grasp: whereas the formal meaning (*significatum*) of the name "*homo*" is insufficiently abstract (*humanitas*) compared to the adequate meaning *totus homo*, the abstract formal terms can adequately signify the composite substance of humans[417].

All these issues mentioned shall provide us with an idea of the ontological complexity of man *(homo)* far beyond the mere composition of matter and form (cf. *DM18·8.26, 23·2.8, 31·5.1*). Suárez does not shrink from *defining* man: but the metaphysical significance of a definition of man/human, like '*anima rationalis', 'animal rationale'* etc. leads him to the problem of *species intelligibilis* and the onto-logical relations (cf. *DM 47)* between "man" (the specific human), the reality of community and society, and the concrete individual[418].

6. Prospects

The anthropological contextualizations of metaphysics that Suárez discusses in the *DM* and some other works formally concern the outmost universality – as being, as science and as wisdom – and its differentiations. Suárez problematically conceives metaphysics as the *aim* and *end* of human perfection, as well as an instrument for reaching this goal; and precisely shows anthropological limits in the *foundation* and *origin* of metaphysics, as well as of human nature, history, culture. Thus reading Suárez with respect to anthropological principles, is a possible way to overcome the reductionist interpretation of metaphyics such as the alternatives of ontological essentialism (Gilson, Siewerth et al.) vs. existentialism, or 'onto-logicism' ('tinologism') (Courtine et al.), or intellectualism vs. realism (e. g. Neidl) [419]. Nevertheless, the great synthesis of theory (speculation) and practice – systematically pursued only later e. g. by the 'modern' Kant – overstrains mere metaphysics, according to Suárez. So the Suárezian "human metaphysics" works on an unfinished humanity, but demonstrates far-reaching ontological and logical implications whenever the figure and significance of 'human': man, men, mankind, humanity shall be grasped, constituted, or simply emerge.

Acknowledgment

I am grateful to Anthony Löwstedt, Wien, for correcting my English.

[416] *DM: Index rerum …,* s. v. 'Forma accidentalis'.

[417] *Cf. DM Index locupletissimus…* ad VIII c. 3 q. 3.

[418] A lecture on the issues of "human metaphysics" with more detailed references to the text of *DM* has been delivered by the author at a Suárez-conference in Wien on 9th December 2017.

[419] On the diverse reductionist interpretations of Suárez in contrast to his complex metaphysics see, among others, Darge 2004, p. 4-27; Hoeres 2012, p. 1-14, 83-89.

Bibliography:

Castellote Cubells, Salvador (1962): *Die Anthropologie des Suarez. Beiträge zur spanischen Anthropologie des XVI. und XVII.* Jahrhunderts. Freiburg/München: Alber (Symposion).

Darge, Rolf (2004): *Suárez' transzendentale Seinsauslegung und die Metaphysiktradition*. Leiden · Boston: Brill (= Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 80).

Esposito, Costantino (2015): *Suárez and the Baroque Matrix of Modern Thought*. In: Salas/Fastiggi (Ed.), p. 124-147.

Hill, Benjamin/Lagerlund, Hendrik (eds.) *(2012): The Philosophy of Francisco Suárez. Oxford - New York: Oxford University Press.*

Hoeres, Walter (2012): *Gradatio entis. Sein als Teilhabe bei Duns Scotus und Franz Suárez*. Heusenstamm: Editiones Scholasticae (= Editiones scholasticae 14).

Honnefelder, Ludger (1990): *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus - Suárez - Wolff - Kant - Peirce)*. Hamburg: Meiner (= paradeigmata 9).

Kant, Immanuel: *Handschriftlicher Nachlaß. Anthropologie*. Hrsg. E. Adickes [1913]. (repr.:) Berlin 1969 (= Kants gesammelte Schriften [Akademieausgabe] 15·1-2); — Metaphysik. [Hrsg. Adickes], Bd. 2. Berlin - Leipzig: de Gruyter 1928 (= Kant`s gesammelte Schriften 18).

– *also: http://www.korpora.org/Kant/aa15/* and *http://www.korpora.org/Kant/aa18/*

Neidl, Walther M. (1966): *Der Realitätsbegriff des Franz Suárez nach den Disputationes metaphysicae*. München (= Münchener theologische Studien 2/33).

Novák, Lukáš (ed.) (2014): *Suárez's Metaphysics in Ist Historical and Systematic Context.* Berlin: De Gruyter (= Contemporary Scholasticism 2).

Salas, Victor M. /Fastiggi, Robert L. (Eds.) (2015): *A Companion to Francisco Suárez*. Leiden: Brill (= Brill's Companions to the Christian Tradition 53).

Sgarbi, Marco (ed.) (2010): *Francisco Suárez and His Legacy. The Impact of Suárezian Metaphysics and Epistemology on Modern Philosophy.* Milano: Vita e Pensiero (= PCRM – Sezione di metafisica e storia della metafisica 35).

Zehetner, Cornelius (2016): *Substanz, Suppositum, Subjekt, Substrat. Suárez' 34. Metaphysische Disputation auf dem Weg zur „Transzendentalphilosophie"?* In: Beier, Kathi/Rossi-Leidi, Thamar (Hrsg.): Substanz denken. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 165-200.

Suarez, Francisco (1861): *Disputationesmetaphysicae*. Ed. Charles Berton. 2 vols. Paris: Vivés (= Opera Omnia 25 - 26).

– *Disputationesmetaphysicae. Obras filosóficas de Francisco Suárez*. Digitalisierungsprojekt. http://homepage.ruhr-uni-bochum.de/Michael.Renemann/suarez/index.html (2006/2018).

– (2003): *Los ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola. Una defensa*. Introducción, notas y traducción de Josep Giménez Melia S. J. Bilbao: Ediciones Mensajero/Santander: Sal Terrae.

– (1860): *De verbo incarnato (Commentaria ac Disputationes in tertiam partem D. Thomae)* [1590]. 2 vols. Ed. Ch. Berton. Paris: Vivès (= Opera Omnia 17-18).

– (1866): *De virtute et statu religionis (Commentaria in secundam secundae D. Thomae)* IV, Tractatus X: De religione Societatis Jesu in particulari. In: Opera Omnia 16/2. Ed. Ch. Berton. Paris: Vivès.

B. - Metaphysics and Education

Perspectiva contemplativa en el ejercicio de la orientación escolar

Mª Ángeles Alegre del Rey, Mª Ángeles
Orientadora escolar, Comunidad de Madrid, España
marianalegre4@hotmail.com

Introducción

En la última década asistimos a un aumento significativo de la detección por parte de los servicios de orientación escolar, de trastornos de aprendizaje debidos a disfunciones en áreas de desarrollo comunicativo y de socialización. Nos referimos a los denominados trastornos de espectro autista, y los trastornos de déficit de atención con hiperactividad. La escuela trata de responder con diferentes estrategias a casos de gran complejidad en los que, junto a las dificultades de aprendizaje que el propio trastorno genera, confluye un gran potencial de capacidades, que conforman un perfil psíquico altamente disarmónico. Hemos de tener en cuenta a su vez que el propio ejercicio de la orientación escolar en escuelas de educación infantil y primaria, siendo amplio y comprendiendo un gran número de tareas se articula hoy en día en gran medida a través de los procesos de Evaluación Psicopedagógica. La evaluación psicopedagógica y en términos generales la orientación escolar donde se enmarca ha de apuntar a la evolución del sistema educativo. En este sentido y como apunta Bisquerra (2011) ha de apuntar a la concepción de la evaluación psicopedagógica como medio: "en el estudio de todos aquellos elementos que influyen en el proceso de enseñanza-aprendizaje se ha de posibilitar la introducción de cambios en el proceso de enseñanza-aprendizaje, con el fin de obtener los niveles más altos de desarrollo personal y social". Todo ello pone a la escuela ante el reto de responder a la gran complejidad que gravita en la misma. Descubrir, desvelar, el alto potencial de posibilidades que entraña la manifestación de las dificultades de aprendizaje que se dan en ella nos conduce a responder con sabiduría a las necesidades más acuciantes de la sociedad actual.

Estaremos con ello potenciando las dimensiones sociales de todo proceso educativo y sus fundamentos, como tal estaremos en definitiva articulando las dimensiones que responden a las necesidades actuales a la luz de un análisis simbólico más allá de las demandas que a primera vista emergen frecuentemente apadrinadas por intereses de poderes político-económicos desvinculados de la Pedagogía y que ocultan las verdaderas necesidades de desarrollo de las instituciones escolares y de la sociedad. A su vez, rescatamos el sentido profundo de una Pedagogía que no pierde su esencia fundamental. Cuando la pedagogía no ocupa el lugar que le corresponde se desencadena la absolutización de lo eficaz identificándolo únicamente con lo medible, se atribuye totalidad a lo visible. Perdemos con ello la esfera de un saber fertilizante, se desubjetiviza el efecto y se lateralizan los hechos confundiéndolos con la realidad. Vilanou (2009), en su artículo sobre la situación de la Pedagogía española en el siglo XX, señala, haciendo referencia a la disolución posmoderna del saber pedagógico, que: "Se desencadena… la diseminación de significados y la falta de referentes para una Pedagogía de la Identidad sobre la que se había construido la ciencia pedagógica".

La perspectiva contemplativa implica una fenomenología de la educación. Una vía encaminada a desvelar estructuras por las que se rige la realidad en que se desarrolla la dinámica del sistema

escolar. Implica observación constante, replanteamiento y reconstrucción de los propios presupuestos educativos. Supone compromiso con un análisis existencial. Pues no es posible evolucionar en el ámbito educativo sin adentrarnos en la coherencia que otorga la crítica constructiva cuando se dirige a la vez tanto a la comunidad educativa como a nivel propio. Emerge entonces la contemplación simultánea de tres ámbitos claves del mundo relacional y por tanto educativo: la conciencia de la relación con uno mismo, con los otros y con lo Otro o Absoluto. Nos capacitamos de este modo para avanzar de manera trascendente en los aspectos simbólicos que entraña el campo de lo cultural. Siendo esta la manera de encaminarnos a una educación en la que se comprende que "la educación es un arte extasiológico" en palabras de Rielo (2012). Comprendemos entonces que el lenguaje es el medio de expresión de las potencialidades del alma por lo que no lo podemos excluir de su componente simbólico, artístico, estético y ético. Como señala Melloni (2017) en su estudio sobre la dimensión contemplativa del ser humano "Los seres humanos somos criaturas de necesidades pero también de gratuidades, seres en proceso pero llamados a completitud. Acuciados por el instinto de supervivencia, también somos seres extáticos, capaces de inmensidades".

1. Aproximación al contexto

La aproximación al contexto escolar desde la perspectiva contemplativa aplicada a la orientación implica advertir en qué condiciones ocurre la actividad escolar, implica captar convergencias entre el mundo escolar y social. Supone un rastreo por lo simbólico cultural. Así centrándonos en la problemática que hemos señalado entre las diversas que afloran en el campo de la orientación escolar (la alta incidencia de trastornos de espectro autista y trastornos de déficit de atención con hiperactividad) hemos de partir primero de captar gran parte de la concepción cultural que determina un diagnóstico psicopedagógico. Los trastornos del desarrollo de etiología multifactorial que hoy día se diagnostican o detectan en la escuela desde el ámbito psicopedagógico cómo los trastornos de espectro autista y los trastornos de déficit de atención con hiperactividad no dejan de conformarse como un fenómeno atravesado por la cultura.

Uribe (2000) en su escrito "La controversia por la cultura en el DSM IV" (manual diagnóstico de los trastornos mentales de la asociación americana de psiquiatría, en su actual edición DSM-5) hace alusión a la controversia que puede suponer una mirada estrictamente clasificatoria de los indicadores diagnósticos junto a un afán comprensivo de la complejidad de los trastornos que pase por alto los aspectos culturales en los que se inscribe cada uno de ellos. La dificultad de generar algo por encima de lo cultural queda puesto en entredicho, los aspectos puramente biomédicos se confrontan con los enfoques psicodinámicos haciendo patente una y otra vez que el saber desubjetivizado ya sea en el ámbito educativo como en el clínico lo único que logra es desplazar los síntomas.

La etiología multifactorial de estos trastornos que se manifiestan fundamentalmente en el desarrollo de habilidades comunicativas y de socialización, la dificultad de encontrar una única causa y la evidencia de un abordaje en el que resulta imprescindible recurrir al ámbito socio-emocional del desarrollo nos ponen de relevancia la importancia de atender a la escucha de aspectos emocionales y comunicativos donde los aspectos más sutiles del lenguaje en sociedad y la conciencia juegan un papel determinante. Así pues, resulta fundamental detenerse en teorías y concepciones que tratando de dar cuenta de la causa de estos trastornos priorizan adentrarse en una comprensión profunda de las manifestaciones y características de los mismos. Este tipo de concepciones científicas nos instan a aproximarnos a una comprensión del fenómeno que se entiende abierto a la simultaneidad de dimensiones que configuran el ser humano en toda su complejidad y belleza.

Así pues, Kennepolh (1999) desde el campo de la neurobiología afirmó como toda teoría sobre la comprensión de la mente, y también sobre la conducta, debe contemplar las dinámicas interacciones entre los sistemas neurobiológicos y socioculturales, destacando la gran plasticidad y flexibilidad

del cerebro. Hobson (1989) profundizó en este aspecto y, desarrollando las líneas del pensamiento de Kanner, abanderó la Teoría Afectiva en relación a los trastornos de espectro autista. Hobson (1989) explicó cómo la mayor parte de las alteraciones que definimos como cognitivas y lingüísticas, características de estos alumnos, pueden ser vistas como el reflejo de déficits que tienen una relación especialmente íntima con el desarrollo afectivo y social, y/o como el reflejo de alteraciones en la capacidad social-dependiente de simbolizar. Trevarthen (1982) aportó que dicha alteración parece ser consecuencia de un fallo primario en la conciencia de los cambios de relación hacia otras personas y sus sentimientos y en cómo cooperar con ellos a través de la comunicación. Sin embargo, tal y como aduce Trevarthen (1982), no podemos esperar localizar un mecanismo simple en el cerebro para este trastorno funcional, porque el conjunto del cerebro humano ha sido transformado en la evolución, por la educación, para poder desarrollar la capacidad de aprender culturalmente.

En relación al trastorno por déficit de atención e hiperactividad en la etiología del trastorno se han contemplado condicionantes genéticos, ambientales, de maduración cerebral y problemas en el sistema dopaminérgico. Resulta muy relevante y especialmente vinculado al enfoque de este estudio el aspecto que señala Ubieto (2014) en su libro *TDA-H hablar con el cuerpo,* cuando apunta la confusión que advierte entre las causas y las subcausas, por ejemplo, llevado al campo de los hallazgos en la neuroimagen y ante la dificultad de encontrar un locus genético determinado. "Ocurre con el poder seductor de las neuroimágenes que, ofreciendo explicaciones neurobiológicas de las actividades humanas, dan a entender más de lo que hay, como si éstas fueran razón y causa final" (Pérez-Álvarez, 2011, en Ubieto)".De hecho, estas tesis parecen confundir la subsecuencia con la consecuencia, esto es, admitir que, por el hecho de que un acontecimiento se produzca detrás de otro, este último es su causa". De igual modo, este problema que apunta se podría llevar al campo de las anomalías advertidas en el campo del sistema dopaminérgico[1]. Lo que Armstrong (2012) denomina como "hambre crónica de estimulación" efecto de la disfunción en el sistema dopaminérgico nos conduce a reparar en las corrientes de sobreestimulación y aceleración de una sociedad que con demasiada frecuencia desdeña las grandes posibilidades de progreso social humano que se derivan de la actividad contemplativa.

Nos interesa por tanto ampliar el sentido y alcance que en los propios contextos escolares pudiéramos hacer de un proceso tan relevante como es la evaluación psicopedagógica del alumnado. A esta manera de entenderla más amplia nos acerca de un modo incipiente el Manual sobre Modelos de Orientación e Intervención Psicopedagógica donde se amplía la concepción inicial de la Evaluación Psicopedagógica a través de nuevas aportaciones dadas por distintos autores. Nos acercan progresivamente a una mayor perspectiva de las mismas". Bassedas (1991): "Entendemos por evaluación psicopedagógica un proceso en el que se analiza la situación del alumnado con dificultades en el marco de la escuela, del aula y de la familia, a fin de proporcionar a los maestros y los padres orientaciones e instrumentos que permitan modificar el conflicto manifestado".

Se trata de no perpetuar parámetros contextuales que aboquen a la cronificación de dificultades de aprendizaje, a la cristalización de trastornos del desarrollo. Para ello nos vamos adentrando en la importancia de analizar el contexto, recorrerlo, y de observar las dificultades que presenta el alumnado a la luz de la adquisición de conciencia de las características del contexto social en el que se generan. Nos aproximamos de esta manera al contexto, al relato, pues lo que significa se torna historia. Nos adentramos a percibir, a captar la fenomenología del contexto, es entonces cuando aparece lo real visible e invisible, tangible e intangible. Es entonces cuando nos preparamos para captar lo simbólico. Aparece así ante nuestra mirada un relato, relato que pudiéramos denominar

[1] "La dopamina es un neurotransmisor (una sustancia química que facilita la comunicación de los impulsos nerviosos a través del cerebro) asociado, entre otras cosas, a la actividad motora, la motivación y la búsqueda de recompensa. Las personas con TDAH parecen tener niveles de dopamina más bajos en sus cerebros, lo que provoca una especie de hambre crónica de estimulación". (Armstrong, 2012, p. 44).

contextual. Relato que a modo de muestra de una parte de la actividad educativa en la que se mueve el orientador/a escolar, refleja parte de las convergencias intersubjetivas que se dan en el mismo. Se observan situaciones en las que lo relacional y humano gravita formando la encrucijada que acontece día a día en la diversidad del suceder vivencial poniendo en juego la posición y el estado de los miembros que conforman la comunidad educativa en nuestras escuelas. El relato, los relatos que se presentan acerca del contexto educativo donde se mueve nuestro campo de investigación y trabajo tratan de reflejar la reflexión intersubjetiva, intrasubjetiva y trascendental que conlleva la propia mirada puesta al servicio de la orientación escolar.

Nos disponemos a analizar ese contexto, incluyendo fundamentalmente la lectura de lo que acontece entendiéndolo conferido como texto. El contexto entonces se percibe como texto a descifrar. Nos conducimos de forma adecuada cuando comprendemos como señala Requena, (2014) que en "el centro de todo relato, de todo gran relato, está lo incomprensible, lo real".

2. Perspectiva contemplativa

Contamos entonces con la experiencia contextual, concebida como símbolo en tanto que entraña en su conflictividad intersubjetiva e intrasubjetiva problemas que nos invitan a esclarecer el escenario en el que nos movemos. El factor humano y subjetivo que anida en los mismos nos impele a esclarecer el trasfondo, las dinámicas y estructura que lo determina para el sujeto. La perspectiva contemplativa aplicada al ejercicio de la orientación escolar conlleva una lectura, una búsqueda de significantes, una interpretación del contexto y sus síntomas a sabiendas que entraña misterio.

En este sentido nos interesa citar a Eisner (2004) pues consciente de la multidimensionalidad del ser humano, de la complejidad del desarrollo del mundo relacional nos insta a explorar estos ámbitos de estudio desde una investigación basada en las artes, por ejemplo, desde una narrativa receptiva a lo sutil. Precisamente una perspectiva contemplativa acoge estos dos componentes esenciales: una mirada que en su concepción del misterio no escapa a lo sutil y por tanto al componente artístico, experiencial e incuantificable que ha de concebir toda exploración en el ámbito educativo.

Es precisamente en relación a los aspectos sutiles de la realidad que Gadamer (2011) nos recuerda y enfatiza como todo escenario social contiene una razón poética, simbólica, podríamos decir metafísica. Gadamer en *El estado oculto de la salud* afirma: "Toda capacidad es esencia. Ese es el motivo por el cual la estructura de la reflexividad no siempre está vinculada con el concepto de objetivación".

La contemplación concibe lo objetivo (al menos lo palpable) a la vez que lo significante en relación a un absoluto inabarcable que nos dispone a la apertura. La contemplación bien pudiéramos decir que entraña percatarse de lo divino en lo cotidiano. Integra la mirada y la observación más allá de lo dado, capta lo sutil, trasciende lo sensible porque integra la percepción al incluir conciencia y redirigirla más allá de uno mismo.

Ante la mirada contemplativa que la orientación educativa puede ofrecer a estos trastornos del desarrollo y cuyo efecto se traduce en diversas dificultades de aprendizaje podemos captar como de la observación de los mismos niños/alumnos que los detentan emergen significantes especialmente relevantes para la evolución de la cultura. Si entendemos que el síntoma es símbolo y por tanto contiene una parte y señal de algo que se desconoce comprendemos que aquellos síntomas que se enumeran y que caracterizan a estos trastornos del desarrollo del alumnado convergen con aspectos, capacidades, a desarrollar en el mundo relacional adulto. Es decir, a desarrollar en la dinámica del contexto sociocultural que rodea a los niños. El símbolo entraña un mensaje, conlleva una clave oculta solo posible de descifrar cuando la mirada se dispone a descubrir lo admirable y la gran oportunidad que brinda cuanto acontece. Si tenemos en cuenta que en concreto la sintomatología que manifiestan los trastornos de espectro autista se caracterizan fundamentalmente por las dificultades significativas para aunar en el lenguaje verbal aspectos racionales, emocionales y

simbólicos donde en ocasiones se encuentra afectada la capacidad de comprensión intersubjetiva del otro, no nos será difícil comprender cómo este mismo aspecto que se manifiesta como síntoma, alteración de la comunicación en los alumnos que lo detentan no se ha desarrollado en todo su potencial en las dinámicas relacionales del mundo adulto, del contexto social.

Así mismo y atendiendo a la convergencia de lo que en el alumno emerge como síntoma y en la sociedad se descubre como dinámica relacional, ante los denominados trastornos de déficit de atención con hiperactividad se detectan necesidades específicas de orientación en el comportamiento, debido a dificultades en el control inhibitorio de impulsos emocionales que conllevan dificultades de autorregulación y conciencia sobre el propio comportamiento.

La etiología multifactorial, la dificultad de encontrar una única causa y la evidencia de un abordaje en el que resulta imprescindible recurrir al ámbito socio-emocional del desarrollo nos ponen de relevancia la importancia de atender a una dimensión contemplativa tanto del trastorno en sí como del contexto social y educativo donde emerge.

La mirada contemplativa, de los aspectos emocionales del lenguaje nos lleva a comprender su vinculación, su configuración en relación al contexto relacional. Nos conduce a advertir que su fondo más allá de las evidencias neuronales de efecto nos insta a captar los aspectos más sutiles del lenguaje en sociedad donde la conciencia y la corporalidad en su manifestación comunicativa juega un papel determinante. Hannah Arendt (2014) señala recogiendo la afirmación de Marleu Ponty lo siguiente:

"El alma [...] si tiene un fondo; de hecho, «se desborda» en el cuerpo; «se le superpone, está escondida en él-y al mismo tiempo lo necesita, concluye en él, está anclada en él»".

Así el síntoma como lenguaje del alma ya se trate del alma institucional o personal conlleva un significante a descifrar. La lectura en profundidad del contexto, así como de los síntomas que cristalizan en las dificultades de aprendizaje que generan los trastornos del desarrollo requiere el ejercicio de "la suspensión de la referencia" Ricoeur, (2009). Requiere un ir más allá de los datos cuantificables que nos aportan las neurociencias, salirnos de una interpretación literal de las mismas y abrirnos al componente simbólico trascendente que nos aporta la mirada contemplativa.

3. Implicaciones pedagógicas. Conclusiones.

Nos planteamos la necesidad de vislumbrar perspectivas contemporáneas que supongan una oportunidad para generar indicadores y estrategias orientativas para la transformación en profundidad, de los procesos de enseñanza-aprendizaje. Una transformación que se concibe sensible a las necesidades de enriquecimiento de la cultura escolar presente en cada centro educativo, afanada en no reiterar parámetros educativos que contribuyen a perpetuar las dificultades de aprendizaje que se detectan.

A través de una mirada contemplativa (más allá de lo dado) sobre los indicadores diagnósticos que cristalizan en el alumnado afectado por estos trastornos, comprendemos que la evolución de la cultura escolar, así como la atención y prevención de las dificultades de aprendizaje que generan en cada caso detectado pasa por concebir la escuela en su dimensión trascendente. La dimensión trascendente la entendemos como aquello que conlleva *un no saber* y por tanto *el misterio* aquello que por intangible e insondable permanece en la entraña de la complejidad del ser humano y se reviste de aspectos sutiles (*artísticos, estéticos y éticos)* que no han de desaparecer del ámbito escolar.

Incluiremos así en nuestra concepción la no uniformidad en la forma de abordar y de aproximarnos a cada caso (entendemos por caso tanto cada alumno afectado como cada escuela, centro educativo en su conjunto) atendiendo a los aspectos sutiles implicados en el ámbito relacional, afectivo y comportamental. Recuperar la pedagogía como señalábamos en el apartado de introducción pasa

por aplicar la dimensión contemplativa en la orientación escolar lo que revertirá directamente en la evolución socio-cultural. Insta a una revisión existencial generando identidades abiertas en tanto interactuantes con todo aquello que deviene en posibilidad. Implica en palabras de Vicencio Consta (2017) "trazar las líneas elementales de una fenomenología de la educación y la formación; es decir, de una pedagogía que encuentra en el análisis de la experiencia educativa su propio terreno fundacional". Siendo así que en tanto que la exploración en la experiencia educativa abarca y comprende la conciencia sobre la dimensión social contiene las claves de su propia orientación. En la contemplación del contexto escolar se encuentra, se localiza la fractura del problema que sustenta los puntos de ignición de la fundamentación educativa.

Desde la idea de una orientación escolar que extrajese de aquello que define como problema de su alumnado las claves para su propia transformación, sin acomodarse a la mera clasificación o detección de los mismos, nos situamos en la consideración de profundizar en los anteriormente señalados trastornos de aprendizaje, de cara a inferir y completar nuevas vías de desarrollo de las instituciones escolares. Estas han de pasar por la adquisición de conciencia pedagógica de los profesionales de la educación, por la adquisición de perspectiva contemplativa. Comprendemos de este modo la manera de recuperar la verdadera función de la pedagogía y por tanto de procurar la evolución del contexto sociocultural en el que crece el alumnado. Los altos potenciales en determinadas áreas del desarrollo que junto a las destacadas alteraciones en otras áreas señalábamos como característica de estos trastornos, darían cuenta a su vez dada la conexión sustantiva que hemos advertido (entre mundo social y sintomatología del alumnado) de las grandes posibilidades de evolución del mundo de hoy. Dan cuenta de todos aquellos aspectos, capacidades y talentos, de que es capaz el ser humano y la sociedad en su conjunto.

Bibliografía

Arendt, H. (2014). *La vida del espíritu.* Barcelona: Paidós Básica.

Armstrong, T. (2012). *El poder de la neurodiversidad. Las extraordinarias capacidades que se ocultan tras el autismo, la hiperactividad, la dislexia y otras diferencias cerebrales.* Barcelona: Espasa Libro, S. L. U.

Bisquerra, R. (coord.). (2001). *Modelos de orientación e intervención psicopedagógica.*

Madrid: Wolters Kluwer España S. A.

Consta, V. (2018) *Fenomenología de la educación y la formación*. Salamanca. Ediciones. Sígueme.

Eisner, E. (2004). *Handbook of Research and Policy in Art Education*. New Jersey. EEUU. LEA.

Fajardo, O. (coord.) (2017). *La experiencia contemplativa en la mística, la filosofía y el arte*. Barcelona. Editorial Kairós. S. A.

Gadamer, H. (2011). *El estado oculto de la salud.* Barcelona. Editorial Gedisa S. A

Gobantes, M. (2014). *El texto y el abismo. Diálogos con González Requena.* Barcelona: Sans Soleil Ediciones.

Hobson, P. (1995). *El autismo y el desarrollo de la mente*. Madrid: Alianza.

Kennepohl, S. (1999). *Toward a cultural neuropsychology: An alternative view and a preliminary model. Brain and Cognition, 41, (365-380).*

Ricoeur, P. (2014). *Historia y narratividad.* Barcelona: Paidós.

Rielo, F. (2012). *Concepción mística de la antropología.* Madrid: Fundación Fernando Rielo.

Trevarthen, C. (1982). The primary motives for cooperative understanding. En G. Butterworth

y P. Light (Eds.), *Social cognition: Studies of the development of understanding*. Brighton: Harvesten Press.

Ubieto, R. (2015). *TDAH hablar con el cuerpo*. Barcelona: Oberta UOC Publishing, SLU.

C. Uribe, *"La controversia por la cultura en el DSM-IV"*, en *Revista colombiana de psiquiatría* 4, Bogotá 2000, 346.

Vilanou, C., Casado, A., de la Herrán, A. & Grosso, L. (2009). *La educación un arte extasiológico.* Madrid: Fundación Fernando Rielo.

El arte y la educación moral de la persona: una crítica a Émile Durkheim

Enrico Brugnami
Universidad de La Laguna, La Laguna (Tenerife), España
enricobrugnami@hotmail.com

Primero haremos un breve repaso a las principales concepciones sociológicas y pedagógicas de Durkheim para, posteriormente, ver cómo argumenta su postura en referencia a la educación estética; y lo haremos de forma crítica. Cuando se trata de la cuestión de la educación estética y de su papel en la formación de la persona —es decir, cuando tratamos la cuestión del humanismo pedagógico— es difícil no hablar desde el sentimiento, la pasión y el prejuicio. Recordemos a Schiller en sus célebres *Cartas sobre la educación estética del hombre*, las cuales concibe como una defensa de la causa estética y que, por ello, parte tanto de la filosofía kantiana como de la propia pasión del autor. Mi cometido aquí no es hacer un manifiesto a favor de una educación humanista en detrimento de una científico-tecnológica, ni mucho menos. Pero no por ello mi texto está exento de mis propios prejuicios, determinando en cierta manera incluso el interés inicial por el tema. Queda así advertido el oyente de la parcialidad de mi punto de partida pretendidamente crítico e imparcial.

Durkheim, su sociología y su pedagogía: tesis principales

A lo largo del siglo XIX y principios del XX se produce en Europa una diversificación y especialización de las diversas áreas de la cultura humana, tendiéndose cada vez más a la constitución de distintas disciplinas científicas, independientes las unas de las otras. Tal es el caso de las Matemáticas (especialmente la Aritmética y la Geometría), la Lógica, la Biología, la Psicología Experimental o la Lingüística, entre otras muchas. Este proceso vino necesariamente acompañado de una fundamentación de las mismas disciplinas, la cual requería especificar su objeto principal de estudio y su método. La Sociología no fue ajena a este fenómeno.

Si por algo es considerado Durkheim como uno de los padres de la Sociología —junto con Karl Marx (1818-1883), Georg Simmel (1858-1918) y Max Weber (1864-1920)— es por dotar a ésta de un método y ofrecerle un objeto de estudio específico: el hecho social («*fait social*»). No significa esto que fuera uno de los primeros pensadores en reflexionar sobre cuestiones sociales, pero sí que fue uno de los primeros en aunar en la Sociología el espíritu positivista y una metodología científica específica, además de haber legado a la tradición filosófica y sociológica multitud de importantes conceptos.

Para Durkheim era apremiante dotar a la Sociología del estatus de ciencia. En Francia se respiraban los aires de la poesía simbolista y mistérica, del bergsonismo y de una reacción antipositivista y procatólica (Lukes 1984: 75). Precisamente, en el mismo año en que el crítico literario F. Brunetière (1849-1906) manifestara su escepticismo para con la capacidad de construir una moral social a partir del conocimiento científico, É. Durkheim publica en la *Revue Philosophique de la France Et de l'Etranger* una de las obras decisivas para el futuro de la Sociología, a saber, *Las reglas del método sociológico* (1985). En dicha obra ofrece una reflexión sobre el método del sociólogo y el hecho social como objeto de la Sociología, reflexión que ya estaba implícita en su tesis doctoral *La división del trabajo social* (1983).

Dicha sociología comportaba el estudio de dos fenómenos que, según Durkheim, son consubstanciales a la moralidad pública de una sociedad, a saber: las formas solidarias de relación social, dadas principalmente mediante el trabajo y la transmisión del conocimiento (lo que Durkheim denominaba «representaciones colectivas») en el medio social. El estudio conjunto de

ambos elementos lleva a la tematización de la transmisión solidaria del conocimiento en la sociedad. Esta forma de transmisión, en tanto de elemento socializador, es la educación (Fauconnet 2013: 16).

Para Durkheim, la educación fue un tema constante en su carrera académica desde que sustituyese a Ferdinand Buisson (1841-1932) en la cátedra de ciencias de la educación a su llegada a la Sorbona en el año 1902 (Lukes 1984: 363-364). Desde entonces, fueron numerosos los cursos que ofreció a profesores y alumnos sobre las relaciones entre la Pedagogía y la Sociología y sobre la educación moral en la escuela primaria y secundaria. De hecho, uno de los escritos en los que trabajaba antes de morir fue *La morale*, donde vertía de nuevo sus reflexiones sobre la moral y la educación (Fauconnet 2002: 64; Lukes 1984: 550).

La definición durkhemiana de la educación la encontramos en su texto «La educación, su naturaleza y su papel», originalmente publicado como entrada en el *Nouveau Dictionnaire de Pédagogie* (1911) de F. Buisson y posteriormente recogido por Paul Fauconnet (1874-1938) como capítulo de la obra póstuma *Educación y sociología* (1922). Ahí, encontramos la siguiente definición:

> La educación es la acción ejercida por las generaciones adultas sobre aquellas que no han alcanzado todavía el grado de madurez necesario para la vida social. Tiene por objeto suscitar y desarrollar en el niño un cierto número de estados físicos, intelectuales y morales que exigen de él tanto la sociedad en su conjunto como el medio ambiente específico al que está especialmente destinado (2013: 60).

El aspecto central que pone de relieve esta definición es que la educación es un hecho social. En efecto, la educación es un modo de obrar que ejerce una acción sobre el individuo y que se da en el seno de un ambiente social —familia, escuela, etc. Por ello afirma Durkheim en *Las reglas del método sociológico* que «toda educación consiste en un esfuerzo continuo para imponer al niño modos de ver, de sentir y de obrar que no se le habrían ocurrido espontáneamente» (2016: 86). Desde su infancia al niño se le exige el cumplimiento de usos sociales básicos y necesarios para su vida en la sociedad, tales como las horas en que se come o duerme, el sentido del deber y la obediencia, el manejo de un lenguaje, las formas de saludo y trato con otras personas, etc. En definitiva, lo que se le enseña al niño es todo aquello que por él mismo no podría haber desarrollado y que existía antes de su nacimiento; es decir, el material de la educación es el material de las representaciones colectivas (2013: 58).

La teoría de la educación de Durkheim tiene como base una tesis antropológica. Según dicha tesis, en toda persona existen dos seres: el uno, un ser individual, egoísta y social por nacimiento; el otro, un ser social, es decir, «un sistema de ideas, de sentimientos y de costumbres que expresan en nosotros no nuestra personalidad, sino el grupo o los grupos diferentes en los que estamos integrados» (2013: 61). La finalidad educativa es, pues, crear ese ser social en cada uno de los ciudadanos, y ese ser social no puede crearse más que por un acto de transmisión de conocimiento y valores sociales, morales, etc., esto es, por un acto de reproducción social. Dicha transmisión de conocimiento es una imposición de los hechos sociales y las representaciones colectivas sobre el individuo. Por ello llega a definir Durkheim la educación como un acto coercitivo o coactivo (2001: 60; 2016: 82).

La educación, según Durkheim, tiene una doble naturaleza: es, a la vez, única y múltiple (2013: 56). La educación es única en tanto que ofrece una base común de conocimientos y valores a todos los miembros de una misma sociedad, independientemente de las particularidades socio-económicas de cada persona y familia. Dicha base común es aquella sin la cual no podría haber homogeneidad social alguna; su falta comportaría la no subsistencia de la sociedad, la imposibilidad de la vida colectiva (2013: 59). Por ello, tal y como dice en La educación moral (1925), la educación tiene como función la integración del niño en un grupo social (2002: 230). El proceso educativo es un proceso de cohesión social a través del cual el individuo aprehende e integra conocimientos y valores que le son ajenos y se le imponen como necesarios.

La educación es, además, múltiple, y lo es en dos sentidos: 1) varía dependiendo del estrato social al que pertenezca el educando, así como la religión de la que se le quiera hacer partícipe; 2) varía en función de las distintas profesiones existentes en la sociedad (Durkheim 2013: 56-57). En el primer sentido, establece Durkheim que hay determinados valores, conocimientos y modos de comportamiento que pertenecen a uno u otro estrato social: no era la misma la educación que recibía un patricio que un plebeyo, un paje que un caballero, un burgués que un obrero, etc. Evidentemente la educación básica es común a todos ellos: forma los cimientos morales de la sociedad en su conjunto más amplio; pero la educación no se agota en esta base común: en tanto que socialización, la educación también es la socialización del educando en un determinado estrato social.

En el segundo sentido, la multiplicidad de profesiones existentes en la sociedad conlleva una multiplicidad proporcional o casi proporcional en la educación. El plan de estudios de una carrera de Filosofía necesariamente divergirá del de una carrera de Biología, al igual que los conocimientos y habilidades que se requieren para ser informático no son los mismos que para ser profesor o dependiente de un comercio. Para Durkheim, la ley de la división del trabajo social es un *factum* ineludible: el aumento de su presencia va aparejado al crecimiento de las sociedades industriales y la complejidad de las formas de solidaridad social (Durkheim 2001: 47).

La cada vez más imperante ley de la división del trabajo en la sociedad lleva a Durkheim a discrepar de teorías y filosofías de la educación basadas en un modelo educativo abiertamente generalista:

> Han pasado los tiempos en que parecíanos ser el hombre perfecto aquel que, interesándose por todo sin comprometerse exclusivamente en nada, y siendo capaz de gustarlo y comprenderlo todo, encontraba el medio de reunir y condensar en él lo que había de más exquisito en la civilización. Hoy en día esta cultura general, antes tan alabada, no nos produce otro efecto que el de una disciplina floja y relajada. […] Sentimos un alejamiento hacia esos hombres cuyo único cuidado es organizar y doblegar todas sus facultades, pero sin hacer de ellas ningún uso definido y sin sacrificar alguna, como si cada uno de ellos debiera bastarse a sí mismo y formar un mundo independiente. Nos parece que ese estado de desligamiento y de indeterminación tiene algo de antisocial (2001: 50-51).

En concreto, cargará contra la Ilustración, la *Bildung* alemana y su idea de una autorrealización del ser humano a través del cultivo de todas las facultades latentes en su espíritu (Durkheim 2013: 50; Kant 2003: 30-33).

La ley de la división del trabajo social, por lo tanto, se impone y afecta a la constitución moral de la sociedad, pues determina el ideal educativo a seguir y el curso de desarrollo de la persona en la sociedad. Este ideal educativo contempla al ser humano como un elemento funcional dentro de un organismo, cuya contribución es primordialmente sistémica. De ahí que Durkheim formule el siguiente imperativo categórico de la conciencia moral: «ponte en estado de llenar útilmente una función determinada» (2001: 52).

La especialización profesional y la distribución social del conocimiento favorecen la existencia del individualismo. Con el aumento del tamaño de las sociedades y del número de población, así como con el desarrollo de la diferenciación social y cultural, las relaciones sociales ya no pueden regularse por la semejanza entre los ciudadanos —solidaridad mecánica—, sino por lo que aporta cada uno a la sociedad desde su labor profesional —solidaridad orgánica— (Lukes 1984: 341). Aunque la educación común a todos los ciudadanos constituya el elemento fundamental de cohesión social, el material de esta educación es cada vez más difuso y abstracto; es por ello que gana peso lo que Durkheim denomina el culto al individuo (2001: 204-206).

Hay que precisar que esta postura individualista de Durkheim no entra en contradicción con su rechazo del individualismo metodológico y su defensa del holismo sociológico. El individuo es un

producto social y solo en lo social hay que buscar las fuentes normativas de la moralidad (Lukes 1984: 338). El individualismo que defiende Durkheim es de corte ilustrado, aspecto que tampoco genera contradicción con su rechazo al ideal educativo de la Ilustración. Durkheim rechaza el individualismo utilitarista de Spencer y la Escuela Clásica de Economía por considerarlo anárquico. Defiende un individualismo rousseauniano-kantiano que tiene su punto de mira en la Declaración de los Derechos del Hombre, la autonomía de la razón y la libertad de pensamiento (Lukes 1984: 341).

El problema de la educación estética en la formación del carácter moral

La educación no debe tener como finalidad la creación de polímatas o genios románticos, sino especializar a los discentes y hacer que sean funcionales a la sociedad. Este organicismo educativo, para Durkheim, debe asegurar siempre la libertad y autonomía de pensamiento de cada uno de los ciudadanos. Esta educación moral se vincula a aquello que se enseña: para Durkheim no todo el conocimiento tiene el mismo valor y hay disciplinas que preparan mejor que otras al ciudadano para una vida moral en la sociedad; de ahí que anteponga la ciencia al arte —comprendido éste en un sentido amplio.

Asegura Durkheim que «para que el niño pueda vincularse a la sociedad necesita sentirla como algo real, vivo y potente que domina al individuo, pero a la que el individuo debe al mismo tiempo lo mejor de sí mismo» (2002: 284). Puesto que el arte tiene como objeto propio lo irreal, lo ficticio (2002: 280), no ayuda a la construcción de una moralidad social. Tan solo las disciplinas y áreas de conocimiento cuyo objeto de estudio y enseñanza es la realidad sirven para proporcionar una verdadera educación moral, y la más importante de todas ellas es la ciencia (Durkheim 2001: 60; 2013: 52).

La racionalidad científica combate lo que Durkheim denomina el racionalismo simplista, esto es, el racionalismo que considera como real tan solo aquello que es simple, atómico, que puede ser concebido en una única intuición inmediata y evidente (2002: 264). El problema que ve en este racionalismo es que, aplicado al estudio de la sociedad, esta misma no aparece más que como un agregado de individuos simples y monádicos; no habría nada más allá del sujeto concreto, que es el sustrato social último. Dicho punto de vista es incompatible con el holismo sociológico que defiende Durkheim. Solo la racionalidad científica propia del siglo XIX, que toma como paradigmático el estudio biológico de los procesos de evolución, muestra la extrema complejidad de la realidad, punto de vista necesario en Sociología. Precisamente porque el objeto de estudio de la Biología no es un simple átomo sino que es, argumenta nuestro autor, un organismo complejo, sirve al niño para figurarse la sociedad como un conjunto complejo y orgánico (2002: 274-275). De ahí que Durkheim, en detrimento de la cultura estética, ensalce la cultura científica y considere su tenencia como una obligación moral del ciudadano (2013: 64).

En resumen: si el objetivo de educar al niño en la escuela es el de despertar en él un sentimiento de pertenencia a una colectividad y, con ello, un espíritu de sacrificio, entonces debemos hacer que pase por un proceso de socialización, esto es, integrarlo en una micro sociedad —clase—, y enseñarle los contenidos adecuados para tal fin —instrucción teórica—. Dichos contenidos son los de las ciencias de la vida. Esto significa, y Durkheim mismo nos lo dice, que nuestro carácter moral depende de los conceptos y conocimientos con los que entendamos y veamos el mundo: «Nuestra moralidad, por el mero hecho de que somos seres inteligentes, se basa en la inteligencia. Por ejemplo, según la concepción que nos hayamos hecho de la realidad social, estaremos más o menos en disposición de vincularnos a ella. Nos interesamos más o menos por un ser según la idea que tenemos de él» (2002: 264).

Así pues, Durkheim apela al clásico argumento del intelectualismo moral. Pero considero que incurre en un error de base. Durkheim concibe a las ciencias naturales como el mejor paradigma

intelectual para la comprensión de la vida y del mundo. Sin embargo, cuando le estemos explicando al niño las leyes y los principales conocimientos científicos, deberemos explicarle también que «los propios resultados actuales sólo son provisionales, que mañana, quizá, será descubierto un hecho nuevo que volverá a ponerlos en cuestión, que obligará a rectificarlos por lo menos parcialmente» pues «distamos mucho de poder encontrar la realidad de una vez por todas, de que ésta se acomode exactamente a la medida de nuestro entendimiento» (2002: 274).

Esto es, que el conocimiento científico, como el conocimiento humano en general, es falible, y lo que hoy es una teoría científica indiscutiblemente aceptada puede en el futuro quedar recluida en el baúl del conocimiento desechado. Durkheim rechaza el arte como contenido fundamental del currículo escolar por referirse a lo irreal, a lo imaginativo. Sin embargo, la ciencia, como hemos visto, tampoco refiere a la realidad plenamente, sino sólo provisionalmente. Nos parece contradictorio basar la educación moral en la ciencia natural por ser ésta la disciplina que describe la realidad y, sin embargo, aceptar que el conocimiento científico es provisional y que su compromiso con la realidad puede verse seriamente afectado.

Otro aspecto que le lleva a rechazar el arte como contenido de una educación moral la consideración de éste como algo ocioso. En efecto, Durkheim asegura que la moral social es una de las empresas humanas más importantes y que pertenece al ámbito del trabajo y de la vida seria. No solo es necesario, sino que es un deber estar a la altura de los tiempos, y estar a dicha altura significa hacerse responsable de la propia situación social, siempre como miembro del colectivo social y nunca como persona individual (en este sentido, Durkheim y Ortega podrían llegar a una *entente cordiale*). Participar de la vida seria significa así participar de la vida real, de la vida que nos ha tocado vivir y, como cree Durkheim, es la ciencia natural aquella que describe la realidad tal como es.

¿Qué sucede, pues, con el arte? Según Durkheim, éste, a diferencia de la ciencia, no apela a nuestro entendimiento, sino que transita la sensación para llegar a la imaginación. Así, el arte no produce conceptos, sino imágenes. Y la imagen

> es libre. Lejos de estar sujeta a alguna realidad exterior de la que sería la reproducción, es maleable casi a voluntad. Depende ante todo de nuestro humor, de nuestras predisposiciones interiores. […] El mundo en que se mueve el artista es el mundo de las imágenes y el mundo de las imágenes es el reino del sueño, de la ficción, de las asociaciones mentales libres […]

El arte se desvía, pues, de la vida moral, ya que se aparta de la vida real (2002: 281).

Por ello concibe el arte como un juego, como algo ocioso, ya que lo ocioso se da cuando se finaliza el trabajo –negocio. Durkheim apela a una educación del gusto, ya que considera que en momentos de ocio es mejor gozar de un arte noble. Pero el arte es eso, ocio, un juego, y creemos que aquí también incurre en un error.

Consideramos cierto que el arte se da en la facultad de la imaginación, que media entre la sensación y el entendimiento, pero no que sea la única facultad en la que el arte opera, pues la sensibilidad es inherente al arte. También consideramos correcto que el arte tenga una función eminentemente creativa; el arte no solo reproduce imágenes, sino que también las crea. Sin embargo, no consideramos correcto que el arte, por referir a la imaginación, esté refiriendo a lo irreal y, por ello, no tenga efectos sobre la moral individual y social.

Que el arte ha tenido y tiene una función política no es nada nuevo. Por ejemplo, gran parte del arte Barroco tenía como cometido enaltecer la figura de la Iglesia frente a la difusión de las tesis de Lutero y su reforma protestante; de ahí que el arte Barroco sea en gran medida el arte de la contrarreforma. Otro ejemplo lo encontramos en lo que Walter Benjamin dictaminó en su escrito *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. La pérdida del aura que según Benjamin acaece a la obra de arte va aparejada al imperio de la imagen: ésta nos asalta, invade nuestro espacio vital a través del televisor, el cartel o el cine, entre otros muchos ejemplos. Y tan inocente puede

resultar una imagen como efectiva y perniciosa. Pensemos en el arte fascista o el arte soviético: difícilmente podríamos afirmar que los carteles de dichos regímenes políticos eran inocentes. Trataban de hacer llegar al individuo una serie de ideas a través de las imágenes y sensaciones transmitidas. Lo mismo sucede con cualquier himno nacional. Por ello, el arte reproducido técnicamente es usado para conformar aspectos de la moral social.

Conclusión

Así pues, teniendo en cuenta los efectos que el arte puede tener sobre la sensibilidad e imaginación humana y, por ende, sobre el carácter moral de la persona y la sociedad, consideramos que la educación estética es fundamental como contenido del currículo de una educación moral, considerando erróneos los argumentos de Durkheim, tanto los que apelan al realismo científico en detrimento del irrealismo artístico como los que apelan a la ociosidad del arte.

Bibliografía

Benjamin, Walter. (1982) «La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica». Dentro de Walter Benjamin. *Discursos Interrumpidos I*. Madrid: Taurus.

Durkheim, Émile (2001). *La división del trabajo social*. Madrid: Akal.

— (2002). *La educación moral*. Madrid: Trotta.

— (2013). *Educación y sociología*. Barcelona: Península.

— (2016). *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre la filosofía de las ciencias sociales*. Madrid: Alianza.

Fauconnet, Paul (2002). «Advertencia». Dentro de Émile Durkheim. *La educación moral*. Madrid: Trotta. 63-64.

— (2013). «Introducción. La obra pedagógica de Durkheim». Dentro de Émile Durkheim. *Educación y Sociología*. Barcelona: Península. 13-47.

Lukes, Steven (1984). *Émile Durkheim. Su vida y su obra*. Madrid: CSIC y Siglo XXI de España.

Kant, Immanuel (2003). *Pedagogía*. Madrid: Akal.

Schiller, Johann Christoph Friedrich (2000). *Escritos sobre estética*. Madrid: Tecnos.

Metafísica, educación y conocimiento en Comenius: La categoría ontológica del amor

Andrés L. Jaume
Universidad de las Islas Baleares, Palma de Mallorca, España
andres.jaume@uib.es

I. Idea de la primera metafísica comeniana

Desde los primeros escritos metafísicos de Comenius - filósofo, teólogo y pedagogo del s. XVII, sorprende cómo el amor ocupa una posición privilegiada. En efecto, en los primeros escritos metafísicos, en concreto en su *Prima Philosophia* (ca 1630) Comenius desarrolla una peculiar manera de entender la metafísica como ciencia del ente en general *(scientia entis in genere)* y que concibe a éste como lo que es y puede ser conocido y que admite la siguiente división: *ens increatum* y *ens creatum*.

> *Ens est vel primum vel a primum ortum. Ens primum est, quod a se ipso est, per se et in se: dicitur Deus, Jehova, Ens entium,* etc. *Ens a primo ortum est, quicquid extra Deum est: nempe creatura. Mundus nempe cum variis creaturis visibilibus e invisibilibus. [Ex illo enim, per illum et in illo sunt omnia, Rom. 11] Comenius Opera Omnia,* vol. 18, p. 13.

A mi juicio dicha división es de origen claramente suarista, pues, como sabemos, Alsted, el maestro de Comenius se vio influenciado por la obra del eximio doctor en los escritos que publicó en las proximidades de la época en la que Comenius frecuentó Herborn. El lector atento verá que la definición concluye con un fragmento de la Carta de Pablo a los Romanos. No debiera extrañarse, pues para Comenius las fuentes del conocimiento son tres: sensibilidad, razón y fe. Y la revelación es asunto filosófico en tanto que actúa como lo dado frente a la impotencia de la razón humana. El ser humano, para Comenius, no puede disgregarse en un discurso meramente racional o sensualista sin referencia a la fe. Fue precisamente este punto el que constituyó el principal motivo de desacuerdo con Descartes. De hecho, en una obra ya tan temprana como el Prodromus Pansophiae hace mención a esas tres fuentes, lo mismo que a la existencia de una armonía universal fundada no menos en relaciones de simpatía entre todas las criaturas y de amor de Dios hacia las mismas.

Para Comenius el tratado de metafísica se articula en cuatro partes correspondientes a lo que tienen en común todos los entes, su diferencia, sus especies y, finalmente, las reglas que regulan los principios del ente. A continuación presentaré, aunque sea en esbozo, esta cuádruple organización.

A) Una *pars prima*, en la que presenta lo que todos los seres tienen en común y que es la esencia y los atributos esenciales que son los tres trascendentales y el conjunto de las categorías. Ahora bien, estas se organizan en tres tríadas —elemento hermético y trinitario que aparece constantemente reflejado en la obra de Comenius—.

Así, si admitimos que todo ente es, debemos admitir que es uno, verdadero y bueno. De cada trascendental se deriva lo siguiente:

1. Si el ser es uno, es algo, está en algún momento temporal y se manifiesta cuantitativamente, de ahí que se deduzcan las categorías de lugar, tiempo y cantidad.

2. Si el ser es verdadero, entonces es un tal y tal —tiene una talidad—, ejecuta algún tipo de acción e, igualmente, es afectado por algo dentro de la comunidad que mantiene con los otros entes; se derivan entonces las categorías de cualidad, acción y pasión.

3. Si el ente es bueno, entonces está sujeto a un orden, tiene alguna utilidad para alguien y es agradable o manifiesta felicidad; se derivan, por lo tanto, las categorías de orden, uso y amor.

Como se ve, los puntos 1 y 2 siguen el esquema aristotélico, pero el punto 3 cambia abruptamente. Hay quien apunta a la escuela franciscana y, en concreto al lulismo por el que se vio influenciado Alsted. En cualquier caso, se trata de una mezcla un tanto curiosa. El tratado tiene una forma de expresión claramente aristotélico-escolástica y, sin embargo, el contenido apunta a alguna forma de platonismo muy del gusto renacentista. No creo que quepa trazar genealogías, sino simplemente apelar a dos elementos: Comenius era un erudito, gran lector y, en segundo lugar, la influencia de la mística del Maestro Eckart a través de la *devotio moderna*, nos aproxima a este modo de considerar la realidad tan *sui generis* que se manifestará en muchas otras obras del autor. Sea como fuere, ahí encontramos el amor como categoría ontológica.

B) La *pars secunda* afecta a las diferencias entre *ens increatum* y *ens creatum*, donde se exponen los atributos divinos respecto de las diferencias del *ens creatum*. Así, Dios es necesario, las criaturas contingentes, todas ellas dependen de Él. Dios es simplicísimamente uno, mientras que las criaturas son diversas. Dios es ubicuo, eterno e infinito, mientras que las criaturas están determinadas en un lugar, una temporalidad y una cantidad. Dios permanece inalterable, mientras que las criaturas sufren alteraciones en virtud de la acción y la afectación. Finalmente, Dios es sumamente perfecto, se muestra constantemente a todas las criaturas o es omnipresente y, finalmente, es bueno en grado sumo.

C) La *pars tertia* analiza tanto las especies de entes como los accidentes de las especies.

D) Finalmente, la *pars quarta* muestra las reglas o principios de todas las cosas que, consecuentemente, nos permiten su conocimiento. Obsérvese cómo el discurso a propósito del ser es indisociable del discurso acerca del conocimiento del mismo.

Hay que señalar que el texto de la Prima Philosophia no es un texto pansófico. Esta disciplina, como saber omniabarcante, aunque con limitaciones humanas, debuta posteriormente. Eso sí, en la obra que aquí se aborda sí puede decirse que se encuentra de algún modo el germen de los temas que aparecerán en las obras metafísicas posteriores hasta culminar en la *Consultatio Catholica*.

II. El amor dentro del sistema de las categorías de Comenius en la Prima Philosophia

Como se ha podido ver es ésta la última de las categorías. Comenius señala doce principios para su aplicación, entre los que cabe citar los siguientes:

1. La similitud del amor es la fuente de la disimilitud de la aversión.
2. Todo ser se ama a sí mismo porque ciertamente es similar a sí mismo.
3. Todos los entes gozan de sí mismos.
4. Todo ente ama en tanto que es útil para sí, odia en tanto que se perjudica o es dañado.
5. Cuanto algo es más perfecto, es más digno de ser amado.
6. Cuanto algo es más digno de ser amado, mejor es. [o porque esto es así o porque así lo vemos].
7. Por esto, lo que algo sea, depende del fin de su acción, [Por ejemplo, quien ama algo y sigue por eso una gloria militar, entonces la gloria es su fin, el más apreciado que busca].
8. Todas las cosas son hechas a causa de la gracia que se sigue de ellas y esto es lo mejor. [Por ejemplo, si alguien gusta de la escuela por lo que ahí se enseña y lo enseñado, por la erudición que conlleva y ésta por la Iglesia o la Patria y éstas por Dios, entonces es Dios, en quien todas las acciones y fines culminan]. *Comenius*, *op. cit.* §XII.

II. Amor y pedagogía o de la metafísica a la praxis

La metafísica de Comenius tiene una finalidad, un *telos*. Es el fundamento de una praxis reformadora de la sociedad que se manifiesta en una técnica educativa —la Didáctica Magna es el mejor ejemplo y el más conocido—. No se trata de enseñar por enseñar, porque hay que aprender, sino de enseñar para ser humano en esta vida y continuar en la otra, si es que la hay. La enseñanza constituye a un ser humano que aparece en una situación de menesterosidad e indigencia absoluta. Y la educación es, por lo tanto, un acto no sólo de generosidad, sino de amor caritativo. Ya señalé que en Comenius las citas bíblicas son frecuentes y que su pensar filosófico es indisociable de su reflexión como teólogo reformado, pues bien, he ahí el papel notabilísimo de las fuentes evangélicas y del amor agustiniano. No en vano resuena la primera carta de Pablo a los Corintios (13, 1-19) en la que se evidencia como el amor (agapé) es la más grande de lo que después serán las denominadas virtudes teologales. Según algunos comeniólogos insignes como Patocka (J. Patočka, *Transcendentalia a kategorie*, str. 236; J. Červenka, *Poznámky ke spisu Prima philosophia*, str. 182) no hay precedentes en la literatura filosófica para la inclusión del amor como categoría ontológica, admiten, pues, que es algo puramente original de Comenius. Otros son más escépticos, como E. Schadel (*Zu Comenius' triadisch-enneadischer Kategorienauffassung*, str. 238), que sostiene que la tríada orden, uso y amor es un préstamo de la terminología trinitaria que encontramos en Campanella (*Universalis philosophia*, pars II, lib. X, cap. II, art. 1, str. 251) o en Hugo de Dan Víctor. Según la Dra. Schifferova (en comunicación personal) es digno de remarcar que Comenio usa también como sinónimos los términos de *gratia*, *jucunditas*y *amabilitas*, conceptos que, como se ha podido ver, aparecen ya en el referido texto de la *Prima Philosophia* y que se desarrollarán posteriormente en otros textos más elaborados con marcado carácter pansófico. Sea como fuere y pese a la discusión de las fuentes estrictamente filosóficas, el peso de las fuentes estrictamente religiosas es absolutamente indudable. Y, a mi entender, el fundamento es claramente evangélico. Supone esto, como en Suárez, que la metafísica es adjetiva, es decir, se trata de una metafísica cristiana y, en el caso de Comenius, de corte netamente trinitario.

El amor, al margen ya de Comenius, es un tema filosófico y, de modo especial en la Filosofía de la educación, baste recordar a insignes pensadores españoles como Xirau o María Zambrano en sus reflexiones sobre la educación. Obviamente ambos desarrollan una filosofía de la educación que no se queda en la Modernidad, sino que va mucho más allá. A mi entender, hay un paralelismo entre la originalidad de Comenius y la tematización que hacen ambos sobre el amor. No podemos decir que haya relación de causalidad alguna, pues los textos de Comenius no suelen estar disponibles más allá de la *Didactica Magna*. Pero no hay que olvidar que tanto el filósofo del *ordo amoris* como la genial Zambrano son herederos de dos tradiciones: la de Max Scheler y la de la Institución libre de enseñanza, si algo se supo en España a propósito de Comenius fue a través del krausismo y de la actividad de la citada institución.

IV. Conclusión

En su sistema filosófico que contrasta con otros sistemas como el de Descartes, tanto es así que Comenius representa una Modernidad alternativa a la modernidad que historiográficamente se impuso después. Comenius aborda el problema del conocimiento —problema pansófico— de una manera que hace indistinguible metafísica y conocimiento, de forma que se cumple lo señalado ya por Ortega en *¿Qué es conocimiento?*, a saber, que junto a la pregunta de qué hay está la pregunta de cómo sabemos o qué acceso tenemos a lo que hay. Y a estas dos preguntas hay que añadir una tercera de carácter netamente humanístico, a saber, cómo transmitimos lo que consideramos conocimiento y qué papel desempeña en nuestra formación como seres humanos. Las tres preguntas están claramente interrelacionadas tanto desde un punto de vista analítico como histórico. De hecho, en la obra de Comenius la tríada ser, conocer y educar va siempre de la mano y es el leitmotiv de toda su obra. Si añadimos que el ideal pansófico se hace concreto en una determinada praxis

encaminada a formar al hombre y que esa misma formación tiene una dimensión ética compleja, tal como ha estudiado la Dra. Schifferova (2018), entonces vemos cómo de una categoría ontológica, el amor, pasamos a su realización en el ámbito de los asuntos humanos o, de otra manera, la vida humana, realidad radical donde la haya, evidencia como determinación una dimensión de agapé insoslayable que nos sitúa en un escenario moderno completamente diferente: frente al solipsismo que han visto aquellos que han tratado de caracterizar el desarrollo de la Modernidad —entre ellos Husserl— la Modernidad que evidencia Comenius es, al decir de Schaller, entiende al sujeto como principalmente relacional, esto es, en relación con Dios —cf. Centrum Securitatis— y en relación con los otros hombres frente a la amenaza solipsista.

La presente comunicación ha tenido por objeto examinar este problema desde una doble vertiente. Por una parte, la cuestión historiográfico-comeniológica, es decir, de qué modo se nos presenta en la obra del pensador moravo. Por otra parte, desde un punto netamente especulativo, es decir, por qué debemos en cierto modo, asumir la tríada comeniológica en un hipotético ideal de humanidad que, en modo alguno, excluye la dimensión trascendente del ser humano. Metafísica, educación y conocimiento en Comenius: La categoría ontológica del amor.

Bibliografía

Comenius, J. A. (1969) *Comenius Opera Omnia*, Praga, Academia Praha.

Jaume, A. L. (2013) «Conocimiento, método y formación en Descartes y Comenio», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 40, pp. 85-100.

Jaume, A. L. (2014) «Pansofismo y conocimiento en el *Prodromus Pansophiae* de J. A. Comenius. Una exposición e interpretación de sus presupuestos epistemológicos», *Logos. Anales del seminario de metafísica* 47, pp. 155-167.

Schifferova, v. (2018) *La ética en el pensamiento de Comenio. Cuatro estudios sobre la obra de Jan Amos Komensky*, Mar del Plata, Argentina, Kazak Editores.

La lógica emocional tecno-ontológica del docente universitario de matemáticas en el Ecuador

Derling José Mendoza Velazco
Universidad Iberoamericana del Ecuador, Quito / Ecuador
dmendoza@unibe.edu.ec / derling969@gmail.com

1. Introducción

La formación de los seres humanos, se enmarca en la concreción de aspectos que permiten su desarrollo adecuado, por ello, se asumen diversos procesos, dentro de los cuales destaca la educación, la cual, se presenta de acuerdo con las etapas evolutivas del ser, una de estas, es la educación universitaria, la cual, se administra tanto en instituciones públicas como privadas, las mismas ofrecen a los miembros de las comunidades sociales, una serie de especialidades donde se abarca desde educación inicial, hasta las diferentes áreas del saber del currículo de formación educativa, dentro de las cuales se pueden mencionar, inglés, física, química, biología, geografía, historia, entre otras.

De allí la necesidad de adentrarse en la reflexión sobre la labor que cumplen los docentes universitarios del área de matemática, la cual se debe centrarse en fenómenos inherentes al desarrollo de su labor profesional, es así como las manifestaciones profesionales en los espacios universitarios debe estar provista de elementos que promuevan el hecho de prestar atención a la formación de los futuros profesionales, donde se cuente con la administración de los currículos desde la complejidad, donde se atienda la inventiva, la creatividad y la iniciativa que cada uno de los profesionales de la docencia universitaria debe demostrar ante la sociedad, se trata entonces de asumir una formación que promueva el desarrollo profesional constante e innovador, para que así la labor del docente universitario sea relevante y significativa.

Esta situación favorece de manera progresiva el enfoque de inter-disciplinariedad y trans-disciplinariedad que posee el sistema universitario, dada la inserción de profesionales de otras áreas para la administración de las diversas asignaturas que conforman los diferentes planes de estudio de las profesiones que se asumen en la universidad, ello puede contribuir en un espacio andragógico con la concreción de conocimientos que promuevan el desarrollo profesional y eleven el desarrollo de situaciones donde se promueva el profesionalismo del docente universitario, quien debe poseer dominio pleno de la andragogía y pedagogía.

La complejidad de la evidencia se asume en razón de reflexionar acerca de la práctica de los docentes universitarios en el área de matemática, para ello, se desarrolló una investigación amparada en los postulados del método científico, en el cual, se asumió en la concreción del fenómeno de estudio, en este caso, la lógica emocional tecno - ontológica del docente universitario de matemáticas en el Ecuador, para ello, el presente escrito se sistematiza mediante la generación de tres categorías fundamentales, las cuales dan las orientaciones conceptuales a seguir para la administración del mismo. En este caso, se presenta la retrotopía andragógica del ser matemático, la cicatriz emocional en la formación docente y la percepción educativa del estudiante universitario.

1.1 La retrotopía andragógica del ser matemático

La enseñanza de la matemática, es uno de los tópicos de mayor complejidad puesto que las determinaciones que allí se hacen presentes, se conjugan en función de creencias reales, para nadie es un secreto que muchos de los profesionales de hoy fueron reprobados en algún momento en esta área, esas creencias inciden incluso en el desempeño docente, al respecto Melgarejo (2015) señala:

“Nuestras creencias sobre qué es matemática influyen en la forma en que la enseñamos. Además, nuestras creencias pueden ser un obstáculo. Un obstáculo insalvable” (p. 41), lo que se cree de la matemática puede ser un factor que incida en la enseñanza de la misma, es así como Godino (2010) señala:

> Los profesores que ven su tarea como la transmisión de un “conocimiento “acabado y abstracto tienden a adoptar un estilo expositivo. Su enseñanza está plagada de definiciones, en abstracto, y de “procedimientos “algorítmicos. Sólo al final, en contados casos, aparece un problema contextualizado como aplicación de lo que supuestamente se ha aprendido en clase. La resolución de problemas se queda para el Taller de Matemáticas, en clase hacemos cosas más serias, las auténticas matemáticas. (p. 29).

En la enseñanza es de fundamental importancia tomar en cuenta el desempeño del profesor, quien debe asumir su rol como un facilitador de aprendizajes y en ningún momento promover la transmisión de conocimientos, porque ello hace que el aprendizaje no sea significativo, en este caso, es necesario acotar que la enseñanza de la matemática debe ser contextualizada, que atienda las necesidades de los estudiantes y que conduzca hacia la revalorización de la estructura cognitivas, donde la enseñanza se convierta en un verdadero aliado del aprendizaje y de esa manera lograr un impacto significativo en la formación de los estudiantes, de igual forma, es necesario referir lo expuesto por García (2011):

> Para comprender la enseñanza de la matemática se propone utilizar el “triángulo didáctico”, en tanto herramienta de análisis. Constituido por 3 vértices: el saber, el docente y el alumno, el lugar que cada uno de ellos ha ocupado en la enseñanza define 3 tipos generales de concepciones didácticas que han dado lugar a diversos métodos de enseñanza. (p. 42).

En la enseñanza de la matemática, intervienen el saber, el cual puede ser comparada con el objeto de aprendizaje, además de ello, es necesario asumir el docente quien se encarga del desarrollo de los diferentes contenidos que se hacen presentes dentro de la realidad, otro de los elementos es el estudiante quien debe demostrar una completa disposición hacia prestar atención a los diferentes elementos que enmarca la enseñanza de esta ciencia, es desde estas diferentes perspectivas que se ha dado paso a la constitución de diferentes formas de enseñanza y por ende de aprendizaje, Brousseau (2010) señala la siguiente caracterización:

> a) La enseñanza como técnica: en tanto conjunto de “técnicas “y métodos que sirven para lograr mejores resultados;
> b) la enseñanza empírico-científica: en tanto estudio de la enseñanza como disciplina científica que planifica situaciones y las analiza junto a sus resultados en forma estadística y
> c) la enseñanza sistémica: en tanto ciencia que teoriza la producción y la comunicación del saber matemático en su autonomía de otras ciencias (p. 123).

La enseñanza como técnica propone el empleo de una serie de aspectos que permiten el abordaje de diferentes contenidos mediante el cual el docente dinamiza el proceso de enseñanza, para que se generen mejores resultados en la construcción de los aprendizajes, además de ello, es necesario contar con la enseñanza empírico-científica, en esta se asume toda la connotación de la matemática como ciencia que necesariamente tiene un compás de acción práctico, porque el abordaje de las diferentes operaciones, hace que coexistan los dos elementos. En el caso de la enseñanza sistémica, se vale de la comunicación para ser empleada por otras ciencias y desde ella enseñarla, se considera allí la matemática como una ciencia global (Bartley & Ingram, 2018).

Existe un sin número de evidencias en la enseñanza de la matemática, la cual muestra las bondades de esta ciencia, Melgarejo (2015) la concibe desde dos acepciones:

> 1. - La identificación e interpretación del objeto de interés supone el desarrollo de un cuerpo teórico y

> 2. - Este cuerpo debe ser específico del saber matemático y no provenir de la aplicación de teorías desarrolladas en otros dominios (como ser la psicología, la pedagogía u otras) (p. 56).

Una tendencia en la enseñanza de las matemáticas que hace referencia a la interpretación del objeto de aprendizaje, mediante su definición teórica y otra dimensión donde entra en juego lo disciplinar, es que los dominios se manifiesten en función de competencias comunicativas que permiten el desarrollo de la enseñanza de la matemática, por ello, es esencial hacer referencia a la concepción matemática o fundamental, definida por Brousseau (2010): "una ciencia que se interesa por la producción y comunicación de los conocimientos, en los que esta producción y esta comunicación tienen de específicos de los mismos" (p. 12), se requiere necesariamente dentro de la enseñanza de la matemática la comunicación de los resultados de la administración de la misma, a ello, se le suman los objetos que se consideran son parte de la enseñanza de la matemática, desde esta perspectiva García (2011) sugiere una serie de objetos:

> 1.- Las operaciones esenciales de la difusión de los conocimientos, las condiciones de esta difusión y las transformaciones que produce, tanto sobre los conocimientos como sobre sus utilizadores.
>
> 2.- Las instituciones y las actividades que tienen por objeto facilitar estas operaciones.
>
> 3.- El verdadero "objetivo "de la enseñanza es la construcción de una teoría de los procesos que nos proporcione dominio práctico sobre los fenómenos de la clase (p. 152).

Tal como se logra apreciar, los objetos de la matemática radican en atender las operaciones esenciales de la difusión de los conocimientos, con la finalidad de que estos sean transformados y de esta manera se logre concretar elementos que redunden en la perfección del conocimiento, otro de los objetos es el cómo se asume la enseñanza de las operaciones, lo cual es necesario y se evidencia en un compromiso con la producción de conocimiento científico y el tercer objeto es el dominio práctico de los postulados teóricos que encierra esta área, por ello, la enseñanza de la matemática es un factor de necesaria atención (Carrillo et al., 2018).

En el mismo orden de ideas Melgarejo (2015) señala acerca de la enseñanza de la matemática que: "La concebimos como una disciplina en tanto conjunto de saberes organizados, cuyo objeto de estudio es la relación entre los saberes y su enseñanza" (p. 39), para que se genere la enseñanza de la matemática necesariamente debe existir un saber de esta forma ambos elementos constituyen un fenómeno que sirve de orientación a un abordaje crítico de la enseñanza de la matemática.

La enseñanza de la misma es denominada matematización, así lo concibe Treffer (2008): "Matematizar es organizar y estructurar la información que aparece en un problema, identificar los aspectos matemáticos relevantes, descubrir regularidades, relaciones y estructuras" (p. 129), para comprender este concepto y su incidencia dentro de la enseñanza de la matemática, es necesario referir la clasificación que el referido autor propone:

> ***La Matematización Horizontal***, nos lleva del mundo real al mundo de los "símbolos "y posibilita tratar matemáticamente un conjunto de problemas. En esta actividad son característicos los siguientes procesos:
>
> 1. - Identificar las matemáticas en contextos generales
> 2. - Esquematizar
> 3. - Formular y Visualizar un problema de varias maneras
> 4. - Descubrir relaciones y regularidades
> 5. - Reconocer aspectos isomorfos en diferentes problemas
> 6. - Transferir un problema real a uno matemático
> 7. -Transferir un problema real a un "modelo "matemático conocido.

Esta matematización horizontal propone el empleo de una serie de elementos que intervienen dentro de la enseñanza y el aprendizaje de la matemática, aunado a ello, Treffer (2008) refiere otro tipo de matematización:

> La ***Matematización Vertical*** consiste en el tratamiento específicamente matemático de las situaciones, y en tal actividad son característicos los siguientes procesos:
>
> 1. - Representar una relación mediante una fórmula
> 2. - Utilizar diferentes modelos
> 3. - Refinar y Ajustar modelos
> 4. - Combinar e Integrar modelos
> 5. - Probar regularidades
> 6. - Formular un concepto matemático nuevo
> 7. - Generalizar.

Ambos tipos de matematización permiten adentrarse en los enfoques de la enseñanza, los cuales se refieren de manera concreta en la siguiente tabla, las definiciones son tomadas de García (2011):

Tabla 1. Enfoques de la Enseñanza de la Matemática

Enfoque	**Definición**
Estructuralismo	La matemática es una ciencia lógico deductiva y ese carácter es el que debe informar la enseñanza de la misma. El estilo *estructuralista* hunde sus raíces históricas en la enseñanza de la geometría euclideana y en la concepción de la matemática como logro cognitivo caracterizado por ser un sistema deductivo cerrado y fuertemente organizado.
Mecanicismo	El estilo mecanicista se caracteriza por la consideración de la matemática como un conjunto de reglas. A los alumnos se les enseñan las reglas y las deben aplicar a problemas que son similares a los ejemplos previos.
Empirismo	Toma como punto de partida la realidad cercana al alumno, lo concreto. La enseñanza es básicamente utilitaria, los alumnos adquieren experiencias y contenidos útiles, pero carece de profundización y sistematización en el aprendizaje.
Realista	Parte asimismo de la realidad, requiere de matematización horizontal, pero al contrario que en la empirista "se profundiza y se sistematiza en los aprendizajes, poniendo la atención en el desarrollo de modelos, esquemas, símbolos. El principio didáctico es la reconstrucción o invención de la matemática.

Fuente: García (2011), adaptado por Mendoza (2018)

Cada uno de los referidos enfoques de enseñanza, son de fundamental importancia en la construcción de aprendizajes significativos, no obstante en el realismo, se logra apreciar mayor

incidencia de los elementos que convergen en la generación de conocimientos adecuados a las exigencias reales del entorno.

1.2 La cicatriz emocional en la formación docente

La formación docente, es uno de los elementos de suprema importancia en el desarrollo de la educación, porque de la misma depende el fortalecimiento de la enseñanza y el aprendizaje, Pizarro (2013) sostiene:

> La docencia es una profesión cuya especificidad se centra en la enseñanza, entendida como acción intencional y socialmente mediada para la transmisión de la cultura y el conocimiento en las escuelas, como uno de los contextos privilegiados para dicha transmisión, y para el desarrollo de potencialidades y capacidades de los alumnos. Los Institutos Superiores de Formación Docente son las instituciones formadoras. (p. 02).

Tal como se logra apreciar en este caso, la formación del profesional de la docencia, radica en otorgarle al sujeto una serie de conocimientos que sirvan de base, para desempeñarse en la enseñanza en el nivel que se ubique profesionalmente, igualmente es preciso que se asuma con compromiso puesto que su accionar es intencional, para lograr la formación posteriormente, es una de las profesiones de mayor complejidad, por cuanto el trabajo posterior será con personas y con las formación de las mismas, es decir, se forma para formar, es allí donde recae la verdadera esencia de esta comprometida labor que hoy por hoy, continua siendo una de las pioneras en los aparatos profesionales de todos los países del mundo.

En este sentido, la formación profesional de los docentes implica un trabajo comprometido, con toda una formación basada en el otorgamiento de conocimientos de orden conceptual que le permitan al futuro docente, centrarse como un individuo intelectualmente activo, con un conocimiento singular, propio de los espacios culturales y sociales en los cuales hace vida activa. Además de ello, es importante lograr una formación empírica, donde se le permita al futuro docente, entrar en interacción directa con el medio y detectar si realmente esta era la profesión de su interés o por el contrario, sufrió alguna equivocación y requiere de una reconducción.

La realidad que se vive en las instituciones universitarias es muy diversa, puesto que los docentes se preocupan por cumplir un programa de contenidos y en la mayoría de las veces dejan de lado los intereses motivacionales de sus estudiantes, Barriga (2002) señala: “Tendría lugar incluso preguntarnos si como docentes en algún momento hemos explorado las opiniones o sugerencias de nuestros estudiantes al respecto, o si damos espacios para que ellos planteen sus propias opciones de trabajo escolar” y muy probablemente darse cuenta que se está fallando en algo indispensable de la educación, porque el docente se convierte únicamente en transmisor de conocimiento y la preocupación acompaña hasta el momento en que el estudiante apruebe la evaluación del tema trabajado y se deja de lado el que sirve de este conocimiento para la vida diaria y cuando enfrente el estudiante su entorno.

Los docentes a nivel general, han perdido su compromiso hacia el desarrollo de un adecuado proceso formativo, poniendo en riesgo el desarrollo del pensamiento del estudiante universitario, incluso la emocionalidad, en este caso, es preciso sostener que los docentes le han dado mayor importancia a la parte conceptual que a los procedimientos que se requieren para el logro de una adecuada enseñanza, en el mismo orden de ideas, es preciso sostener que el desarrollo del ser humano se da en función del pensamiento y este no está siendo tomado en cuenta (Yerizon et al., 2018).

De la misma manera, es necesario sostener que al docente prestarle atención de una manera específica a las situaciones propias de los contenidos, está obviando tratar al estudiante como un

sujeto con emociones, comprometiendo así el desarrollo de la inteligencia emocional de los estudiantes, porque no asume estrategias que contribuyan con tal fin, para ello, es necesario sostener lo señalado por Salmeron (2000) quien indica:

> En las escuelas se están encargando de coartar las emociones de los más pequeños, les enseñan a ser tan fuertes como el acero, es decir, no les permiten sentir, en tiempos no muy lejanos la maestra se dejaba consentir de su alumno y viceversa, sin perder el respeto, pero hoy en este mundo tecnologizado, vemos que cobra más importancia la máquina que la persona, dejando de lado las expresiones de cariño, de afecto y en muchos casos hasta de dolor (p. 42).

De acuerdo con lo anterior, para Mohd et al., (2016) es necesario indicar que las universidades escasamente promueven el desarrollo de las emociones, por el contrario, desarrollan contenidos excesivos, donde no hay tiempo para la expresión de emociones, de esta manera se le frena a los estudiantes el desarrollo de la inteligencia emocional, lo cual conduce al rechazo de acciones donde las expresiones encuentren cabida, por el contrario, se evidencian contextos universitarios carentes de emociones, de humanismo, donde prima el individualismo y ha ido quedando atrás el desarrollo de acciones adecuadas a la construcción de fenómenos inherentes al desarrollo del pensamiento del sujeto.

La anterior situación se presenta en la Universidad Iberoamericana del Ecuador (UNIB. E), se observa que algunos docentes por la presión de cumplir con el programa dejan de lado la creatividad y motivación de sus clases, pues las convierten en monótonas y tradicionales, preocupándose porque sus estudiantes obtengan buenas calificaciones en los diferentes pruebas académicas que se realizan durante el año, pero dejando de lado la parte emocional de los estudiantes, sus intereses y la aplicabilidad que este contenido puede llegar a ser útil en su vida cotidiana según Mendoza et al. (2018).

Por otra parte, los estudiantes no muestran agrado por aprender, evidenciando en sus clases, aburrimiento, pereza y en ocasiones apatía por las actividades que les presenta el docente para el desarrollo de las clases, esto a su vez baja el rendimiento escolar pues no generan un aprendizaje significativo que sea útil en su diario vivir, asistiendo a clase solo por cumplir un horario, haciendo el mínimo esfuerzo por superar sus calificaciones, sin disfrutar su tiempo dedicado a la universidad (Amalu, 2018).

La inteligencia emocional es la forma como se actúa en determinados momentos, ya sean de rabia o alegría, la forma de reaccionar de los seres humanos ante cualquier situación es muy diferente, porque viene a jugar un papel fundamental el manejo de estas emociones, la manera como se supera un obstáculo o se engrandece el ser cuando se ve cumplir una meta trazada. Según afirma Gardner (Citado por García 2011), define la inteligencia interpersonal: El reconocer y responder de manera apropiada a los estados de ánimo, temperamentos, motivaciones y deseos de los demás, mientras que la inteligencia intrapersonal representa el autoconocimiento, el acceso a los propios sentimientos, su discriminación y selección para orientar la propia vida, estas dos tipos de inteligencias contribuyen al concepto de inteligencia emocional como "El potencial bio-psicológico para procesar información que puede generarse en el contexto cultural para resolver los problemas" (p. 13).

En este orden de ideas se puede unir las inteligencias interpersonales y la intrapersonal de las cuales plantea Gardner para conformar la Inteligencia Emocional en la cual está inmersa todos los sentimientos positivos y negativos que puedan llegar a ocurrir en determinado momento de la vida cotidiana, lo indispensable de esto es llegar a poder controlarlos y actuar de la mejor forma en el momento de interactuar con el entorno.

1.3 La percepción educativa del estudiante universitario

El proceso educativo, y por ende la producción académica derivada del mismo, para Iranzo et al., (2018) están ligados al concepto de competencias en la medida que el desarrollo y potencialización de las mismas es lo que se busca en el transcurrir de la cotidianidad escolar; no solo como dinámica procedimental de construcción de saberes, sino en relación con el saber hacer; es decir, avanzar en cuanto a las habilidades y destrezas, y más aún; las actitudes y relaciones intrapersonal, interpersonal y con el medio en que se desenvuelve el estudiante

Según Ausubel (1976) citado por Barriga (2002): "el factor más importante que influye en el aprendizaje es lo que el alumno sabe". Partiendo de esta concepción resulta primordial las nociones y mínimos conceptos con los cuales cuente el estudiante, ya que a través de ellos nuevas ideas e informaciones pueden ser aprendidas y retenidas; en la medida en que éstas nociones que son relevantes se encuentren claras y disponibles en la estructura cognitiva del individuo, le sirven de anclaje a nuevas ideas y conceptos. En este mismo sentido Molina (2009) lo entiende de la siguiente manera:

> Desde el punto cognitivo, el aprendizaje no consiste en incorporar conocimientos al vacío, sino en modificar conocimientos anteriores. Ante cada nuevo aprendizaje la mente no funciona como una hoja en blanco en la que se inscriben los nuevos conocimientos, sino más bien como un organismo vivo, en el cual toda nueva incorporación va a entremezclarse con los conocimientos anteriores. El proceso cognitivo del aprendizaje consiste en un proceso de cambio (p. 20).

Estos autores también conciben como primordial los pre-saberes con los cuales cuente el individuo, recalcan que no se trata de nuevos conocimientos sino de la modificación, es decir la mezcla entre el pre-saber y el nuevo conocimiento, razón por la cual se logra un mejor proceso cognitivo, de allí que resulta muy importante ser consciente que para motivar al estudiante, el maestro debe iniciar su práctica docente mediante actividades atrayentes que retengan el interés de los estudiantes, que les permita reencontrarse con sus conocimientos previos ya sea con una enseñanza más creativas y lúdicas (Breda, et al., 2018). Algunos maestros caen en la rutina y no se percatan que al educando se le hace muy monótono iniciar la clase siempre bajo la misma perspectiva. Innovar le permite crear una expectativa en el estudiante de lo que va a suceder durante el desarrollo de la lección, es algo inesperado para él, por lo tanto despertamos la curiosidad del estudiante y su motivación por aprender.

Por tal razón es recomendable aplicar tareas en las cuales se promuevan el dinamismo, la interacción con el contenido y también la selección precisa del material didáctico que facilitará dicha reciprocidad entre el concepto y el estudiante, quien mostrará interés de saber el porqué, y la utilidad de lo que estudia, a menudo no se sabe el por qué, ni su importancia, siendo un factor desmotivador ante el aprendizaje (Fernández et al., 2018). En la enseñanza de las ciencias, rama en la que se encuentran las matemáticas, se abarcan las concepciones pedagógicas contemporáneas, que han sido basadas en la necesidad de un aprendizaje que pueda ser desarrollador y formativo, donde es necesario aprender a aprender, situación planteada mundialmente por muchos pedagogos, quienes han visto la necesidad de transformaciones trascendentales en los sistemas educacionales, con vistas a lograr que se dé al estudiante el papel que le corresponde dentro del aprendizaje, en contraposición con las tendencias clásicas centradas en la actividad del maestro, al respecto, García (2011), expresa:

> Un aprendizaje desarrollador es aquel que garantiza en el individuo la apropiación activa y creadora de la cultura, propiciando el desarrollo de su auto-perfeccionamiento constante, de su autonomía y autodeterminación, en íntima conexión con los necesarios procesos de socialización, compromiso y responsabilidad social.

En concordancia con el autor, incentivar un aprendizaje desarrollador es una estructura del proceso

en el que la humanidad se apropia de la experiencia histórico social, formulada en el contenido de enseñanza, en el cual se propone que el estudiante participe activa, consciente y reflexivamente, bajo la dirección del maestro en la obtención de conocimientos y habilidades para actuar, en interacción y comunicación con los otros, y así favorecer la formación de valores, sentimientos y normas de conducta.

En la última década, se insiste en considerar a los estudiantes como sujetos activos en la construcción de conocimientos, en la necesidad de promover aprendizajes en sentido amplio y en asignar un nuevo rol al docente como mediador y facilitador del aprendizaje. Lo cual conlleva a que el maestro persiga alternativas que le promuevan su interés por el aprendizaje.

La activación y regulación del aprendizaje en este caso, de las matemáticas, se debe trabajar para la creación de ambientes de aprendizaje productivos, creativos, y hasta cooperativos, donde los estudiantes tengan la oportunidad y la necesidad de participar activamente en la construcción de los conocimientos, de reflexionar acerca de los procesos que llevan al dominio de los mismos, de conocerse a sí mismos y a sus compañeros como aprendices, y de asumir progresivamente la dirección y el control de su propio aprendizaje (Alves et al., 2018). Desde esta perspectiva García (2011), indica:

> Por otro lado, el ambiente es la suma total de condiciones e influencias externas que afectan a la vida y desarrollo de un organismo. Entendemos los ambientes como la interacción de factores objetivos (físicos, organizativos, sociales) y de factores subjetivos (perceptuales, cognitivos, culturales) es decir, siempre formamos parte y estamos inmersos en distintos ambientes, los creamos, los generamos y los vivimos (p. 101).

Esto implica tomar en consideración diferentes vías para favorecer la formación y enriquecimiento de las motivaciones intrínsecas para el aprendizaje, aprovechando el existente sistema de incentivos y motivos personales que subyacen en las actitudes positivas que en general muestra el estudiantado hacia la escuela. Debe existir también un trabajo especial relativo a las autovaloraciones que los sujetos tienen de sí mismos como aprendices, apoyando a los adolescentes, jóvenes y adultos en la tarea del autoconocimiento objetivo, en la formación de una auto-estima positiva, y en el establecimiento de metas, objetivos, y aspiraciones adecuadas que fomenten la necesidad de realizar aprendizajes permanentes y la seguridad de tener la preparación para ello.

La formación apunta al objetivo de educar aprendices que más que ser consumidores y acumuladores de información, puedan producirla, transformarla y utilizarla a través de un proceso que cada día se transforma y resulta más consciente y auto-controlado. Sobre la base de este proceso García (2011) plantea: "…se produce en los estudiantes la apropiación, el crecimiento y el perfeccionamiento de los instrumentos fundamentales para el dominio del mundo y de sí" (p. 50). Es por esto que se ha llegado a comprender que los primeros años de vida tienen una enorme importancia para el resto de la vida, y que los métodos tradicionales empleados no son en modo alguno, los mejores.

Por tanto, motivar el interés por el aprendizaje de las matemáticas resulta una tarea ineludible e indispensable, se muestra que es necesario innovar en las aulas de clase, en la escuela y sobre todo que el maestro debe caminar al ritmo que el mundo lo hace, no se puede seguir educando a una generación de la que se dice "que ya viene cargada con su propio circuito", usando prácticas fuera de contexto, obsoletas y competitivamente atrasadas. Los estudiantes y el mundo actual se encuentran sumergidos en ambientes en los que son hostigados por flujos desmedidos de información, lo que les permite tener conocimientos académicos y "basura" de punta, y les genera una nueva visión del mundo que se transforma casi tan rápido como cada amanecer.

3. Metodología

La investigación se diseñó bajo un enfoque cualitativo, bajo el paradigma fenomenológico que, en definitiva, busca conocer los significados que los individuos dan a su experiencia, a través del proceso de interpretación por el que los profesores de matemáticas y estudiantes definen su ambiente y actúan en consecuencia (Guerrero et al., 2017). Por su esquema cualitativo, la Universidad Iberoamericana del Ecuador (UNIB. E) cuenta con una población de 650 estudiantes, de los cuales se aplicó la técnica de muestreo no probabilístico de tipo intencional que permite seleccionar casos característicos de una población limitando la muestra sólo a estos casos, Otzen y Manterola, (2017), recomiendan usar esta técnica en escenarios en las que la población es muy variable y consiguientemente la muestra es muy pequeña, obteniendo la participación de veinte (20) estudiantes de diferentes carreras y ocho (8) docentes de matemáticas egresados de diferentes universidades nacionales e internacionales, ambos conjuntos considerados como informantes claves.

Se utilizó como instrumento para la recolección de información, la guía de observación tipo participativa. La observación permitió al investigador obtener información sobre los fenómenos o acontecimientos tal y como se producen (Rekalde, 2014). Como segundo instrumento se aplicó la entrevista de tipo semi-estructurada para obtener información específica sobre la visión y comprensión de los docentes y estudiantes sobre la formación matemática universitaria, realizándose una serie de preguntas de forma abierta. Los datos digitalizados en la entrevista fueron transcritos con el software Dragon Naturally Speaking versión actual. Para el análisis de los datos se ejecutó el método de triangulación teórica, recomendado por Gaitán & Lozano, (2012) para la formulación de teorías o aproximaciones teóricas que emergen de la contrastación de datos cualitativos. Para la contrastación se utilizó el sistema operativo de análisis cualitativo ATLAS.Ti versión 8, del cual surgieron las categorías emergentes que dieron la formulación teórica de la investigación.

4. Análisis de los resultados

Después de triangular los sustentos teóricos de la investigación con los datos recolectados de la entrevista y guía de observación, emergen las siguientes categorías:

4.1 Categoría 1. La retrotopía andragógica del ser matemático

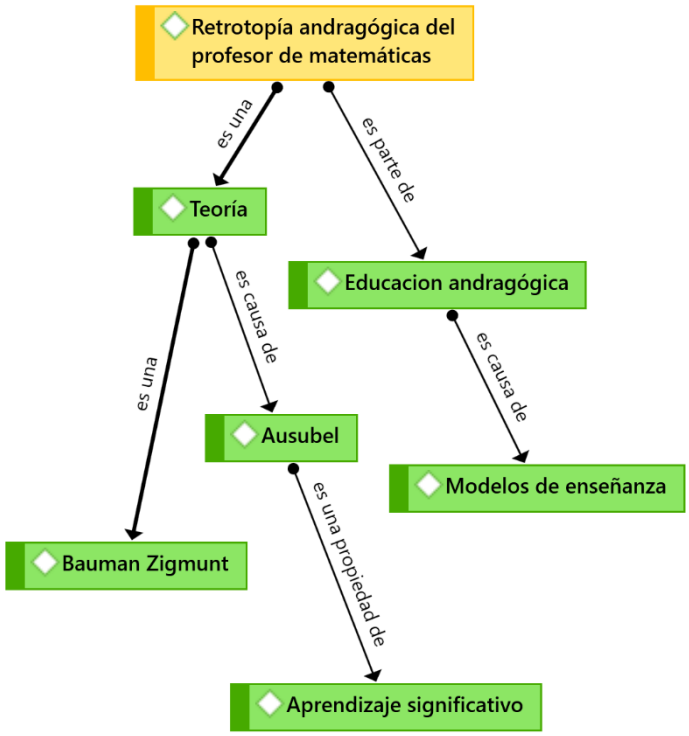


Figura 1. Red estructural de la categoría Retrotopía andragógica del ser matemático

En la figura 1, se visualiza la categoría emergente denominada retrotopía andragógica del profesor universitario de matemáticas, la retrotopía como base teórica del autor Bauman, (2017) donde se traza la importancia de la sociología en relación al aprendizaje significativo con los aportes teóricos de Ausubel (1976). Los datos aportados por los estudiantes indicaron que los docentes de matemáticas siempre hacen énfasis a un pasado de tipo nostálgico, donde la educación matemática tenía mejores resultados en días, meses o años anteriores, hasta formar un ciclo frecuente que se transmite al estudiantado, indicando que antes se enseñaba y aprendía de mejor forma compleja al contrario de la actualidad, donde todo es más fácil, rápido y sencillo para resolver problemas matemáticos. Los docentes en sus entrevistas hicieron un énfasis comparativo al uso de las calculadoras o sistemas operativos matemáticos como el Wiris y GeoGebra que resuelven todo, y a muchos docentes les incomoda o molesta ver un estudiante resolver con ayuda de sistemas digitales, por considerarse un obstáculo en el aprendizaje significativo.

4.2 Categoría 2. La cicatriz emocional en la formación docente

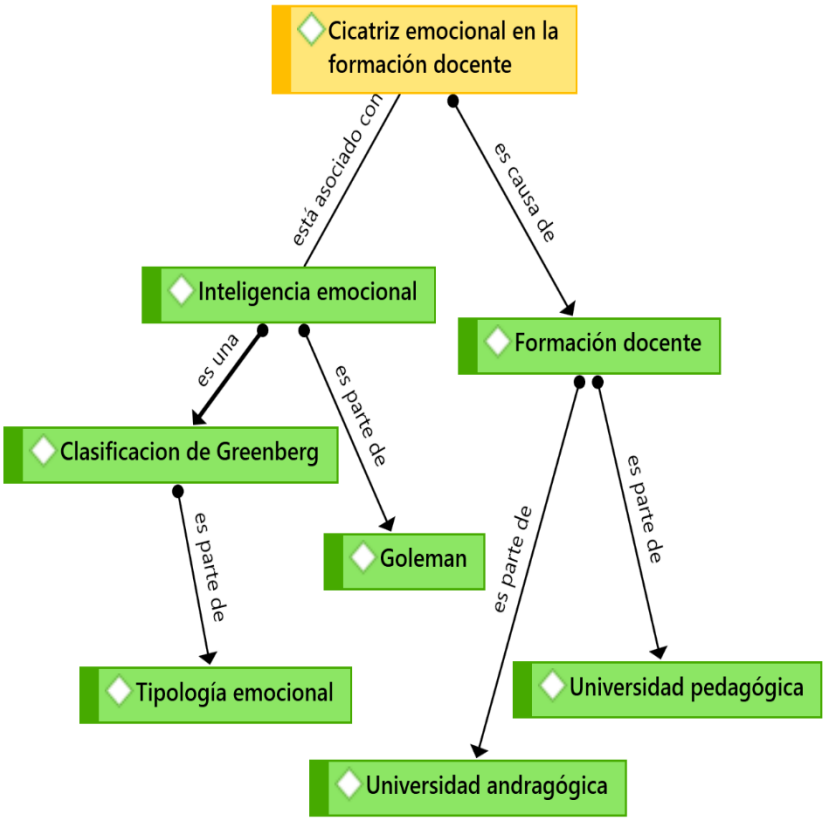


Figura 2. Red estructural de la categoría cicatriz emocional en la formación docente

La cicatriz emocional en la formación docente surge como segunda categoría, se encuentra sustentada por la teoría de Greenberg (2015) al considerar que existen seis emociones básicas (miedo, enfado, tristeza, asco, sorpresa y alegría), pero las clasifica en emociones primarias saludables, primarias no saludables, reactivas y emociones instrumentales. Como segunda teoría la descrita por Goleman (1996), de la inteligencia emocional, que es la capacidad para reconocer los sentimientos propios y los de los demás. En base a las observaciones y testimonios descritos por los estudiantes, enfatizaron que los profesores llevan una sed de venganza, contra ellos, al describir que muchos profesores de matemáticas les han hecho reaccionar con emociones de tristeza, enfado y miedo. Otros estudiantes expresaron que el miedo ha sido infundado por los docentes, al verlos como un ser que busca su supremacía en la sociedad universitaria, al poseer el mayor número de estudiantes aplazados. Por parte de los docentes, expresaron que su formación profesional educativa fue de índole pedagógico mas no andragógico. También existe la falta de formación continua en la profesionalización docente, donde los profesores con títulos de licenciatura, maestría y doctorado en administración, ingeniería, contaduría, economía u otras ramas son contratados para ejercer la educación matemática. Estos docentes informaron que por haber recibido una formación rígida y academicista, les brindaran una educación igual a sus estudiantes, generando de esta forma una cicatriz emocional cíclica que se trasmite desde el docente al estudiante.

4.3 Categoría 3. La percepción educativa del estudiante universitario.

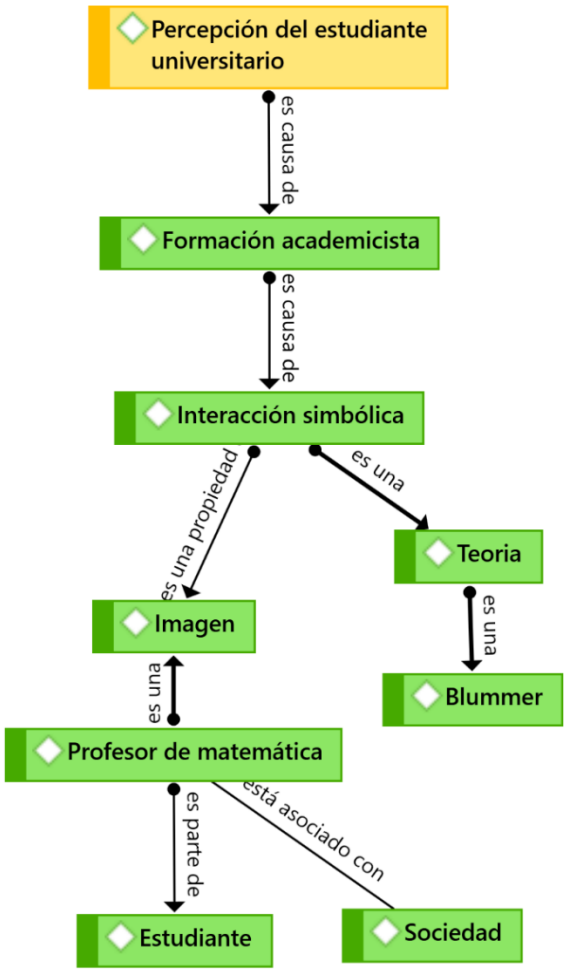


Figura 3. Red estructural de la categoría percepción educativa del estudiante universitario

En la figura 3, se representa la tercera categoría catalogada como percepción educativa del estudiante universitario, donde el investigador analiza que el estudiante ecuatoriano, siempre ha sido enmarcado por una docencia conductista o academicista. Blumer (1969), en su teoría del interaccionismo simbólico resalta que la capacidad de pensamiento está modelada por la interacción social. Por lo tanto, el estudiante percibe o visualiza al docente de matemáticas con mucho rigor y temor, considerando las ciencias numéricas la más fuerte o dificultosa en toda la república. Por otra parte, según los docentes resaltan que deben mantener el dominio afectivo a través del temor constante en la población estudiantil, para mantener un respeto intachable no sólo ante la comunidad académica del bachillerato y universitaria, también se ha de fomentar esta imagen representativa ante la familia, padres, profesores de otras áreas y en la sociedad. Destacándose de esta manera a un ser de nunca equivocarse, o el docente siempre anhelar ser percibido como un ente perfecto por la razón lógica del cálculo.

5. Conclusión

El desarrollo de los seres humanos, se enmarca en la constitución de diferentes aspectos, dentro de los cuales destaca el hecho de la integralidad del sujeto, al respecto, es necesario destacar la importancia de las emociones en el desempeño de los profesores universitarios de matemática,

puesto que se reflejan en los estudiantes universitarios un mayor número de fracasos y rechazos hacia la adopción de la matemática, así lo demuestran los resultados de la presente investigación, donde los docentes son los menos motivados para la enseñanza de la misma.

De allí la necesidad de considerar la emocionalidad en la matemática, es definida como el empleo de elementos emocionales diversos, en el desarrollo de clases motivantes que demuestran la necesidad de desarrollo de evidencias que promuevan espacios para el aprendizaje significativo de los estudiantes. En atención a ello, la importancia que guarda la enseñanza de la matemática para la generación de conocimientos, es incalculable, puesto que la misma se orienta en razón de transformar las consideraciones que durante el proceso andragógico hacen parte de la formación implícita en el ser humano.

Bajo esta perspectiva, es necesario destacar que se requiere dentro de la construcción de conocimientos científicos, la inserción de elementos pedagógicos empleados en el proceso de enseñanza y aprendizaje, puesto que las mismas son elementos fundamentales que conducen a la revalorización del acto andragógico, una clase es una conformación de fenómenos didácticos, los cuales son considerados fundamentales, porque desde allí se construyen los aprendizajes significativos dentro de la realidad, es así como se conduce a una formación integral del ser.

De allí la importancia de concretar elementos inherentes a la naturaleza de la matemática, desde siempre, se ha denotado en los espacios académicos, como la matemática ha sido rechazada, es una de las áreas donde existe un mayor número de reprobados, y quienes estudian docencia prefieren inclinarse por ciencias sociales, las cuales nada tienen que ver con el pensamiento numérico, esto se debe a las creencias que desde siempre se han evidenciado en la realidad, las cuales se manifiesta en función de situaciones inherentes a creencias que han pasado de generación en generación.

Sin embargo, la adopción de las matemáticas en la vida diaria, implica un saber que va más allá de un simple rendimiento, para certificar saberes, se trata de encontrar el verdadero valor a la misma y asumir su desarrollo dentro de la realidad, se trata de cambiar de óptica, de innovar en la definición de la matemática, donde se evidencie el valor social de la misma, al respecto López (2011) señala:

> Superar la visión tradicional de la matemática, donde se castigaba al alumno para que aprendiera los procedimientos de la misma, es obligación de los docentes del siglo XXI, dado que los estudiantes en la actualidad requieren que se les enseñe la esencia humana de las matemáticas, donde se integren acciones encaminadas a desarrollar una matemática inmersa en la vida diaria (p. 12).

En atención a lo anterior, es necesario destacar la transformación de la matemática, de un área cerrada a un área flexible propia de la vida cotidiana, porque de esta manera se concreta el desarrollo de aprendizajes significativos, todo ello, hace que hoy la matemática como ciencia del saber humano, sea ineludible en la comprensión de diversos elementos, es así, como la misma debe ser entendida desde lo curricular, para que se inserte dentro de la escuela de manera objetiva, pero también subjetiva, atendiendo a las exigencias de los sujetos, para de esta manera lograr un desarrollo efectivo de los procesos de enseñanza y aprendizaje.

Finalmente, tras analizar los testimonios descritos por los informantes y las interpretaciones emitidas por el investigador a través del sistema de análisis cualitativo, se concluye con una aproximación teórica donde el déficit de formación profesional en las ciencias matemáticas, permite que la lógica emocional del docente ecuatoriano le impulsa a figurar un ser académico que genera el odio y rechazo ante la comunidad educativa.

Bibliografía:

Alves, P., Miranda, L., Morais, C. y Melaré, D. (2018). Estilos de aprendizaje de los estudiantes de la educación superior y el acceso a las herramientas de entornos virtuales. *Tendencias Pedagógicas, 31*, 69-81.

Amalu, M. (2018). Emotional intelligence as predictor of academic performance among secondary school students in Makurdi Metropolis of Benue State. *International Journal of Scientific Research in Education, 11*(1), 63-70.

Ausubel, D. (1976). *Psicología educativa. Un punto de vista cognoscitivo*. Ed. Trillas. México.

Barriga, D. (2002). Estrategias de Súper Aprendizaje. Editorial Trillas. México.

Bartley, S. & Ingram, N. (2018). Parental modelling of mathematical affect: self-efficacy and emotional arousal. Mathematics Education Research Journal, 30(3), 277–297. Doi: https://doi.org/10.1007/s13394-017-0233-3.

Bauman, Z. (2017). *Retrotopia*. London: Polity Press.

Blumer, H. (1969). *Symbolic Interactionism*. Perspective and Method. California: University of California Press.

Breda, A., Font, V. & Pino, L. (2018). Criterios valorativos y normativos en la Didáctica de las Matemáticas: el caso del constructo idoneidad didáctica. *Bolema: Boletim de Educação Matemática, 32*(60), 255-278. Doi:https://dx. doi.org/10.1590/1980-4415v32n60a13

Brousseau, G. (2010). Didáctica de las Matemáticas. Aportes y Reflexiones. Editorial Paidos. Argentina.

Carrillo, J., Climent, N., Montes, M., Contreras, L., Flores, E., Escudero, D., Vasco, D., Rojas, N., Flores, P., Aguilar, Á., Miguel, R. & Muñoz, M. (2018). The mathematics teacher's specialised knowledge (MTSK) model. *Research in Mathematics Education, 0*(0), 1-18. Doi: 10.1080/14794802.2018.1479981

Fernández, C., Sánchez, G., Valls, J. & Callejo M. (2018). Noticing students' mathematical thinking: characterization, development and contexts. Avances de Investigación en Educación Matemática, 13, 39 – 61.

Gaitán, J & Lozano, C. (2012). Triangulación en el análisis de la representación social del cambio climático. *Actas del 2do congreso nacional sobre metodología de la investigación en comunicación. 2*, 559-614.

García, P. (2011). La Enseñanza Social. Editorial Siglo XXI. Argentina.

Godino J., C. (2010). *Enseñanza y aprendizaje de las matemáticas*. Proyecto Edumat-Maestro.

Goleman, D. (1996). *La inteligencia emocional*. Barcelona: Kairos.

Guerrero, R., Menezes, T. y Ojeda, M. (2017). *Scenario approximation in a phenomenological study in Mexico: experience report*. *Revista Brasileira de Enfermagem, 70*(4):885-90. Doi: http://dx. doi.org/10.1590/0034-7167-2016-0601

Iranzo, P., Camarero, M., Barrios, Ch., Tierno, J. y Gilabert, S. (2018). ¿Qué Opinan los Maestros sobre las Competencias de Liderazgo Escolar y sobre su Formación Inicial?. *Revista Iberoamericana sobre Calidad, Eficacia y Cambio en Educación, 16*(3), 1-20. Doi: https://doi.org/10.15366/reice2018. 16. 3. 002.

López, R. (2011). Manifestaciones Sociales del Pensamiento Humano. Paidos. España.

Melgarejo, M. (2015). Enseñanza y Aprendizaje de las Matemáticas. Universidad Autónoma de México.

Mendoza, D., Mendoza, I. and Mendoza, E. (2018). Guidelines to Strengthen Positive Attitudes Towards Study at University Education. *Mediterranean Journal of Social Sciences, 9*(4), 19-29. Doi: 10. 2478/mjss-2018-0111.

Mohd, N., Ismail, Z. & Mohammad, Y. (2016). The relationship between emotional intelligence and mathematical competency among secondary school students. *Journal on Mathematics Education, 7*(2), 91-100.

Otzen, T. & Manterola C. (2017). Técnicas de muestreo sobre una población a estudio. *International Journal Morphology, 35*(1):227-232.

Pizarro, H. (2013). Manifestaciones Culturales de la Educación. Ediciones Norma. Colombia.

Rekalde, I., Vizcarra, M. y Macazaga, A. (2014). La observación como estrategia de investigación para construir contextos de aprendizaje y fomentar procesos participativos. *Educación XXI, 17*(1), 199-220. Doi: 10.5944/educxx1. 17.1.1074

Salmeron, F. (2000). Emocionalidad. Editorial Trillas. México.

Treffer, G. (2008). Componentes de la Enseñanza de la Matemática. Ediciones Siglo XXI. Argentina.

Yerizon, Atus, A. & Muhammad, S. (2018). Mathematics Learning Instructional Development based on Discovery Learning for Students with Intrapersonal and Interpersonal Intelligence (Preliminary Research Stage). International electronic journal of mathematics education, 13(3), 97-10. Doi: https://doi.org/10.12973/iejme/2701.

Scholè: the pedagogical space for raising metaphysical questions

Kurt Monten
University of Antwerp, Antwerp, Belgium
kurt.monten@uantwerpen.be

Introduction

At the basis of this paper is the observation that the ancient Greek word '*scholè'* (σχολὴ) was used in both a pedagogical and a metaphysical context. In many languages it is the etymological basis for the word we use to designate our educational institutions: scuola, escuela, école, school, Schule… In ancient Greek *'scholè'* designates not only 'the place where the teaching takes place', but also 'learned discussion, break, rest and free time' (Montanari, 2015, p. 2072). 'Free' means free *from* the productive time and space, which is dictated by the fulfillment of our basic needs and economic proceeds. In educational perspective it implies also free *to* study, to practice, to get oneself into 'shape' (Masschelein & Simons, 2013, p. 60), to become free, critical thinking, responsible persons. As to metaphysics Aristotle puts that *'scholè'* means to be free *to* devote oneself to the metaphysical longing (*Metafysica Alpha*, 980a21-982a3). In this paper I want to explore what it means to get into 'metaphysical shape' in worldview education.

For a start I want to make a preliminary remark about the term worldview education. I prefer to use the word 'worldview' above 'religious education' because it's a more general term (Van der Kooij, 2013) and I want to develop some ideas that apply both to religious and secular worldviews (eg. humanism).

My presentation consists of two main parts. First I will define the objectives and singularity of worldview education and the role of metaphysics within it. Second I will elaborate some ideas about what freedom, critical thinking and truth mean within this context.

Objectives of worldview education

Generally one distinguishes two types of worldview education. A 'neutral' way which is called 'teaching *about* worldviews': generally a separate course in which religious phenomena and philosophical conceptions are studied in a more detached, 'objective', often comparative way. On the other hand a confessional way of worldview education which aim is to socialize youngsters into a particular religious or philosophical worldview. A goal that's usually called 'teaching *into* a worldview'.

I want to argue that both visions are mistaken. As to the last view, it's true, worldview education doesn't serve to make good catholics, muslims or liberal humanists. It doesn't have to serve external goals as the preserving of a particular religious or philosophical tradition or the deepening of a specific identity. Real education comes about outside the field of such socializing and functional imperatives. Schools have their own finality: teaching youngsters to relate to different aspects of reality, whether it is science, politics, economics, history, art or a religious or philosophical tradition. That's the pedagogical freedom to which we are called and why we educate our children: not to be destined by nature or by a particular culture, but to be able to shape the future themselves by learning (Masschelein & Simons, 2013, p. 59). Therefore we need to teach pupils to place things in their perspective and to impart a critical attitude to them. As to worldview education this means that they develop an 'ethos', a particular outlook on life. It implies the formation of a basic stance that not only creates a view on life and the world, but also the vigour that provides guidance and the driving force of our acts.

Raising metaphysical questions

First, I want to define the characteristic features of worldview education. Vis-à-vis other types of education (eg. scientific) worldview education distinguishes itself not primarily by the topics or phenomena it brings up (eg. God), but by approaching the world/reality from a specific perspective (Geurts, 1997, p. 19). Therefore my view on worldview education goes against the modern tendency of functional differentiation to split things up in autonomous subsystems or domains. I propose an holistic approach that doesn't consider a part of reality but reality as a whole. On that account, instead of using spatial metaphors (eg. worldview education as a separate 'domain') to describe its particularity, I propose optical ones: worldview education takes a certain view of reality, it sees the whole of reality through a particular type of 'glasses' by asking a specific kind of questions that I want to call metaphysical questions. Unlike for example exact sciences which seek answers to questions about the working of concrete phenomena (*how?*), metaphysics asks questions about the ultimate goal and meaning of reality (*to what purpose? why?*). I'm aware that through the ages metaphysics has evolved, that the word 'metaphysics' has been used in various meanings (Van Peursen & Petersma, 1981, p. 13). However, what has remained, is the longing and the need of man – and the necessity and the inescapability I want to add - to seek answers to this kind of questions. In the wake of Habermas' *Nachmetaphysisches Denken* (1988) there was a polemic about the declared 'end of metaphysics'. Critics of Habermas contend that human thinking always ends up with metaphysical problems and that 'postmetaphysical thinking' is in fact a *contradictio in terminis*. One of them Dieter Henrich points out the inescapability of metaphysical questions referring to the first sentence of Kant's *Kritik des Reinen Vernunft*: "Human reason has the peculiar fate in one species of its cognitions that it is burdened with questions which it cannot dismiss, since they are given to it as problems by the nature of reason itself". Another critic, Vincent Descombes, asserts that metaphysics is always latently present, also in our daily life, as the conceptual framework from which we understand ourselves, the others and the world. Whenever we want to give a critical and fundamental account for our convictions this framework will come to the surface. Consequently every rational discussion will take finally the form of a metaphysical dispute (Descombes, 2000, p. 34-35):

> D'abord, les thèses métaphysiques qui sont les nôtres vont sans dire, elles sont triviales. Personne n'aurait l'idée de s'occuper de les exprimer et encore moins de les soumettre à un examen critique […] Si une dispute métaphysique éclate, cela veut dire que nous avons rencontré un interlocuteur qui se trouvait chez lui dans un schème conceptuel différent du nôtre. Du coup, nos thèses métaphysiques cessent d'aller de soi, elles s'opposent à celles de notre interlocuteur.

Though metaphysics seems to be inevitable, that does not mean that it is changeless. The fundamental discussion about its nature, meaning and possibilities is an essential part of metaphysics. In this regard Van Eekert (2005, p. 26) refers to Aristotle's *Metaphysica*, generally seen as the birth of metaphysics as a philosophical discipline, in which the tentative and self-critical tone strikes. This attitude should keep metaphysics in a vital shape and protect it against a sclerosed status.

Freedom

But let's return to what we have defined as one of the goals of education: the formation of free persons. Many philosophers who applaud the liberating end of metaphysics, characterize freedom as the recognition of contingency (cf. Rorty), an acknowledgement that human beings no longer are bound by any higher natural or divine order and so are free to live according to their own insights and desires. Henceforth philosophy has the duty to reach a consensus from a pragmatic outlook (cf. Habermas' *Theorie des Kommunikativen Handelns*). Truth is merely the result of particular historical beliefs of a specific community and has nothing to do with a divine or rational plan that

philosophical reflection can discern. As a consequence, cured "of our 'deep metaphysical need'" (Rorty, 1989, p. 46) we become free to create ourselves in any way we wish. I want to argue now – with the Czech philosopher Jan Patočka – that real, 'strong' freedom can only be developed by reflecting on metaphysical questions. Patočka agrees that all past endeavours at foundationalism and at finding absolute justification - and so any kind of absolute metaphysics - fell short. Nevertheless metaphysics remains inescapable according to Patočka, because life by its very nature demands moral evaluations and judgements that have always a metaphysical component (1990, p. 67)[2]: "value is nothing else but the meaningfulness of Being expressed […] values do not mean anything else, but that Being is comprehensible or meaningful, and they signify that which 'gives' it meaning". So Patočka develops his own approach that can "transcend and preserve (*aufheben*)" (1989, p. 197) metaphysics. He defines that specific approach as *negative platonism*.

What does this approach consist in? To answer this question I want to go into Patočka's views on the task of philosophy in general and metaphysics in particular. The task of philosophy is not, as Rorty puts it ironically when he describes the pre-Nietzschean philosopher (1989, p. 26-27), to provide us a "lading-list" of answers to metaphysical questions "which is a copy of the universe's own list" and this way accomplish the "task laid upon humanity, *to know the truth*, to be in touch with what is 'out there'". According to Patočka this seeming impossibility of metaphysical justification ends not in a pessimistic skepticism, but is, quite to the contrary, a testimony of human freedom. To Patočka philosophy mustn't have to supply us with absolute answers, but has to recognize the "problematicity of Being" (1990, p. 69). As the nature of Being can't be grasped in an absolute manner this entails a constant possibility of freedom. Philosophy is a fundamental act of freedom that doesn't allow us to find a permanent resting place in any dogmatic position (Lom, 1999, p. 454). In fact Patočka warns us for a double danger: the danger of dogmatism that renders immune to any kind of refutation and the danger to downplay any attempt to reflect upon truth, justice and goodness as a delusion. He cautions us especially to this last danger: in times of one-sided technological and instrumental thinking and increasing consumption, the reflection upon our relation and place in the universe and every 'attempt of living in truth' is doomed to vanish. Living in a world which is increasingly governed by the Baconian idea that man is "the lord and master of all nature", contemplation of nature is replaced by its manipulation, understanding by explanation. This way man is forgetting an essential part of what is human: "the human relation to Being, through which Being manifests itself as a philosophical problem". (Lom, 1999, p. 456)

Critical thinking

The vocabulary that Patočka is using, reveals his affinity with the German phenomenological tradition. Patočka studied indeed the work of Husserl – of whom he was a student – and Heidegger, that another famous pupil of Husserl. In this part of my paper I want to go into the question what 'critical thinking' – the second general objective of education I defined – means within worldview education. Therefore I want to confront Charles Taylor's views on thinking - which are inspired by Heidegger and Wittgenstein – with the more common, epistemological account of critical thinking.

Critical thinking is one of the '21st century skills' and is a popular topic in education nowadays. Generally critical thinking is seen as an epistemological question of knowledge, argumentation and rationality. Harvey Siegel for example – whose conception of critical thinking is most influential today - argues that critical thinking requires the "proficient assessment of reasons" (1997, p. 14). In other words, critical thinking has to examine our reasoning and demands the mastery of epistemic criteria aiming to justify our ideas and argumentations. It is a representational account of thinking:

[2] We can find a similar idea in the philosophical anthropology of Charles Taylor. In *Sources of the Self* Taylor defends two theses: the human ability to make *strong* (i. e. morally significant) *evaluations* constitutes the identity of a person; the constitution of the moral self is not conceivable dissociated from the identification with (an idea of) *the good* or a *moral source*.

our knowledge claims have to be brought into maximum conformity with the world, that is seen as an objective reality separate from our mind.

This vision on thinking is criticized by Taylor[3], who denounces some of its metaphysical presuppositions: the representational account of thinking, the emphasis on methodology to reach truth and the view on man as a self-reflexive, autonomous subject. Against this detached view Taylor dissolves the clear distinction between man and world (cf. Heidegger's *being-in-the-world*) and states that man is not only a knowing subject, but also an agent *in* the world. On the one hand man finds himself in a world already studded with significances, on the other hand he is engaged to give meaning to the world himself. This view is flatly opposed to the classical epistemological view that places the subject as opposed to the world and that sees languages as a mere vehicle to communicate preformed ideas. Language on the contrary functions in an active and productive way: it opens and conceals aspects of reality. In Heidegger's terminology, this linguistic function is a kind of 'Lichtung'. Moreover language opens the world in a way that we don't control ('language speaks'). Thus, against the outlook of the autonomous thinking subject who judges in an independent way, Taylor/Heidegger presents a view of the human person who is involved with the world in a reciprocal way. This reciprocal relation puts man for a certain moral responsibility: given the performative abilities of language he also 'opens' the world, though in a way he doesn't fully control.

Truth

Against the backdrop of these considerations about critical thinking I want to define the kind of 'truth' we are searching for in worldview education by asking metaphysical questions on the one hand and the way metaphysical truth comes about on the other. To this end I'll use some concepts of Wittgenstein's philosophy. In his *Tractatus* Wittgenstein says: 'The world is the totality of facts. ' (1. 1) Further he defines facts as 'state of affairs' ('What is the case – a fact – is the existence of states of affairs' 2), a certain configuration of objects ('A state of affairs (a state of things) is a combination of objects (things)' 2. 01). Now a true proposition corresponds with facts, it represents its possible state of affairs. Then we can speak of a factual truth. Wittgenstein defines the possibilities of this kind of scientific rationality, but he draws also sharp lines regarding its range. Reality can't be reduced to a compilation of mere facts. There are phenomena that can't be expressed in a bare representational way, but that 'show' themselves: 'There is indeed the inexpressible. This *shows* itself; it is the mystical'. (*Tractatus* 6. 522)

The latter phenomena are existentially loaded phenomena of an ethical, esthetical or religious kind. Because they show themselves, they acquaint us with reality and hence they are involved in the search for truth. They are non-factual truths, that can't be revealed by using factual language.

How then can these subjective truths be expressed? To this purpose I want to delve deeper into Wittgenstein's concept of 'language games' (*Sprachspiele*). Wittgenstein's linguistic philosophical views in his *Philosophical Investigations* correct the idea of language as a bare mirror of reality. According to Wittgenstein the meaning of a word is not in the object to which it refers nor in the idea connected to that word, but must be seen as the use of that utterance within a 'language game': 'Every sign *by itself* seems dead. *What* gives it life?—In use it is *alive*. Is life breathed into it there?—Or is the *use* its life?' (I. 432). A 'language game' is the background within words get their meaning, it is the whole of connections between words, acts and things, the context which shapes the way in which persons maintain relations with each other and reality. It is a 'form of life' (*Lebensform*) of a group of people, the singular way in which people relate to the world. The

[3] It's a recurrent theme in Taylor's work, but I'm using especially some essays of his *Philosophical Arguments* (1997): 'Overcoming Epistemology', 'Lichtung or Lebensform: Parallels between Heidegger and Wittgenstein' and 'Heidegger, Language, and Ecology'. But also in his latest book, *The Language Animal* (2016), Taylor continues refining his constitutive-expressive theory of language (based on ideas of Herder, Hamann and Humboldt) as opposed to representational-instrumental views like those of Locke, Hobbes and Condillac.

meaning of words comes into being by the way their use in a community makes the world accessible. To learn the meaning of the word 'tree' for example[4] one has to familiarize with the context within which people are concerned with trees in a particular manner by means of and thanks to words (or other communicative activities such as indicating). Forms of life are not 'agreements' that exist before language, but develop through the *actual* common use of certain utterances in a particular situation. In that way people can act and speak together in a manner that is experienced as meaningful or senseless.

Although meaning comes about within a particular 'language game', it refers also to reality. The word 'tree' doesn't exist merely in the relation of this word with other words (cf. Derrida's 'il n'y pas de hors-texte'), but also in its relation to a real tree. Still this reference to reality can't be seen separately from the 'language game'; things are in a certain way part of language. Words are not primarily meaning to manipulate an already existing and organized reality (cf. representational-instrumental view on language), but are the way by which reality can be 'opened' and exists to us.

> "To invent a language could mean to invent an instrument for a particular purpose on the basis of the laws of nature (or consistently with them); but it also has the other sense, analogous to that in which we speak of the invention of a game. Here I am stating something about the grammar of the word 'language', by connecting it with the grammar of the word 'invent'" (I. 492).

Words get meaning and strength because of the common practices (speaking, habits, rituals, institutions, culture) in which they are used. This way the self, language, human praxis and reality 'come into being' together and at the same time. The different language games make of man a social and cultural being and evolve constantly like life itself does.

Conclusion

Religions or secular worldviews can be studied in a descriptive or comparative way (learning *about* worldviews), but this doesn't correspond to the specific 'language game' and goal of worldview education. Therefore I would like to introduce the concept of 'teaching *from within* a worldview' as a way in which metaphysical questions have to be asked. Indeed, a central central feature of worldview education is tantamount to raising metaphysical questions about the meaning and purpose of life. The way in which we think about metaphysical questions is not an objective, scientific, detached way, but an engaged, active, participative way. Searching for answers takes place within a socially and culturally defined – and thus historically variable - 'form of life'. This must not end in a paralysing relativism, but on the contrary it warns us to any form of dogmatism and time and again appeals to man's responsibility to think about his role and place on earth and his relation to the world. The answers to these questions can't be an imperative imposed by any metaphysical tradition, but have to be reformulated over and over again and the school should be the very space for practising this metaphysical reflection.

Bibliography

De Dijn, H. (1977). De taalspelen van Wittgenstein. *Tijdschrift voor Filosofie*, *39* (4), 656-663.

Descombes, V. (2000). Latences de la métaphysique. In K. O. Appel, J. Barnes e. a. (eds.). *Un siècle de philosophie. 1900-2000* (pp. 11-52). Paris: Gallimard.

Geurts, T. (1997). *Leren van zin*. Best: Damon.

Henrich, D. (1987). *Konzepte: Essays zur Philosophie in der Zeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Henrich, D. (1999). *Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik.* Stuttgart: Reclam.

[4] Example given by De Dijn (1977).

Lom, P. (1999). East meets west – Jan Patočka and Richard Rorty on freedom. *Political Theory*, *27* (4) 447-459.

Masschelein, J., & Simons, M. (2013). *In Defence of the School: a Public Issue*. Leuven: E-ducation, Culture & Society Publishers. Montanari, F. (2015). *The Brill dictionary "of "ancient "Greek*. Leiden: Brill.

Patočka, J. (1989). Negative Platonism: Reflections concerning the Rise, the Scope, and the Demise of Metaphysics – and Whether Philosophy Can Survive it. In E. Kohák, *Jan Patočka: Philosophy and selected writings* (pp. 175-206). Chicago & London: CUP.

Patočka, J. (1990). *Heretical Essays in the Philosophy of History*. Prague: Academia.

Patočka, J. (2002). *Plato and Europe*. Stanford: SUP.

Rorty, R. (1989). *Contingency, irony and solidarity*. Cambridge: CUP.

Siegel, H. (1997). *Rationality Redeemed*. New York: Routledge.

Taylor, C. (1997). *Philosophical Arguments*. Cambridge/London: Harvard University Press.

Van der Kooij, J., De Ruyter, D., & Miedema, S. (2013). "Worldview": the Meaning of the Concept and the Impact on Religious Education. *Religious Education: The official journal of the Religious Education Association*, *108* (2), 210-228.

Van Eekert, G. (2005). De moderne natuurwetenschappen en de onttroning van de *prima philosophia*. In H. De Vriese, G. Van Eekert, G. Vanheeswijck, K. Verrycken. *De koningin onttroond. De opkomst van de moderne cultuur en het einde van de metafysica* (pp. 19-65). Kapellen: Pelckmans.

Van Peursen, C. A., & Petersma, E. J. (1981). *Metafysica: de geschiedenis van een begrip*. Amsterdam: Boom/Meppel.

Williams, E. (2015). In Excess of Epistemology: Siegel, Taylor, Heidegger and the Conditions of Thought. *Journal of Philosophy of Education*, *49* (1), 142-160.

Wittgenstein, L. (1986). *Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell.

Wittgenstein, L. (2006). *Tractatus Logico-Philosophicus*. New York: Continuum.

El culto dúlico y la educación en el éxtasis como ejes transversales en el modelo pedagógico de la Universidad Técnica Particular de Loja

Francisca Raquel Ortiz Viñán
Universidad Técnica Particular de Loja, Loja, Ecuador
frortiz@utpl.edu.ec
Karen Carolina Salazar Pinargote
Universidad Técnica Particular de Loja, Loja, Ecuador
kcsalazar@utpl.edu.ec
J. F. Ortiz
Universidad Técnica Particular de Loja, Loja, Ecuador
jfortiz@utpl.edu.ec

1. Cuestiones previas sobre Universidad

La Constitución Apostólica *Ex Corde Ecclesiae* (1990) menciona que las universidades católicas están llamadas a una continua renovación, tanto por el hecho de ser universidad, como por el de ser católicas: «está en juego el significado de la investigación científica y de la tecnología, de la convivencia social, de la cultura, pero, más profundamente todavía, está en juego el significado mismo del hombre». Además, hace referencia a que la función principal de estas instituciones es la búsqueda de la verdad como servicio al hombre y su dignidad.

La Universidad Técnica Particular de Loja (UTPL) tiene como visión el "humanismo de Cristo", mediante la cual propone, entre otras cosas, la vivencia de los valores evangélicos en relación con la defensa de la dignidad de la persona humana para que de esta manera la sociedad en la que se encuentra inmersa, sea cada vez más enriquecida por el alto grado de conciencia que vive y transmite.

La misión de la UTPL es "buscar la verdad y formar al hombre, a través de la ciencia, para que sirva a la sociedad". La búsqueda de la verdad se une al hecho de que la investigación científica y tecnológica se empeñen en el logro del bien de la persona humana y la sociedad. Por ello, se incluye en este proceso la dimensión moral, espiritual y religiosa, que implican consideraciones éticas, morales y de servicio. Cabe señalar que lo que pretende la universidad en su labor educativa es primero formar personas que asimilen este humanismo de Cristo y luego los profesionales en los diferentes campos en los que se desenvuelvan impriman en sus ambientes la vivencia de la ética, la moral, la verdad en grado heroico.

El modelo educativo de la UTPL, de acuerdo con su visión institucional, reconoce a Cristo como el Maestro por excelencia, el modelo en el cual nos enfocamos y nos muestra el modelo absoluto, constituido por personas Divinas. Cristo nos muestra la "pedagogía del amor que Dios tiene con sus criaturas". La formación integral de la persona es posible porque el Modelo Absoluto infundido desde el momento de la concepción en el gene ontológico de cada ser humano, imprime en él diferentes facultades, capacidades, virtudes y valores que lo capacitan para adquirir y asimilar nuevos conocimientos y enriquecer su aprendizaje.

2. El paradigma conceptual de la persona

Partamos de la pregunta ¿quién es la persona humana? Para responder a esta interrogante, es necesario explicar desde la visión de Fernando Rielo Pardal, filósofo español, humanista, poeta, que en 1959 fundó en España el Instituto Id de Cristo Redentor Misioneras y Misioneros Identes. (Díaz, 2016), el cual considera al ser humano como un ser dotado de dignidad en sí mismo, con capacidad de darse a los demás y de plantearse como metas vitales las de alcanzar la perfección y la verdad.

En el ámbito antropológico, Rielo (2012) afirma:

> El concepto metafísico, supremo de persona es la presencia de alguien en alguien. […] La persona, a nivel metafísico, es presencia de alguien en alguien; esto es, una persona se define por otra persona. […] No hay nada que esté por encima de la noción de persona. Las personas divinas se definen entre sí. (p. 109-110).

En este sentido y en consonancia con lo que menciona Fernando Rielo, se recalca que el ser humano no se puede definir a sí mismo porque al buscar atributos y aspectos que lo puedan de alguna manera definir quedaría incompleta esa definición y sin una base sólida que sostenga dicha teoría, al decir "presencia de alguien en alguien" no quiere decir sobrepuesto o encima sino infundido, es el Sujeto Absoluto quien define a la persona por el hecho de que Él es quién lo constituye, crea y continúa actuando en su vida.

Además, para Rielo, la persona humana posee dos elementos: creado, la naturaleza humana, esto es, un espíritu sicosomatizado; y el otro increado, la divina presencia constitutiva del Sujeto Absoluto en el espíritu creado. Es decir, la persona es por naturaleza un espíritu sicosomatizado, teniendo en cuenta que Rielo define al ser humano no desde la parte biológica o psicológica sino desde su esencia, en suma desde su espíritu, de ahí la definición espíritu sicosomatizado, en donde el espíritu o neuma es su esencia, luego la sique hace referencia al alma y el soma hace referencia al cuerpo, esto para explicar el elemento creado. Por otro lado tenemos el elemento increado que es la divina presencia constitutiva, en otros términos sería; el Sujeto Absoluto o las Personas Divinas inhabitando en el espíritu humano, es decir en el elemento creado.

Continúa Rielo, (2012) "Esta presencia divina otorga un rostro ontológico al espíritu humano, esto es, lo constituye como persona a imagen y semejanza de las personas divinas. En el elemento increado de la persona humana residen la dignidad inalienable de cada ser humano y su vocación transcendente". En cuanto a la dignidad que se menciona cabe destacar que la dignidad la posee cada ser humano y le viene otorgada por el hecho de ser persona y no le será quitada por nada del mundo, ni por los actos que lo degraden como persona, no la pierde, el ser humano puede deshumanizarse por los actos negativos que van en contra de lo que lo constituye pero su dignidad ni siquiera se disminuye.

3. La educación en la persona

El origen de las universidades se da en el siglo XII al amparo de los más célebres maestros católicos de las escuelas catedralicias (Fernández, 2001), y su fin se orientaba -como lo afirma d'Irsay (1934) en su *Histoire des Universités*- hacia la sublime aspiración de servir a Dios y a la Iglesia, para ser útiles a la sociedad. En este sentido, el ámbito educativo debe volver a su primera esencia, y a través de esta contribuir con elementos que fortalezcan su misión; aquí, y no en la simple instrucción masiva de estudiantes, radica su utilidad.

Juan Pablo II (1990) en su encíclica *Redemptoris Missio,* menciona que "el desarrollo de un pueblo no deriva primariamente ni del dinero, ni de las ayudas materiales, ni de las estructuras técnicas, sino más bien de la formación de las conciencias, de la madurez de la mentalidad y de las costumbres. El ser humano es el que, de manera explícita, está llamado a ser el actor de la historia, de los avances tecnológicos, de la ciencia y de todo conocimiento; es el que, asimismo, transforma lo bueno en mejor, es capaz de autoformarse y de dejarse formar por otros, puesto que su formación se da en buena medida en las relaciones interpersonales. En suma, la educación parte del anhelo de aprender y enseñar, actividades para las cuales el ser humano se encuentra capacitado. En este sentido, los avances científicos y la misma inteligencia artificial son, entre otras, herramientas al servicio del hombre para contribuir al desarrollo educativo. En esta misma línea, la *Gravissimun Educationis* (1965) describe que "la verdadera educación se propone la formación de la persona

humana en orden a su fin último y al bien de las varias sociedades, de las que el hombre es miembro y de cuyas responsabilidades deberá tomar parte una vez llegado a la madurez" (p. 1).

La educación es, para León (2007), buscar la perfección y la seguridad del ser humano. Es una forma de ser libre. Así como la verdad, la educación nos hace libres. De ahí la paradoja de la educación: busca asegurarle al hombre la libertad, pero demanda disciplina, sometimiento, conducción, y se guía bajo el signo de la obligatoriedad, y frecuentemente de la autoridad, la firmeza y la direccionalidad. Se trata de una libertad limitada.

Para López (s/a), la palabra "educación" encierra una riqueza que debemos desentrañar para la comprensión de su esencia y de su modo de existencia. Sánchez-Gey Venegas (s/a) menciona que la educación necesita de un buen maestro, porque cada estudiante se guía por un modelo o ejemplo a seguir para ser una mejor persona.

La educación busca el despliegue de la libertad personal, y dota a la persona humana de visión del medio, de la vida, que configura la forma de pensar, conocer y actuar; todo ello, para llegar a más, o hacerse más, y adquirir una excelencia de vida.

4. El modelo pedagógico

El modelo pedagógico detalla los métodos de enseñanza y aprendizaje de las competencias, habilidades y valores que se desean transmitir, dentro de un diseño curricular, y con las estrategias de evaluación de aprendizajes que adopta una institución educativa.

Para Veloza y Martínez (2013), una cualidad esencial del proceso pedagógico es considerar el crecimiento de la cultura humana como el que mediatiza la relación entre el hombre y su realidad objetiva, a través de la actividad cognitiva y la comunicación. De esta manera, el modelo pedagógico y la formación integral del estudiante universitario deben incluir el desarrollo del aspecto emocional en el proceso de aprendizaje; el despliegue de los valores, cualidades y actitudes; el fomento de competencias interpersonales; y la generación de nuevas habilidades para que el estudiante sea competitivo en el entorno global.

La educación superior es uno de los factores decisivos para el progreso económico, cultural, científico y tecnológico, y desempeña un rol clave en la creación, conservación y transmisión de conocimientos. Es por ello, que los docentes, en su ejercicio profesional, deben conocer, desarrollar y adoptar competencias pedagógicas y cualidades humanas, para transmitir conocimientos que ayuden a la formación del educando.

De acuerdo con Grosso (2010), es imprescindible en la actualidad contar con modelos de referencia para la actuación y formación de las personas en todos los ámbitos de la vida, y aún más se considera determinante en el ámbito educativo el disponer de un modelo pedagógico base que ayude de guía para el desarrollo de la sociedad.

El modelo pedagógico de la UTPL se basa en los siguientes criterios: formación integral del estudiante, diálogo didáctico, aprendizaje responsable, organización docente en equipos, currículo por competencias y orientado a la práctica, investigación para el aprendizaje, uso de las tecnologías educativas y la vinculación con la colectividad.

De otra manera y, de acuerdo con el Informe Delors (1996), considera cuatro pilares fundamentales en la educación, que es necesario que una institución educación considere dentro del proceso educativo. Los cuatro pilares son: aprender a conocer, aprender a hacer, aprender a convivir y aprender a ser.

Aprender a conocer es mantener un aprendizaje continuo, predisponiéndose a recibir los instrumentos para procesar el conocimiento y saber dónde está la información pertinente y necesaria, considerando los avances de la ciencia, actividades económicas, sociales, etc.

Aprender a hacer, se refiere a no condicionarse a un conocimiento, sino que debe inclinarse a conocimientos y aprendizajes mucho más amplios “desde el punto de vista de la creatividad y el uso de la inteligencia.

Aprender a convivir comporta mantener un ambiente en el cual se excluya de la violencia, prescindir de todo tipo de ánimo de agresividad y reconocer la diversidad”.

Finalmente, y en aprender a ser “está la clave de la formación de la persona porque se adoptará mayor autonomía, capacidad de juicio, facilidad para comunicarse con los demás, carisma, diligencia”.

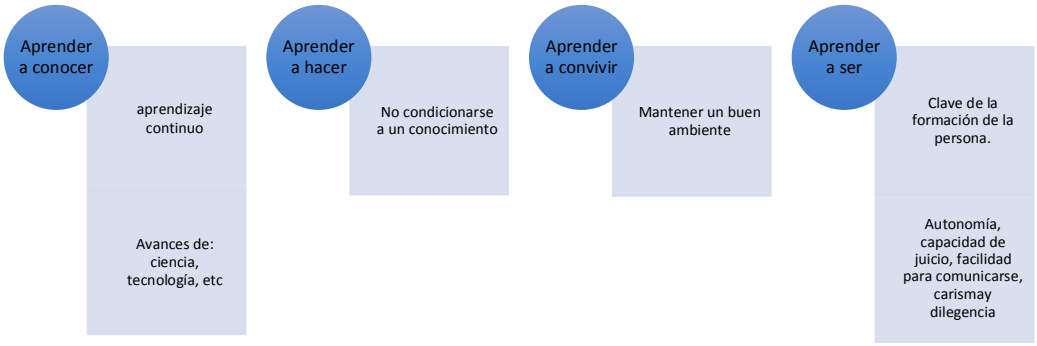


Figura 1. Pilares fundamentales de la Educación
Fuente. (Informe Delors, 1996)

Este modelo pedagógico busca la prevención mediante la formación humana en los valores, entre los cuales se encuentran los de la convivencia para la paz. En las situaciones de violencia, tanto personal como social, se advierte un déficit en la formación humana. Es decir, la postergación de la formación de la persona, precisamente en los aspectos que contribuyen a su desarrollo personal, son en buena medida la causa que está detrás de los fenómenos de violencia. La educación, fiel al principio de la formación integral, no puede dejar de lado la educación plena de la persona, para que pueda convivir en el trabajo, en la sociedad, en la familia; es decir, debemos apuntar a EDUCAR A SER.

El modelo pedagógico de la UTPL se inspira en dos claves educativas extraídas del pensamiento pedagógico de Fernando Rielo: la educación el éxtasis y el culto dúlico.

5. 1 La educación en el éxtasis

El éxtasis es la energía que nos pone en dirección a ese Absoluto en quien podemos resolver nuestra existencia. La educación tendrá como fin último la unión existencial e intelectual con aquel modelo absoluto que define a la persona humana.

García Hoz, V., Marín, R., Rielo, F., Sacristan. (1992), consideran que el éxtasis es algo esencial de la persona humana, referido en la relación con nuestra experiencia mística con lo divino, esto motiva a que pueda trascender de mi “yo actual” a mi “yo + o yo divino. Esta relación permite que el ser humano reduzca sus condicionamientos y limitaciones para unirse a lo que lo potencia.

Lo primordial es educar la fuerza extática del espíritu humano, pues esta es la que proporciona al docente y al discente la motivación necesaria para cualquier enseñanza y aprendizaje. La educación en el éxtasis obliga a tener en cuenta lo más importante para la persona humana, que es su vocación trascendente, sin la cual ninguna propuesta pedagógica puede ser integral.

En la pedagogía de Cristo se unen lo ético y lo moral a lo científico e intelectual. El educador debe impulsar al educando la trascendencia mística en su formación, por ende, en su vida. Además, esto

se verá reflejado a través de un ejemplo coherente de lo que dice con lo que hace; motivando a sus alumnos hacia la verdadera sabiduría, el aprendizaje, la motivación y la trascendencia.

5. 2 La educación en el culto dúlico

El "culto dúlico", referido a los seres humanos significa una forma de trato, convivencia, compromiso, relación, disposición y relación interpersonal, en la cual el ser humano se haga presente al relacionarse y convivir con el entorno, respetando la dignidad del ser humano.

Es decir, cada persona siente motivación para alcanzar los valores humanos que, más que humanos, son de la experiencia mística. Hay que librar la batalla, siempre pacífica, para enraizar en la persona el significado del humanismo con el que afirmamos que todos somos hermanos.

Hay que estimar que los educadores deben tener como prioridad la convivencia y relación con el alumno para enriquecer su convivencia. Permitiendo que el profesor comparta con el alumno y conozca su realidad, para que lo motive en sus responsabilidades, guíe en sus necesidades espirituales, sicológicas, morales y sociales. El resultado de ello, es que la persona tenga una buena presencia en la sociedad a través de la aplicación de los valores.

Resultados

El modelo pedagógico debe ser visionado como la representación teórica de los conceptos de formación, enseñanza y práctica educativa, así como la fundamentación psicológica y de la ciencia cognitiva sobre cómo aprende el ser humano. Cumple las funciones de interpretación, diseño y ajuste de la intervención pedagógica que realiza el docente en un contexto institucional, por lo que debe ser coherente con los principios y enfoque pedagógico asumido por la institución, el que a su vez debe responder a los requerimientos del propio entorno, de la sociedad actual y de esa nueva persona que se necesita para el cambio y transformación social. Por lo tanto, los modelos pedagógicos vigentes que se quedan en las cuatro paredes del aula y usan estrategias metodológicas y paradigmas tradicionales y conductistas, son obstáculos para una articulación real de las funciones en aras de aportar al desarrollo. (Cartuche, Tusa, Agüinsaca, Merino, Tene, 2015).

Toda esta interacción, que depende de varios elementos claves como docentes, estudiantes, autoridades y funcionarios administrativos, permitirá, al menos internamente, en estos elementos, el desarrollo de sus competencias transversales, disciplinares y especializadas motivan de manera íntegra, ética y de servicio a nivel social y profesional. (Veloza, Martínez, 2013).

La puesta en marcha de este modelo pedagógico con sus dos elementos: Educación en el éxtasis y culto dúlico en la Universidad Técnica Particular de Loja, y la presencia del humanismo de Cristo en la formación de los estudiantes, permite desarrollar competencias y valores éticos y humanos. De igual manera los educadores tienen un papel muy importante para cumplir con este objetivo por la entrega, compromiso y actitud en sus actividades.

El modelo pedagógico establecido en la UTPL permite la elaboración de constructos para el desglose de las competencias dando cumplimiento a la normativa, la filosofía Institucional y los requerimientos que hoy demanda el entorno global en los profesionales. De acuerdo con ello, se despliega hacia el diseño curricular basado en competencias, con eje en el estudiante gestor de su propio desarrollo, investigador y generador de soluciones para contextos diversos. Se implementa atendiendo la normativa establecida para el diseño curricular de programas en las diferentes áreas del conocimiento que acogen los distintos programas de la institución y dentro de los lineamientos curriculares definidos para los tres grandes campos de formación.

Sin embargo, este modelo pedagógico, debe garantizar su permanente y exitoso desempeño, procurando, en lo posible dejar un efecto sostenible en sus elementos innatos y sobre todo en el proceso educativo que cada día se ejecuta y se socializa.

En la UTPL, se están estableciendo estrategias importantes que permitan garantizar el desempeño de su modelo pedagógico bajo las directrices de la educación en el éxtasis y el culto dúlico. Algunas estrategias que se encuentran plasmadas a través de la Cátedra Fernando Rielo, con el objetivo de mejorar las relaciones interpersonales y el clima laboral del personal docente y administrativo de la UTPL, a través del diálogo y reflexión sobre el pensamiento cristiano, la vivencia de valores humanos y espirituales guiados por el humanismo de Cristo, las que se detallan:

- Jornadas de Reflexión Humanísticas personal docente y administrativo de la UTPL.
- Encuentro de diálogo con personal docente y administrativo de la UTPL.
- Convivencias con personal docente, administrativo y estudiantes de la UTPL.
- Simposio, cursos de formación, charlas, etc.

Figura 2. Actividades Cátedra Fernando Rielo-UTPL

Fuente. Elaboración propia

Finalmente, aunque hasta ahora no haya sido un punto totalmente visible para toda la comunidad universitaria de la UTPL, es determinante anteponer a la educación en el éxtasis y culto dúlico como catalizadores del éxito y sostenibilidad de los elementos intrínsecos del modelo que actualmente conduce el ámbito académico y educativo en la UTPL. Aunque el efecto de estos dos elementos es muy importante, su desempeño no ha sido visibilizado claramente y ahí, de describe una tarea importante de lograr: Trasferir el legado cognitivo de Fernando Rielo Pardal con el objetivo de lograr una educación académica cada vez más auténtica, fortalecida e integral, bajo los preceptos cristianos y pedagógicos que, desde siempre, han influido en la formación de la sociedad.

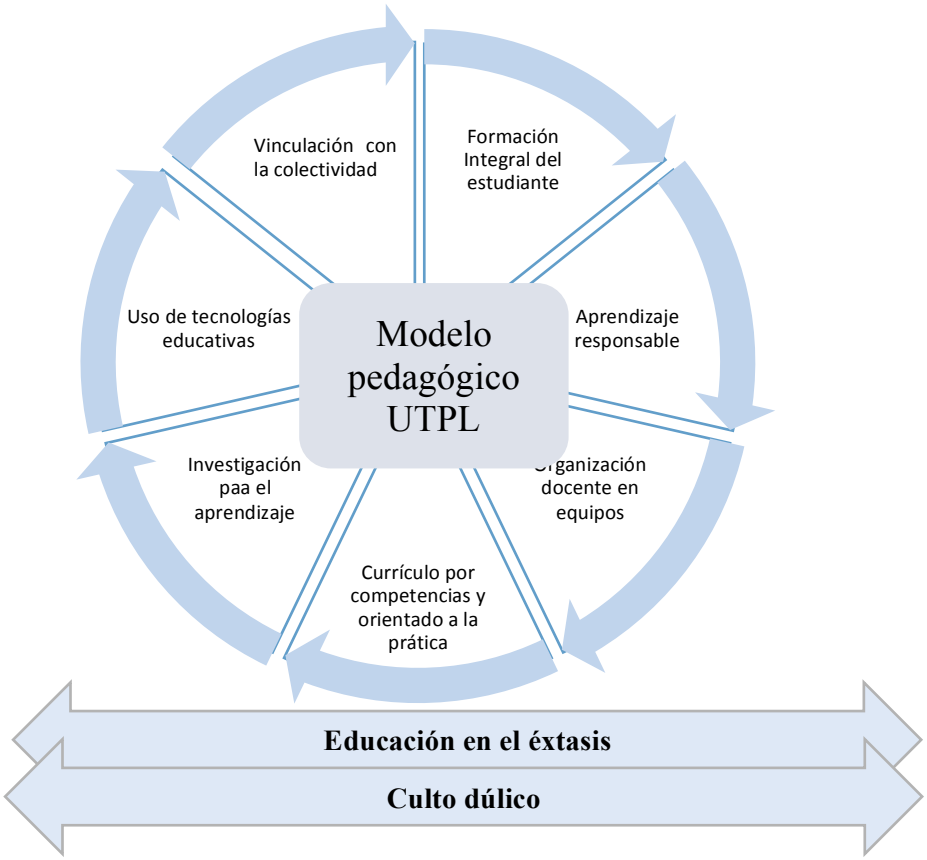


Figura 3. Relación Culto Dúlico-Educación en el éxtasis-Modelo pedagógico UTPL

Fuente. Elaboración propia

Conclusiones:

La universidad, en su respuesta a las necesidades del entorno, debe promover el cambio social mediante el ejercicio de sus funciones sustantivas: gestión, investigación, docencia y vinculación.

La educación de la persona es una necesidad ineludible. El modelo metafísico y ontológico del filósofo Fernando Rielo proporciona la visión de una pedagogía del amor que Dios tiene con sus criaturas, respecto de la cual se pueden nutrir los siguientes factores pedagógicos: la formación integral del estudiante, el diálogo didáctico, el aprendizaje responsable, la organización docente en equipos, el currículo por competencias y orientado a la práctica, la investigación para el aprendizaje, el uso de las tecnologías educativas y la vinculación con la colectividad.

La educación en el éxtasis, de acuerdo con la pedagogía rieliana, permite al ser humano utilizar la energía de su espíritu para «salir de» sí mismo, trascender sus condicionamientos y «llegar a» aquel modelo que lo define, a través de la entrega a los demás, lo que comporta la ruptura con el egoísmo y el solipsismo.

El culto dúlico es una forma de convivencia y de relación interpersonal marcadas por el compromiso, el sentido del honor, el respeto y la disposición del profesor para ponerse al servicio del alumno en su proceso de aprendizaje, así como para asistirlo en sus necesidades espirituales, sicológicas, morales y sociales, para que progrese como persona.

La interacción del culto dúlico y la educación en el éxtasis se constituyen en ejes transversales del modelo pedagógico de la Universidad Técnica Particular de Loja, y aportan a los profesores una pauta que les permita generar en los estudiantes la motivación necesaria para la formación integral y el desarrollo de su personalidad para una mejor sociedad.

Bibliografía

Cartuche, N. Tusa, M. Agüinsaca, J. Merino, W. Tene, W. (2015). Libros Upya Yala Educación. (2015). Quito, Ecuador. Editorial Abya Yala.

Díaz van Swaay, C. (2016). *Fundamentación Antropológica de la Ética Empresarial: Un acercamiento desde el pensamiento de Fernando Rielo*. (tesis doctoral). Universidad Pontificia Comillas, Madrid, España.

Fernández, J. (2001). Boletín Idente, Sobre la misión de una universidad católica.

García Hoz, V., Marín, R., Rielo, F., Sacristan, D. (1992). Hacia una pedagogía prospectiva. Madrid, Editorial Fernando Rielo.

Grosso, L. (Abril 2010). El valor universal de la pedagogía de Cristo: "Educación en el éxtasis. La infancia, profecía de la vida. Llevado a cabo en el Congreso Internacional Educación Católica para el siglo XXI, Valencia, España.

Juan Pablo II. (1990). *Constitución apostólica del Sumo Pontífice Juan Pablo II sobre las universidades católicas "Ex corde Ecclesiae"*. Recuperado de http://w2. vatican. va/content/ john-paul-ii/es/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_15081990_ex-corde-ecclesiae.html

Juan Pablo II. Carta Encíclica. Redemptoris Missio.1990.Obtenido de: http://biblio3.url.edu.gt/Libros/2012/Doc_SocIgle/17.pdf.

López, J. M. (Ed.). (2012). *Concepción mística de la Antropología.* Madrid, España: Fundación Fernando Rielo.

Rielo, F (2012). *Concepción mística de la antropología*. 111 ss.

Rielo, F. (2001). Mis meditaciones desde el modelo genético. Madrid, Editorial Fundación Fernando Rielo.

Rielo, F. (2001). "Tratamiento sicoético en la educación", en *Mis meditaciones desde el modelo genético*. Madrid: Fundación Fernando Rielo.

Sánchez-Gey, Juana. (Marzo 2013). Repensar algunas claves educativas desde la nueva evangelización. *Congreso de Profesores*. Llevado a cabo en el Congreso Nueva evangelización, nueva escuela, redescubrir la alegría de la fe, Madrid, España.

Veloza, C. & Martínez, N. (septiembre de 2013). Modelo pedagógico y lineamientos curriculares para el desarrollo de la formación integral. World Engineering Education Forum. Foro llevado a cabo en Bogotá, Colombia.

Hacia un discurso práctico de lo impracticable: notas de una profesora sobre la necesidad del discurso filosófico en la clase

Annalisa Saccà
St. John's University, New York
saccaa@stjohns.edu

Introducción

Sucede todos los años cuando enseño cursos elementales de italiano y repaso los verbos en "ire", con "dormir", hago la misma pregunta y durante 28 años, desde que enseño en SJU, recibo la misma respuesta. "¿En qué clase duermes? Y la respuesta: "En la de Filosofía y Teología". De hecho, ahora es normal para mí, que en Italia hice la escuela secundaria clásica, aspirando a graduarme en historia y filosofía, sentir la aversión de mis estudiantes a la metafísica debido en gran parte a la forma en que se enseña. Para tener más documentación, realicé una encuesta en mis clases, haciendo las siguientes preguntas: "¿Qué opinas de la filosofía? ¿Te gusta o no te gusta y por qué ¿Crees que tiene algo que ver con tu vida? ¿Crees que es una pérdida de tiempo o no? ¿Con cuál curso te gustaría reemplazarla? Aparte de algunas excepciones de estudiantes que se gradúan en filosofía o que siguen cursos, el tono de las respuestas, en general, sigue siendo negativo, como lo demuestran los siguientes ejemplos:

"No me gusta la filosofía. Solo pensar y escribir sobre eso me da dolor de cabeza. Es difícil de entender Es una enorme pérdida de tiempo. Me impide estudiar otros temas que pueda usar en mi vida. No tiene nada que ver con mi vida y, honestamente, es un tema sin sentido.

No me gusta la filosofía. Para mí es una clase de cosas que no tienen sentido y no tienen respuesta. ¿Por qué debería importarme lo que un anciano pensó hace miles de años? Ahora no es relevante. Es una pérdida de tiempo.

No entiendo la filosofía… No la entiendo ni me importa. Es un tema sin sentido. Absolutamente lo odiaba con todo mi corazón. Es una completa pérdida de tiempo. No me importa cuál es el color del cielo para diferentes personas. No tengo tiempo para ocuparme de este tipo de cosas. No tiene nada que ver con mi vida. En lugar de la filosofía, deberíamos tomar clases que realmente importan como CÓMO HACER IMPUESTOS O PAGAR UNA HIPOTECA, no sobre Aristóteles. Él no me va a ayudar en la vida de ninguna manera, modelo o forma. Deberíamos reemplazar las clases de filosofía aquí en SJU y agregar más clases en las que realmente estemos interesados. Estoy desperdiciando dinero en esta escuela por un tema tan estúpido.

Personalmente me parece aburrido y pretencioso. Muchas de las cosas que aprendemos simplemente no me interesan. En general, tengo una perspectiva neutral de la vida, y creo que tratar de profundizar no tiene sentido porque realmente no tiene un significado profundo. Me vi obligado a aprender sobre Kant y Sócrates, y los encuentros súper aburridos y exagerados. Yo lo reemplazaría literalmente con cualquier otra cosa.

No creo que la filosofía tenga nada que ver con mi vida porque los conceptos son demasiado abstractos para captarlos y simplemente parece una extensión ridícula de la realidad. A veces me pregunto también si los profesores entienden de qué están hablando.

No me gusta la filosofía porque cada vez que aprendo filosofía aquí en SJU estoy aprendiendo los pensamientos y sentimientos de alguien más sobre la vida en lugar de explorar los míos… Tengo mi propia filosofía y puntos de vista sobre la vida, pero me gusta mantener mis pensamientos para mí mismo.

Personalmente no me gusta la filosofía. No disfruto la lectura de piezas de viejos filósofos que tienen una forma muy extraña de pensar y retratar a la humanidad. La filosofía se trata de la vida, pero personalmente siento que las clases de filosofía aquí no ayudan a cambiar nuestra perspectiva de la vida. Sólo se nos enseña a entender el pensamiento de los filósofos mayores.

Una nueva perspectiva

Una dura realidad emerge de estas respuestas, impregnada de una permanencia egológica donde el ego es el único valor absoluto y fundamental que ha reemplazado cualquier valor ético, estético y moral en relación con el Otro. Para mis alumnos, lo real sucede en un espacio virtual, el de Internet, donde todo está permitido y la curiosidad, la interrogación, se extingue en la superficial wikipedia que vomita más o menos información verdadera y racional. En un mundo que con la nueva tecnología ha impuesto una presencia continua de todo y de todos, mis alumnos han perdido el sentido de su misma presencia y del Misterio. Perdieron esa gran sed del deseo de cuestionar las cosas y pedirles su presencia en el mundo.

Sus palabras también revelan que el problema no es la filosofía sino la forma en que se presenta: un despojo de conocimiento no práctico, remoto, obsoleto, impráctico que permanece cerrado en un pasado cerrado y lejos de lo cotidiano y del mundo donde viven nuestros estudiantes.

Sin embargo, podemos, de hecho, debemos reencender la pasión, el fuego por una disciplina suprema que quiere enseñarnos la verdad de las cosas y de nosotros mismos: dónde estamos y adónde vamos, y aún más, para citar la terrible pregunta de Sócrates a Gorgia: "¿Quién eres tú?", ¿quiénes somos? Es necesario enseñarles a ser capaces de ver la realidad de otra manera, a revertir la perspectiva, ya no a limitarse a la realidad finita fuera del yo, sino a descender en el yo (y así comienza la República de Platón metafóricamente cuando dice: *Kateben*: he bajado). Por lo tanto, es una *katabasis*, un descenso interior que comienza desde arriba y va desde el infinito hasta el finito. Es la nueva perspectiva que Jesús propone a Nicodemo, un Nicodemo que puede representar a todos nosotros profesores, ya que también el mismo Jesús lo llama Maestro:

> En verdad te digo que quien no naciere de arriba no podrá entrar en el reino de Dios...quien no naciere del agua y del Espíritu no puede entrar en el reino de los cielos. No te maravilles porque te he dicho: Es preciso nacer de arriba[8]. ¿Eres maestro en Israel y no sabes esto? En verdad, en verdad te digo que nosotros hablamos de lo que sabemos, y de lo que hemos visto damos testimonio; pero vosotros no recibís nuestro testimonio. Si hablando os de cosas terrenas no creéis, ¿cómo creeríais si os hablase de cosas celestiales? Y Cristo concluye...Y el juicio consiste en que vino la luz al mundo, y los hombres amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas. Porque todo el que obra mal, aborrece la luz, y no viene a la luz para que tus obras no sean reprendidas. Pero el que obra la verdad viene a la luz, para que sus obras sean manifiestas, pues están hechas en Dios (San Juan, 3:1-21).

Quería citar las palabras de Cristo porque Cristo es un filósofo o, como enfatiza Rielo, citado por Badillo, que Cristo es de todos los tiempos, el metafísico por excelencia. Y el propio Rielo, continúa Badillo, reprende a los filósofos católicos por no aceptar las revelaciones de Cristo como un verdadero discurso metafísico[5].

[5] Badillo, Robert, In Pursuit of a World Ethos: Limitations of Habermas' Secular Reason, Two Critical Proposals, and Rielo's Genetic Model as Ecumenical Ground for a World Ethos p. 90. https://repositorio.comillas.edu/xmlui/bitstream/handle/11531/31943/Actas_VICongresoMundialMetafisica.pdf?sequence=-1&isAllowed=y)

Lo cotidiano trascendental

Cristo dice: "Hablar de las cosas de la tierra y del cielo". Y esto es exactamente lo que propongo en mis clases. Propongo no olvidar el cielo. Propongo una filosofía del *cotidiano trascendental* a través de la *recuperación de la alegría"*. Y para *cotidiano*, o como Cristo lo llama: "las cosas de la tierra", me refiero al momento histórico del ser; un ser que se da a sí mismo en el lenguaje de la convocación porque solo lo humano pasa a través del lenguaje, solo en la convocación (*cum vocatio* de "vox", voces en común), y quiero decir, en las palabras del ego y el otro sucede el encuentro: con tu voz te conviertes en mí, con mi voz me convierto en ti. En el encuentro con el otro, en mi encuentro con el otro, se define mi humanidad.

Lo *cotidiano* es donde este encuentro ocurre y se repite, todos los días, siempre. El *cotidiano* es lo que los estudiantes entienden, es la manera de manejar su presencia en el mundo, pero lo que no saben es que su *cotidiano* ha sido envenenado. Y aquí se describe el papel del profesor-Nicodemo en la clase, como el del filósofo en el mito platónico de la cueva, que debe llevar a los estudiantes al umbral de la verdad de las cosas, o, mejor aún, como dice Cristo, debe "obrar la verdad". Y este es un pensamiento revolucionario. Obrar la verdad, oponerse a hacer actos malvados no significa decir la verdad o buscarla (en el sentido griego de *aletheia*). Para hacer la verdad, (el *poiein*) cristológico es operar, producir conocimiento que es luz personificada en su misma presencia. Por eso, estar presente en el mundo es hacer la verdad. El profesor debe hacer la verdad a través de la enseñanza, que se convierte en el regalo para el otro de aprender. Te enseño a aprender para que tú también hagas la verdad y elijas la luz sobre la oscuridad.

Dije que lo *cotidiano* ha sido envenenado. Lo práctico se ha vuelto tan aterrador y doloroso que lleva a la nueva generación a refugiarse en los falsos paraísos de lo efímero. La cosificación del mundo, el nihilismo, el utilitarismo, han derrocado la verdad. El posmodernismo también nos niega una verdad absoluta al hacer triunfar un relativismo que nos ha empobrecido y nos niega la identidad humana, imponiendo soberana la cultura de la razón. Pero el hombre no es solo razón, el hombre no es solo tecne, también es otro, es 'la cultura del corazón', como la llama el teólogo jesuita Tomas Spidlik. Y aquí entramos en lo trascendental. ¿Qué es lo trascendental si no 'la cultura del corazón'? Es esa *Caritas/Amor* que cruza una de las más bellas letras de San Pablo a los Corintios (1,13):

> "Aunque hablara todas las lenguas de los hombres y de los ángeles, si me falta el amor sería como bronce que resuena o campana que retiñe. Aunque tuviera el don de profecía y descubriera todos los misterios, -el saber más elevado-, aunque tuviera tanta fe como para trasladar montes, si me falta el amor nada soy. Aunque repartiera todo lo que poseo e incluso sacrificara mi cuerpo, pero para recibir alabanzas y sin tener el amor, de nada me sirve. El amor es paciente y muestra comprensión. El amor no tiene celos, no aparenta ni se infla. No actúa con bajeza ni busca su propio interés, no se deja llevar por la ira y olvida lo malo. No se alegra de lo injusto, sino que se goza en la verdad. Perdura a pesar de todo, lo cree todo, lo espera todo y lo soporta todo. El amor no pasará jamás".

"El amor se regocija con la verdad", dice San Pablo. El maestro en la clase ama a sus alumnos haciendo la verdad y llevándola con alegría. En este binomio está mi definición de filosofía de "*cotidiano* trascendental a través de la recuperación de la alegría", donde la alegría se entiende en sus dos significados etimológicos: el plural latino "gaudia" (de donde proviene la alegría, la alegría espiritual), pero también el plural de "*jocum*" "*joca*", el juego para sí mismo, lo que produce placer, o para darle una definición de sabor epicúreo, esa serenidad imperturbable frente a las vicisitudes del mundo; eso sustraerse del mundo y quitarle al alma el dolor del tiempo.

El papel del profesor en la clase es precisamente eso: adelantar un discurso que promueva una gran sed de alegría en los alumnos. Y debe ser alegría / deseo: deseo de infinito, deseo de asombro, deseo de curiosidad, deseo de conocimiento, deseo de ir más allá, deseo de profundizar, deseo de

cuestionar el mundo, deseo de belleza, deseo de justicia, deseo de verdad o con una sola palabra: deseo de filosofía.

Aquí, entonces, es que la filosofía se convierte, precisamente, en un *cotidiano trascendental*, un regalo que debe darse, una forma de vida. Si lo presento como una asignatura, sigue siendo una forma elitista extraña, cerrada y fuera de la vida de nuestros estudiantes, deshecha de su realidad porque está dirigida al estudio de un mundo pasado, y no a su presente. Pero si la dejo vivir cotidianamente en clase, porque la cotidianidad es el lugar de experiencias transformadoras, es otra cosa.

Nueva propuesta filosófica en la clase

La filosofía tiene que salir de la torre de marfil en la que los maestros la han cerrado y hablar al corazón de los estudiantes y decir que tiene sentido porque nos habla de nosotros, porque nos hace humanos, nos hace entender el humano porque pregunta acerca de la vida del hombre, de su existencia en el mundo, de su significado en el mundo, porque el ser humano por su naturaleza, tiene una profunda necesidad de sabiduría, y porque nos dice: "Estoy aquí porque necesitas alejarte de la vida para mirarla y pensarla".

Mirarla, pensarla, pero no escribirla. Y aquí el error que se comete en el aula. Se leen los escritos de los filósofos, pero no se dialoga con ellos, por eso no se habla de filosofía. Platón tenía razón en su hermosa letra n. 7 cuando habla de su experiencia con el tirano de Siracusa Dionisio, dice que habló con él toda la noche y por la mañana el tirano le mostró las notas tomadas durante su discusión, y Platón comenta que Dionisio no ha entendido nada. Tampoco podrá construir la ciudad "justa". La filosofía, dice Platón, es una ciencia que no se puede escribir, se enciende como una llama, es como el fuego, y el de esto nunca escribirá[6]. Por lo tanto, debemos llevar la filosofía a la clase, cómo traemos agua para calmar la sed, con la palabra que convoca, el diálogo, y no solamente a través de los escritos que limitados como son, nunca transmitirán nuestra experiencia vivida. Nuestra voz llama al presente e inflama las almas, debe dar vuelta, molestar, transformar, nuestra voz produce filosofía. (No por nada que Sócrates y el mismo Cristo nunca escribieron).

Con esto en mente y con el gran amor por la filosofía que nació en mí en los bancos de la escuela secundaria clásica, entro en el aula todos los días tratando de dar testimonio de la verdad con mi presencia, es decir, haciendo filosofía sin decirles, porque al nombrarla la destruiría, y sin decirles intento hacerla entender.

Este semestre enseño un curso de escritura, uno de literatura y otro de gramática. En este último, que es entonces el más difícil de introducir un discurso filosófico, me divierten cosas simples como la conjugación del verbo "ser". Por ejemplo, después de varios ejercicios en los que uso adjetivos calificados (como alto, bajo, rico, inteligente) y sustantivos (estudiante, niño, hombre, mujer) les hago la misma pregunta que Sócrates le hizo a Gorgia ¿Quién eres? Y las respuestas son variadas y eventualmente se convierte en un ejercicio / juego. Algunos que han estudiado a Aristóteles responden de inmediato: "un animal racional", otros amplían el discurso para incluir el "por qué estoy aquí". Sus respuestas afectan a todos. Y les hago entender cómo calificaron su ser pero no respondieron lo que es. Por un momento dejaron las cosas terrenales y hablaron de las cosas celestiales, no lo saben, lo sienten, encendimos la llama y hemos hecho filosofía.

Más fácil es hablar de filosofía en un curso de literatura, especialmente cuando en el curso comencé a hablar sobre el Renacimiento, y no podemos hablar de Renacimiento sin hablar de Platón y el mundo de las ideas. Relacionar el mundo de las ideas con su vida es hacerlo entender a través del amor. "¿Amas a tu novia? ¿Y cómo la ves, hermosa? ¿Y qué significa que sea hermosa? ¿Eres hermosa solo estéticamente o es hermosa para otras cosas? ¿Para otras cosas...y cuales son las otras

[6] Platone, *Lettera settima*, http://www.sentieridellamente.it/files/lett7.pdf

cosas?" Los estudiantes comienzan a pensar y al final del ejercicio mayéutico les hablo sobre el concepto de belleza. Y les explico que el *kalo*s no solo es estético, sino que traduce el "bien hecho" y el "bien hecho" te atrae, te rapta y te llama porque te lleva a la perfección. Y los cito Agustín "Mi inteligencia se jugó al preguntar, las cosas respondieron con su belleza". (Conf. 10, 6, 9). Y cuando la belleza nos llama, nos saca de nosotros mismos, y explico la palabra éxtasis. Pero más aún este semestre, le hice entender al pedirle a Ari, uno de mis alumnos que cantara. Tiene una voz maravillosa y es un profesional. Cuando terminó y antes del aplauso hubo un segundo de silencio reflexivo. Dentro de ese silencio intraducible, los estudiantes me entendieron, tenían conocimiento, hacían la verdad, hacían filosofía.

Así entramos en el mundo de las ideas y la perfección: los cuerpos de Miguel Ángel, las figuras de Botticelli, las madonnas de Lippi, son parte del mundo de las ideas de esa perfección a la que aspiraba el hombre del Renacimiento, basándose en una simple oración del Evangelio: "Seáis perfectos como vuestro Padre que está en el cielo". Y luego pasamos a leer de Pico della Mirandola: "De la dignidad del hombre" y de su posición central en el universo, de sus cualidades humanas y divinas, para continuar con los pensamientos de Leonardo, entre los cuales: "Triste ese discípulo que no supera a su Maestro". La semana pasada completé Maquiavelo.

Nada como Maquiavelo me da la oportunidad de hablar sobre la urgencia del compromiso social que es completamente extraño para los estudiantes. Y les explico cuántos jefes de estado se han graduado en filosofía porque saben que los filósofos no estaban desconcertados de la concreción histórica, de hecho, su mirada se dirigió al presente con una visión trascendental en mente, y la prueba está en su deseo de construir la "polis" (ciudad) ideal. Piense en Platón en la República, Agustín en *De Civitate Dei*, Campanella en la *Ciudad del Sol*, la *Utopía* de Thomas More, sin hablar del dominio del pensamiento filosófico en la "res publica" (cosas públicas) a partir del período de la Iluminación, incluyendo los siglos decimoctavo y decimonoveno, siglos en que la filosofía, entendida como pensamiento racional, toma decisivamente en sus manos toda la organización del estado y de la comunidad humana. Pero también hablo de Cristo, y también Cristo en el Evangelio de Juan siempre habla de su ciudad ideal que llama el Reino de los cielos. Hacer la verdad es entrar en el reino de los cielos.

Maquiavelo, que es el inventor de la acción política, se dirige al Príncipe para la creación de un estado perfecto. Pero no cruza el umbral de lo trascendental, permanece en la esfera de una realidad concreta que no lo desengancha de las cosas terrenales. En él no hay filosofía sino ciencia política. Concluyo el discurso sobre él con la famosa frase maquiavélica del decimoctavo capítulo de *El Príncipe* siempre malinterpretada, Es cierto que "el fin justifica los medios", pero solo si el propósito es para el bien del estado, explica el historiador florentino. Cuando regrese, tendré que hablar sobre la Contrarreforma, Galileo y Giordano Bruno y vamos a ver qué pasará.

Por último, y para mi gusto, el curso de escritura me da la oportunidad de hablar sobre la fenomenología y el existencialismo, y sobre el lenguaje y su manipulación. Quiero que comprendan la importancia de cómo usar el lenguaje. Y le hablo sobre Cratylus sin decirle, tratando de hacerle entender (pensando en Sassure) la diferencia entre significado y significante y cómo hay una diferencia entre la palabra que me habla y yo que le hablo a la palabra. Será su lenguaje, digo, el que dictará su éxito en la vida.

En la clase también hacemos ejercicios de fenomenología con la escritura (ejemplo: a través de los cinco sentidos tienen que describir una situación o un objeto, y presento así la intencionalidad de Husserl y el Dasein de Heidegger). Y también me refiero al discurso de Emanuel Levinas cuando dice que La epifanía de la cara es la visitación, y mirar la cara del otro es establecer una relación de no indiferencia, no una relación cognitiva sino ética.[7] Les pido que escriban lo que creen que es la parte externa y frontal de su cuerpo que nunca verán. Así que presento la cara que está delante de

[7] Emmanuel Levinas: *The Trace of the Other*, p. 359: http://jst.ufl.edu/pdf/dragan2001.pdf

nosotros, pero no es para nosotros. De hecho, solo podemos verla a través de un espejo o la mirada del otro. La cara es mi regalo al otro. Y así entramos en el discurso pirandelliano de la máscara, (¿cuál es la máscara favorita que usas?), y del espejo (proyección no confiable) para terminar con el ser que nunca es solo ser, pero siempre es ser con, en relación con los otros (lo que es básicamente la teoría relacional de Rielo sobre el ser más.

Conclusiones

Nuestro mundo, nuestra experiencia se ofrece en el encuentro. Comprender, es decir, saber cómo interrogar las cosas es encontrarse. Y la filosofía es el lugar de encuentro: es la maravilla de la belleza, la recuperación de la alegría, el coraje de pensar lo eterno, la nostalgia de la presencia, la sed que tu no sabes, la verdad que tu estás buscando y en la promesa, el desvelarse del misterio. La enseño en clase con alegría, con humildad y con mucha pasión, sin olvidar una frase de Rumi: "Durante demasiado tiempo solo hemos probado programas prudentes. A partir de ahora: estaremos locos"[8].

[8] G. Colella, *Rumi. Dialogo con l'universo. Gli insegnamenti spirituali del grande poeta mistico persiano*. Edizioni Mediterranee, Roma, 2014, e-book 1774.

C. - Metaphysics and Epistemology

La crisis de la razón instrumental en el pensamiento de Bauman y Ratzinger

Elena Álvarez Álvarez
Universidad Internacional de La Rioja, España
elena.alvarez@unir.net

Introducción

La razón instrumental se orienta a buscar los medios para obtener un fin externo a ella misma. Remonta al *Novum Organum* de Bacon (1620), que sustituyó la verdad por la eficiencia, entendiendo la ética como límite a la ciencia (Duguid 2010: 133). Kant la situó en el centro del ideal ilustrado de autonomía: su triunfo, aplicado al orden social, aumentaría la libertad, igualdad y fraternidad (Bauman 2003: 125-126). Weber la interpretó como garante de un orden más perfecto, guiado por la división burocrática de tareas y funciones (Weber 1978).

En la cultura occidental, el auge de la razón instrumental ha corrido paralelo al debilitamiento de la razón según valores o moral, y a la desaparición de lo espiritual, eterno o absoluto. Sus primeros críticos señalan que el concepto de razón se empobrece, porque, volviéndose utilitario, acorta el horizonte de la acción (Horkheimer 1967). Ratzinger añade que la filosofía ilustrada es incompleta porque se priva de sus raíces históricas cristianas, que habían aportado valores necesarios para orientar el quehacer racional (Ratzinger 2005).

El propósito de estas líneas es poner en diálogo a dos pensadores de las últimas décadas, de campos del saber distintos, pero con indudable profundidad en sus análisis filosóficos. El teólogo Joseph Ratzinger (1927-) considera la moral como base para conocer la verdad de la existencia y la felicidad. El sociólogo Zygmunt Bauman (1925-2017) ha situado la ética en el centro de la reflexión sociológica.

Ambos defienden el razonamiento moral como fundamento para construir sobre nuevas bases la convivencia entre personas y grupos sociales.

Raíces de la crisis

Tras los totalitarismos, Horkheimer y Adorno profetizaron el comienzo de una fase regresiva de la modernidad ilustrada, atribuida al predominio de la razón instrumental, y al alto potencial destructor de la orientación al cálculo y la eficiencia. Para frenar este impulso, la razón debe recuperar su sentido crítico y su relación con la verdad (Horkheimer, Adorno 2002, xv-xvi).

Sus reflexiones despertaron dudas sobre el cumplimiento de las promesas ilustradas y un posible fin de la modernidad (Bronner 2004: 27-28). Los dos autores que nos ocupan se hicieron eco de la reflexión de los sociólogos de Frankfurt. Ambos fueron testigos de la activación de una maquinaria técnica y burocrática al servicio de la destrucción de vidas humanas en el Holocausto.

Según Bauman, la Solución Final realizó los elementos de la razón instrumental: racionalización, eficiencia, orden, clasificación. Desde el punto de vista técnico, su ejecución podría considerarse perfecta. Por contraste, su consideración moral la presenta como un episodio trágico, por ignorancia de las implicaciones éticas. Aunque el impulso a la violencia ha existido siempre, sus dimensiones extremas fueron posibles por la razón instrumental: la gran cadena burocrática tras los verdugos reducía los actos a la ejecución técnica de una labor, alejando de la conciencia su repercusión

humana (Bauman 1989: 17-18).

La razón instrumental se pone al servicio del orden social impuesto por el poder. Con apoyo de los intelectuales, realiza una labor de "ingeniería social": el Estado decide implantar el orden que considera más racional, en detrimento de la auténtica naturaleza de las cosas y destruyendo la pluralidad. Esta dinámica subyace tanto en la supresión de opciones (comunismo) como en la seducción que repliega al individuo en su búsqueda de satisfacción (consumismo) (Bauman 1987: 51-67).

Ratzinger también interpreta el Holocausto como abuso de la razón instrumental, unido a la ausencia de un sentido moral que valore todo el alcance de las acciones. Señala la insuficiencia del razonamiento técnico para lograr un pleno desarrollo humano, sobre todo cuando, además, Dios desaparece de la cosmovisión humana (Benedicto XVI 2011). Aboga por la promoción de un desarrollo integral, que incluya las dimensiones material y espiritual del ser humano, y sea equitativo. Advierte que un progreso solamente material establece y acrecienta las divisiones sociales (Benedicto XVI 2009: n. 23).

Además, atribuye el fracaso de la razón instrumental al materialismo. Teniendo un alcance amplio, tiende a medir los problemas y soluciones con criterios cuantitativos, como los económicos o estadísticos. Estos proporcionan medidas globales, pero pierden de vista las desigualdades entre regiones (Benedicto XVI 2006). Fundamentalmente, es incapaz de medir el progreso espiritual, que constituye el núcleo de las culturas. Por ello, invita a una revisión y ampliación del horizonte de la razón moderna, retomando la llamada de Adorno y Horkheimer a la búsqueda de la verdad, con un enfoque espiritual (Ratzinger 1993: 209, 213).

Manifestaciones actuales de la crisis

Ambos autores consideran que la razón instrumental, bajo el paradigma científico-tecnológico, sigue predominando en la economía del bienestar (Weber 1978: 172, 448). Según Bauman, es común identificar lo "racional" con este uso instrumental, que influye en la despersonalización de las relaciones (Bauman, May 2001: 72, 80). Aplicado al consumismo, se ha impuesto por la libertad de elección, aunque sea frecuentemente rápida e impulsiva. Los índices de ventas o la publicidad ofrecen también la aparente seguridad de elegir lo mejor. No obstante, a ello subyace el poder del mercado, que se impone por seducción (Bauman 1988: 28-50).

Este extiende el individualismo, derivado del ideal ilustrado de autonomía, buscando la satisfacción de una necesidad, real o inducida. El individuo-consumidor se vuelve criterio de medida del valor de las cosas. Pero considera las demás realidades como objetos de consumo, a los que no debe lealtad. Puede olvidar la distinción entre objeto y sujeto, con la consiguiente reducción de la humanidad del otro. El efecto es el aislamiento del individuo y la fragmentación social (Bauman 2007: 21).

Cuando el individuo considera a los demás como proveedores de placer o satisfacción se lesiona el compromiso, decisivo para construir relaciones personales. Sin reciprocidad, resulta difícil construir el amor: cada miembro de la pareja duda continuamente si satisface los sentimientos del compañero, con miedo de ser abandonado unilateralmente. Es posible, asimismo, que los hijos se conviertan en instrumento de satisfacción emocional (Bauman 2003: 52-53, 75; Bauman, May 2001: 87).

Ratzinger también apunta que el individualismo genera esa expansión del yo que se traduce en consumismo y en un tratamiento del otro como instrumento para los propios fines, sin distinción entre objetos y personas. Este criterio de actuación representa una "caricatura de la libertad". Por ello, entiende que el mercado está suplantando el papel de guía de la vida humana que corresponde al núcleo espiritual (Ratzinger 1993: 166).

Deseoso de generar continuamente nuevas demandas para incrementar la producción, el mercado

apela a los instintos inferiores, olvidando que el deseo humano es un impulso a la trascendencia. Por eso, el hedonismo es contrario a la auténtica felicidad humana, que se encuentra en el amor. Este es encuentro y donación a otros y, en última instancia, a Dios (Ratzinger 2004: 40; Benedicto XVI 2009: n. 26). Así, el riesgo de erigir el consumo en principio de acción es la pérdida del sentido último de la vida.

En esta misma línea, Bauman había criticado la ilusión de que el mercado pueda ofrecer solución a los problemas relacionales. Añade que el principio de seducción, como forma de poder, solo se puede mantener mediante una continua creación de necesidades. Como no todas son reales, y el consumidor decide impulsivamente, se produce un exceso de gasto, al menos en una parte del planeta (Bauman 2007: 47, 38).

Ambos autores señalan con preocupación que el poder del mercado ha devaluado el interés hacia la vida pública, invadida por el entretenimiento. Se trata de un aspecto de la búsqueda de satisfacción, que conlleva el distanciamiento de los problemas reales de los demás (Bauman y Donskis 2013: 40). Le acompaña el peligro de una estandarización de los temas del pensamiento, opuesto a la creatividad espiritual necesaria para encontrar soluciones conjuntas a los problemas globales (Ratzinger 1993: 121).

Así, la preocupación por el placer y la satisfacción individual crea un mundo aparentemente feliz, pero dividido, que vuelve a sus habitantes insensibles, incapaces de ver la realidad completa. Cuando estos principios se asocian a la desaparición de fronteras, surgen los problemas del mundo global que, para el formulador de la expresión, también era síntoma del fracaso de la modernidad (Beck 1999: 1-12).

La globalización se traduce en marcadas desigualdades, derivadas de la búsqueda de beneficio de algunos países, sin considerar los efectos: mientras unos viven en creciente estado de bienestar, otros solo aspiran a lograrlo (Bauman 2000: 8). A estos, además se pide "flexibilidad" para ceder a las exigencias de los grandes mercados (Bauman 1998: 3). Las estructuras globales son excesivamente grandes, impersonales, y privilegian la eficiencia sobre los principios morales; por ello, abandonan la solución de los problemas individuales a las comunidades locales, que se ven desbordadas (Bauman y Donskis 2003: 133; Bauman y May 2001: 50-51).

Esta situación se reproduce en las ciudades: divididas en barrios según etnias, cuyos límites no se traspasan, a riesgo de comprometer la convivencia (Bauman 2003: 103). El problema es grave porque la moral requiere proximidad, y la distancia es fuente de indiferencia. La mera yuxtaposición en el territorio urbano facilita ver al extraño como potencial peligro, y pedir medidas de protección y control, que aumentan la distancia. Es necesario, por ello, apostar por la comunidad, que añade encuentro y colaboración en un proyecto común. Así evitaremos que la globalización, posible oportunidad de paz y comunicación, se convierta en campo de enemistad (Bauman 2000: 177, 192, 199).

Ratzinger define la globalización como una interdependencia entre las partes de la humanidad (Ratzinger 1993: 152). También reconoce sus paradojas: nos ha hecho vecinos, pero no hermanos. Apela a la falta de responsabilidad de los poderes globales, que sirven a sus propios intereses, y a las divisiones internas en las ciudades (Benedicto XVI 2009: nn. 5 y 9).

Concuerda asimismo en que las paradojas de la globalización son la peor cara del liberalismo, traducido en consumismo individualista. Denuncia las desigualdades entre países ricos y pobres. Atribuye los problemas globales a la razón instrumental, guiada sólo por criterios técnicos y económicos. Apuesta por crear vínculos de solidaridad entre pueblos y culturas, desde los conceptos de justicia y bien común. Pide una "globalización de la humanidad" consistente en la comunión de bienes (Benedicto XVI 2009: n. 42).

Necesidad de una razón moral

Para Bauman, la evolución de la sociedad depende de las actitudes y de las decisiones libres

(Bauman y Donskis 2013: 59). El problema de la civilización actual estriba en su falta de reflexividad: haber dejado de cuestionarse a sí misma. Se ejecutan acciones de gran eficiencia separadas de motivaciones éticas, y esa separación responde a un oscurecimiento, socialmente inducido, de las inhibiciones morales naturales al ser humano (Bauman 1989: 28). El principal desafío es redescubrir el arte de vivir pacíficamente, aprovechando la variedad de estímulos y oportunidades del mundo global. Para lograrlo, hay que recuperar unos principios morales que se sostengan globalmente (Bauman 2003: 112 y 148).

Defiende una "economía moral", un impulso natural a la condición humana, que compensa los extremos a los que podría llegar el consumismo, porque corrige la lógica de eficiencia y beneficio. Este sentido nace de la soledad interior del individuo, pero su fin es la comunión. Consiste en dejar espacio para compartir y establecer vínculos humanos, construyendo comunidad, porque se asume la responsabilidad del cuidado del otro. Esto explica que haya actos de sacrificio individual que expresan un ser-para-los-demás: ejemplos de esta reserva moral son quienes han dado la vida por la dignidad de otro. Pero no son explicables desde la razón instrumental porque los motivos de estas acciones no son calculables. Frente a la seguridad de la satisfacción individual, las decisiones morales comportan incertidumbre (Bauman 1993: 61; 2003: 70-74).

El medio para establecer unos principios éticos de alcance global es el diálogo. La condición para que se produzca es el encuentro, la presencia y una verdadera comunicación. Pero esto requiere un cambio de mentalidad, que valore positivamente la diferencia, como oportunidad de crecimiento, y que considere al otro como amigo (Bauman 2017: 85).

El principio moral básico, con acentos bíblicos, es el amor al otro. Bauman critica a los Estados y sociedades que pretenden justificar ataques a la vida humana con cálculos. Tal pretensión resulta ficticia, puesto que cada ser humano es portador de los valores propios de la vida humana, que son incalculables y merecen respeto. De aquí deriva el imperativo moral de la responsabilidad por el otro que, basado en su necesidad, exige una atención totalmente desinteresada. Es tajante en señalar que no existe un "precio que valga la pena pagar" ni justificación del daño: "quien busque la supervivencia asesinando la humanidad de otro ser humano solo consigue sobrevivir a la muerte de su propia humanidad" (Bauman 2003: 80-84).

Ratzinger, por su parte, subraya que las sociedades han de fundamentarse en valores espirituales compartidos. Estos no pueden establecerse por principios cuantitativos, como la mayoría, porque emanan de la naturaleza humana y han de ser respetados siempre. Manifiesta que el consenso social como criterio es insuficiente para establecer las bases morales de una democracia (Ratzinger 2004: 53-55). El complemento es, de nuevo, el sentido moral y, recuperarlo, su desafío (Benedicto XVI 2010).

Retomando una cita de Adorno, según la cual el progreso va de la honda a la bomba atómica (Adorno 2001: 20), acepta la ambigüedad de la modernidad, pero prefiere matizar que goza de un amplio potencial, para bien y para mal: el curso no depende de la inercia, sino de la libertad que dirige las acciones. Por ello, el progreso técnico necesita ir acompañado de un crecimiento interior humano (Benedicto XVI 2007: n. 22). Este corrige las posibles desviaciones destructivas de la capacidad de producción, entre las que destaca la medida de la realidad según parámetros de perfección externos.

La conciencia es el centro donde se cruzan las exigencias de la libertad y del orden moral. Se opone a la libertad individualista, que niega los lazos comunes, y a la positivista, que acaba imponiendo la voluntad del más fuerte bajo forma de mayoría. La conciencia, en cambio, dota de contenido a la libertad, porque señala los bienes humanos fundamentales y sus exigencias. Libera del subjetivismo, porque permite reconocer la verdad del ser humano sobre fundamentos más firmes que la opinión o la utilidad. En este sentido, considera la conciencia como memoria de la condición originaria de la persona humana, capaz de reconocer lo que corresponde a su naturaleza (Ratzinger 1995: 61-62, 67).

Esta moral de la conciencia es recíproca a la metafísica de la verdad sobre la naturaleza. La moral necesita de la metafísica para encontrar los fundamentos que orienten la acción libre, y también la metafísica necesita de la moral porque, privada de la aplicación práctica, puede hacerse fría, o desembocar en un formalismo vacío. En este punto, el sentido religioso se presenta como fuente de sentido ético, con valor racional. Así como la razón secular corrige las desviaciones del fanatismo, también el sentido religioso puede corregir las desviaciones de la secularización. En este contexto, es tarea primordial el diálogo entre culturas, y entre cristianismo y sociedad secular (Ratzinger 1995: 76-77; 105).

Propone reinterpretar positivamente las fronteras, como medios de comunicación. Pide apoyo y respeto para las minorías, fomentar el intercambio, el pluralismo y el sentido de comunidad. Invita a Europa a recuperar su dimensión moral, trabajando por la construcción de una comunidad cultural, con intercambio de dones espirituales, solidaridad y cooperación. Reclama el derecho de las religiones a aportar su conocimiento de los valores espirituales sobre los que se construye la comunidad (Benedicto XVI 2009: n. 36; Ratzinger 2000).

Por último, aproximándose de nuevo a reflexiones de Bauman, defiende que la cohesión de una comunidad depende de la presencia de valores que aportan sentido a la existencia humana, y justifican el compromiso de la propia vida (Ratzinger 1993: 39).

Conclusiones

Se confirma la ambivalencia de los resultados de la razón instrumental. La modernidad ha supuesto una invasión del mercado sobre las decisiones particulares, que inserta la vida humana en procesos de producción y genera individualismo. El resultado es desigualdad y fragmentación. La globalización añade una mayor interdependencia y alcance de los problemas. Por ello, la razón instrumental debe reflexionar sobre sí misma para superarse.

Para "redimir la modernidad" es necesario recuperar el sentido moral que indica lo correspondiente a la dignidad humana desde los ideales de igualdad, justicia y autonomía. Es un tipo de razón no cuantitativa, que reconoce la humanidad del otro, particularmente en su necesidad. Lleva a actuar con desinterés, frenando la lógica productiva y el impulso hacia la propia satisfacción. Es responsabilidad hacia el prójimo, que se traduce en compromiso y genera actitudes de solidaridad. Busca cauces de comunicación y diálogo, entre personas y culturas, para pasar de la "globalización de la indiferencia" a la construcción de una comunidad global.

La moral tiene una relación necesaria con la libertad. En este punto, Bauman señala que la libertad entraña incertidumbre, porque caben reacciones dispares ante una misma situación. Atribuye la pérdida del sentido moral a la necesidad de seguridad y control distintiva de la modernidad. Fiel a la tradición del pensamiento postmetafísico, confía en que la razón subjetiva reconoce las exigencias de la moral y de la dignidad humana.

Ratzinger, en cambio, cree que la moral necesita de fundamentos más allá de sí misma. Atribuye el fracaso de la razón instrumental a su materialismo, y remite a los conceptos metafísicos de naturaleza, verdad, conciencia o espiritualidad. Atendiendo a las reservas del pensamiento post-metafísico, relaciona estos términos con la práctica, como elementos que refuerzan la libertad, al aportar una orientación.

En el común reclamo del diálogo como tarea urgente para la reconstruir una comunidad humana, Ratzinger defiende la contribución del pensamiento religioso. Bauman no parece excluir los valores espirituales, pero no aparecen de forma explícita.

Por todo ello, en nuestro mundo postmetafísico, la moral aparece como punto de entendimiento entre planteamientos diversos. Parece posible encontrar un acuerdo en que el bien y el mal no se definen por la voluntad humana. Desde ese punto, es posible proseguir la búsqueda hacia los fundamentos, que pueden ser la aportación de una metafísica renovada.

Bibliografía

Adorno, Theodor W. (2001). *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Arana, Juan (2013), "Cristianismo y racionalidad", en Francisco J. Contreras – Ignacio Sánchez Cámara (eds*.), Hablando con el Papa. 50 españoles reflexionan sobre el legado de Benedicto XVI*, Barcelona: Planeta.

Bauman, Zygmunt (1987). *Legislators and Interpreters. On modernity, post-modernity and intellectuals*, Cambridge: Polity.

- (1988). *Freedom*, Minneapolis (Min.): Open University Press.
- (1989). *Modernity and the Holocaust*, Ithaca (NY): Cornell University Press.
- (1993). *Postmodern Ethics*, Cambridge (Mass.): Blackwell.
- (1998). *Globalization: The Human Consequences*, New York: Columbia University.
- (2000). *Liquid Modernity*, Cambridge: Polity.
- (2003). *Liquid Love. On the Frailty of Human Bonds*, Cambridge: Polity.
- (2007). *Consuming Life*, Cambridge: Polity.
- (2017). *Retrotopía*, Cambridge: Polity.

Bauman, Zygmunt; Donskis, Leonidas (2013). *Moral Blindness. The Loss of Sensitivity in Liquid Modernity*, Cambridge: Polity.

Bauman, Zygmunt; May, Tim (2001), *Thinking Sociologically*, Oxford: Blackwell.

Beck, Ulrich (1999). *What is globalization?*, Cambridge: Polity.

Benedicto XVI (2006). *Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones*, en AAS 98, 728-739.

- (2007). *Spe Salvi*, 30. XI. 2007; en AAS 99, 985-1027.
- (2009), *Caritas in veritate*; en AAS 101, 641-709.
- (2010). *Discurso a los representantes de la sociedad británica*, Westminster Hall, 10 septiembre 2010 en AAS (2010), 635-639.
- (2011). *Discurso a los representantes de la comunidad judía*, Reichstag, Berlín 22 septiembre 2011; en AAS 103, 663-669.

Bronner, Stephen E. (2004). *Reclaiming the Enlightenment: Toward a Politics of Radical Engagement*, Columbia: Columbia University Press.

Duguid, Stephen (2010), *Nature in Modernity: Servant, Citizen, Queen or Comrade*, Bern: Peter Lang.

Horkheimer, Max (1967), *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires: Sur.

Horkheimer, Max; Adorno, Theodore (2002), *Dialectic of Enlightenment*, Stanford: Stanford University Press.

Ratzinger, Joseph (1993). *Una mirada a Europa. Iglesia y Modernidad en la Europa de las revoluciones*, Rialp, Madrid.

- (1995). *Verdad, valores, poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista*, Madrid: Rialp.

- (2000). *Europa. Política y religión. Fundamentos espirituales para una Europa con futuro*. Conferencia en la Delegación de Baviera de Berlín, 28 noviembre 2000. Disponible en https://www.nuevarevista.net/revista-sociedad/europa-politica-y-religion/

- (2004), "Lo que cohesiona el mundo. Las bases morales y prepolíticas del Estado", en Ratzinger, Joseph; Habermas, Jurgen. *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Madrid: Encuentro.

- (2004). *Introduction to Christianity*, San Francisco: Ignatius.

- (2005), "Europa en la crisis de las culturas", en "*Communio*" 32, 345-356.

Weber, Max (1978). *Economy and Society*, Berkeley: University of California Press.

The Extituent Solution: A New Problem and Resolution

Shadi Heidarifar
University of Guelph, Ontario, Canada.
sheidar3@uwo.ca

1. Introduction

It is difficult to deny that change happens in this world. Things change their parts, colors, shapes, sizes; they come into and go out of existence; airplanes move from one city to another, trees are cut down, food is cooked and buildings are constructed. And the importance of change has not been overlooked in philosophical thinking.

Think about a candle. Consider a simple case of change in which in the morning (t_1) a candle is unlit and straight, and in the evening (t_2) it burns and becomes bent. At t_1, the candle has a straight shape and at t_2, it has a bent shape. Now let us consider, from an intuitive perspective, what is involved in change. First, the candle persists through and after changing; and, more than that, the candle at t_1 is identical with the candle at t_2. Besides this, the candle cannot have incompatible properties; the candle cannot be bent and not-bent, and indeed through change the candle which at t_1 is straight at t_2 becomes not-straight, so it loses the property of being straight and possesses the property of being bent. Finally, the candle itself is a proper subject whose properties are involved in change, and the candle primitively possesses and loses these properties.

Now we can pose the problem. As we see from above, we have five intuitions about change, and they conflict with each other (Haslanger 2003):

(1) *Persistence condition*. Objects persist through change.

(2) *Incompatibility condition*. The properties involved in change are incompatible.

(3) *Law of non-contradiction*. Nothing can have incompatible properties, i. e. be P and not-P.

(4) *Identity condition*. If an object persists through a change, then the object existing before the change is one and the same object as the one existing after the change; that is, the original object continues to exist through the change.

(5) *Proper subject condition*. The object undergoing the change is itself the proper subject of the properties involved in the change.

Now we can derive a contradiction. Through the change, the candle persists and also remains identical to what it was before the change, and the candle itself possesses or loses certain properties – yet the process of change involves incompatible properties. Being straight and bent are incompatible, and one and the same object cannot possess incompatible properties; or, in another word, since incompatible properties are involved in change, how can the candle itself have incompatible properties through change and still persist as self-identical? It seems at least one of the intuitions of change must be discarded in order to save the others. So, to solve this contradiction we must reject one of the above intuitions.

It has widely been supposed that there are only three possible solutions to this problem: Relativizing Endurantism, Presentist Endurantism, and Perdurantism. Yet in 2010, Jeffrey E. Brower argued that there is another endurantist solution available which he called the Constituent Solution (Brower 2010). In this solution, he draws on features of the Lewisian perdurantist solution to establish a new version of endurantism.

In section II of this paper, I explain the classic solutions and introduce the problem of temporary intrinsics. In section III, I briefly introduce the constituent solution as offered by Brower. Then, I set out a concern and an objection by giving a counterexample, and so argue that his solution must be

wrong. Finally, in section IV, I propose a new solution which has most of the benefits of Brower's approach while escaping the problems.

2. Classic solutions

2. 1 Endurantism (three-dimensionalism)

Endurantists typically accept that the candle at t_1 is the same as the candle at t_2. They explain this identity using the notion of being "wholly present"[1] at different times: "Informally, when an object is wholly present at a region of space-time, that region is just the same size and shape as the object itself" (Hudson 2001). This is sufficient explanation for now, but this notion will make better sense after we review the perdurantist solution. Endurantists hold that objects are wholly present at different times. But how can it be possible that one and the same object possesses different (or incompatible) properties at different times? Based on the different answers provided to this question, endurantism divides into two main subcategories.

2. 1. 1 Relationalism

Consider the following sentences:

1. The candle is straight at t_1.
2. The candle is bent at t_2.

These are usually understood as stating that at t_1 the candle possesses the property of being straight and at t_2 candle possesses the property of being bent. This means that the property possessed by the candle at t_1 is simply the property of being straight, and the same property can be possessed by the candle at any other time as well. But relationalists think that this should be understood in a completely different way.

They hold that the contradiction will be avoided if we treat the temporal qualification as a part of the predicate. That is, the predicate applied to candle is, in fact, "being straight at t_1" and "being bent at t_2". So, they construe the predicate in each case as being different by virtue of its essential relationality with a time. They maintain that if we understand predication in the sense of "time-indexed properties", the contradiction is resolved. Our problem was that it is not possible that the candle should possess incompatible properties and still remain the same as before, because being straight and bent are incompatible – but now we have two new different predicates which by virtue of the time index are not incompatible with each other. So, both of them can apply to one and the same candle. There is no inconsistency between being straight-at-t_1 (a 2-place predicate) and being bent-at-t_2 (another 2-place predicate). So, this group rejects the incompatibility condition in order to solve this paradox. Change is not about losing and gaining incompatible properties, but rather about gaining totally different properties without any relation to each other.[2]

2. 1. 2 Presentism

Presentism is characterized by the claim that "the only things that exist are those that exist at present. The 'once was' no longer exists and the 'will be' doesn't exist yet" (Zimmerman 1998). The presentist, therefore, denies commitment to the existence of things at any times but one, the present time. Now consider these sentences again:

1. The candle is straight at t_1.
2. The candle is bent at t_2.

[1] For a definition of this phrase which goes into more philosophical detail, see Crisp and Smith 2005.
[2] Relationalism comes in different versions based on how we understand time in relation to properties; but we cannot go into the details in this paper.

Accepting presentism, we no longer face the problem of persistence; when t_2 is the present time, the only object which exists is the candle at t_2 and the candle at t_1 does not exist at all; while when t_1 is the present time, the only existing object is the candle at t_1 and there is no other existing candle at any other time. So, the problem can be solved by putting aside our intuitive understanding of persistence through change.

There is no persisting candle through time and change; so, in the process of change, there is at each time one and only one candle that possesses a property. Therefore, again we do not have the problem that one and the same object possesses two incompatible properties. Although being straight and being bent are incompatible, we avoid the problem because at each present time, there is only one candle that exists and that is at that present time; at each present time, the candle in the past or future does not exist at all; at each time, there is only the present candle existing and possessing a property such as being straight or bent.[3]

2. 2 Perdurantism

For perdurantists, the persistence of the candle through change is by *per*during not *en*during; what, though, does this mean? The candle perdures through change if it has a temporal part at t_1 (straight candle) and another, different, temporal part at t_2 (bent candle) (Haslanger 2003). This will make better sense if we understand the notion of "temporal part" in comparison to the notion of "wholly present". So, in the endurantist account, the candle persists through being wholly present at different times, but in the perdurantist account, it persists by being partly present at different times. In this solution, the object is like a "worm" that extends in time and has several temporal parts. The candle, for example, is a "worm" that has different temporal parts and the proper name "candle" refers to the whole worm (the worm's cross-section appears as a 3-D candle). Crucial to this solution is the notion of "temporal part".

So, endurantism holds that what possesses incompatible properties through change is the object itself, while perdurantism maintains that the object itself does not gain or lose incompatible properties, but that one of its temporal parts primitively possesses a property while another temporal part primitively possesses another incompatible one, and the object itself possesses these properties only derivatively. For example, the candle is straight at the part p and is bent at another part p'.

Perdurantists thus solve the contradiction by holding that an object itself is not the proper subject of the properties, but is only a temporal part of the thing that is the real proper subject. Hence objects persist through change because what changes is not the object itself, so the object itself is not involved primitively in change, but is only a temporal part of a worm which has different properties along its length. In this picture, therefore, there are no incompatible properties possessed by the one and the same object.

Perdurantists develop different arguments against endurantists. Reviewing some of these arguments helps us better understand why this solution is widely accepted. For instance, according to David Lewis, perdurantism can better solve the problem of temporary intrinsics than can relationalism and presentism. Let us first consider why Lewis rejects Relationalism.

He states that objects can change with respect to their intrinsic properties such as shape and color. An intrinsic property, e. g. a shape, is a property "of an object, e. g. a candle, in virtue of how "that object "itself is. [4] Nevertheless, we have seen that according relationalism, shape is not an intrinsic property. In fact, relationalism entails that objects have no temporary intrinsic properties. For example, the candle is straight at t_1, while it is bent at t_2. At one time an enduring object is straight-

[3] Although in this paper I mention only the standard solutions in the endurantist arena, it is worth mentioning E. J. Lowe's attempts to preserve endurantism without appeal either to relationism or presentism. His idea is that change is a change in the relations between unchanging components. For more detail, see his 'Lewis on Endurance versus Perdurance', *Analysis* 1987

[4] For a more precise definition of intrinsic properties, see Vallentyne 1997.

shaped and at another time it is bent-shaped, but this object by itself does not have any shape. Lewis thinks that this solution is not acceptable, because when we talk about persisting objects having shape of any possible kind, it is not as if their shapes are relational properties.

The second solution, presentism, claims that objects have shape just in the present time, but that they do not exist in the past or future – as Lewis says, past or future objects are like false or fake stories. Lewis thinks that when we say the candle persists through changes in its posture, then there are at least two different times; one at which it is straight, another at which it is bent. But the presentist denies commitment to the existence of things at any times but the present time. Presentism is therefore incompatible with persistence through time, and thus should be rejected.

3. The Constituent Solution

In 2010, Brower argued that there is another endurantist solution, the "Constituent Solution", which avoids the costs of Lewisian solution (and the others), while being structurally similar to it. Brower proposes two different versions of the constituent solution, one based on the bundle theory, and the other based on Aristotelian substance theory.

3. 1. 1 Bundle theory version

According to the bundle theory, a thing is a compound of its properties and nothing more. One of the popular objections to this theory is that it makes all of an object's properties essential for that object: objects cannot persist through change, that is, change results in a succession of distinct objects that take each other's place every moment.

In regards to this, some of the bundle theory's proponents, such as Peter Simons and Laurie Paul, maintain that we identify an object not with all of its properties, but only with a proper subset of them. Consider, for example, the candle: according to this theory, it is identical with a bundle of its essential properties. But besides this "sub-bundle" or "core, " there is at any time a larger bundle that includes all of the candle's properties at that time. Now, the candle (which is identical with a sub-bundle) changes by successively entering into those larger bundles. Since it is the case that the larger bundle possesses the properties, the sub-bundle will hold those properties only in a derivative way.

At t_1, there is a straight candle and at t_2 there is a bent candle and these two objects possess the properties of being bent and straight primarily, but since these two share a part of their bundles – which is what the word "candle" refers to – the candle itself possesses these two properties derivatively both at t_1 and t_2. So, this version of the constituent solution, first of all, retains our intuitive notion of what identity through time is, and, furthermore, the properties of the object, including the ones through change, are not indexical or two-placed properties as the relationalists would have us believe.

3. 1. 2 Aristotelian version

Brower himself prefers an Aristotelian metaphysics and the associated substratum theory to the bundle theory, so he develops the constituent solution in an Aristotelian framework. According to this framework, all objects are hylomorphic compounds; they are composed of a matter and a form. Thus, for example, the candle persists provisionally when its matter (or stuff) possesses that complex of properties which is its form.

A crucial element of the constituent solution is the notion of "Kooky Objects". For example, the straight candle is an existing kooky object when the candle is straight. So, the straight candle and the bent candle are two kinds of kooky object, such that when one of them comes into existence the

other one becomes non-existent. In addition, both of them are compound objects made of, roughly, a candle and one property. In sum, we can say that all kooky objects that are made up of one and the same object but different properties, have a common part which is the ordinary concrete object itself. For example, all of the candle's kooky objects have the candle as a part in common. Therefore, in one sense, all of the candle's kooky objects can be considered as accidental objects like hylomorphic compound objects. The candle could be their matter and, for each kooky object, a specific property could play the role of its form. For example, in the case of the straight candle, the candle corresponds to the matter of this kooky object and the property of straightness to its form (Brower 2010:896, 897).

Another notion we need is that of "Accidental Sameness" or "Numerical Sameness without Identity". According to Brower, objects such as the straight candle and the candle are *one in number but not in being* (Brower 2010:898). He suggests the following definition for this notion:

> For any distinct hylomorphic compounds x and y, and any time t, x is numerically the same material object as y at t if and only if x and y share all of their matter in common at t. (Brower 2010:899)

Now let us see how Brower's solution works by way of an example: the candle is straight at t_1 and bent at t_2. In this case, the candle itself is the same thing at t_1 and t_2 but is identical neither to the straight candle nor the bent candle. Being straight and bent are two incompatible intrinsic properties that the candle derivatively possesses by successively entering into two different kooky objects.

In this solution, as well as in perdurantism, objects such as the candle possess different properties only derivatively. In perdurantism, the candle is a four-dimensional worm composed by different parts. Those parts have properties directly and primitively, so the candle possesses them derivatively via its parts. In the constituent solution, there are different kooky objects made up by the candle and different properties. So, in this solution, again, kooky objects have properties directly and primitively but the candle possesses them derivatively. In this solution, in contrast with perdurantism, the candle and the different properties make different kooky objects. For example, the candle and the property of being straight make a kooky object of the straight candle. But in perdurantism, different parts, like being a straight or bent candle, by coming together, make a whole such as the candle.

3. 2. 1 One Concern

One of the advantages of the constituent solution, Brower claims, is that it is neutral between realism and nominalism[5]. It seems, however, that a combination of the constituent solution and realism is problematic. To see this, let us use his own example. Suppose that Socrates sits at t_1, stands at t_2, and sits again at t_3. According to the constituent solution, Socrates sits at t_1 by entering into a larger whole whose parts are the property of sitting and Socrates himself. Let us call this kooky object K1. Moreover, when Socrates stands at t_2, K1 goes out of existence, and Socrates enters into another kooky object, K2, whose parts are the property of standing and Socrates himself. Again, when Socrates sits at t_3 he once more enters into a kooky object, K3, whose parts are the property of sitting and Socrates.

So, we have kooky objects K1, K2, and K3 which appear and disappear in turn. It is obvious that K2 is identical neither to K1 nor to K3. What about K1 and K3? Are they identical? The answer depends, I think, on the theory we adopt concerning properties. If we think of properties as tropes, it seems that K1 would not be identical to K3. For, according to trope theory, there isn't a single property such as sitting down which is exemplified by the different objects. Rather, every sitting object has a particular property (or a trop) of sitting down of its own. Thus, on trope theory, K1 and

[5] For this debate see, for example, Loux 2006.

K3 have different tropes as their parts, and therefore they are not identical to each other. Nevertheless, the situation is different if we espouse realism. According to realism, every sitting object exemplifies one and the same property, i. e. the universal of sitting. So K1 and K3 would have the same constituents and thus should be identical. But this is worrisome. How is it possible that the same object goes out of existence, and after a while comes into existence again? This phenomenon – that an object, after going out of existence, should become existent again– is usually called "gappy existence".There is a controversy as to whether gappy existence is possible, [6] but it goes far beyond the scope of this paper to enter into this controversy. What I want to insist upon, however, is that the constitution solution is not completely neutral between realism and nominalism. In fact, the realist version of the constituent solution implies the possibility of gappy existence, which is highly controversial.

3. 2. 2 One Objection

The objection is based on time travel, which has an extended literature. There are different discussions on various aspects of this subject, such as whether the idea of time travel is logically possible. One of these aspects concerns the relation between time travel and the problem of identity, especially the endurantism solution, in whose area this objection lies. Here is the argument against the constituent solution:

1. Time travel is (logically) possible. (P1)
2. If time travel is possible, then the constituent solution will be wrong (P2)
3. The constituent solution is false. (Conclusion)

This argument is valid, and in following I show that each premise is true in order to see that the argument is sound as well.

Premise P1: There are different debates on the possibility of time travel. Some turn on the physical possibility of time travel, while others especially in metaphysics concentrate on logical possibility. In P1 it is written that time travel is logically possible, and this is sufficient to run the argument. If the physical possibility of it is proved, this will only strengthen my argument. In the literature, there are various concern about the definitions and consequences of the possibility of time travel which at first seem to entail the impossibility of time travel; but there are replies to each of those concerns and objections. In following, I consider two objections against the logical possibility of time travel and reject each of them. In this way, I show, at least prima facie, that it is logically possible.

Objection 1. In every case of normal travel, the duration of the journey is the same as the timeline duration between the departure and arrival points. For instance, it takes around 6 hours to travel from Los Angeles to New York and the duration of the timeline between these two cities is around 6 hours as well. But that is not the same for time travel cases. In those cases, the duration of travel and the time difference between departure and arrival are not the same. For example, by time travel, travelling a thousand years earlier or later could happen in just ten minutes, and the question is whether that is logically possible:

> If the time traveler departs at t0 and arrives at his destination five minutes later, and if the time at which he arrives is forty years after his departure, then the time of his arrival as reckoned by his own clocks and calendars and by the clocks and calendars of the stay-at-homes is both to plus five minutes and t, plus forty years. If, as the stay-at-home would say, the time traveler is not exploring the world forty years in the future, then he is now exploring the world and at the same time he is forty years from now exploring the world. In the first case an inconsistency makes its appearance, in the second something closer to gibberish. In either case, it does not seem that one is describing a possible state of affairs. But since just these kinds of time discrepancies are definitive of authentic time travel (the

[6] See, for example, Hershenov 2003 and Van Inwagen 1978.

> time travel of popular imagination), one should, it seems, conclude that time travel is not possible. (Holt 1981:2)

In reply to this objection, it can be said that in the case of being both five minutes from departure time and a hundred years from that departure point, for example, there is a contradiction because these two times are measured by considering to the one and the same reference. But there is no contradiction in this case, as Smart argues:

> something that is five minutes from now relative to the system of axes K is a hundred years from now relative to the system of axes K′… If my velocity is sufficiently great, an event five years hence on my time axis can be simultaneous with one a hundred years hence on your time axis. (Smart 1963:240)

So, this contradiction can be solved by considering that there is no one constant and permanent axis of measure for every time, but that measuring time is a relative exercise by which time travel becomes possible.

Objection 2. The heart of the second objection relates to different scenarios of changing the past and its consequences on the present. It is a familiar thought that the past is determined and that that determination makes the present events; but if time travel is possible, then the time traveler can change the past, and as result the present can change as well. Here is one version of the scenarios objection to the possibility of time travel:

> If time travel was logically possible then the time traveler could return to the past and in a suicidal rage destroy his time machine before it was completed and murder his younger self. But if this was so a necessary condition for the time trip to have occurred at all is removed, and we should then conclude that the time trip did not occur. Hence if the time trip did occur, then it did not occur. Hence it did not occur, and it is necessary that it did not occur. (Smith, 1985, 58)

One of the most popular replies to this objection is David Lewis's. He holds that when we say something can happen, this means that the happening of that event is com-possible with certain determined facts. By reference to the paradox, killing one's younger self is incompossible with the fact that one did not die at that time in the past: and therefore, this cannot happen. So, one can fail to kill one's younger self for some commonplace reason. Even in the case of time travelling, some other ordinary occurrences are required to determine the past again to stop the time traveler killing his/her younger self – such as his gun failing to work, someone making him/her give up, etc. [7]

It is worth mentioning that there is a distinction between changing the past and participating in it. The time traveler cannot change the past but this does not entail that (s)he cannot do anything at all. In fact, after time travelling, (s)he would be alive at that past time and, for example, to live (s)he must eat, work, etc. So (s)he cannot change the past, but she can participate in it to make the past what is it. In the next part, I will come back to this point again.

Although there is an extended literature on this subject, I think for now this is enough for us to see that time travel scenarios are logically possible, or at least internally consistent.

Premise P2: In the literature, there is a debate on the relation between endurantism and time travel from different points of view. Philosophers argue variously that by the possibility of time travel, classical endurantist solutions are shown to be false. [8] In the following I argue that despite the advantage of the constituent solution over the classic ones, it must be false because of the following time travel scenario.

The objection relates to the whole picture of the constituent solution. To see what the problem is, suppose that a surgeon, with a scalpel in her pocket, travels through time from 2017, t_1, to 1517, t_2.

[7] For more detail see Lewis 1976.
[8] For example, see Effingham & Robson 2007.

At t_2 she sees two scalpels, one of which is the one that she brought with her (S1) and the other very old and rusty (S2), although it looks like the one she brought. What happens here is the result of the following scenario:

> After living for a while at t_2, at t_2' she travels again to 1017, t_3, the further past, and again after a while, at t_3', she departs in her time machine but leaves her scalpel behind at t_3 (for whatever reason).

In the following scenario, when she travels from t_1 to t_2 for the first time, she necessarily sees two scalpels. S1 is the scalpel which she brings from t_1 to t_2 and S2 is the one that she leaves at t_3 and which becomes rusty as time passes from t_3 to t_2. This happens because at t_2, there is the scalpel which remains through time from the past (t_3) up to t_2 but, at the same time, leaving the scalpel behind at t_3 does not happen and in a near future it will be happening. So, there must be two different scalpels after the first case of time travel. As I said before, the time traveler cannot change the past, but is somehow participating in it.

This scenario is consistent and also possible, but according to the constituent solution this cannot happen. There cannot be two different scalpels after first the time journey because of the identity condition of the constituent solution. The condition is that "for any distinct hylomorphic compounds x and y, and any time t, x is numerically the same material object as y at t iff x and y share all of their matter in common at "t" (Brower 2010:899). Or, in the bundle theory version of this solution, for any distinct objects *x* and *y* at *t*, *x* is numerically the same material object as *y* at *t* iff *x* and *y* share all of their core properties in common at *t*. Regarding the fact that S2 is the old and rusty S1, their matter/core properties are the same – just like the straight candle and the bent candle whose matter is the same as well. So, because S1's and S2's matter or core properties are shared completely at t_2, according to this condition, they must be numerically one and the same object: but actually, they are not. Therefore, this solution, whether in the bundle theory or Aristotelian version, does not seem to work.

Moreover, according to this solution, these two scalpels are necessarily the same because S1 and S2 have one and the same substratum and also the same essential form. They have the same matter and essential form, and just S2 has a different rusty kooky object. Now, the question is whether S2 belongs to the surgeon at t_2 or not?

It is impossible that S2 does not belong to her because, in that case, since S1 belongs to her and S1 is S2, so S2 has to belong to her as well. So, the only remaining option is that S2 belongs to her. But in this case, the question is how it is possible that one and the same person possesses two identical properties, such as 'having S1' and 'having S2', at one and the same time.

By this scenario (s)he necessarily has two scalpels, but this solution entails that these two are the same, and consequently *having S1* and *having S2* is the same property. Having considered a property to be attributed only once to an object at a specific time, repeatedly attributing that property to that object at one and the same time is nonsense. But in this case, it is possible that, for example, she has S1 but not S2 (just as before the first case of time travel), and that entails they are not the same property which is simply repeated. The contradiction is that the surgeon cannot possess both *having S1* and *having S2* separately because S1 and S2 are not two different kooky objects. On the other hand, the surgeon cannot possess one of these properties without gaining the other, because the constituent solution entails that both having S1 and having S2 refer to one kooky object; but as we saw in the scenario, this does indeed seem to be possible. Since the constituent solution cannot explain this example, this solution is false.

4. Extituents: A new solution to the problem of temporary intrinsics

Perdurantism, explained in section 2. 2, is a four-dimensional doctrine on which ordinary objects temporally persist over time and are extended through it like a worm. Recently, a new version of

four-dimensionalism, called Exdurantism, has been proposed. According to this theory, an ordinary object, e. g. a candle, is not a four-dimensional worm. Rather, the ordinary objects which we name and quantify over are, in fact, nothing more than instantaneous stages. Therefore, when we say truly, for example, "the candle is straight now", the name "candle" refers to an instantaneous stage which possesses the property of being straight at the present time. Also, if at the same time there are a lot of "candle" tokens in use by different people, all of them refer to an instantaneous stage at that time. And even if the token of "candle" is used at t_2, a time which is genuinely near to t_1, then we, painting with a broad brush, can say that that token refers to the stage at t_1 rather than t_2.

Moreover, when we truly say "the candle is straight at t_1" we are saying that the candle (which is a present stage) has a counterpart stage at t_1 which has the property of being straight. Exdurantism, therefore, proposes a counterpart account of persistence through time. As Haslanger remarks, "The idea behind this view is to treat identity over time as analogous to identity across possible worlds in modal counterpart theory" (2003:318).

Consider this sentence: "Aristotle might not have been a philosopher".

According to the counterpart theory, this sentence is true not because Aristotle *himself* exists in a different possible world in which he never studies philosophy, but because there is a possible world in which a counterpart of Aristotle never studies philosophy [9]. Likewise, the sentence "the candle is straight at t_1" is true not because the candle itself has the property of being straight at t_1; rather, this sentence is true because the candle has a counterpart at t_1 which exemplifies the property of being straight. Typically, exdurantists do not provide a complete explanation of the counterpart relation between different stages through time.

In this section, I propose a new solution to the problem of temporary intrinsics, the Extituent Solution, which is a combination of exdurantism and the constituent solution. Metaphysically speaking, this solution retains many of the benefits of the constituent solution and exdurantism. In comparison with the constituent solution, it does not commit us to the existence of kooky objects (e. g. bent candle) or cores (in the bundle-theoretic version of the constituent solution). Furthermore, it requires no commitment to Aristotelian hylomorphism and it does not need to distinguish between two types of property possession, namely, via *inherence* and via *constituency* (Brower 2010:14). Moreover, this solution can explain the mentioned example against the constituent solution. In comparison with (typical) exdurantism, this solution clearly explains what the counterpart relation between stages is: it provides an acceptable definition of the counterpart relation, which can be used in the semantics of modality as well. Finally, it can solve the former objection against constituent solution.

Now, let us begin with the tropist bundle-theoretic version of my solution. Consider the following sentences:

(1) The candle is straight at t_1.
(2) The candle is bent at t_2 (now).

According to the Extituent solution, "Candle" in (2) refers to a whole bundle of tropes, B, which exists at t_2 and has the property of being bent as one of its constituents. Moreover, "candle" in (1) refers to B again, [10] and the sentence states that B has a counterpart, B*, at t_1 which has the property of being straight as a constituent. Strictly speaking, B is not identical with B*, as they have different constituents. However, B* is the counterpart of B at t_1. So, we have an exdurantistic account of change: The candle changes from t_1 to t_2 because B* at t_1 has the property of being straight, while its counterpart (i. e. B, which is the referent of "candle") at t_2 lacks this property.

Notice that although B* is not identical with B, they have several constituents in common. For example, a particular whiteness trope is a shared constituent of both B and B*. This trope, in fact, persists by enduring from t_1 to t_2. More generally, all properties which remain unchanged from t_1 to

[9] See more in Lewis 1968.
[10] The mechanism of referring is the same as the exdurantism solution explained above.

t_2 are, strictly speaking, common constituents of B* and B, and they persist by enduring from t_1 to t_2. However, the candle itself persists by exduring from t_1 to t_2. In this respect, the Extituent solution is similar to exdurantism, but as stated above, its advantage over classic exdurantism is that the former can provide a neat analysis of the counterpart relation, as I shall explain in a moment.

This solution also has a substratum-theoretic version and an Aristotelian version. Consider sentences (1) and (2) again. According to the substratum version of the Extituent solution, "candle" in (2) refers not to the substratum but the whole of the substratum and all of its properties that it possesses at t_2. Let us call this "whole S". Clearly enough, S exists at t_2 and has the property of being bent as its constituent. In (1), "candle" refers to S again, and (1) states that S has a counterpart, S*, which exists at t_1 but has the property of being straight as its constituent. In this version, as well as the bundle-theoretic version, S is not identical with S*, because they have different constituents, but they are counterparts. So, in this version, we again have an exdurantistic account of change: the candle changes from t_1 to t_2 because S* at t_1 has the property of being straight, while its counterpart, S, at t_2 lacks this property.

In addition, the Extituent solution is completely neutral on the realism/nominalism debate. As we have seen, the realist version of the Constituent Solution implies the possibility of gappy existence. By contrast, the realist version of the Extituent solution has no such implication. To see this, let us again use Brower's own example, supposing that Socrates sits at t_1, stands at t_2, and sits again at t_3. For simplicity, I am only concerned with the realist bundle-theoretic version of the Extituent solution (this restriction is not harmful, as a similar story can be told according to other versions of the Extituent solution). Here, the bundle that exists at t_1 is different from the one which exists at t_3, since they have different properties. At least, the former instantiates the property of being at t_1, while the latter instantiates the property of being at t_3. So, even the realist version of the Extituent solution does not imply that an object can come into existence after having become non-existent.

As mentioned above, another advantage of the Extituent solution over exdurantism is that the former can provide us with a straightforward account of the counterpart[11] relation:

X and Y are counterparts if they have a common part in a proper way

The term "proper way" is to be understood differently according to the different versions of the Extituent solution. If Aristotelian hylomorphism is accepted, having a common part in a proper way means having the same matter; if (bare) substrata are accepted, it means having the same substratum; and finally, on the tropist bundle-theoretic version, it means having at least one trope in common. It is important to note that, specifically, identity in type between tropes is not sufficient for being the same. What is needed, however, is numerical identity. Generally, to be counterparts is to have a common part in a proper way but not vice versa.

It also worth explaining how this solution works against the former objection. Since in this solution S1 and S2 have shared common parts, it cannot be concluded that they are counterparts. In this solution, it is not necessary that when two things have a shared part – matter or substratum or trope – they become numerically identical and counterparts. If two things are counterparts, they have a common part and not vice versa. So, it is possible to see both scalpels at one and the same time after time travelling. That was the first problem.

Second, in this solution, we can strongly hold that both S2 and S1 belong to the surgeon without having to commit that this is just a repeated attribution or that they are one and the same kooky object. First, there is no kooky object in this solution. Moreover, although both of them have the same common part, this does not entail that having S1 is having S2, because they are not numerically identical. Therefore, the surgeon may have both of these attributes without this being nonsense.

[11] I use "counterpart" as a technical term, through which I want to hold a semantic- and truth-conditional account of the proposition.

Bibliography

Brower, Jeffrey E., 2010, "Aristotelian Endurantism: A New Solution to the Problem of Temporary Intrinsics", *Mind*, 119:883-905.

Crisp, Thomas and Smith, Donald, 2005, "'Wholly Present' Defined", *Philosophy and Phenomenological Research*, 71:318-344

Effingham, Nikk and Robson, Jon, 2007, "A Mereological challenge to Endurantism", *The Australasian Journal of Philosophy*, 85:633-640.

Lowe, E. J., 1987, "Lewis on Endurance versus Perdurance", *Analysis*, 47(3): 152-154.

Haslanger, Sally, 2003, "Comments on Sider's Four Dimensionalism", APA Session.

Haslanger, Sally, 2003, "Persistence Through Time", in *Oxford Handbook of Metaphysics*, Oxford.

Hershenov, David, 2003, "The Metaphysical Problem of Intermittent Existence and the Possibility of Resurrection", *Faith and Philosophy*, 20:24-36.

Holt, Dennis, 1981, "Time Travel: The Time Discrepancy Paradox", *Philosophical Investigations.*

Hudson, Hud, 2001, *A Materialist Metaphysics of the Human Person*, Ithaca: Cornell University Press.

Lewis, David, 1968, "Counterpart Theory and Quantified Modal Logic", *The Journal of Philosophy*, 65: 113-126.

Loux, Michael, 2006. *Metaphysics: A Contemporary Introduction*, Routledge.

Moltmann, Friederike, 1997, "Parts and Wholes in Semantics", New York, Oxford University Press.

Oderberg, David S., 2004, "Temporal Parts and the Possibility of Change", *Philosophy and Phenomenological Research*, 69:686-708.

Sider, Theodore, 2003. *Four Dimensionalism: Ontology of Persistence and Time*, Clarendon Press.

Vallentyne, Peter, 1997, "Intrinsic Properties Defined", *Philosophical Studies*, 88:209–19.

Van Inwagen, Peter, 1978, "The Possibility of Resurrection", *International Journal for Philosophy of Religion*, 9:114-121.

Van Inwagen, P., and D. W. Zimmerman (eds.), 1998. *Metaphysics: The Big Questions*, Oxford: Basil Blackwell.

Phenomenalism and the metaphysical question of external world - the strange case of John St. Mill

Constantin Stoenescu
Faculty of Philosophy, University of Buchares, Romania
constantin.stoenescu@filosofie.unibuc.ro

The problem of the external world

The metaphysical problem regarding the external world is outlined by John St. Mill in his book about Hamilton, *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy and of The Principal Philosophical Questions Discussed in his Writings*, especially in chapter XI, "The Psychological Theory of the Belief in an External World". Why are we reasonable willing to admit that the objects we perceive are external to us and not a part of our own subjective thoughts? Which is the meaning of our belief in an external world and why is this belief strongly supported not only by the common sense but also by the great majority of the scientists? Most of our inferences are based on the supposition that the external objects perceived by us exist independent of our subjective states of consciousness, namely, our habit is to think based on the metaphysical realist assumption that there is an external world independent from any mind. The meaning of our belief in an external world is explicitly elucidated by Mill:

> "We mean that there 'is concerned' in our perceptions something which exists when we are not thinking of it, which existed before we had ever thought of it, and would exist if we were annihilated; and further that there exist things which we never saw, touched, or otherwise perceived, and things which never have been perceived by man"[12].

Mill put the problem of the external world in the context of a critical debate about the methods used by the new science of Psychology. In the previous chapters in his book about Hamilton, Mill has investigated the question of the reality of matter with the help of the so called "introspective method" used by Hamilton and he concluded that there were no results gained. Mill proposed a new way to approach the same subject, the psychological way. He takes into account "the case of those who hold that the belief in an external world is not intuitive, but an acquired product"[13].

Let's summarize Mill's starting point in his philosophical project. The question is if there is an external world which is independent from any mind. If the answer is affirmative, then we are on the side of metaphysical realism. Moreover, we have to give an answer to a supplementary problem, that of matter, namely, the universal substance as a substratum of all existing individual things. But this means that we pass from the metaphysical problem of the external world to an epistemological one, that regarding the possibility to have a knowledge of it as such or only of its appearances. In order to find an answer to this question we have to investigate the perceptual and cognitive relations between the external word and the epistemic subject. And we have to use as explanatory ideas the results of the new science of Psychology.

The psychological way of investigation and its epistemic statute

Mill rejects the so called "introspective method", the idea that we can find the best answers to the psychological questions with the help of inner observation of our own states of consciousness and that our consciousness is the source of our knowledge. Mill mentions that in Hamilton's view consciousness and immediate knowledge are universally convertible. If we accept Hamilton's view

[12] Mill, 1979, p. 178.
[13] Mill, 1979, p. 177.

then we have to eliminate from the domain of knowledge all those items which aren't in the field of our consciousness, for example, the knowledge of some past events or of some contents about which we aren't conscious at this moment. Therefore, Mill proposes an alternative view based on the so called psychological way.

How can we conceive psychology as an empirical science able to assert something about the external world and our perception of it? Which are the postulates, proved by experience, which support the psychological way? Mill mentions two postulates, one which is the ground for giving up the introspective method, the other which defines psychology as a science based on laws.

The first postulate is that the human mind is capable of expectation:

> "After having had actual sensations, we are capable of forming the conception of Possible sensations; sensations which are not feeling at the present moment, but which we might feel, and should feel if certain conditions were present, the nature of which conditions we have, in many cases, learnt by experience"[14].

The main theoretical effect of this postulate is that Mill removes the constraint to reduce perceptual knowledge to immediate knowledge.

The second postulate consists in the laws of the association of ideas. Mill uses fully the well known associationist psychology developed by British empiricists. These laws of similarity, contiguity, frequency and inseparability are related each other and assure the steps of an inferential chain from similar or contiguous phenomena given simultaneously or in immediate succession in our perceptual experience to the inseparable character of the things which are outside us.

As a consequence, the idea of external substance is a result of these laws of association and is based on the experience of contingent sensations. The fact that we can conceive something without perceiving it doesn't mean that the object ceased to exist. As Mill have said, the first postulate makes the difference, because our mind is capable of expectation and our memory is able to store the reminiscences of past sensations.

The key concept: permanent possibilities of sensation

Mill asserts that our conception of the world consists only in a very small proportion of present sensations because the laws of association and our disposition of expectation assure us the capacity to comprise a countless diversity of sensations as possibilities in the sense that our past experience tell us that in some circumstances we shall have a certain experience. But we have also the capacity to extend the domain of these possibilities to experiences which weren't felt by us. We can make this hypothetical statement: if some circumstances are met then we have to feel a certain experience. Therefore, the form of these possibilities of sensation is that of conditional certainties. This certainty is attached to them on the basis of past experience. Moreover, the real existence of the objects in the external world is derived by the epistemic subject from these permanent possibilities of sensation.

Which is then the nature of our belief in external objects? Mill gives an answer which is the core of his approach. He claims that we believe that we perceive a something closely related to all our sensations, but different from those which we are feeling at any particular moment because they are permanent possibilities. Mill adds an example which is relevant:

> "The belief in such permanent possibilities seems to me to include all that is essential or characteristic in the belief in substance. I believe that Calcutta exists, though I do not perceive it, and that it would still exist if every percipient inhabitant were suddenly to leave the place, or be struck dead. But when I analyse the belief, all I find in it is, that were these events to take place, the Permanent Possibility of sensation which I call Calcutta would still

[14] Mill, 1979, p. 177.

> remain; that if I were suddenly transported to the banks of the Hooghly, I should still have the sensations which, if now present, would lead me to affirm that Calcutta exists here and now. We may infer, therefore, that both philosophers and the world at large, when they think of matter, conceive it really as a Permanent Possibility of Sensation"[15].

Are these possibilities of sensation conditional certainties because our mind exclusively works according with the laws of expectation and association? In other words, are these laws an epistemic warrant for the conditional certainties? Mill gives an answer in terms of necessary and sufficient conditions: expectation and association are necessary but they aren't sufficient. We have to correlate them with the concept of cause: "This natural probability is converted into certainty, when we take into consideration that universal law of our experience which is termed the law of Causation, and which makes us mentally connect with the beginning of everything, some antecedent condition, or Cause"[16].

I think that in his theory about permanent possibilities of sensation Mill combines a causal theory of perception with a theory of the form act – object (a quasi-intentional theory of perception) His theoretical aim seems to be to find a middle way between naturalism and subjectivism.

The epistemological interpretation: Mill as a phenomenalist

The fact that Mill, in contrast to Comte, who had rejected the inner observation, tried to find a scientific ground for Psychology is well known. Mill was confronted with the theoretical task to reconcile a positive naturalist approach with the need to take into account subjective phenomena which belongs to the domain of Psychology. So, if we follow Comte and reject the possibility of inner observation then psychology won't have the epistemic statute of a science. But how can we explain scientifically the mental phenomena without a psychological research of consciousness? Mill accepted the challenge and he tried to find an answer to this question in a naturalist framework. Here is the source of a dilemma: how can be naturalism consistent if we conceive psychology on a subjectivist basis? Shall we reject subjectivism or shall we follow the subjectivist line of explanation? But if we reject subjectivism then how can be psychology founded? I think that Mill developed his phenomenalist theory about perception as an attempt to solve all these difficulties.

Skorupski reveals that in *An Examination* emerges the central tension of Mill's philosophy, between his three convictions, namely, naturalism, inductivism and subjectivism. Skorupsky asserts that "if one combines the last two of these tenets (inductivism and the primacy of consciousness) some form of phenomenalism – matter as the permanent possibility of sensation – is inevitable" and put the question "how then can phenomenalism be squared with naturalism?"[17]. The form of phenomenalism developed by Mill with some naturalistic tools assumes from the begining a doubled statute for sensations: one the one hand, sensations are in the world at the empirical level, on the other hand, at the transcendental level, the world is a construct of sensations.

The structure of the flow of our experience is mainly determined by sequences which contain groups of possibilities of sensations. In other terms, the naturalized relation between our mind and experience is based on wholes of possibilities, not on individual actual sensations. For example, Mill argues, "our ideas of causation, power, activity, do not become connected in thought with our sensations as actual at all, save in the few physiological cases where these figure by themselves as the antecedents in some uniform sequence. Those ideas become connected, not with sensations, but with groups of possibilities of sensations"[18].

Mill works simultaneously on two levels, one psychological, that of associationist process which is

[15] Mill, 1979, p. 185.
[16] Mill, 1979, p. 186.
[17] Skorupski, 1989, p. 10.
[18] Mill, 1979, p. 181.

basic in order to acquire the idea of matter, and another one epistemological, that of an inference from our sensations to the existence of external causes of them, an inference by which we obtain the reflective idea of matter. Mill's arguments are very strange because he refers altogether to facts about sensations and to facts about physical and although the two types of facts are ontologically independent one another Mill put them into a causal connection, physical objects are external causes of sensations.

It seems that Mill tries to develop a phenomenalist theory of perception which is compatible with our commons sense and scientific realism about the world. His key concept of possibilities of sensation assures him the ground for this dilemmatic approach. Mill himself recognize this difficulty but he thinks that if we define matter as a permanent possibility of sensation then we can develop a phenomenalist theory which is consistent with common sense and science. Mill outlines this dilemma:

> "If I am asked, whether I believe in matter, I ask whether the questioner accepts this definition of it. If he does, I believe in matter: and so do all Berkelians. In any other sense than this, I do not. But I affirm with confidence, that the conception of Matter includes the whole meaning attached to it by the common world, apart from philosophical, and sometimes from theological, theories"[19].

Mill proposed a naturalistic approach based on the idea that there is a causal order of the world and that we can know it starting from subjective perceptions. Let's consider the example of a boy cutting his finger. The cut causes him pain, that makes him scream, the scream causes a sensation in me: "The chain of causation is the following.:

1. A modification in a set of Permanent Possibilities of Sensation common to the boy and me.
2. A sensation of pain in the boy, not felt by me. 3. The scream, which is a sensation in me"[20].

But how is compatible this naturalistic way with phenomenalism? I think that Mill tried to solve this puzzle with the help of his phenomenalism which has an unusual structure. A phenomenalist theory is traditionally eliminative regarding the physical objects, but Mill wanted to save his naturalism and as a consequence he adopted another version of a phenomenalist approach, the so called reductive phenomenalism. His concept of matter as permanent possibility of experience plays the key role in this unusual theoretical view and offers a basis for his arguments.

The metaphysical interpretation: Mill as a follower of "Copernican revolution"

A metaphysical interpretation of the way followed by Mill between subjectivism and naturalism with the support of the psychological method was developed recently by Nicholas Capaldi[21]. He makes a distinction between three metaphysical traditions that emerged in western philosophical thought: naturalism, idealism, Copernicanism. According to naturalism metaphysics is the most general view on the world abstracted from the specialized sciences. The result is a connection between epistemology and ontology in the sense that the basic categories which describe our experience mirrors the external physical world. From the idealist standpoint we have to make a distinction between the world of appearance and the ultimate reality and to bound the scientific research at the domain of appearance. Finally, the so called "Copernican metaphysics" which was introduced by Hume and Kant should be characterised starting from the idea that "the ultimate source of reality and intelligibility is neither the physical world nor a supersensible conceptual world, but the everyday pre-theoretical world constituted by the interaction of human beings with environment and each other"[22].

[19] Mill, 1979, p. 183.
[20] Mill, 1979, p. 207.
[21] See Capaldi, 2017.
[22] Capaldi, 2017, p. 223.

As an effect of "Copernican revolution" philosophy was understood by Hume as the common sense methodized and corrected. Capaldi asserts that Mill worked in this Copernican framework based on the idea of interaction of human beings with other human beings and objects. Regarding the problem of the external world, Capaldi's argument is this: the naturalist interpretation, which is based on a relation between epistemology and ontology, collapsed because Mill didn't draw metaphysical conclusions from his phenomenalist epistemology (for example, he didn't establish the independent existence of external physical objects, he didn't reified sensations as sense-data and he didn't reduce the self to a series of sensations) and if a naturalist will try to reveal Mill's metaphysical commitments he will remark Mill's appreciation for Berkeley and Kant.

In his book about Hamilton, Mill resuscitates Locke and Hume as a reply to Hamilton who used Reid and Kant against them. Hamilton tried to combine the kantian idea about the primacy of subject with Reid's thesis that if we take into account the common sense then we can work with the belief that there are external object in an objective world (and, probably, that we can perceive them directly). Mill understood that it is impossible to be an idealist and a naturalist in the same time and tried to find another solution to the traditional metaphysical problem of external world and that regarding its knowledge.

But Mill remains an idealist. Following Berkeley, Mill identified himself as a kind of "idealist". Capaldi considers that for Mill:

> (1) the mind is incontrovertibly aware of 'sensations',
> (2) we can never be directly aware of physical objects, and
> (3) we cannot infer the latter from the former. (. . .)

This philosophical idealism, which Mill thinks is consonant with common sense, is a rejection of both naturalism and the kind of idealism one finds in Berkeley, Green, and Bradley. Unlike Berkeley, Mill does not endorse an inference to the mind of God. Given his inductivism, Mill rejects Kant's and Green's 'transcendental idealism' and Hegel's 'absolute idealism'"[23].

The final cut

Let's summarize the main arguments used above. Mill proposed in his book about Hamilton a new reductive phenomenalist theory about perception based on the concept of possibilities of sensation defined as conditional certainties. Mill seems to think that his view about phenomenalism leaves common sense and science untouched. But at the phenomenalist level the physical events are replaced by permanent possibilities, so that the causal connections become correlations between sensations and permanent possibilities of sensation. As a consequence, there is a tension in Mill's philosophy in his *Examination*. It results from the conflict between his naturalism, his aim to offer a causal explanation, and his subjectivism, his attempt to take into account the subjective perceptions.

Finally, I think that these ambiguities in Mill's works explain why his theory is opened to multiple interpretations. If we consider those proposed by Skorupski and Capaldi, we can conclude that to make a sharp distinction between an epistemological interpretation and a metaphysical one is a good way to understand the reasons of the internal tension between his naturalism and his subjectivism. The phenomenalist framework doesn't blocked his own metaphysical agenda:

> "the existence of matter and of spirit; of the existence of any connexion between cause and effect, other than the constancy of their succession; of the reality of time & space as entities per se, distinguishable from the objects which are said to exist in them... inquiries into the nature of conception, perception, memory and belief... whether our emotions are innate, or the result of association; Whether God and duty are realities... the original premises of all our knowledge... is the object of the higher, or remoter metaphysics".

[23] Capaldi, 2017, p. 230.

Bibliography

Capaldi, Nicholas, 2017, "Mill on Metaphysics" in Christopher Macleod, Dale E. Miller (eds.) *A Companion to Mill*, John Wiley & Sons, pp. 222-233.

Mill, John Stuart, 1969, *Essays on Ethics, Religion and Society*, editor of the text J. M. Robson, "Introduction" by F. E. L. Priestley, University of Toronto Press, Routledge and Kegan Paul.

Mill, John Stuart, 1974, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive, Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*, editor of the text J. M. Robson, "Introduction" by R. F. McRae, University of Toronto Press, Routledge and Kegan Paul.

Mill, John Stuart, 1979, *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy and of The Principal Philosophical Questions Discussed in his Writings*, editor of the text J. M. Robson, "Introduction" by Alan Ryan, University of Toronto Press, Routledge and Kegan Paul.

Skorupski, John, 1989, *John Stuart Mill*, Routlege, London and New York.

D. - Health and Therapy

"Music beyond a veil": psychotherapy from body to the psyche through the soul elan

A. Passerini
M. De Palma
SISPI – Scuola Internazionale di Specializzazione con la Procedura Immaginativa, Milan, Italy
segreteria@sispi.eu
A. Ales Bello
Pontificia Università Lateranense, Rome, Italy
segreteria@sispi.eu

Introduction

The **Imaginative Experience** session (Toller, Passerini 2007), strictly speaking, **is dedicated to evoking the imaginary** of the patient, within a psychotherapy, counselling or pedagogical path that we can start after an initial biographical stage during which the patient presents a *request for help* and we can start the therapeutic alliance. The patient, lying in the dark, with the therapist out of his visual field, is asked to relax in order to reach a Critical Ego and to dispose himself to evoke a narration starting from an initial image (Perceptive Stimulus – P. S.) given by the therapist and chosen on the basis of a theory or empathically. The patient is asked to invent and to live a story with a beginning, a peak and an end; he has to communicate aloud so that the therapist can write it and he can make verbal interventions with the goal to amplify, to help, the imaginative scene. During the next sessions we can analyse what emerged starting from a first decodifying (Semantic – S) made by the patient, interacting with the therapist (propositional – P); this way allows not to use interpretations. We can recognize different phases of therapy, from initial *Disorientation* to the contact with Transcendent (Passerini 2009).

Clinical Case

The **clinical case** that I'll deal with, shows that through imaginative production of a patient affected by Rheumatoid Arthritis, an immunitary disorder with psychosomatic origin, we passed from the physical block to the spirit and the psyche. He's an Engineer, 40 years old, married, catholic. At the right moment of the therapy, I gave him a P. S. taken from a poem:

26th I. E. – P. S. *"Music beyond a veil"*: *"... I'm outside... outside of a building, a villa... I hear a piano beyond an open window... but closed by a curtain... somebody is playing... it could be a Chopin melody... I pass... by chance... in front of the window and I see the curtains... moving... at the rhythm of the music but it is a wind, a light breeze blowing... that moves them...* ***the music****... is played with mastery... with a good interpretative ability...* ***it is fascinating because it is romantic... touching... it comes from the heart****... it makes me stop in front of the window also only a moment... it seems a piano lesson... sometimes it stops... and starts again... I can't see who's playing... the window is open... I'm in the street... the villa... the gate... the fence doesn't let me get near the window... I can't imagine who it may*

be... the window isn't transparent... it is almost as if the person playing doesn't want to be seen but only to be listened to for what he's able to convey through the instrument... although I'm walking fast, I stop for an instant... I sit down... under the fence to listen to the music... it is a holiday day... I'm having a walk... it is a sunny day... I've got time to listen... ***it is pleasant to let myself go****... **caressed by the wind... the fresh air... the sun... it is a synaesthesia... a multisensorial pleasure...** it is a pity to go away... sometimes I can hear the person gets angry... hits the keys... then starts again gently... tries again... it seems perfect... but insists because...* ***the person isn't able to transfer*** *what they feel to the piano... as if the person had difficulty in accepting... had* ***to tell****... **the emotions**... the pains... the feelings... **can't communicate**... repeats... repeats... repeats... stops in spasmodic search... the only way to be perceived outside... is the window opened on purpose... with the curtains closed as if to hide... it is like the mouth through which the singing flows... the mouth of a troubled face... repeats incessantly and* ***tries to communicate an inner state****... that isn't perceived by who is outside... ... (how do you imagine the person who is playing?)... ... the person is hiding... ... ... probably for a reason... ... ...* ***a bad physical appearance... or is shy or introverted...*** *or has artistic traits that can be expressed only in this way...* ***the person isn't skilled in communication****... with other sensorial tools is good... the point of strength is the way of communication without polluting the communication with physical appearance... the music is a sort of scream... of pain... of request for help... by somebody who is metaphorically isolated...* ***music allows to go beyond the barrier that isolates****... ... (what do you feel like doing?)...* ***crying... crying****... in a sort of a* ***sharing the feeling of exclusion****... as when one reads a poem... and realizes that also he (the poet) hadn't found the way to tell...* ***creates*** *empathy...* ***immediate understanding****... just like when, adolescent, we read Leopardi and we perceive our ineptitude... our weakness through the words... of the poet, in the same way* ***I perceive the empathy face to the hidden musician****...* ***I sit down and from outside... I cry****... ... until the evening has come down and the music stops... the light of the window is switched off... the silence falls... the evening shadows... ... I go away...* ***with tears in my eyes*** *and I continue my day of holiday…".*

State of mind: *"... I'm touched...* ***the most intense moment*** *is* ***since I began to perceive the music*** *as something that* ***was gripping me inside*** *and I sat down to listen and* ***I started crying****...".*

Imaginary Analysis and observations

1) S (Semantic, by the patient): the music imagined is the *Requiem* by Chopin, which was played at the funeral of his father and is a favourite composer of his mother, who plays the piano;
2) S: the relationship difficulty of the person in the imaginative scene is related to his physical defects, finding a way to be overcome thanks to musical expression "*the person isn't able* [...] *to tell... the emotions* [...] *can't communicate...* [...] *tries to communicate an inner state* [the person has] *a bad physical appearance... or is shy or introverted...* [...] *the person isn't skilled in communication...* [...]*... music allows to go beyond the barrier that isolates...*";
3) S: the patient connects the imaginative representation to his back pain (due to Rheumatoid Arthritis attacks), to the shame he feels for this reason and to the inhibition in communicating this problem to others;

4) S – P (Propositional, by the therapist): the physical pain brings depression that involves relational difficulties;

5) S > P: the block of communication, both in the imaginary and in the reality (he reports shyness and empathy difficulties) is a shrinking of relational energy that, in the Imaginative Experience, is overcome thanks to the music.

In summary we can see that:

- from the **impaired physicality** of the person in the Imaginative Experience, which is compared with the **realistic pain** of the patient and with **shrinking of emotional-communicative energy** (both in Imaginative Experience and in the reality),
- we pass to an emotional *movement* due to the **music, that involves the spirit**, *"... the music...* [*...] it is fascinating because it is romantic... touching... it comes from the heart..."* and it passes **through body sensations** "*it is pleasant to let myself go... caressed by the wind... the fresh air... the sun... it is a synaesthesia... a multisensorial pleasure..."*
- that allows to **reach a level of consciousness** that *"creates... immediate understanding* [...]"
- **disclosing** the experience of **depression** "*crying... crying... in a sort of a sharing the exclusion feeling...* [...] *in the same way I perceive the empathy face to the hidden musician... I sit down and from outside... I cry... ...* [...] *with tears in my eyes".*

If we make an ***hyletic*** analysis (Ales Bello 2016) according to which "the psyche is born with the body", in the path that from the matter brings to imagination (meant as illusion and/or alteration of perception) and to transcendence in the spirit (an instance that transcends the psycho-physical living body), we can observe, in the reported Imaginative Experience, the evidence of the intertwining of these three instances: the impaired body in the imaginative illusion, which corresponds to the suffering body of patient, which "unlocks", rises, is overcome, through the spirit, represented by the musical involvement and the harmonious physical sensations that it involves, to then access the psychic experience underlying the somatization i. e. depression.

Conclusions

Finally, we can ask: why start the Imaginative Experience by a **poetic verse**? The answer is easy: because it has more evocative power due to the fact that poetry detects the quality of experiences, unlike prose that reports experiences; because it expresses with images what the subject feels inside; because it is due to a musical need of the soul, it has a realism in which the subject describes what he feels, thus completing the symbol that is instead based on confusion and projection. At the same time, it goes beyond what is experienceable with the senses while being based on the senses, it doesn't simply portray reality but gives form to the psyche (Raffo 2015).

Bibliography

Ales Bello A. (2016) *Il senso dell'umano: tra fenomenologia, psicologia e psicopatologia,* Castelvecchi Editore, Roma.

Ales Bello A., Manganaro P. (a cura di) (2012) ... *e la coscienza?* Edizioni G. Laterza, Bari.

Passerini A. (a cura di) (2009) *Immaginario: cura e creatività,* Alpes, Roma.

Passerini A. (a cura di) (2015) *Potenza dell'immaginario,* Alpes, Roma.

Passerini A., De Palma M. (2016) *Neuroestetica ed Esperienza Immaginativa in Psicoterapia,* Alpes, Roma.

Raffo S. (2015) Simbolismo poetico e semiosi, *Seminario SISPI,* Milano 19/4/2015.

Toller G., Passerini A. (2007) *Psicoterapia con la Procedura Immaginativa*, Armando, Roma.

Hermenéutica del relato de paciente con enfermedad respiratoria. Análisis del ser enfermo

Carlos Zamarrón Sanz
Universidad de Santiago de Compostela, España
carlos.zamarron.sanz@sergas.es

Introducción

En el modelo convencional de práctica médica, cuando un paciente aqueja un problema de salud acude a la consulta médica para relatar síntomas y ser objeto de una exploración. Con los resultados obtenidos el facultativo anticipa un diagnóstico, una hipótesis inicial que habrá que confirmar con pruebas complementarias de acuerdo a un protocolo. Alcanzado un diagnóstico definitivo, el médico prescribe un tratamiento y anticipa unas expectativas de evolución.

La medicina contemporánea ha derivado en buena medida en procedimentalismo y metodología científica. Pero la praxis de la comprensión no se reduce sólo al método, al procedimiento o al protocolo. Los datos a los que se enfrenta el médico sobrepasan necesariamente el método, no hay protocolo que los pueda agotar. La elección misma de una u otra prueba, de uno u otro dato, es una decisión creativa, hermenéutica, que no cabe sujetar a determinación. Nuestra aproximación a la enfermedad es también de tipo interpretativo. Para realizar un diagnóstico nos apoyamos también en la historia clínica y en el relato del enfermo. Reconstruimos la enfermedad en su contexto biográfico.

Cuando el enfermo acude al médico es porque su vida ha experimentado un cambio, un cambio que habrá de quedar registrado como texto, como un relato de la experiencia vivida (Figura 1). Con este relato el paciente acude a un encuentro clínico con el médico, donde se produce un círculo hermenéutico de comprensión compartida. Tras el inicio del tratamiento el ser enfermo puede curarse y de nuevo disfrutar de sintonía, equilibrio y de un "estar en casa". También puede cronificarse en su enfermedad, entrando de nuevo en un círculo hermenéutico de comprensión y de análisis de su realidad. Finalmente, también puede fallecer.

El modelo hermenéutico descrito, involucra diferentes miradas e interpretaciones, incluso de personas que no están presentes. Este proceso se apoya en la metodología científico-médica y en recursos tecnológicos, tiene implicaciones bioéticas y está enmarcado por normas sociales, culturales y organizativas.

La hermenéutica clínica, junto a la interpretación de un texto experiencial es una hermenéutica dialógica, un proceso mutuo de preguntas y respuestas, cuyo patrón lo encontramos en la filosofía de Gadamer. El "ser enfermo" es el ser interpretado como enfermo. Esta interpretación se va realizando a medida que el paciente va pasando por los distintos puntos del proceso asistencial, que en definitiva es un proceso hermenéutico, donde se van valorado diferentes unidades de sentido del discurso del enfermo. Empezamos aportando nuestro relato de la experiencia de la enfermedad, y por tanto podemos ser interpretados utilizando esta narración vivida.

Objetivos

El objetivo de este trabajo ha sido analizar mediante metodología cualitativa el relato de los enfermos con enfermedades crónicas respiratorias. De su hermenéutica resultarán aspectos relacionados tanto con su enfermedad como con su propia biografía, su propia condición humana, su ser enfermo.

Metodología

Hemos estudiado el relato de 90 pacientes con alteraciones respiratorias durante el sueño (SAHS), pertenecientes a una consulta hospitalaria. Hemos comparado el relato de estos pacientes con un grupo similar de pacientes (90 pacientes) crónicos respiratorios más graves (EPOC, ELA u otras patologías con insuficiencia respiratoria crónica). Utilizando metodología cualitativa, se ha codificado el texto del relato de los 180 enfermos, con unidades de significación basadas en la filosofía hermenéutica. Posteriormente hemos recuperado y analizado los segmentos de texto codificado (Figura 2).

Resultados

En el caso del modelo convencional de atención médica las unidades de sentido son los síntomas, signos y resultados de las pruebas. Estas unidades de sentido también formarán parte del modelo hermenéutico, junto a otras. Dentro de los síntomas, las paradas respiratorias representan el 13% de todos los códigos del corpus textual, el agotamiento o somnolencia diurna el 10%, el insomnio el 4%, el dolor el 3% y el tratamiento aplicado el 20%. Por tanto, estas unidades de sentido o códigos relacionados con la enfermedad ocupan cerca de la mitad de las del corpus textual. Obviamente queda una parte importante de los relatos de los enfermos que no se refiere tan directamente a la enfermedad, que no puede codificarse en base a sus síntomas o signos. Se necesita otra metodología para extraer esta información.

La consecuencia es que cuando analizamos el discurso del enfermo desde el punto de vista de la medicina convencional, atrapamos mediante nuestras redes conceptuales, mediante nuestra teoría médica, sólo una parte del discurso del enfermo. Pero el enfermo dice muchas más cosas que son susceptibles de otra interpretación.

El análisis del contenido del corpus textual pone de manifiesto su heterogeneidad, con distintos relatos de sentido. Algunas de estas unidades de sentido se refieren directamente a la enfermedad, síntomas o signos de la misma, mientras que otras pueden tener una significación diferente. Por tanto, también nos tenemos que centrar en esta última si queremos obtener el sentido completo.

La tarea de desocultación o reconstrucción de esas unidades de sentido, que escapan a la codificación médica convencional puede apoyarse en la filosofía hermenéutica y en la codificación del relato del paciente como texto. Es ahí, dentro del encuentro clínico, probablemente se pone de manifiesto el ser enfermo. Como resultado de este intercambio o fusión de horizontes ambos protagonistas habrán de reconstruir hermenéuticamente el sentido de lo acontecido, tomando en cuenta la experiencia el otro y con vistas a una decisión terapéutica.

- **El relato de la enfermedad**

Para el paciente la enfermedad es una narración, un relato que comienza con los primeros síntomas del padecimiento y continúa hasta finalizar el mismo. Los problemas de salud que nos acaecen a lo largo de la vida se insertan en nuestra biografía, son acontecimientos que demandan un sentido en el curso de nuestra existencia.

La narración de la experiencia vivida gana consideración en el caso de enfermos crónicos, probablemente por la necesidad de adaptar su vida a la enfermedad de forma definitiva. La

experiencia vivida del enfermar ocupa el 15% de todas las unidades de significado en este grupo de enfermos crónicos respiratorios con respecto al 12% en el SAHS.

"Con la enfermedad nos ha cambiado la vida. A veces me encuentro cansado. El sueño es distinto, yo qué sé... A veces me encuentro muy cansado y no puedo despertarme".

La enfermedad configura un patrón completo o un modo de estar en el mundo. Este patrón vital está alterado respecto al que seguimos en la vida sana y el tratamiento es el intento de cambiarlo, de minimizar el impacto de vivir enfermo.

- **La identidad narrativa**

El paciente es interpretado mediante su relato, en medio de una trama dentro del escenario de la enfermedad. Cada paciente tiene un relato, la experiencia de su enfermedad. No hay dos enfermos iguales. El caso se convierte a partir de aquí en una historia, la historia clínica. En definitiva, es un texto donde está integrada la identidad narrativa del enfermo.

El relato de la enfermedad incluye vivencias del sujeto que le identifican narrativamente. Representan cerca del 2% de los códigos.

Las enfermedades son marcas indelebles en la vida de las personas que se insertan en nuestro relato o narrativa de la misma. Los pacientes se identifican y se comprenden a sí mismos a través de una narración. Nos construimos nuestros propios relatos de nuestra vida, para explicárnosla.

"Yo soy depresiva de toda la vida, cuando veo las cosas negras, yo me monto la película, me dedico a pensar que va a pasar con esto y con lo otro y me impide dormir".

Los relatos de la experiencia enferma están influidos por la tradición, la cual nos marca las pautas para analizar y dar sentido a lo acontecido.

"Yo tengo ánimo. Lo que pasa es que me impide la fuerza hacer muchas cosas. Las cosas que no son obligatorias no las hago porque me levanto mal. Ya mi madre siempre me decía que sin salud no se puede hacer nada".

Siguiendo a Agis Villaverde, al comprender el relato del paciente nos comprendemos a nosotros mismos, gracias a la capacidad de reconocimiento en el otro[1]. Al escuchar la voz del paciente nos imaginamos su experiencia vivida, su sufrimiento. Somos creadores y contadores de historias, somos jugadores en el drama de todos, en la historia de las vidas de nuestros pacientes y en la nuestra[2]. Comprendemos al sujeto por lo que dice[3].

- **La metáfora en el relato**

Como seres narrativos, los pacientes se enfrentan a una realidad no acotable por la mirada científica, que requiere interpretación. El paciente recurre frecuentemente para dar sentido a su experiencia a metáforas, utilizando cualquier herramienta útil para hacerse entender. Estas figuras del lenguaje representan el 2% de los códigos del cuerpo textual.

[1] AGIS Villaverde M. *Conocimiento y razón práctica. Un recorrido por la filosofía de Paul Ricoeur.* Fundación Emmanuel Mounier Ediciones, Madrid 2011, pp. 177-180.
[2] Verghese A, "The physician as storyteller". Ann Intern Med; 135, 2001, pp. 1012-7.
[3] Ricoeur P. Del texto a la Acción. Ensayos de Hermenéutica II Ed.: Fondo de Cultura Económica, USA. 2001. p. 26.

La metáfora crea nuevos significados y una nueva realidad. La metáfora es viva, indica Agís, vivifica un lenguaje, responde a la necesidad de "pensar más allá" a nivel del concepto dado[4].

"La cabeza la tengo embotada, como si tuviera apretada la frente". "La vida es ir remendando todo lo que se pueda".

- **El relato y el tiempo**

La temporalidad se manifiesta de forma diferente en el sano y en el enfermo. Mientras que el enfermo es tenido por el tiempo, arrojado a él, el sano presenta proyectos a la temporalidad, se presenta como su medida.

La enfermedad desaloja al paciente tanto de su temporalidad habitual, de la experiencia objetiva del tiempo compartido, del tiempo objetivo, medido o cronológico, llevándolo a una confusa percepción interna del tiempo. Se hace presente entonces la temporalidad existencial.

La salud y la vida enferma tienen en su base una estructura de tiempo y, por tanto, los relatos están construidos temporalmente. En nuestro estudio, el código que hemos denominado "temporalidad" o inserción del tiempo en el relato, fue el más frecuente del corpus textual, sobre todo en enfermedades crónicas donde ocupa el 31%, siendo el 14% en los enfermos más leves como el SAHS.

"Desde hace más de un año noto dificultad para tragar, ahora incluso me cuesta tragar la saliva".

La apertura del yo hacia el futuro en el desarrollo de las posibilidades dadas del pasado es lo que se mantiene en la salud y se pierde gradualmente en la enfermedad[5].

"Me preocupa una recaída. Tengo miedo de volver a empezar el proceso".

- **Papel del cuerpo en el relato**

Los relatos relacionados con la vivencia del cuerpo constituyen una parte importante de la experiencia de la enfermedad. Desde un punto de vista narrativo el cuerpo humano es un "cuerpo vivido". A este respecto la percepción del "cuerpo vivido" es mayor en las enfermedades crónicas con un 6, 4% de las unidades de sentido de los relatos con respecto al 4% en los enfermos con SAHS. Al instalarse una enfermedad crónica, cambian las funcionalidades del cuerpo y se produce una alteración del "cuerpo vivido", cuya identidad y estar en el mundo se modifica.

"Con poco que ando ya me canso. Si me tengo que agachar para coger cualquier cosa eso ya es un martirio y eso afecta a la vida".

El propio cuerpo es también el terreno experimental de la frustración, la angustia, el dolor o el temor.

"Antes iba a caminar una hora diaria y en la actualidad no lo hago por temor a encontrarme con conocidos que puedan hacer comentarios relacionados con mi peso".

[4] Agís Villaverde, M.: *Conocimiento y razón práctica*, p. 68.
[5] Svenaeus F, "Towards a phenomenology of illness". Medicine, Health Care and Philosophy, 2000, 3, pp. 3–16.

- **La dialéctica autenticidad e inautenticidad**

Es tentador interpretar la oposición entre autenticidad e inautenticidad como una diferencia entre la salud y la enfermedad. La comprensión auténtica (un 4% de los códigos) lo hemos identificado con la libertad de elegir el propio camino en la vida, elegirse a uno mismo como un ser autónomo a pesar de los condicionantes de la enfermedad. La comprensión no auténtica sería lo opuesto, representando un 3% de los códigos. Sin embargo, autenticidad e inautenticidad en la fenomenología de Heidegger representan dos modos de ser, lo que no significa que uno sea menos que otro sino diferentes en términos de comprensión. Ser yo, es tomar partido en pro o en contra de ciertas posibilidades que me son propias.

El existente humano puede decidirse por una posibilidad auténtica o inauténtica de sí. Sin embargo, los dos modos caracterizan al ser. La inautenticidad no significa ser menos[6].

- **La salud como "estar en casa"**

El significado contemporáneo de la palabra vivienda describe un lugar para vivir, en términos de un edificio o casa. La vivienda se describe más en términos de una forma de ser que aprecia, protege y preserva. Los cuidadores de la salud proporcionan viviendas emocionales para los pacientes al preocuparse de diferentes maneras de ayudarlos a sentirse protegidos. La salud es un "estar en casa", según la descripción del paciente, en el sentido de estar con la gente en armonía, un sentirse a resguardo de los problemas que le plantea a uno la vida. Las enfermedades interrumpen esta armonía y sensación de refugio.

En los relatos de los pacientes crónicos predomina el código "no estar en casa" (6%), referido a la expulsión del paciente de su ámbito de comodidad cotidiana. En enfermedades menos graves predomina el código "estar en casa", referido a momentos de alivio de su enfermedad.

El tratamiento de la enfermedad puede ayudarnos a recuperar la salud, a recuperar el equilibrio perdido, apareciendo los objetivos proyectados.

"Yo me encuentro bastante bien. Con la CPAP se encuentra mejor. Creo que tengo mucha fuerza de voluntad y no desisto en esforzarme por los objetivos".

- **La muerte**

La muerte no suele estar presente en nuestros relatos de vida. Sin embargo, la inminencia de su posibilidad puede hacerse consciente en pacientes con enfermedad grave. Está presente en el discurso del enfermo en múltiples formas descriptivas.

"Tiendo a hacer predicciones catastrofistas respecto a un futuro, es estar preparada por si ocurre lo temido".

En los relatos, más que la muerte propia, muchas veces está presente la de los otros. Este hecho afecta a los propios enfermos empeorando su situación anímica y deteriorando la salud corporal.

"No duermo bien. Estoy viudo desde hace 8 años. Mi señora murió de cáncer de páncreas. Ando tirando de estado de ánimo, qué voy a hacer".

Por otra parte, señala los límites de la naturaleza humana, de la ciencia y de la técnica.

"Yo no me encuentro bien. Tengo miedo. Un vecino mío que vino al hospital, le sentaron en la silla y allí quedó".

[6] Heidegger M. Ser y Tiempo. Editorial Trotta. Madrid. 2016, p. 52.

La muerte, el ser para la muerte, constituye la base misma de la existencia. Somos mortales, y a esa ineluctabilidad tendremos que atenernos siempre. No cabe por tanto esconder la cabeza y fingir que la cosa no va con nosotros. En definitiva, la muerte es un drama, un drama que desde mi punto de vista puede ser iluminado desde la experiencia religiosa.

- **La angustia**

El hombre enfermo, un ser marcado por la temporalidad asociada a la enfermedad y por una existencia inauténtica, tiene angustia existencial. En las salas de espera de los hospitales se concentran grandes dosis de los miedos y esperanzas que acompañan nuestra existencia. El miedo es aquí a la posibilidad de estar enfermo, en definitiva, a nuestra fragilidad.

La angustia, como unidad de significado, está presente en el 7% de los códigos de los pacientes crónicos.

"Duermo bien porque estoy tomando unas pastillas. Tuve un ataque de ansiedad cuando supe lo que era esta enfermedad. Tengo mucha ansiedad porque tengo mucho análisis de casi todo".

La angustia revela una existencia frágil y efímera debido a la posibilidad de la muerte. Nuestro grupo de enfermos acudía a la consulta y tenía una calidad de vida aceptable. Apenas introducen en sus relatos la muerte propia, solo un 0. 5% de los códigos. En cambio, 2% están relacionados con la muerte de otros, fundamentalmente de familiares.

- **Análisis de los códigos en el corpus textual**

La temporalidad es la unidad de sentido, el código más frecuente en los relatos. También la comprensión inauténtica, el no "estar en casa" y la angustia también son muy frecuentes, sobre todo en enfermedades respiratorias crónicas. Finalmente, fue excepcional encontrar en el discurso códigos referidos a la propia muerte.

En la figura 3 se puede observar tres conglomerados o clúster, (marcados en colores) resultado de la agrupación de las distintas unidades de sentido en los distintos párrafos del corpus textual, utilizando un procedimiento de clasificación

Los tres clústeres expuestos en la figura anterior pueden verse, más intuitivamente, en la representación gráfica de la figura 4, donde además están todos los códigos implicados en el ser enfermo. Puede verse la importancia de la temporalidad y su cercanía al relato de la experiencia vivida y a la identidad narrativa. También es importante el código sobre pausas respiratorias y su cercanía a comprensión inauténtica y no estar en casa. Finalmente, el código sobre el tratamiento está cerca de "estar en casa" y "comprensión auténtica".

Mediante el modelo hermenéutico de la medicina, tras el encuentro clínico, podemos poner de manifiesto el ser enfermo. Un ser que se debate entre diversas posibilidades existenciales para conseguir su equilibrio (Figura 5) y de esta forma poder proyectarse al futuro.

Conclusiones

Cuando el enfermo acude al médico es porque su vida ha experimentado un cambio, un cambio que habrá de quedar registrado como texto, como un relato de la experiencia vivida. El diagnóstico médico se apoya en la historia clínica y en el relato del enfermo, es también de tipo interpretativo. Con este relato el paciente acude a un encuentro clínico con el médico,

donde se produce un círculo hermenéutico de comprensión compartida. El resultado es un encuentro, una fusión de sentidos, de horizontes, que resulta en una decisión terapéutica.

El modelo hermenéutico, involucra diferentes miradas e interpretaciones. Este proceso está apoyado por la metodología científico-médica y los recursos tecnológicos, tiene implicaciones bioéticas y está enmarcado por normas sociales, culturales y organizativas. Su objetivo es llegar a conocer el ser enfermo.

En una época como la actual en la que predomina la ciencia y la técnica, no debería sorprender que la filosofía reivindique su lugar en la medicina y que los filósofos también opinen sobre la salud. La salud es lo que hace posible todos los estados de vida. La ciencia y la técnica, partes fundamentales de la medicina convencional, pone su foco en lo óntico, en desentrañar lo específico. La medicina necesita de un enfoque más amplio, recuperar la mirada por el ser, por la salud.

Bibliografía

Gadamer Hg. *El estado oculto de la salud*. Ed. Gedisa. Barcelona, 2011.

Heidegger M. *Ser y Tiempo*. Ed. Trotta. Madrid, 2016.

Ricoeur P. Del texto a la Acción. Ensayos de Hermenéutica II Ed.: Fondo de Cultura Económica, USA. 2001. p 26.

Agis Villaverde M. *Conocimiento y razón práctica. Un recorrido por la filosofía de Paul Ricoeur*. Ed. Fundación Emmanuel Mounier. Madrid, 2011.

E. - Metaphysics and person

Persona, daño y perdón: la singularidad del mal sufrido

Gabriel Aranzueque Sahuquillo
Universidad Autónoma de Madrid, España
gabriel.aranzueque@uam.es

Los períodos de justicia transicional precisan algo más que justicia. De entrada, requieren un tiempo de larga duración en el que se atienda efectivamente al *pathos* de las víctimas. Ese cuidado exige un denodado trabajo de memoria y duelo, no siempre rentable en términos crematísticos, y un reconocimiento del dolor acontecido que ni la historia política ni la acción de los tribunales pueden por sí solas lograr. Cuando estos procesos se institucionalizan, es fácil que los intereses y las estrategias de las partes se interpongan en esa difícil labor, que los papeles asignados a cada uno de los agentes se sientan como algo impuesto por el otro bando y que el efecto «logrado» abunde en el daño causado, en lugar de paliar la sinrazón que motivó las heridas. Son muchos los casos en los que distintas políticas del perdón han demostrado por doquier su ineficacia y su artificio, y ello es una prueba evidente de la necesidad de nuevas formas de reconciliación, que tengan muy presentes las razones de cada conflicto, sus raíces, los intereses que desataron la contienda y, sobre todo, los males infligidos.

Allí donde hay *una* persona, alguien que se duele de algo por los efectos de una conflagración pasada, las decisiones gubernamentales o las sentencias jurídicas, por más que sean publicitadas, o por acertadas que puedan ser incluso en ocasiones, no bastan para devolverle a nadie la dignidad perdida. Cada subjetividad doliente, frágil de partida, cuenta con capacidades, recursos y experiencias heterogéneos que es inviable hilar en un solo relato compartido, ya sea este el de la amnistía, el indulto, la absolución, la benignidad o la tolerancia. No hay trama ni intriga simples que puedan hacer suyas la compasión y la piedad que requiere el tormento del otro. Su padecimiento siempre es tan singular e irrepetible que no hay palabra que lo pueda decir del todo, aunque a un mismo tiempo sea fundamental no cesar nunca de intentar darle la voz que precisa. Pero esa tarea, la de hablar de lo sucedido, corresponde de antemano, si ella o él se deciden a emprender esa búsqueda, a la propia persona, al propio protagonista, quien dará así testimonio de su aflicción, por entrecortadas o lacónicas que resulten en un principio sus palabras, o por insoportable que sea su silencio para tácticas en juego que preferirían elocuentes argumentos en pro de la disculpa y el olvido, en lugar de la terrible en ocasiones atestación de lo acontecido[1].

La obra tardía de Paul Ricoeur —*La memoria, la historia, el olvido* (2000) y *Caminos del reconocimiento* (2004)— recorre esas tortuosas sendas, muestra sus aristas y sus encrucijadas. En lo que sigue, quisiéramos detenernos en algunas de ellas y signar algunas direcciones posibles, cuyo tránsito experiencial, no obstante, como hemos señalado, sólo compete a cada cual, si esa es su voluntad y su vereda. No hay decisión tan difícil, ni tan sencilla...

1. Reconocimiento, reciprocidad y mutualidad

Uno de los posibles senderos abiertos por el trabajo de Ricoeur tiene que ver con la necesaria mutualidad del reconocimiento en aquellas circunstancias en las que la comunidad política se ha

[1] Hemos abundado en este tema en Aranzueque, G., «Heterogeneidades sin síntesis. Del hombre falible al doliente», en *Trópos. Rivista di Ermeneutica e Critica Filosofica*, vol. VIII, nº 2, 2015, pp. 31-52.

visto clausurada o interrumpida[2]. Como es sabido, su perspectiva de esa forma de agnición se ancla en el momento fundacional de la *Anerkennung* hegeliana, haciendo suya su «respuesta moral» al desafío hobbesiano de encontrar en un presunto «estado de naturaleza» las fuentes de la política. Para Ricoeur, es de vital importancia subrayar, al contrario que Hobbes, la primacía de la *vida ética* en toda caracterización inicial de lo civil y, para ese cometido, claro está, la *Sittlichkeit* hegeliana le resulta de gran ayuda. El lugar que ocupa en el autor inglés el miedo a una muerte violenta —pasión negativa llamada a movilizar y condicionar el pensar discursivo del derecho natural en *De cive*, por ejemplo— es sustituido en Hegel por la fuerza afirmativa del deseo y, más concretamente, por el deseo de ser considerado por los demás, es decir, por la lucha por el reconocimiento, que tanto ha acentuado, por cierto, la célebre lectura de Axel Honneth[3], viendo Ricoeur en ello la posibilidad de salir del esquema naturalista propuesto supuestamente por Hobbes.

En favor del autor de *Leviatán* y dicho sea entre paréntesis, pues no es esa polémica el tema central del presente ensayo, habría que señalar a) que ese deseo ontológico de pervivencia, ese efectivo *conatus*, es justamente el que está detrás del temor hobbesiano a ser nihilizado, y que no falta allí, por tanto; b) que Hegel, en este punto, heredero de su época, lee a la griega el choque entre conciencias, reintroduciendo la antigua *kléos* —el reconocimiento de la propia gloria buscado siempre por el héroe heleno— y su dialógica del renombre y de la reciprocidad en el eje de la comunidad política; y c) que, lejos de pretender ser «naturalista», pocos como Hobbes han combatido a lo largo de todas sus páginas los entimemas *katà phýsin* de la *Política* aristotélica.

Para Ricoeur, el paso al estado civil hobbesiano trasluce asimismo la ausencia de una dimensión de alteridad que lo lastra *ab initio* para fundar lo político. La soledad del individuo en el llamado estado de naturaleza, donde el otro se presenta como una amenaza constante, impide comprender que, detrás de la convivencia, sosteniéndola, se encuentra siempre un motivo originariamente moral, y no la negatividad bruta de las pasiones. Sin embargo, su lectura del reconocimiento en Hegel busca deslindarlo, a su vez, de la semántica de la contienda, el combate o la pugna, pues reducir aquél a esta última desembocaría necesariamente en una tan «triunfal» como abstracta y vacía *conciencia desgraciada*.

La mediación de Ricoeur entre ambas posiciones pasa por lo que él denomina una «vía simbólica» que propicie una experiencia efectiva del reconocimiento mutuo, incluso allí donde se ha perdido todo respeto, y el modelo a adoptar sería el del don ceremonial recíproco, el único, a juicio de nuestro autor, que haría posible un comercio intersubjetivo real, y no la circularidad autónoma de la lógica de la lucha por el reconocimiento que plantea Hegel. La restitución de la presencia del otro (máxime, allí donde ha sido gravemente dañada) requeriría, *a contrario sensu*, lo que Ricoeur denomina una verdadera *mutualidad*, a saber, la comunidad de la simultaneidad existencial, la mutua comparecencia de todos, el vivir conjuntamente[4].

Para ello, desde un punto de vista teórico y vivencial, habría que romper con la pretendida disimetría originaria de la relación del yo con el otro subrayada por los planteamientos fenomenológicos de Husserl y Lévinas. En el primer caso, la falta de concordancia se debería al acento puesto en uno de los platillos de la balanza, el *yo*, pensado, en un sentido prioritariamente teorético, como una instancia autosuficiente *ab ovo*, a partir de la cual podría configurarse la noción de *alter ego* y de la cual se inferiría, a su vez, una comunidad de yoes. En el segundo, desde la consideración de la ética como filosofía primera, se haría hincapié en la anterioridad del *otro*; pero la crítica antiontológica lévinasiana, que desea denunciar la reducción de la alteridad a patrones de mismidad operada por la metafísica clásica, caería asimismo en el error de convertir al otro en

[2] *Cf.* Ricoeur, P., «La reconnaissance mutuelle», en *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, París, Stock, 2004, pp. 227-355.
[3] Honneth, A., *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Fráncfort, Suhrkamp, 1992, 2003[2].
[4] Ricoeur, P., *Parcours de la reconnaissance*, *op. cit.,* p. 320.

condición de posibilidad del yo, lo que impediría que ambos conformasen una totalidad efectiva, una verdadera unidad, esto es, el nuevo vínculo, el fondo y fundo que requiere la tarea de la anagnórisis y del perdón.

Para Ricoeur, todo concepto de reciprocidad que intente sustentarse sobre la defensa de esa disimetría originaria arruinaría el fiel de la balanza o, lo que es lo mismo, no superaría nunca el momento del desconocimiento, del mutuo extrañamiento, y no podría alcanzar, por tanto, la comprensión que solicita el reconocimiento auténtico.

En cambio, el énfasis puesto por Hegel en la naturaleza esencialmente moral de lo político permite, a su juicio, no sólo la búsqueda de una teoría social de carácter normativo, sino el enlace óptimo, en términos jurídicos, entre la ipseidad y la alteridad en la propia noción de «derecho», complementada después con el tránsito a la moralidad y a la eticidad, como hemos señalado anteriormente. Ello se lleva a cabo de tres formas al menos, y en ellas la figura del reconocimiento resulta crucial: a) vinculando la orientación hacia el otro y la autorreflexión, esto es, mediante la determinación recíproca de la intersubjetividad y de la relación con uno mismo; b) haciendo que la dinámica de este último proceso vaya del polo negativo al positivo, es decir, de la injusticia al respeto, del desprecio a la desconsideración; y c) institucionalizando el propio reconocimiento, no a través de la instauración del artificio de una *persona fingida* (Hobbes), sino mediante la institución reglada de la vida ética. En ese marco, el reconocimiento mutuo hace posible la comunidad política y, con ello, un efectivo estar juntos, un *convivium* soportable, nacido de la correlación originaria entre la relación con uno mismo y con el otro, allí donde el reconocimiento del otro, hacia el otro, «concluye» el recorrido del reconocimiento de uno mismo; ejercicio abierto siempre a nuevos giros de una conversación felizmente inacabada[5].

Especialmente allí donde el vínculo social se ha visto comprometido o directamente ha sido cortado, resulta necesario volver a pensar rigurosamente, por tanto, qué queremos decir cuando hablamos de *ser con* alguien otro o de *estar entre* otros, nociones con las que Ricoeur trata de declinar todas las posibilidades del *inter-esse* arendtiano. De entrada, Ricoeur comparte con Arendt la primacía política de dicha noción, y el primado de la política misma entendida aristotélicamente como un saber argumentativo del que depende la naturaleza del sumo bien, a saber, el del pueblo y la ciudad[6]. Para Ricoeur, todo estudio del reconocimiento ha de partir de la necesaria prelación de una pluralidad humana que nunca puede soslayarse, ni mucho menos dejarse atrás. La naturaleza de esa diversidad es insuperable, y condición de posibilidad evidente del espacio de libertad e igualdad que requiere la acción humana y, con ella, el ejercicio efectivo de la política, pensamiento que adopta de forma expresa de Arendt y que, en este caso, comparte también con Honneth. Sin embargo, frente a este último y la importancia que concede a la noción agónica de lucha, como hemos visto con anterioridad, Ricoeur subraya la importancia de buscar experiencias de reconocimiento pacífico, que trasciendan la división de los grupos sociales en partidos antagónicos, su fraccionamiento, sus desavenencias y el particularismo que estas últimas implican. Como veremos en el siguiente apartado, ese rechazo de la economía de la contienda o de la disputa afecta en Ricoeur incluso al ámbito jurídico, pues allí donde se abre un proceso surge, a su juicio, también una lucha, una pugna que puede estar regulada por una «buena economía»; pero que no es ajena, ni siquiera en ese caso, a la mera reciprocidad del intercambio comercial, tan necesaria como insuficiente. Para Ricoeur, la práctica de la justicia no deja atrás el reglamento de la lid o del combate, no agota la cuestión abierta por la violencia y, menos aún, la reabierta por la venganza. Quien exige justicia reclama todavía una compensación. Su voluntad y su deseo son regidos por la búsqueda de una equivalencia que supondría la pérdida de la pluralidad, y un reconocimiento efectivo no puede trascender ese tipo de multiplicidad. Precisa la profusión de lo vario y, con ella, la abundancia de lo desemejante. Por el contrario, la lógica de la reciprocidad de la justicia difumina,

[5] *Ibid.,* p. 274.
[6] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 2, 1094 b 7-9.

según Ricoeur, los rasgos diferenciales intersubjetivos de la mutualidad, la asociación real de los plurales en torno a la ayuda colectiva y la experiencia pacífica de reconocimiento interpersonal que ella conlleva. Sin ella y sin la experiencia del afecto que entraña, como veremos más adelante, y en íntima consonancia con el enfoque de Luc Boltanski y sus supererogatorios «estados de paz»[7], no sería viable ningún proceso simbólico de pacificación, ninguna mediación concreta y auténtica del dolor acontecido. El reconocimiento del otro que demanda el verdadero perdón renuncia a las contrapartidas. Se sostiene en el filo, casi invisible por desgracia, de la generosidad sin reservas y sin medida.

2. Los límites de la historia y de la acción jurídica

Ya desde sus orígenes en la tradición clásica, la función del historiador ha tenido que ver siempre con algo de lo que también se ha ocupado la administración de la justicia, a saber, la fiabilidad de los testimonios, su ratificación y su refrendo. El *híston*, de hecho, era él mismo un testigo, el que había visto y, por ello, el que sabía y conocía, por ejemplo, la ley. De ahí que su sentido primero fuese, precisamente, el de juez, y que sólo posteriormente, por derivación, el vocablo pasara a significar *historiador*.

Desde entonces, los papeles de ambos se han entrecruzado a propósito de la verdad y de la justicia en el marco genérico de lo político, y su posición ha sido la del *tercero*, la de la mirada imparcial con respecto a las posiciones en conflicto de los protagonistas de la acción social. Ese lugar puede ser compartido igualmente, según Ricoeur, por el educador, quien también puede transmitir conocimientos y valores desde la independencia y la ecuanimidad, por la administración del Estado en situación de arbitrio, e incluso por el propio ciudadano cuando, en consonancia con el «contrato social» rousseauniano o el llamado «velo de ignorancia» de Rawls, manifiesta esa misma neutralidad y equidad[8]. Aunque la filosofía crítica de la historia ha evidenciado la imposibilidad de un tercero absoluto, siempre es posible desvincularse por un momento de la posición particular que ocupamos en el mundo, adoptar el papel de espectador ecuánime e interesarnos por los demás, partiendo de la convicción de que toda vida cuenta y de que ninguna es más importante que otra[9].

El juez y el historiador están llamados profesionalmente a encarnar cada día esa certidumbre y, con ella, el célebre adagio *nec studio, nec ira*, a fin de evitar tanto el espíritu de venganza como el exceso de complacencia. Ambos tienen que sopesar con rigor las pruebas existentes y valorar con discernimiento la fiabilidad de cada testimonio, aplicando un criterio de concordancia exhaustivo y recurriendo a confirmaciones de peritos independientes. La diferencia estriba en que el historiador trabaja con una masa documental preservada y codificada en el marco institucional del archivo, y el juez lleva a cabo a lo largo de la vista oral un análisis de las fuentes *de vivo*. Con todo, ambos han de ajustarse a lo Ginzburg ha denominado «paradigma indiciario»[10], tratando de complementar las declaraciones de los testigos y de las partes con la materialidad de los informes emitidos por los expertos o con la documentación depositada y guardada en los distintos registros públicos. De hecho, podría decirse que el juez desarrolla una especie de experimentación historiográfica de lo acontecido.

El campo en el que la justicia y la historia trabajan siempre y en el que es fecunda, en el mejor de los casos, su deontología profesional está atravesado por oposiciones sin término de intereses, derechos, deberes y bienes reales o simbólicos presentes y pasados. Ese espacio presupone una pluralidad de actores y una continuada interacción entre los mismos que trae consigo tarde o

[7] Boltanski, L., «*Agapè*. Une introduction aux états de paix», en *L'amour et la justice comme compétences*, París, Métaillé, 1990.
[8] Ricoeur, P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, París, Seuil, 2000, p. 414.
[9] Ricoeur resume así, en este punto, el trabajo de Thomas Nagel *Equality and Partiality*, Oxford, Oxford University Press, 1991.
[10] *Cf.* Ginzburg, C., *Il giudice e lo storico*, Turín, Einaudi, 1991.

temprano el conflicto, al parecer insoslayable, y, de resultas del mismo, la infracción, reconocida o no, allí donde la fragilidad del acuerdo no llega a término y el deseo de autoafirmación traspasa las lindes impuestas por las reglas jurídicas presuntamente conocidas por todos de antemano. La situación nos enfrenta a un escenario no menos familiar en el que se oponen desde tiempos inmemoriales el autor del delito y una víctima o unos lesionados singulares, a expensas de los cuales se cometió el daño, aquello que, por definición, nunca tendría que haber sucedido, y que ahora tan solo puede demandar una reparación del agravio o una compensación de la ofensa, nunca definitivas, pues ninguna tendrá la capacidad de revertir el curso del tiempo. La representación de los eventos por parte del proceso judicial o del mundo del texto dispuesto por el historiador solo será una teatralización que, al mismo tiempo que pone en escena los hechos sucedidos entre los adversarios, legitima intencionadamente *in actu exercito* su pretendida operatividad.

Donde la memoria ha sido herida, caso que nos ocupa, la elaboración de la trama resultante que intenta sobrepasar el trauma no está al margen de ese proscenio de disenso, y su intento de asimilarlo simbólicamente mediante una ceremonia lingüística semejante a la del proceso judicial inscribe el trabajo de recuerdo y duelo en un esquema demasiado formal, abstracto y determinado, distanciado del sentimiento de los agentes y, en particular, del afecto truncado de la víctima. No pueden estar en buena avenencia la singularidad del daño y la intriga en la que se pone en juego a una pluralidad de protagonistas combatiendo argumentativamente en pro de sus legítimos intereses.

Para Ricoeur, la controversia organizada establece «un modelo de discusión en el que las pasiones que han alimentado el conflicto se transfieren a la arena del lenguaje»[11]. Ese paradigma, en principio, le resulta óptimo para mediar el diferendo y él estima oportuno el formato narrativo de las prácticas del juez y del historiador para modular la intensidad de los afectos en juego. Nosotros, en este punto, no compartimos su optimismo narratológico, y estimamos que, aunque la función de ambas actividades consista en decir rectamente, en dar voz al derecho en una situación concreta, no pueden ignorarse ni el aspecto punitivo de la pena, no exento de violencia, por legitimada que esta sea, ni la distancia literalmente incalificable que siempre existe entre la sentencia y el dolor del lesionado. ¿Quién puede arrogarse el derecho de resolver un perjuicio o de absolver una falta? No hay fallo ni dictamen que llegue tan lejos, por más que muchas veces nos veamos obligados a asumir esa ficción «necesaria» que cree en el papel retributivo de la sentencia y en su suficiencia para «restaurar tanto el orden público como la dignidad de las víctimas a las que se hace justicia»[12].

El último Ricoeur, no tan proclive a creer en las capacidades del relato para expresar y vertebrar la existencia humana en toda su completitud, y defensor de la necesidad de añadir el sentir al pensar y actuar[13], reconoce que el caso juzgado, aunque ya no pueda volver a abrirse (*non bis in idem*), puede y suele ser contestado por la opinión pública, y que del lado de la víctima y del victimario condenado su memoria no puede ni detenerse, ni purgarse, ni dejar de estar abierta a la eventualidad de nuevos casos de violencia. *Al contrario*, es cierto que el no haber hecho justicia, o el haberla demorado, habría añadido un nuevo mal al ya ocasionado por el crimen o el delito, a saber, el del abandono y la desconsideración de lo sucedido. Pero no lo es menos que, incluso en casos de sentencia favorable, el resultado siempre parece insuficiente, y que entre ambas escenas, la del daño y la del veredicto, se abre una distancia, una separación, un *chorismós* de muy difícil mediación que se siente de hecho como algo ya infranqueable. ¿Qué puede llenar ese abismo del diferendo y la reconciliación que la resolución judicial o la narración histórica apenas llegan a nombrar?

El historiador ha de contar con cierta verosimilitud el pasado y el juez debe juzgarlo, y en algún momento que se estime razonable, ambos han de concluir, ha de zanjarse la cuestión. Pero, ¿puede detenerse así realmente el proceso? ¿Es posible establecer una justa distancia entre el acusado y la

[11] Ricoeur, P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, *op. cit.,* p. 420.
[12] *Ibid., id*.
[13] Véase al respecto Ricoeur, P., *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Ginebra, Labor et fides, 2004, pp. 60 y ss.

víctima mediante una topología tan imperiosamente binaria? Para Ricoeur, en este punto, la respuesta no puede ser positiva. La *Historikerstreit* evidencia que esa polaridad es siempre objeto de una reescritura perpetua y que se requeriría, para hacer justicia al asunto en cuestión, un proceso ilimitado de revisiones. Esa indeterminación, ese efectivo *ápeiron*, es paradójicamente uno de los límites más evidentes de la práctica historiográfica. En el caso de la práctica judicial, no tan lejana como hemos visto de la antigua *historía*, de su proceder retórico y de su mirada clínica, los hechos sometidos a examen en el plano normativo son el resultado: a) de una selección previa, que se añade a la de los propios protagonistas, y b) de una estructura diegética que, el plano narrativo, asegura la conveniencia que el proceso y la sentencia establecen entre la presunta verdad del relato referido en el juicio y la imputabilidad y la inocencia o la culpa del acusado. ¿Por qué no sería esa trama igualmente refigurable? ¿No encuentra la escena jurídica, en ese *punctum dolens*, uno de sus límites? Se dirá tal vez que esa limitación contribuye a lo que también constituye una de sus virtudes, pues la decisión de no juzgar dos veces un mismo delito patrocina su eficacia en términos pragmáticos y la evitación, por cierto, de un *processus ad infinitum*. Pero, ¿es efectivo ese cierre del caso que declara la resolución firme? ¿Su autoridad de cosa juzgada no admite realmente recurso alguno? ¿Y de dónde procede en el fondo esa *auctoritas*? ¿Lo hace de veras de la legitimidad que le otorga el reconocimiento social? ¿Y qué puede decir dicha resolución de la recursividad del daño y del trauma de la víctima, si es que *de facto* llega a decir algo? Ante la singularidad de ese dolor, insistimos, no caben componendas *de iure*.

Y no basta con que la historia vuelva a abrir aquello que el juez cerró, pues su esquematismo, su modo de ordenar el tiempo, su finalismo y su forma de entender la causalidad no son muy distintos a los de la práctica judicial. Además, su ejercicio está muy lejos de suscitar un mayor consenso social, como tantas veces se proclama. Sucede más bien al contrario: en la sociedad liberal contemporánea, mal que nos pese este último título, como ha sabido ver con lucidez Mark Osiel[14], la acción de la justicia y el relato histórico que buscan configurar una suerte de memoria colectiva se encuentran generalmente, en el plano de la opinión pública, con altos niveles de saludable *dissensus*. Son muy numerosas las objeciones dirigidas contra la pretensión de los tribunales de dar con una sentencia verdadera y justa que cierre los casos, sobre todo cuando los crímenes son considerados extraordinarios por la sociedad civil, a la que no se le oculta que los procesos penales son, en la mayor parte de los casos, actos de justicia política, que descansan en el principio cuando menos discutible de la culpabilidad individual, frente a la asunción de responsabilidades colectivas o institucionales, y que asumen de antemano que lo fundamental de su quehacer no es tanto castigar a los culpables, como tratar de decir algo (en el mejor de los casos, una palabra justa) que intente cerrar la controversia, que detenga el siempre «amenazador» (al menos, para ciertas instancias) debate social. No es de extrañar que esa finalidad corta (también, de miras) de juzgar ahora y definitivamente su caso sea sentido por muchas víctimas como un doble daño que impide de hecho la cicatrización de las heridas y les hace abundar en su resentimiento, decisión con la que ellas mismas, por cierto, también prolongan su mal.

Ricoeur señala que esa situación es aún más lacerante en aquellos casos en los que se ha dado una singularidad moral, que él identifica con la inhumanidad extrema, con lo simplemente inaceptable e injustificable para el juicio moral. Una singularidad que ha de distinguirse, a su vez, de la histórica. Desde su punto de vista, es el juicio histórico el que, tras un recorrido atento de la documentación existente, puede determinar si estamos o no ante un acontecimiento singular. En cualquier caso, frente a esa lógica de la distinción de sucesos puntuales que tendrían un aura diferente susceptible de volver a ser relatada recurrentemente mediante el género trágico, el épico o el *legal narrative*, subrayamos con Ricoeur que «todo acontecimiento que sencillamente sucede en el plano histórico […] y toda secuencia narrativa no repetible en el tiempo y en el espacio, toda serie causal contingente […], son singulares»[15]. Solo echamos en falta en su planteamiento, como hemos

[14] Osiel, M., *Mass Atrocity, Collective Memory and the Law*, New Brunswick, New Jersey, Transaction Publ., 1997.
[15] Ricoeur, P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, *op. cit.,* p. 432.

abordado en nuestro artículo citado al inicio de este ensayo, que esa caracterización de la singularidad, esa misma incomparabilidad, inconmensurabilidad y unicidad no sean atribuidas por igual al sentimiento de cada víctima, a la inefabilidad de su dolor. El acento ha de ponerse en esa singularidad moral absoluta que no es sólo, como sostiene nuestro autor[16], la de lo inhumano, la de la irrupción de un horror abominable, sino la de cada doliente, que en modo alguno puede ser *ejemplo* de nada, pues no conoce parangón posible. De hecho, su herida vuelve a abrirse cada vez que alguien dice saber más de ella que él mismo y expone sus causas, sus principios y toda una serie de prontos remedios. En el fondo, es cosa sabida, aunque reiteradamente olvidada: ni el hilo de la historia, ni el filo de la espada de la justicia, no tan punzante y agudo como tantas veces se proclama, pueden suturar ese mal. El reconocimiento de sus límites abre justamente el espacio en el que se tornan posibles el amor y el perdón.

3. Amor y perdón

Como estamos viendo, el modo de entender la reciprocidad por parte de la justicia no sólo rompe con los rasgos singulares interpersonales de la verdadera mutualidad, de la correspondencia y comunidad del reconocimiento y de la ayuda, sino que se orienta a la defensa de una posición o a su conquista en una situación particular de conflicto. En consecuencia, su ejercicio argumentativo, el discurso probatorio, el análisis de los testimonios y su esfuerzo justificador son siempre parciales, están al servicio de una disputa. Es cierto que la sentencia pretende la cesación de la polémica, arbitrar en la discusión y cancelarla; pero en realidad, bien lo sabemos, solo la substrae por un momento a la lógica de la venganza, solo la congela o zanja provisionalmente. El pronunciamiento de la resolución y su semántica no están tan lejos, bien lo sabemos, y aún más lo siente el culpable, del resarcimiento, el desagravio, la compensación, el ajuste o, sencillamente, del desquite. Ello se debe a que la justicia muy difícilmente puede separarse de la naturaleza distributiva de su práctica. Entiende el campo en el que se desarrolla la controversia como un todo dividido en partes, lastrado por una desigualdad de fondo, sobre el que ha de aplicar la nivelación de una mera equivalencia, consistente en tratar de forma similar los casos semejantes, en dar a cada uno lo debido[17].

Pero esa donación, aun cuando se lleve a cabo conforme a la más escrupulosa deontología, no escapa a la economía de la compensación. La demanda y la disputa sólo «reconocen» el juego de las contrapartidas y, con él, siempre llega al cabo el empleo de la fuerza de la ley, nunca exento del monopolio de la coerción. La justicia argumenta, confronta pareceres, pros y contras, razones a favor o antítesis, supuestamente plausibles y discutibles por las partes. Y adopta después una decisión en la que el juez no porta meramente la balanza que ajusta el reparto, su medida exacta, sino la espada en la que se deja ver su marca de fuerza, su disposición tajante. Quien obra desde esa perspectiva entiende la sociedad como un sistema de distribución de papeles, funciones, tareas, derechos, deberes, beneficios, cargas, etc., entre individuos. Estos, a su vez, son también, en el fondo, elementos repartidos de un todo que decide la existencia social de cada sujeto en conformidad con la institucionalización de la partición que la propia justicia representa. Sin la regla de distribución que ella misma aplica, ninguno tiene lugar en el conjunto. Da a cada uno lo suyo, según la célebre máxima *suum cuique tribuere*, y une lo justo con lo igual, con la igualdad ante una ley que regula la proporcionalidad de las aportaciones y la compensación de las desventajas. A ello se suma la aspiración de maximizar la parte mínima en la prorrata de derechos y beneficios, de forma que el menos favorecido se vea resarcido, fundamento moral de difícil concreción que aspira a la regulación de los conflictos y a la limitación de las pretensiones de una voluntad individual que, a nadie se le oculta, suele apetecer en demasía ejercer su libertad invadiendo la del otro[18].

Para salir de este marco compensatorio, que solo puede intentar cerrar heridas ya abiertas, Ricoeur

[16] *Ibid.,* p. 435.
[17] *Cf.* Ricoeur, P., *Parcours de la reconnaissance*, *op. cit.,* p. 325.
[18] *Cf.* Ricoeur, P., *Amor y justicia*, Madrid, Caparrós, 1993, pp. 22-26.

propone dos vías: a) situar el ideal de la justicia en una cumbre más elevada, donde el sentimiento de recíproca dependencia y endeudamiento se subordine al afecto del mutuo desinterés, y b) movilizar la positividad del afecto y la mutualidad que este último provoca en pro de un legítimo perdón.

Toda verdadera reconciliación va unida a la responsabilidad compartida de la clemencia. Sin su moderación, su templanza y su compasión no puede tener cabida la remisión de la pena merecida, de la ofensa recibida o de la deudas y obligaciones pendientes. Ese tipo de perdón, que requiere, a su vez, un olvido activo, cuidadoso y atento, puede romper con la parálisis de la falta o del daño, con su lógica recurrente, insistente y destructiva cuando la pena se enquista en distintas formas de autorreproche o resentimiento. Ni la equivocación, ni el mal causado o padecido pueden limitar por siempre nuestra capacidad de acción. Para Ricoeur, la potencialidad de lo que somos trasciende con mucho la imposibilidad del perdón. En el horizonte común de la memoria, la historia personal y el olvido, no hay componendas fáciles, sino eventuales y complejos apaciguamientos que trabajan y reconocen la profundidad del error cometido y la altura de un perdón que, aun siendo siempre comprometido, arduo y penoso, nunca es inalcanzable o irrealizable[19]. A nadie se le oculta que puede ser difícil pedirlo, merecerlo, concederlo e, incluso, negarlo; pero quien solicita esa gracia impetra también con ello el restablecimiento de un espacio en el que cada agente pueda ser desligado de sus actos pasados, por imprescriptibles que puedan parecer los más cruentos crímenes. Ese ámbito no linda ya, a juicio de Ricoeur, como hemos visto antes, con el foro de intercambio mercantil de la práctica judicial, sino con la dación tremenda y alegre del amor a los enemigos que enseña, como es sabido, la poesía sapiencial y la tradición evangélica.

Si la falta es la presuposición existencial del perdón, éste es el efecto directo de esa rara forma del afecto que perfila el sentimiento amoroso. Solo mediante la *katábasis* de la experiencia de la falta se torna viable la *anábasis* de la redención; sólo el *descensus ad inferos* de lo injustificable y sus terribles fallas puede poner término al desfallecimiento, la adversidad y la penuria del dolor[20]. Desde este enfoque, no solo resultan inicuas las transgresiones que motivaron la inmensidad de la desgracia de las víctimas. Es igualmente inaceptable la estrecha relación entre el perpetrador y su acción, entre el agente y el crimen. En ese nexo íntimo, se juega el enlace de la falta con uno mismo, del sentimiento de culpabilidad, imputabilidad y responsabilidad del «hombre capaz» ricoeuriano con su ipseidad; pero se conjuga igualmente la posibilidad de desatar ese enrevesado nudo, al menos temporalmente, mediante la lucidez del arrepentimiento y la generosidad del perdón. Rechazar la identidad real entre el victimario y sus atentados, sin caer por ello en una exculpación irresponsable, puede aproximarnos, y también a las víctimas, a escuchar de fondo la voz silenciosa de la verdadera indulgencia.

Ello requiere, en opinión de Ricoeur, una actitud solidaria con el sufrimiento ajeno, esto es, cierta forma de caridad hacia los demás. Esa disposición no tiene por qué ser catalogada de entrada como una virtud teologal, circunscrita a un marco religioso concreto y, por ello, parcial y limitado. El sentimiento que impulsa al auxilio y la responsabilidad que mueve esa pasión del ánimo pueden ser enteramente laicos, y encontrar su razón de ser y su principio rector en causas meramente civiles o éticas, sin tratarse aquí, en ningún caso, claro está, de una disyunción excluyente. Y, sin embargo, lo imperdonable, a ojos vista, requiere el cultivo de ese carácter. No hay otra complexión que pueda hacerse cargo de lo injustificable, por ejemplo, del mal radical. No sería posible dispensar al victimario de su falta, sobre todo allí donde ésta ha producido un daño mayor, sin ese tipo de talante, sin un temple capaz de soportarlo todo, excusarlo todo y esperarlo todo a un mismo tiempo. La grandeza de ese humor, que la tradición ha conceptuado como el más elevado de los dones espirituales, es permanente, incondicional, sin excepción y sin restricción, y ni siquiera tiene por

[19] *Cf.* Ricoeur, P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, *op. cit.,* p. 593.
[20] En este punto, Ricoeur tiene siempre presente el trabajo de Jean Nabert sobre la experiencia de la falta: *Éléments pour une éthique*, París, PUF, 1943. *Cf.* Ricoeur, P.*, La mémoire, l'histoire, l'oubli*, *op. cit.,* p. 603.

qué presuponer una petición de perdón. Para Ricoeur, es de la misma familia que el verdadero amor, y, por ello, emana de la exigencia infinita de un imperativo incondicional.

La afectividad que convoca es singular, en cada caso *hic et nunc*; pero siempre está grávida de universalidad. *Hic et ubique* es su seña, allí donde su afecto intenta alcanzarlo todo, llegar efectivamente al otro, comprenderle justamente; y sin que por ello, por ese afán de totalidad, la clemencia que lo acompaña tenga por qué convertirse en norma, en algo normativo o normalizado. «El perdón –dice Ricoeur– no es, ni debería ser normal […]. Debería seguir siendo excepcional y extraordinario, a prueba de imposibilidades, como si interrumpiese el flujo ordinario de la temporalidad histórica»[21]. Está más acá, por tanto, de cualquier forma de simulacro, ritual automático, hipocresía, cálculos geopolíticos y otras ceremonias de la culpabilidad individual o colectiva más o menos teatralizadas en los medios, como las denunciadas por Jacques Derrida[22]. Y no tiene que ver tampoco con la blanda tolerancia y la superioridad inconsciente desde la que ésta se practica, ni con una mal llamada compasión, que convierte el ejercicio de la *pietas*, en el mejor de los casos, en una tristeza pasajera, tan fugaz como distante.

El territorio del perdón aborrece esas planicies. La altura moral de sus cumbres tiene que ver también con la de sus raíces, pues radicalidad es lo que alienta en su demanda casi imposible: aunque el enemigo no haya pedido perdón, ámale tal cual es, sin esperar nada a cambio. La caridad de la que antes hablábamos es la medida absoluta del don, rompe con la aparente necesidad de devolver (*do ut des*) y quiebra así la regla de la vacía reciprocidad.

Ricoeur aproxima ese sentimiento al de la hospitalidad universal kantiana y, por tanto, a la utopía política de la paz perpetua, y muestra cómo en ambos se da una forma no mercantil del don que deja atrás la exigencia de devolución para atender al vínculo que une el sencillo gesto de dar a un igualmente llano saber recibir. Al hablar de esta forma de sencillez no queremos decir que ésta no sea infrecuente, nada acostumbrada y casi inviable, sino que solo su franqueza y afabilidad pueden abrir la posibilidad de una donación que colme con su abundancia los abismos de la culpabilidad. Su generosidad es de tal naturaleza que ni siquiera atiende al arrepentimiento ajeno. Se alegra por él, pero no lo computa. Sabe que ese desasosiego, que puede llegar hasta la desesperación, es la difícil labor de quien cometió la falta, y nunca ofrece su favor a cambio de tal remordimiento. Está muy por encima de ese intercambio de contriciones y pesares.

Pero siente como igualmente inaceptable la amnistía o la inmunidad colectiva (esos intentos monstruosos de institucionalizar el perdón y el olvido) sin la *kátharsis* realmente compartida que también puede traer consigo el ejercicio efectivamente común y público –político, en el más alto de los sentidos– del trabajo plural de memoria y duelo. Por ello, combate con ahínco aquellas estratagemas de la confesión que solo apuntan a la exención de una eventual condena. Nada puede ser más opuesto a la sencillez de la que hablamos que los demasiado frecuentes espectáculos de arrepentimiento «público» con fines «políticos» que por doquier padecemos. Nada puede provocarle mayor perplejidad, hasta el punto de mostrarse ahí uno de los límites circunstanciales de la reconciliación. Y, sin embargo, ese desconcierto no es óbice para que su abundancia de corazón haga valer su verdad y perdone lo inaceptable.

No otro es su poder y su enigma. Al tiempo que afirma su potencia, guarda el incógnito. ¿De dónde logra sacar tantas fuerzas de flaqueza? De la extrañeza innominable del amor, que disocia la deuda de su carga de culpabilidad, poniéndola al desnudo y logrando lo imposible: separar al agente de su acción sin dejar de condenarla[23]. Cuando ya no cabría esperarlo, el perdón hace valer su último voto de confianza ontológica en la capacidad de regeneración de cada cual, de cualquiera. Donde todo es ruina y penuria moral, él sigue dando crédito. Por radical que sea el mal, él proclama, con su mera afirmación, que la iniquidad no es originaria y que la verdad de su sentimiento radica, por el

[21] Ricoeur, P., *La mémorie, l'histoire, l'oubli*, *op. cit.,* pp. 607-608.
[22] Derrida, J., *Le siècle et le pardon*, París, Seuil, 2001.
[23] *La mémorie, l'histoire, l'oubli*, *op. cit.,* p. 637.

contrario, en la recta disposición de la voluntad hacia el bien. No hay abyección ni perversidad primitivas. La posibilidad de restablecer íntegramente la capacidad de obrar del culpable es el signo distintivo de la positividad del perdón. Bajo el signo de su misericordia, el victimario recupera su capacidad de obrar de otro modo, de no quedar identificado con el delito y la falta, de poder continuar, de abrirse al porvenir, y lo mismo le sucede al que perdona, apegado antaño a la mortificación de su padecimiento. Ricoeur es tajante: «La fórmula de esta palabra liberadora, abandonada a la desnudez de su enunciación, sería: vales más (*mieux*) que tus actos»[24].

Pero, ¿de dónde surge esa voz que da paso al perdón? De un afecto que no comporta más deseo que el de dar. No otra es la expresión de su generosidad. Se muestra en el desprendimiento desinteresado, en distintas formas de sincero altruismo, en una prodigalidad tan espléndida, como hospitalaria. Derrocha hasta el justo exceso una magnanimidad abnegada y sabe que, en su larga beneficencia, no hay doble fondo, ni otro cuidado que no sea el de su munífica longanimidad. En otros términos: se llama amor, y su beneficencia no conoce límites. Es unilateral. No puede pedir nada a cambio y en ello consiste su sencillez. Cuando irrumpe espléndido, sin condiciones, el perdón se torna a la par menos complejo bajo su rara luz, surge igualmente espontáneo y los obstáculos antaño insalvables devienen una inapreciable menudencia. No hay nada más extraño, ni más puro. Solo solicita fidedigna humildad. No hay sabiduría más inocente. Puede enseñarse, puede aprenderse; pero no podemos legislarla, ni se juzga.

Tanto la clemencia como la compasión nacen fácilmente de esa afable liberación. La grandeza manifiesta de ese sentimiento supone la cesación de toda disputa, de la lucha por el reconocimiento, del cálculo de equivalencias, comparaciones y compensaciones. Y justamente por ello alcanza y establece la paz. Sus afecciones, para Ricoeur, ignoran el contradón en la efusión del don y su fenomenología nos devuelve a algunas de sus figuras más entrañables: el *éros* platónico, la *philía* aristotélica y el *agápe* bíblico[25]. Las tres manifestaciones comparten su tendencia a la *áfesis*, todas ellas «dejan ir», esto es, olvidan las ofensas, no porque las aparten o las repriman, sino porque les dan una salida soportable, propicia para recuperar el aliento y llena de comprensión. Al amor, la justificación le es tan extraña como la atención narcisista a uno mismo. Se sostiene en la permanencia, ignora el lamento y la espera. Comprende que el prójimo no es solo el allegado, sino aquel a quien uno se aproxima. Su apertura simbólica es la del discurso de alabanza. Vive en la declaración, en la proclamación, en la verdadera comunicación. Elogia, sabe cuándo loar sin lisonja, se alegra y considera en lo más alto, canta lo más alto: eleva, ensalza. Su himno celebra la necesidad de decir bien y, por ello, haciendo suya la fuerza ilocucionaria de su mandato, literalmente bendice. Su gesto no es solo práctico, no le mueve únicamente el respeto hacia el otro como un fin en sí, ni es tampoco —¡qué craso error!— la sublimación del placer sexual bajo la tiranía del super yo. El uso *poético* del imperativo «¡ámame!» y el canto de alabanza que sentencia «te amo» conforman, para Ricoeur, una espiral ascendente y descendente que puede recorrerse en los dos sentidos, pero sólo allí donde la existencia se dona originariamente, donde el perdón es gratuito y rige, por tanto, una dialógica de la sobreabundancia[26]. En esa conversación, la orden de amar no puede abolir la regla de oro, que presupone que el que recibe a dar se obliga, sino que la reinterpreta desde la perspectiva de la generosidad, desde su vivencia íntima, y pública, para proclamar que la regla general bien podría ser la de la no-equivalencia, para declarar que el acto y la máxima de dar sin esperar nada a cambio quizá pudieran ser también una regla universal. Es cierto que ese exceso, en tanto que supramoral, rectifica la inclinación utilitaria de la justicia; pero justamente por eso constituye, para Ricoeur, «una tarea perfectamente razonable»[27].

Por eso, donde el *páthos* del daño lesiona la autoestima y la singularidad del mal causado no encuentra eco en la lógica de la reciprocidad jurídica, no hay mejor remedio que el exceso de afecto

[24] *Ibid.,* p. 642.
[25] Ricoeur, P., *Parcours de la reconnaissance*, *op. cit.,* pp. 320-327.
[26] *Cf.* Ricoeur, P., *Amor y justicia*, *op. cit.,* pp. 19 y 28.
[27] *Ibid.,* p. 34.

del amor a los enemigos. No puede haber más difícil desprendimiento, nunca es más laborioso el gesto de soltar y dejar ir; pero tampoco hay otra pasión del ánimo que reporte mayor resiliencia. Lo adverso es una ocasión propicia para conocerse mejor a sí mismo y poner a prueba nuestra capacidad de amar, de volver a ser, sencillamente, el que siempre debió ser.

La cita de cierre, como corresponde, es de Ricoeur, pero no solo, pues su enseñanza secular sigue apelando a lo esencial y resonando tan «desproporcionada» como indispensable al cabo de los tiempos: «Mas a vosotros digo, los que escucháis: amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os aborrecen; bendecid a los que os maldicen, rogad por los que os maltratan. Al que te hiera en la mejilla, preséntale también la otra; y al que te quite tu manto, no le impidas tomarte también la túnica. A todo el que te pida, da; y a quien tome lo tuyo, no se lo reclames. Y como queréis que hagan con vosotros los hombres, también vosotros haced con ellos de igual manera»[28].

Bibliografía

Aranzueque, G., «Heterogeneidades sin síntesis. Del hombre falible al doliente», en *Trópos. Rivista di Ermeneutica e Critica Filosofica*, vol. VIII, nº 2, 2015, pp. 31-52.

Boltanski, L., «*Agapè*. Une introduction aux états de paix», en *L'amour et la justice comme compétences*, París, Métaillé, 1990.

Derrida, J., *Le siècle et le pardon*, París, Seuil, 2001.

Ginzburg, C., *Il giudice e lo storico*, Turín, Einaudi, 1991.

Honneth, A., *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Fráncfort, Suhrkamp, 1992, 2003[2].

Nabert, J., *Éléments pour une éthique*, París, PUF, 1943.

Nagel, T., *Equality and Partiality*, Oxford, Oxford University Press, 1991

Osiel, M., *Mass Atrocity, Collective Memory and the Law*, New Brunswick, New Jersey, Transaction Publ., 1997.

Ricoeur, P., *Amor y justicia*, Madrid, Caparrós, 1993.

— *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, París, Seuil, 2000.

— *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Ginebra, Labor et fides, 2004

— *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, París, Stock, 2004.

[28] Lc VI, 27-31. *Cf.* Ricoeur, P., *Amor y justicia*, *op. cit.,* pp. 27 y 31.

Metafísica de la historia y de la persona humana en Augusto Del Noce

Paolo Armellini
Università La Sapienza, Roma. Italia
paolo.armellini@uniroma1.it

1. Breve biografía intelectual de Augusto Del Noce

Augusto Del Noce nació en Pistoia el 11 de agosto de 1910, de su padre Ubaldo, oficial del ejército, y de su madre Rosalia Pratis. Después de trasladarse primero a Savona y luego a Turín, se matriculó en el Liceo Massimo D'Azeglio, donde se encontró entre los profesores Annibale Pastore, Zino Zini y Umberto Cosmo. Su vocación por la filosofía pronto se hizo evidente, tanto es así que, durante su examen de Estado, se enfrentó al profesor que le preguntó, según el testimonio de Norberto Bobbio. Al instituto asistieron algunos futuros protagonistas de la cultura piamontesa e italiana: Cesare Pavese, Massmo Mila, Giancarlo Paletta, Norberto Bobbio, Alessandro Galante Garrone, Felice Balbo. Se matriculó en la Facultad de Letras y Filosofía, donde enseñó a Augusto Ristagni, Annibale Pastore, Giovanni Vidari, Erminio Juvalta, Umberto Segre, Carlo Mazzantini Adolfo Faggi, con quien se graduó en 1932 con una tesis que solicitó sobre Malebranche, que obtuvo las mejores calificaciones y la dignidad de la prensa. Realizó breves viajes de estudios a Francia y Alemania. Luego comienza a enseñar en las escuelas secundarias. Después de escribir al Partido Nacional Fascista y al Instituto Nacional de Cultura Fascista y de haber ingresado en la Asociación Fascista de la Escuela, en 1936 lee el *Humanismo Integral* de Jacques Maritain, el *livre de chevet* de los jóvenes intelectuales católicos antifascistas. Después de haber enseñado Filosofía y Pedagogía en el Instituto Magistral de Asís (donde conoció a Aldo Capitini) en 1934-35, se trasladó al año siguiente al Instituto Magistral de Mondoví, donde permaneció hasta 1945 y de 1945 a 1957 al Instituto Magistral Regina Margherita de Turín. En 1941, sin embargo, se trasladó a Roma para un destacamento que le propuso su amigo Enrico Castelli y en Roma conoció a Franco Rodano y Felice Balbo, que le invitaron a unirse al Partido de la Izquierda Cristiana. Mientras tanto, leyó el Manifiesto del Partido cooperativista sinarquista, y aunque inicialmente le fascinaron las tesis de un encuentro entre el comunismo y el cristianismo, se negó a adherirse a su proyecto. Sus años de enseñanza estuvieron acompañados de una intensa actividad de estudio y colaboración con varias revistas y periódicos, entre ellos la Rivista di Filosofia, Rivista di Filosofia Neoscolastica, etc. Desde el punto de vista académico, su Turín fue una fuente de gran reconocimiento para él, ya que era un católico que vivía en un ambiente dominado por el neomarxismo. De hecho, a pesar de haber obtenido la enseñanza libre en la Historia de la Filosofía, obtuvo su primer nombramiento como académico sólo en 1963 en Trieste. En 1954 comenzó su colaboración con la Enciclopedia Filosófica del Centro de Estudios Filosóficos de Gallarate, dirigida por Luigi Pareyson, donde escribió importantes voces sobre Descartes, Pascal, Gassendi, Geulinx, Ontologismo y Renouvier. De 1957 a 1961 fue destinado a Bolonia en el Centro de Documentación de Ciencias Religiosas dirigido por Giuseppe Rossetti, donde se ocupó de la bibliografía filosófica italiana del siglo XIX. Aquí frecuenta a Nicola Matteucci y colabora con la revista "Il Mulino". En 1959 fue uno de los participantes en la Conferencia organizada por los Demócratas Cristianos en S. Margherita Ligure, donde presentó una conferencia sobre El impacto de la cultura en la política en la situación actual de Italia. Aunque tuvo una difícil relación con el partido católico, también participó en las conferencias de S. Pellegrino en 1963 y de Lucca en 1967. En 1963 participó en el concurso de Trieste para la Historia de la Filosofía, pero no pudo ganar; se le otorgó un puesto en Filosofía Moral. Escribió *Il problema dell'ateismo* en 1964 y *Riforma cattolica e filosofia moderna, I, Cartesio* en 1965, publicado por Il Mulino. Escribe importantes ensayos sobre la interpretación fenomenológica del pesimismo de Lequier, Martinetti y Rensi. En 1964 ganó el concurso para la cátedra de Historia de la Filosofía Moderna y Contemporánea en la Universidad de Trieste, donde se convirtió en profesor titular y permaneció hasta 1970. Después de publicar *L'epoca della*

secolarizzazione en 1970, que contiene sus ensayos más importantes de los años 60, se trasladó a la Universidad de Roma, La Sapienza, donde primero enseñó Historia de las Doctrinas Políticas y luego, desde 1974, Filosofía Política. Participa activamente en el debate sobre el divorcio y más tarde sobre el aborto. Imparte cursos sobre Gramsci, Marx, Dante, Rousseau y Rosmini. A partir de mediados de los años setenta comenzó su relación con los estudiantes universitarios de Comunión y Liberación, participando en conferencias promovidas por el Movimiento Popular. La colaboración con periódicos y revistas como "L'Europa", "Il Giornale d'Italia", "Il Tempo", "Prospettive nel mondo" está creciendo. En 1978 publicó para Rusconi *Il suicidio della rivoluzione*, que trata de la disolución del marxismo, y en 1980 "Il cattolico comunista". Desde 1978 colabora con el semanario "Il Sabato" y en 1983 participó en la creación de la revista mensual "Trenta Giorni", con la que colaboró de forma permanente. En el mismo año fue nominado como candidato independiente en las listas de los demócrata-cristianos, pero fue uno de los primeros no elegidos para el Senado. Entra al año siguiente tras la muerte del difunto colega Aldo Sandulli. En 1986 recibió el "Premio Nacional de Cultura Católica". En 1989 recibió el "Premio Nacional de Cultura de Periodismo: la pluma de oro". Murió en la noche del 29 al 30 de diciembre de 1989. En 1990, Giovanni Gentile, un hombre póstumo, publicó una colección de sus diversos ensayos sobre temas de actualidad. Otros volúmenes como *Da Cartesio a Rosmini* (editado por F. Mercadante y B. Casadei, Giuffrè Milano 1991), *Filosofi dell'esistenza e della libertà* (editado por F. Mercadante y B.). Casadei, postface de F. Mercadante, Giuffrè, Milán 1992), *Revolutione Risorgimento Tradizione* (editado por F. Mercadante, A. Tarantino y B.). Casadei, epílogo de A. Tarantino, Giuffrè, Milán 1993), *Cattolici e progressisti* (editado por B. Casadei, prefacio de R. Buttiglione, Leonardo, Milán 1994), *Cristianità e laicità* (editado por F. Mercadante y P. Armellini, epílogo de P. Armellini, Giuffrè, Milán 1995), *Scritti politici 1930-1950* (editado por T. Dell'Era, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001), *Pensiero della Chiesa e filosofia* contemporanea (editado por L. Santorsola, Studium, Roma 2005) recogen la mayoría de sus escritos. A este respecto, quisiera referirme a dos de mis libros: P. Armellini, *Razionalità e storia in Augusto Del Noce* (Aracne, Roma 1999); Idem, *Le avventure della modernità in Augusto Del Noce* (Nuova Cultura, Roma 2017).

2. Resolución de problemas de la visión axiológica de la modernidad

Con la publicación de los volúmenes de Augusto Del Noce, Da Cartesio a Rosmini y Filosofi dell'esistenza e della libertà (*Da Cartesio a Rosmini* y *Filosofi dell'esistenza e della libertà*) quiso cumplir con el deseo del filósofo, que murió en diciembre de 1989, de ver reunidos una serie de ensayos, ahora difíciles de encontrar y publicados desde los años treinta en varias revistas. Nos ofrecen una amplia visión de la formación intelectual de Del Noce, que es la base de toda su producción posterior. El primer volumen contiene sus principales estudios sobre Descartes, Malebranche, Arnauld, Pascal, Vico y Rosmini, más algunos inéditos. Todos los ensayos que no han regresado a las grandes obras del filósofo, pero que flanquean significativamente el contenido. Representa, aunque de manera inevitablemente fragmentaria, el conjunto de volúmenes que el autor hubiera querido que siguieran la reforma católica y la filosofía moderna, y nos muestra la intención del filósofo de reformular críticamente el problema de la historia de la filosofía, de modo que se cuestione la idea de un proceso unitario de pensamiento moderno que conduce a la inmanencia radical y al ateísmo. Su crítica se dirige sobre todo a aquellas filosofías de la historia que han condicionado y condicionan la historiografía que ha aceptado acríticamente una idea de modernidad, por lo que ésta se habría constituido por el paso de su simple significado cronológico a otro axiológico, con lo que queremos designar la imposibilidad de un retorno al pasado, cuya virtualidad se niega para la reflexión filosófica actual. Según un esquema tan consolidado como el supremamente aceptado por la historiografía católica y raramente cuestionado, en la filosofía antigua prevalecería un aspecto cosmológico, el pensamiento cristiano estaría marcado por el antropocentrismo como la primacía del hombre sobre la naturaleza, el medieval por el intento de compromiso entre ambos y, finalmente, la filosofía moderna estaría marcada por la cesura de que

iría en contra de este compromiso. El resultado habría sido una liberación progresiva e inevitable del pensamiento y la acción humana de la idea de lo sobrenatural, que quedaría así confinada al mito y considerada el estado de la infancia del hombre.

Pero este esquema está presente en todo modernismo, del cual el filósofo siempre ha mostrado, a través de un riguroso análisis filosófico, contradicciones e inconsistencias y recientemente la debilidad constituyente en la re-presentación, en un mundo que se muestra progresivamente descristianizado, del problema religioso. Dicho esto, no debemos, sin embargo, hacer coincidir el pensamiento de Del Noce con un anti-modernismo que no sabe evaluar lo que es positivo en la modernidad. Por el contrario, su problema constante ha sido siempre el de representar el potencial de la tradición religiosa cristiana dentro de los problemas que plantea la propia modernidad. Si con Descartes ya estamos inmersos en el problema moderno de la libertad humana y divina, con la profundización del tema de la atención y el cogito y la de la libre creación divina de la verdad eterna, con Pascal y Malebranche nos enfrentamos a dos tipos de respuestas que, dentro del cartesianismo, tratan de resolver los problemas dejados sin resolver o no abordados por el problema cartesiano. Por un lado, está Pascal que reprocha a Descartes por no haber necesitado a Dios sino para dar el primer movimiento del mundo. Representa a quien reprochó por primera vez a Descartes por haberse dirigido al mundo y a su dominio exclusivo a través de la técnica, contribuyendo al clima que llevó a la crítica de Laberthonnière de la quietud de la fe católica, aunque sincera, de Descartes. Por otro lado, está Malebranche, quien pensó que Descartes había abandonado el tema de fides quaerens intellectum y pensó que, dentro del universo cartesiano, debía ser reintroducido. Si el cartesianismo surge de la crítica de Pascal, purificado del racionalismo metafísico, surge de la crítica de Malebran enriquecida por el tema de la presencia de Dios en la mente humana, que sustituye a la de la simple idea de Dios. Pero la filosofía religiosa del siglo XVII francés rompió con el pensamiento tradicional aristotélico y escolástico. Por ejemplo, para Malebranche, pero también para Descartes, el Dios que se encuentra en el repliegue del hombre en sí mismo, en la revelación interior y en la ascesis de la inteligencia en la que el mundo sensible ya no tiene valor, es el Dios de la filosofía que está en antítesis con el de la religión. Esto plantea la cuestión de la relación entre razón y fe. Esta última, basada en la necesidad y en el testimonio externo, implica una relación intrínseca con la historia (cf. *Da Cartesio a Rosmini*, p. 438). Además, parece que en Malebranche se pierde uno de los datos esenciales de la conciencia cristiana, para lo cual el mundo, creado por Dios, es bueno, mientras que en la philosophie nouvelle del siglo XVII Dios debe crear siguiendo ciertos caminos porque es bueno seguirlos. Todavía no es teodicea leibniziana, pero ya está indicado el camino que conduce a la inversión cristiana del movimiento del amor, según la definición que le da Scheler, es decir, no más que la más alta hacia abajo, la bajada de Dios hacia el hombre, sino la inversa de la más baja hacia arriba. Entonces Dios habría creado el mundo para glorificarlo.

Sólo la reintroducción del tema de la historia, cuya ausencia es en Descartes la causa principal de la pérdida del sentido de status naturae lapsae y de su pelagianismo como anhistórico, permite a Del Noce redescubrir ese "posible Vico", que se opone a la filosofía de Bayle, el verdadero precursor de la Ilustración por haber extendido la duda cartesiana a las instituciones religiosas y el fiscal ideal del libertinaje erudito contra el que surgió la metafísica cartesiana. Vico es encontrado por Del Noce dentro de la visión ontóloga y ocasionalista que afirma la presencia de lo divino en el hombre que vive inmerso en la historia. En este intento de refinamiento histórico-crítico de la metafísica tradicional, Rosmini representa a quien mejor se opone a ese racionalismo que, a nivel teórico y práctico, fracasó, tanto en la versión gnóstica, con la idea de la creación absoluta de una nueva humanidad, como en la versión agnóstica, científica y empírica, de un positivismo extendido a las ciencias humanas. Un ontologismo separado del gnoseologismo y más allá del cosmologismo y el existencialismo, constituye el programa filosófico, nunca completado, pero siempre en curso, de ese singular replanteamiento rosminiano de Heidegger que caracteriza el pensamiento de Del Noce. Un pensamiento que, sin embargo, no se entendería sin ese problema que surge del problema del

kantismo moral no neokantiano, que es el hilo rojo que une los ensayos contenidos en el segundo volumen. Él, que centró su reflexión principalmente en el estudio del fenómeno del ateísmo en el mundo moderno, se encontró definiendo fenomenológicamente otras esencias filosóficas, incluido el anticlericalismo. En general, especialmente en círculos personalistas (piense en Mounier, Maritain y Lacroix) el marxismo ha sido interpretado como la última herejía cristiana, un intento de purificar el cristianismo de las incrustaciones que se habrían derivado de los compromisos que la historia hubiera impuesto.

Pero la función crítica de una conciliación con el mundo de los fenómenos y de la historia de Del Noce lo ve más en la línea de pesimismo religioso que parte del francés Lequier y Renouvier, opositores de cualquier optimismo del resultado histórico, y llega hasta Martinetti, que representa el resultado religioso de esa línea de pensamiento que se desarrolla a partir del antihegelismo de Schopenhauer pero que no conduce inevitablemente a la trágica filosofía de Nietzsche. Para estos pensadores, a los que hay que añadir Juvalta y Rensi, la filosofía está ligada a un pensamiento vivo. Pero, como cualquier filosofía dualista, se presenta como una doctrina crítica y negativa de los límites de nuestro conocimiento de Dios. Su finalidad es la búsqueda de la salvación del individuo, abordando el problema del mal, ligado a la existencia, evitando entenderlo en una filosofía de conciliación universal. El oponente es, por lo tanto, ese optimismo que, en última instancia, niega la realidad del mal. Sus orígenes se remontan al mundo grecorromano, desde donde se introdujo en el cristianismo, que así se encontró luchando contra las herejías gnósticas y maniqueas, religiones estructuralmente pesimistas. Según estos pensadores, a partir de este encuentro se formó la Iglesia Católica, una falsa reconciliación entre el cristianismo y el mundo romano. El Renacimiento rompería entonces con la fe e inspiraría la filosofía política de los siglos XVIII y XIX, llevando a lo peor de la teodicea, que después del socialismo, es la del progreso. Ya está claro cómo Del Noce se opone a la interpretación que asocia el anticlericalismo con el antiteísmo, según la cual el primero, en controversia con la Iglesia por el mal uso que los cristianos hacen de su verdad, conduce al ateísmo por reacción moral. Para Del Noce, en cambio, el anticlericalismo y el ateísmo son esencias completamente diferentes. El anticlericalismo tiene una extensión mayor que su polémica con la Iglesia y su dominación temporal. Contrasta con toda filosofía de la historia y con toda religión secular que necesite un clero para sacralizar su dominio temporal. Contra este clero, Renouvier y Martinetti se lanzan en nombre de su individualismo moral. Su adversario no es sólo y principalmente la Iglesia Católica, sino también el clero de filósofos y científicos.

A finales de los años treinta Del Noce estaba fascinado por esta filosofía que opone la verdad y la justicia a la fuerza y la violencia, pero luego confesó haber salido de la tentación del dualismo gnóstico a través de la filosofía paradójica del Chestov ruso, que Del Noce introdujo en Italia. De él aprende Del Noce que, ante el problema del mal y su relación con la existencia, que la razón reconoce como invertible en su origen, nos encontramos ante dos hipótesis, expresadas en los mitos de Anaximandro y Génesis. Para los primeros, la existencia está natural y necesariamente ligada al mal, que sólo debe ser superado con el ascetismo racional que lleva al hombre a negarse a sí mismo como individuo para reencontrarse con el original del que surgieron los múltiples. El mito del pecado original, propuesto por el Génesis para explicar el mal, en cambio, nos enseña que no es un estado irreparable y que fue producido por la libertad humana, que rompió la prohibición de Dios de ser como Él comiendo el fruto del árbol de la ciencia. El pecado, por lo tanto, no tiene un carácter principalmente moral sino más bien teórico. La *concupiscientia irresistibilis* que habría resultado ha llevado al hombre a no buscar el camino de la salvación personal, sino a conocer la estructura necesaria del ser en las verdades eternas, en el mundo de la necesidad incontrovertible. Para Del Noce, pues, el hombre tiene la opción de enfrentarse a una u otra hipótesis, que constituye el fundamento práctico ineliminable para cualquier construcción teórica posterior del hombre sobre el significado del mundo y de la historia. Pero la hipótesis religiosa comparada con la racionalista es críticamente más fructífera, porque tiene la capacidad de reconocer el carácter postulatorio de toda filosofía. La crítica de Pascal es tan superior al racionalismo que no reconoce y por lo tanto no

cuestiona sus propios presupuestos prácticos, al contrario, se propone como una filosofía sin presupuestos. Después de la moda existencialista, una filosofía de la existencia que merece ser continuada es la de Enrico Castelli, porque es el intento más serio, después de Chestov, de criticar el racionalismo aclarando precisamente su supuesto inicial arbitrario, el cierre contra lo sobrenatural, cuyo primer supuesto no cuestionado es precisamente el rechazo de la caída inicial. De ahí su tesis del carácter catastrófico de lo moderno, del que sólo es posible salir recurriendo a la teología de la historia, sin la cual sólo habría lugar para una fenomenología del asco. Pero, entre estos compañeros de viaje, Del Noce se sentía particularmente cercano a su maestro Mazzantini, que había dado gran importancia al tema cartesiano de la libre creación divina de las verdades eternas. Para Mazzantini es necesario repensar la antítesis entre el pensamiento cosmocéntrico griego y el pensamiento antropocéntrico judeo-cristiano. En cambio, pretende vincular el destino del catolicismo a la continuidad heleno-cristiana, porque está convencido de que la comprensión humana no puede reducirse según las pruebas de la incontrovertibilidad. Si el pensamiento moderno siente repugnancia hacia las verdades eternas entendidas como una necesidad que no se puede pensar de otra manera Si el pensamiento moderno siente repugnancia hacia las verdades eternas entendidas como una necesidad que no se puede pensar de otra manera (la necesidad contra la que se lanza a Chestov), la reflexión de Mazzantini, influenciada por la distinción de Juvalta en el campo moral entre obligación y valor, presenta una a la conciencia como una fuerza forzada y la otra como un objeto de deseo, tiene como objetivo resaltar el milagro griego de la evidencia entendida como luz, la cual, sin embargo, no ejerce fuerza sobre el intelecto. Este pensamiento continúa en el Escolasticismo, del cual, en el pensamiento moderno, es necesario realizar las virtudes, especialmente en lo que se refiere a la relación de los principios evidentes y necesarios con las libertades divinas y humanas. Dios, en este sentido, antes de ser la norma, es un Ser cuya necesidad brota de la infinita plenitud de su realidad y no a la inversa, como en el racionalismo teológico. Retomando y continuando este pensamiento, y confrontándolo con problemas políticos, Del Noce ha demostrado cómo se puede oponer de manera no estéril a los resultados nihilistas del pensamiento occidental, que, por haber cavado cada vez más una separación entre los problemas de la vida espiritual y la vida histórica, se muestra cada vez más como la tierra de lo oculto, del fin del hombre si continúa abrazando sin crítica una visión racionalista.

3. Interpretación del fascismo de Del Noce

Giovanni Gentile, que ya en escritos como *Guerra e fede*, *Genesi e struttura della società* y *Filosofía del diritto*, había expresado una concepción de la sociedad que iba más allá de los confines del derecho natural clásico a una concepción de la libertad política que se realizaría en los homínidos interiores en la identificación con la vida del Estado. En este sentido, nos gustaría seguir la interpretación ofrecida por Augusto Del Noce en su *Giovanni Gentile. Per una interpretazione transpolitica della storia contemporanea* publicada póstumamente en 1990. El gentil tuvo que entrar en la política por el carácter mismo de su filosofía y así adherirse al fascismo, contribuyendo a la construcción del mito del Duce como héroe de la nación italiana en la conquista del imperio, permaneciendo fiel a él hasta su trágica muerte. Debe haberse reconocido en el fascismo de Mussolini y no en el de otros jerarcas fascistas. El fascismo es para Mussolini el establecimiento de un nuevo orden universal. El paralelismo entre el actualismo y el fascismo es reconocido por el mismo Gentil que, en el primer aniversario de la marcha sobre Roma el 28 de octubre de 1923, escribió que en esa marcha fluyó todo el movimiento ideal italiano de los primeros veinte años del siglo XIX. Así también su filosofía sistemática fue una expresión del fascismo que puso en práctica lo que se preformó en el currentismo. En la revista "Politica" de Alfredo Rocco escribió siete artículos entre diciembre de 1918 y abril de 1920, dedicándose a Mazzini, Gioberti y el Resurgimiento.

Se da cuenta de la importancia política de su sistema. Hay una nueva relación entre filosofía y política. El modelo clásico preveía que la realidad es una presuposición del pensamiento, el espíritu

interviene después del festival cuando el proceso del mundo histórico se agota. Así que se pensó desde Aristóteles hasta Hegel. Este modelo fue acompañado por el de la política ideal, que con Platón y Kant imaginó un escape de la vida histórica para el espejismo de otra vida ideal con valor absoluto. De ahí el conflicto entre el idealismo utópico del filósofo y el realismo del político. Un precedente de su tesis Gentil se encuentra en el marxismo analizado en la filosofía juvenil de Marx (Pisa 1899), separando el aspecto positivo de la filosofía de la praxis (ya no basta con entender el mundo, hay que cambiarlo), del negativo del materialismo histórico (determinismo económico en contradicción con la progresividad de la dialéctica de la historia). Al final de su sistema, trata de tomar conciencia crítica de un movimiento político cuya venida espera que sea, definiendo sus negaciones. Pero, ¿no se define el fascismo como una nueva revolución al marxismo soviético, adaptada, siguiendo a Del Noce, a un nivel superior de civilización como el occidental? Esta filosofía espiritualista de la praxis se identifica con lo que está vivo en la teología política de Mazzini, combinado con el realismo político de Gioberti. El hegelismo napolitano entonces en los gentiles se presenta como la conciencia crítica e ideal de la realidad histórica del Reino de Italia y Mazzini no se veía bien. Cuando el sistema gentil está terminado, añade un Mazzini que ha sido purificado de los elementos de la democracia masónica que son ajenos a esta tradición, y esto le permite dar un sentido positivo al término revolución. Mazzini llegó al fascismo con Oriani, a lo que se suma el aporte de los gentiles casados con elementos fraternos y antiintelectuales. Mussolini veía a Nietzsche como un maestro de la acción y no como un diagnóstico de la crisis del racionalismo histórico actual.

El punto de encuentro con Mussolini y Nietzsche es el retorno a la tesis del Estado como viviente en hominas interiores. Para los gentiles, de hecho, el Estado no es inter homines, como en el pensamiento naturalista moderno que imagina su existencia como una especie de libre albedrío independiente, sino que es una institución que se reconoce como un dato original en la homogeneidad interior. En los Fundamentos de la Filosofía del Derecho de 1916, el Estado es la institución fundamental que vive entre los hombres porque son un hombre en relación con su ser espiritual. Es decir, el Estado se realiza en la medida en que los sujetos individuales entendidos naturalmente niegan en la voluntad de valor universal de la razón los momentos particulares y egoístas de la voluntad. Pero, ¿qué encuentra el sujeto en este retorno a la interioridad después de la negación del platonismo ligado a la intuición intelectual de la verdad y de las ideas eternas? La energía del acto puro que es Dios, sin embargo, concebido como un sujeto absoluto inmanente en la historia y no como un objeto trascendente y un dato intelectual que se ofrece en su infinito a la contemplación humana. Es sinónimo de voluntad de poder. El Estado es la unificación en una voluntad superior de la multiplicidad de deseos particulares, que es entonces la tesis expresada en la entrada Fascismo en la parte de la Doctrina del Fascismo, escrita junto con Mussolini para la Enciclopedia Italiana. En él el filósofo y el reformador religioso están unidos en la filosofía espiritual de la praxis que expresa poligonalmente una forma herética del catolicismo porque se entiende modernamente. Consideremos que el fascismo conquistó el poder como un movimiento que habría refundado la autoridad del Estado socavada por la clase dominante postrigimental y los liberales. Los fascistas trataron de fundar un nuevo estado en el que las masas se organizaran jerárquicamente; todos los componentes de la sociedad, la economía y la cultura se vieran privados de su autonomía; todas las viejas y nuevas instituciones fueran sus articulaciones subordinadas a la realización de sus objetivos generales, es decir, al crecimiento de su poder colonial y militar. Al negar la existencia de derechos individuales y de grupos sociales que pudieran limitar el Estado, los fascistas pensaron en crear la nueva civilización basada en el mito del nuevo Estado, porque no se basaba en el contrato de individuos autónomos y en su voluntad racional, sino que concebía hegelianamente como un todo original.

4. Política y satisfacción: las raíces del resurgimiento y del personalismo

Pero para Del Noce existe una salida de este sistema de verdades locas y no es sólo una esperanza

utópica, si es cierto que encuentra sus premisas en una experiencia histórica concreta que fue la filosofía de Rosmini con todas sus implicaciones éticas y políticas. Representó el camino de un personalismo resurgente que tuvo cierta influencia en una serie de hechos y dejó un legado profético a las generaciones posteriores sobre el destino de la Iglesia y la política contemporánea.

¿Quién era Rosmini? Antonio Rosmini en la historiografía relativa al siglo XIX, filosófico y político italiano y europeo, es recordado como el ilustre abad con un fuerte carisma al que se oponían en la Curia Romana las corrientes más recuperadas y tradicionalistas, pero no Pío IX que, por el contrario, apreciaba tanto su profunda espiritualidad como su segura fidelidad a la Iglesia. Rosmini fue uno de los más activos defensores de la apertura de la Iglesia a la modernidad, también porque estaba convencido de la contribución activa del cristianismo al progreso de los pueblos y a la justicia en la sociedad. La Iglesia, según Rosmini, debe renovarse abandonando la visión temporalista y dedicarse a su más auténtica misión espiritual, que es la comunicación universal del mensaje evangélico, como dice en las *Cinque Piaghe della Santa Chiesa* (1832, pero publicada en 1848). Por eso Rosmini fundó el Instituto de la Caridad, reconocido por la Iglesia en 1828, argumentando que en la época actual, además de la caridad material y espiritual, hay que tener en cuenta la caridad intelectual para recuperar los espíritus del cristianismo, no con la fuerza abstracta de la autoridad, sino sobre todo con el trabajo mucho más profundo de la persuasión racional. Por otra parte, varios pontífices lo reconocieron como un intelectual y escritor dotado que, por una parte, estaba deseoso de descubrir los errores de la modernidad, pero, por otra, de mostrar la dimensión eterna y universal de los contenidos del cristianismo, que cada época puede y debe redescubrir a partir de sus propias necesidades. En la época de Rosmini la novedad de la historia fue precisamente la conciencia recuperada de los pueblos de su propia independencia. Para Italia esto significaba tener que oponerse a la incómoda presencia del Imperio Austro-Húngaro, que ha acosado a los pueblos y Estados de Italia, causando guerras y represión. En los primeros días en que Rosmini estuvo en Roma en 1848, Pío IX mostró gran consideración por Rosmini, hasta el punto de que, después de haber cumplido el compromiso de dirigir una delegación de plenipotenciarios para redactar una carta constitucional de eventual unidad de Italia, también defendida por Pío IX, Rosmini debería haberse convertido en cardenal y quizás también en Secretario de Estado. Las relaciones se enfriaron más tarde durante la estancia de la ciudad de Gaeta, que en 1848 se convirtió en el centro de la escena política internacional. Rosmini lo siguió al exilio voluntario en Gaeta después del establecimiento del régimen republicano en Roma y continuó aconsejando al Papa que no cediera a las tentaciones absolutistas y reaccionarias tratando de convencerlo de que no declarara ilegítimo el nuevo poder. Después de todo, el Papa Pío IX fue un pontífice abierto a las reformas que promulgó con firmeza y moderación. Gaeta se ha convertido en ese contexto en un lugar de encuentro y choque singular entre ideales opuestos de absolutismo y libertad.

Importantes son los complejos y articulados acontecimientos de la presencia de Rosmini en Roma y luego en Gaeta, explicados por él en la Misión de Roma, una importante obra para ilustrar el contexto de la elaboración de sus proyectos constitucionales. El 1 de junio de 1846, el Papa Mastai, que lleva el nombre de Pío IX, subió al trono papal, sucediendo a Gregorio XVI, que impulsó tanto, como después de Pío VIII, a Rosmini en el camino de la profundización filosófica y política, a recuperar almas para el cristianismo en una época como la que siguió a la revolución francesa, que fue agresiva y se mostró en contra de ella. En 1848 Rosmini publicó dos obras que fueron la futura fuente de sus desgracias: la *Costituzione secondo giustizia sociale* y las *Cinque Piaghe della Santa Chiesa*, en la que proponía la forma de estatuto que consideraba adecuada a las condiciones políticas italianas y a la reforma del orden eclesiástico. 1848 es el año del mayor despertar de la independencia nacional. Rosmini recuerda a Pío IX que no se puede oponer a la legítima aspiración del pueblo italiano de escapar del yugo austríaco. En julio Rosmini fue llamado repentinamente a Turín por consejo de Gioberti, y fue invitado a ir a Roma como plenipotenciario del estado de Saboya, para inducir a Pío IX a aliarse con Piamonte en la guerra contra Austria. Muestra también y sobre todo el deseo de proponer al Papa un Concordato con el Piamonte y el proyecto de una

Confederación de Estados italianos (Reino de Saboya, República de Venecia, Estado Pontificio, Gran Ducado de Toscana y Reino de Nápoles). Al no conseguir la alianza militar, renunció a su mandato, pero fue retenido en Roma por el Sumo Pontífice, quien le hizo anunciar que se preparaba para el cardenalato. Después del asesinato de Pellegrino Rossi, promotor de una simple liga militar en forma de confederación que dejaría a los estados italianos independientes en su soberanía, se hace el nombre de Rosmini como Presidente de los Ministros y Ministro de Educación del Pontificio Gobierno Constitucional. Pero Rosmini no lo aceptará. La situación se precipitó con el establecimiento en Roma del gobierno republicano y siguió al Papa que se había refugiado en Gaeta. Vive aquí como invitado del filósofo Francesco Orcestra, su amigo íntimo y culturalmente cercano. Pero el Papa, frente a las críticas y reservas de la parte de la curia vinculada al cardenal Antonelli, reaccionaria y tradicionalista, tanto en las orientaciones políticas como en el contenido de las dos obras, cambió su actitud favorable. Rosmini decepcionado deja Gaeta por Nápoles, tomado por la publicación de sus obras. Pero mientras tanto, algunos de ellos aparecen en el Índice. Con esto su nominación como cardenal ya no corrió. Abandonó su actividad política y retomó su actividad literaria más intensamente que antes. Mientras tanto, había escrito a Gaeta su comentario sobre la Introducción del Evangelio según San Juan. Pasó el resto de su vida en Stresa esperando el desarrollo de sus obras filosóficas, incluyendo *Logica* y *Teosofía*.

Por lo tanto, insistamos en el pensamiento ético y político de Rosmini, evaluando los elementos fundamentales de su constitucionalismo que guiaron la propuesta neogolfa para la unidad federal de Italia. Consciente de la creciente secularización de la sociedad, Rosmini sabe que el mantenimiento del poder temporal del Papa es ya anacrónico y que precisamente la recuperación de su función original de difundir el mensaje de verdad y justicia propio del cristianismo implica un retorno a la función universal de defensa de los derechos de los individuos y de los pueblos, inherente a la tradicional tarea de arbitraje internacional que hasta ahora ha llevado a cabo el papado. Por esta razón, debe volver a ejercer su única autoridad espiritual. Este fue el programa común de muchos católicos liberales, que sintieron la necesidad de subrayar en el deber de los Papas y de la Curia Romana el de promover la salvación de las almas individuales como condición para la renovación de la sociedad, ya que el verdadero progreso reside en la liberación del pecado que es personal y pertenece a la dimensión invisible del hombre. Rosmini predijo proféticamente en la *Filosofia della politica* que el crecimiento del bienestar exclusivamente económico promovido por las visiones utilitarias de Joy y Romagnosi puede promover una mejora en la felicidad de la mayoría de los hombres de una sociedad pero esto también puede ocurrir a expensas de individuos y minorías sacrificados al bienestar de la totalidad; pensar en el futuro como más importante sin considerar las condiciones históricas presentes en las que puede haber progreso de un pueblo es el error de los mitos perfeccionistas de la sociedad, que sacrifican el presente por un futuro inalcanzable, como dice el *Saggio sopra il socialismo e il comunismo*. Las sociedades pueden perseguir su unidad si se mantiene como objetivo primordial la consecución de la sustancia de la sociedad, que es cuando el amor al bien común lleva a un pueblo a formarse como nación a través de una constitución y a dotarse de un poder militar no mercenario, como ocurría en la edad oscura de la Edad Media. Hasta ahora tenemos un movimiento centrípeto de la sociedad. Luego se desintegra históricamente cuando, junto con la sustancia, hay una tendencia a obtener los bienes accidentales y superfluos que están ligados a los lujos. Por esta razón, además de la razón práctica de las masas, que las guía a vivir en comunidad según un sentido común arraigado en la sabiduría de las generaciones, es necesario apoyar la razón especulativa de los individuos más inclinados a utilizar la inteligencia en la ciencia de la sociedad, a fin de elegir medios proporcionados a los objetivos generales del cuerpo social. De esta manera es menos probable que caiga presa de fuerzas centrífugas que la condenarían a la disolución y caería como objeto de deseo de posesión de estados más fuertes. Por eso, la política como ciencia debe ser capaz de no activar en el pueblo deseos destinados a permanecer insatisfechos, lo que provocaría que el descontento y el descontento sean considerados como el origen del resentimiento legal de los pueblos y la fuente de su rebelión. El objetivo del cuerpo social es la satisfacción de los individuos, que es diferente tanto del simple bienestar material, que también

puede insatisfacer a las personas por las necesidades de producción asociadas a la creciente industrialización, puede aumentar desproporcionadamente en beneficio exclusivo del capital y no de las clases trabajadoras, y además es diferente también de la dicha que es un estado del alma que concierne a la vida de otro mundo en virtud de la acción de la gracia divina. La política y el derecho deben cuidar la satisfacción que es un estado interior del alma de cada persona, que debe tener en cuenta los medios disponibles para obtenerlo en el estado actual de la civilización, que en sus diversos grados en diferentes épocas históricas cambia en relación con las condiciones históricas cambiantes. Por lo tanto, los políticos necesitan conocer la topografía del corazón humano.

El pensamiento político de Rosmini se caracteriza así por el paso de una forma de tradicionalismo, ligado a la idea de autoreforma de las monarquías absolutas, a un constitucionalismo moderno que prevé una forma de representación ligada a dos cámaras en proporción a los ingresos y a un tribunal político inspirado en la defensa de los derechos de libertad. Hombre vinculado a la Iglesia católica, participó, por tanto, en el intento de unificación italiana inspirada en los principios neogolfi, que en primer lugar preveían una constitución del Estado romano y una constitución de la Alta Italia, cuyos principios están dictados por la distinción jurídica y moral entre la justicia y la utilidad en el establecimiento de los órganos representativos. La idea rectora es la definición de la persona que ofrece su *Filosofia del diritto* de 1841-43 entendida como el derecho existente. La piedra angular de su doctrina jurídico-política es, por tanto, la subordinación de los aspectos accidentales de la vida civil que se manifiestan en la búsqueda de bienes inmediatos a la sustancia de la sociedad que se manifiesta en la búsqueda de bienes morales y sustanciales, para un progreso efectivo de la humanidad. En el siglo XX, los más grandes intérpretes de su visión política, desde Capograssi y Sciacca hasta Piovani y Bulferetti, desde Solari y Brunello hasta Traniello, Del Noce y D'Addio, destacaron que, sin una reforma moral y religiosa del catolicismo, la reforma política de las instituciones sigue siendo incompleta, porque los pueblos que no tienen una tensión moral, a pesar de tener una abundancia de bienes materiales, están cerca de la decadencia y la ruina.

Es útil en este punto mencionar la lectura que A. Del Noce hizo del pensamiento político de Rosmini. En la tradición franco-italiana, que según el ilustre intérprete culmina en el rosmianismo, hay una crítica radical del racionalismo moderno, que Rosmini, en la obra Racionalismo que se insinúa en las escuelas teológicas, describe como el principio filosófico que pone sólo lo que la razón natural nos dice con exclusión gratuita e injustificada de toda la luz sobrenatural; luego, negar el dogma del pecado original no considera necesaria una redención a través de la Divina Encarnación y la Cruz de Jesús. Un ontologismo separado del racionalismo (como lo demuestra la Teosofía) puede ser reafirmado contra el pragmatismo de la sociedad tecnocrática moderna, porque apoya la primacía de la actividad contemplativa con la afirmación de la intuición intelectual del ser ideal, que está presente en la mente como idea y está ausente al principio como existencia y espera de la Trascendencia precisamente su don al hombre en el amor de la Encarnación.

De ahí la crítica de todo perfectismo que pertenece precisamente al liberalismo cristiano de Rosmini; de hecho, afirmando lo más posible lo perfecto en las cosas humanas, dice Rosmini en la Filosofía de la política, sacrifica el bien presente a la perfección futura imaginada, que lo suprime de hecho deificando el curso de la historia. Según la interpretación de Rosmini de Del Noce, el mito perfeccionista pertenece a la teodicea del liberalismo económico, la del evolucionismo histórico del conservadurismo croata y, finalmente, la del utopismo revolucionario. En la *Filosofía de la Política*, el pensador de Rovereto, por otro lado, dice que los derechos humanos también deben ser defendidos por los del ciudadano. El libre albedrío es inseparable de la afirmación de la objetividad de la verdad, porque de lo contrario el consenso que no se gana por persuasión se obtiene por la fuerza. La eternidad y la trascendencia de la verdad en su inagotable posibilidad de comunicación nos salvan del diálogo abstracto entre lo moral y lo irreductiblemente extranjero destinado a la anarquía de una pluralidad incomunicable de opiniones propia de la sociedad actual del politeísmo de valores. La unidad y la multiplicidad deben encontrar en cambio en el fundamento del ser una síntesis, una circunscripción, dice Rosmini, para asegurar que se regule la libertad. La actividad

máxima de la persona consiste en el acto libre: "Ahora bien, la actividad máxima de la naturaleza, y la única actividad de la persona, consiste en el uso de la libertad; por lo tanto, el uso conveniente y natural de la libertad es el bien subjetivo máximo de la persona, y el único bien de la persona". El hombre ejerce su libertad en vista de su propia satisfacción, que es a la vez sensible y moral, pudiendo satisfacer el alma humana con los bienes ideológicos elaborados por nuestra razón y con los bienes reales que no dependen de nuestra voluntad. La razón de la satisfacción está ligada al hecho de que el hombre no puede aspirar a la bienaventuranza celestial en la tierra y no puede ser satisfecho con bienes sensibles, sino que debe buscar un estado de satisfacción con los medios a su disposición. En una empresa, el objeto de satisfacción se define en relación con la suma total de los bienes existentes en ella, para indicar el principio en el que debe basarse la distribución de estos bienes entre los miembros de la misma empresa. Los hombres deben ser considerados en él no como números, sino en su condición actual, porque su realización depende de su excelencia moral, del grado de virtud y no sólo de la prosperidad económica, ya que en el Estado "no crece en proporción a la población (...) sino que depende de una población tan grande que es proporcional a los medios de subsistencia y educación y que consigue proporcionar bienes morales y eudemonológicos". Unilateral es el criterio que utiliza el número de personas ricas para evaluar la suma total de los bienes, porque el criterio sería sólo empírico sin referirse al aparente estado de los miembros. Aquí Rosmini critica el utilitarismo bentónico, por el cual el gobierno debe aspirar al bienestar del mayor número de personas que terminan legitimando la opresión de las mayorías sobre las minorías: "Así que los pocos son sacrificados a los muchos: la riqueza de uno cuesta lágrimas y sangre al otro: hay libertad en una parte de la sociedad, y en la otra opresión y servidumbre despiadadas. De lo contrario, el principio de satisfacción requiere que el gobierno y la sociedad se ocupen de perseguir la producción del máximo bien neto y luego traten de distribuirlo a tantos individuos como sea posible. Esto implica la consideración de que los hombres difieren en su capacidad de reproducir bienes morales y eudemonológicos y, por lo tanto, no pueden tener un derecho abstracto igualitario a la distribución del bien neto (de hecho, hay una diferencia entre los que respetan sus deberes y los que los violan). Cuando el utilitarismo afirma que la misma tendencia al placer debe ser igualmente satisfecha en cada hombre, no tiene en cuenta que la sensación no es una fuente de obligación y por lo tanto de derechos que permitan la coexistencia, es decir, el respeto mutuo de la misma tendencia al placer, que en cambio degenera fatalmente en la lucha de todos contra todos. Por otro lado, el principio del derecho de todos a una distribución equitativa de los bienes producidos por la sociedad llevaría a la tesis de que las mayores posesiones son todas injustas, lo que debería empujar al gobierno a quitar a los que tienen más y a dar a los que tienen menos según el criterio de la "justicia estricta", con la consecuencia de que el gobierno confiaría en todos los medios correctos utilizados para la igualdad social y económica. El resultado sería, por tanto, un gobierno sin límites, que reduciría la moral a la política. Por último, el derecho a la igualdad en el disfrute de los bienes de la empresa legitimaría a cualquier persona para hacer uso de la fuerza si este derecho no se aplicara en su contra, con el resultado de que grupos, clases y partes se encontraban en constante conflicto. Las concepciones igualitarias no tienen en cuenta que la suma total de los bienes producidos en la sociedad es el resultado de la libre actividad de los individuos. La justicia estricta no es suficiente para el gobierno, que también debe tener en cuenta las obligaciones derivadas de la prudencia y el oficio de la humanidad, según las cuales el gobierno debe respetar la condición de cada ciudadano derivada de sus derechos sin favorecer a nadie y garantizando a todos un derecho igualitario de competencia en la compra de los bienes sociales producidos. El Gobierno, que tiene una acción más negativa que positiva, debe garantizar que se den las condiciones para que los ciudadanos puedan alcanzar la satisfacción no obstruyendo la libre circulación de las personas y fomentando el desarrollo de sus capacidades.

El mérito del Roveretano es haber considerado el próximo fin (el bien material y económico) como un medio subordinado al fin remoto (el bien común, la satisfacción). Una mala concepción de la secularidad, incluso entre los cristianos, es la de considerar la administración de los bienes externos como independiente del logro del verdadero bien humano que es la realización. En cambio, para

Rosmini, la política debe eliminar en la medida de lo posible todos los obstáculos que impiden a los individuos perseguir la verdadera felicidad. La responsabilidad de las instituciones no es la de convertir lo que sigue siendo tarea de la religión, de lo contrario la verdad se convierte en fuerza, sino la de promover la educación moral y religiosa de manera subsidiaria. Este es el sentido del realismo rosminiano, para el cual la definición de la persona como un derecho subsistente hace del individuo social el objetivo y no el medio del cuerpo político. Esto pone a Rosmini en contra del nihilismo contemporáneo, que reduce todo valor al valor económico del intercambio entre bienes. Pero de esta manera se separa la política de la moral, que es precisamente lo que Rosmini trata de evitar a través del vínculo entre la sociedad visible y la sociedad invisible. El derecho inalienable a la verdad, a la virtud y a la realización, hecho posible por la sociedad natural del hombre con Dios, no puede ser suprimido por las relaciones económicas y sociales. El verdadero bien viene de la reflexión que asocia la facultad de pensar (que indica los fines) con la facultad de abstraer (que indica los medios para alcanzarlos). La vida política tiene un cuerpo visible, donde se registra el progreso y el crecimiento o disminución de los bienes, y un alma invisible, dentro de la cual se evalúa el grado de satisfacción de los ciudadanos. El derecho a la felicidad en el hombre está inextricablemente ligado al derecho a cumplir con los propios deberes morales; el Estado hegeliano tiende, en cambio, a reemplazar al individuo en el logro de este bien moral, mientras que el Estado agnóstico falsamente pluralista reemplaza el fin lejano por el fin cercano, disociando la facultad de pensar de la facultad de abstracción. Cuanto mayor es la brecha entre la sociedad externa y la sociedad interna, mayor es la ansiedad y el descontento. En primer lugar, la justicia no debe ser humillada más allá de todos los términos tolerables, de lo contrario la gente tiende a hacer justicia por sí misma. Los políticos deben saber leer en el corazón del hombre, teniendo en cuenta su estado de realización y sabiendo que las multitudes están atentas a los efectos inmediatos y prácticos de la acción política. Están motivados por el mayor atractivo de los bienes externos y cercanos, mientras que en general son incapaces de predecir las consecuencias remotas de sus elecciones. La razón práctica de las masas debe ir acompañada de la razón especulativa de los individuos que pueden reflexionar sobre los resultados remotos de la acción política y sobre su utilidad a largo plazo, gracias a su capital intelectual espiritual, que a menudo es invisible para las masas. Así es posible distinguir entre lo que es esencial para la sociedad y lo que es accidental. El enorme crecimiento de la facultad abstracta de la sociedad de consumo para Rosmini conduce a una sociedad que hace crecer los bienes accidentales sin mirar la sustancia de ella que sigue siendo la satisfacción de la persona, que se produce en el interior (sociedad invisible). Los siglos modernos, en cambio, se caracterizaron principalmente por la diferencia de nivel entre la facultad de abstracción y la de pensamiento. El anti-perfeccionismo rosminiano promueve contra todo pesimismo quietista la búsqueda de una verdadera perfectibilidad, lograda no con leyes perfectas sino con las mejores, para el equilibrio gradual de la riqueza, que es el instrumento para perseguir la virtud y el verdadero bien humano (la realización).

Para una reconsideración del realismo político en la época contemporánea, marcada por una continua inclinación hacia el nihilismo jurídico, es útil, por tanto, volver sobre las etapas del pensamiento filosófico-político de Roveretano, que desde la época romana y el Renacimiento italiano hasta Vico supo valorar la diferencia entre autoridad y poder, porque una se impone sobre la obligación de la conciencia moral sin necesidad de recurrir a la fuerza de la coerción legislativa y la otra es estrechamente inherente a la dimensión de la fuerza legítima de un Estado soberano. La definición del estado constitucional como referencia a la simple regulación del modo de derechos significa que la majestad del derecho personal se impone precisamente cuando es más pisoteada por grupos e instituciones y que la libertad de la persona son derechos que preceden a cualquier constitución de la sociedad civil. Por lo tanto, esto sólo nace para garantizar mejor los derechos extra-sociales inherentes del individuo y de las sociedades naturales de la raza humana, de la sociedad teocrática y de la familia. Augusto Del Noce en particular nos enseñó a considerar la categoría filosófico-política del Resurgimiento, que debe distinguirse tanto de la idea de revolución como de la de tradición. La revolución indica un cambio radical con respecto al pasado de las

instituciones y formas sociales, que pretenden superar la subyugación del hombre al absolutismo y al despotismo, así como al totalitarismo contemporáneo. En general, la tradición puede considerarse como la defensa de valores e instituciones vinculadas al pasado. El resurgimiento, en cambio, está ligado a la idea de que una verdad tiene un contenido inagotable que puede tener diferentes e infinitas expresiones en la historia según las más variadas circunstancias y ocasiones. En este sentido, el resurgimiento, comparado con una visión conservadora de la política, puede indicar una recuperación de los valores eternos, sin embargo, en vista de las nuevas formas sociales que expulsan un progreso efectivo y no ilusorio. Este es el posible progreso en una visión personalista de la historia y la política.

5. Conclusión

Esto es lo que Augusto Del Noce escribió en 1982 en una página casi desconocida sobre la visión política de Rosmini: "El jueves de la semana pasada estuve hablando en Stresa, en una conferencia del "Centro Internazionale di Studi Rosminiani" sobre el "redescubrimiento del Rosmini político". Si este no fuera el tema central de mi discurso, no podría dejar de lado su crítica al perfeccionismo, definido por mí como ese sistema que cree que la perfección en las cosas humanas es posible, y que sacrifica los bienes presentes a la perfección futura imaginada, olvidando que no hay mejora en las cosas humanas de ningún tipo que no envuelva con ella algún nuevo mal, por una ley profunda, ontológica, ineliminable. Esto no autoriza en modo alguno a un pesimismo quietista, sino todo lo contrario, a fundar la idea de perfectibilidad, en el sentido de que la lucha contra el mal y la realización de una perfección siempre relativa -observa Del Noce- es tarea del individuo y es, por tanto, una lucha que puede, sí, minimizar el mal, que puede ser conquistado en este preciso momento, pero que no lo extingue en su raíz. Lo que más importa es que el origen del error perfeccionista debe buscarse en el predominio de la facultad de ordenar, que presenta al espíritu con las cualidades separadas de las cosas sobre la facultad de pensar que concibe las cosas como un todo. El uso legítimo de la facultad del orden es, para Rosmini, eliminar los defectos accidentales de la perfección sustancial de la sociedad humana y, en este sentido, su función de gran utilidad para el progreso social. Pero si se absolutiza, nacen formas de perfeccionismo, cada una basada en el aislamiento de una cualidad: el uso político particular de la libertad y la justicia. Ahora bien, para Rosmini, los siglos de la edad moderna, a diferencia de la Edad Media, se caracterizaban precisamente por la prevalencia de la facultad de ordenar desde el consecuente perfeccionismo. Siguiendo su pensamiento, podríamos decir -concluye Del Noce- que las formas esenciales de perfectismo son el liberalismo (abstracción del momento de la libertad) en la consecuencia que le es esencial, el liberalismo económico en las diversas formas en que se presenta y que caracterizan hoy al occidentalismo y al comunismo (abstracción del momento de la justicia)" (Ver A. Del Noce, *Il pensiero cattolico davanti ai nodi della crisi culturale moderna*, en: AA. VV., *El compromiso social de los católicos en la hora actual*, Actas de la Conferencia Diocesana, Lodi, 4-5 de septiembre de 1982, p. 25).

En enero de 1987, también se detuvo en un libro de M. A. Raschini sobre el *Progresso in Rosmini* (Japadre, L'Aquila 1986), que presentó a la Iglesia de Minerva en Roma, junto con otros en los que especificó su concepción del progreso. La hermenéutica de la modernidad que sustenta la reflexión original de Raschini en su diálogo con los grandes filósofos se basa en la tesis de que no hay pensamiento humano y/o camino cultural que merezca ser descuidado en sus fundamentos y en el límite abandonado, porque cada voz contribuye a iluminar la perspectiva de una búsqueda universalmente abierta a la verdad que habita en todo esfuerzo intelectual y moral orientado, aunque sea parcialmente, a alcanzarla y comprenderla mejor. El camino de las muchas rutas de la historia en dirección a una comprensión cada vez más amplia de la verdad nunca ha terminado para ella y de hecho se alimenta del continuo compromiso de clarificarla a la conciencia individual y a la diversidad de las culturas. Rosmini se impone como maestro de las generaciones venideras porque tanto para ella como para Del Noce, tanto en el plano teológico-metafísico como en el plano práctico-político, enseñó primero que el ser es múltiple en sí mismo y por lo tanto siempre inclusivo

de nuevos puntos de vista, y luego que el verdadero progreso en la historia no se basa tanto en la acumulación ilimitada de bienes materiales puestos a disposición de la tecnología, sino más bien en el libre disfrute común de los bienes morales universales. Por eso, su posición política es una alternativa tanto al perfeccionismo de la autoridad como al perfeccionismo de la libertad, para abrirse a una lectura de la cultura política europea como una recuperación incesante de la tradición greco-cristiana para defender la idea universal de la persona y sus derechos inalienables.

El pensamiento político de Augusto Del Noce se caracteriza por una compleja interpretación de la modernidad. No representa para él el lugar del proceso necesario hacia la meta final y perfecta de la inmanencia, que encuentra su representación más significativa en las religiones seculares del totalitarismo y en el nihilismo científico de las sociedades opulentas. Para él, la modernidad como tal debe ser desafiada en su sentido axiológico porque su problematización es la condición filosófica y política para imaginar un resultado que permita en cambio recuperar el valor de la persona humana como lugar de apertura a la trascendencia y como piedra angular de la construcción social. Sin esta perspectiva, las promesas de emancipación de las teorías políticas vinculadas a una idea ineluctable pero circunscrita de progreso dentro de las visiones materialistas y ateas están condenadas al fracaso, como trágicamente ha demostrado la historia. La hermenéutica de la modernidad ofrecida por Del Noce era diferente: contra la revolución entendida como un intento de reemplazar la religión en el trabajo de liberar al hombre de la alienación, vio en el resurgimiento una categoría todavía fructífera de posibilidades de libertad para el hombre de la era de la secularización. Frente a los dilemas de las actuales sociedades liberal-demócratas, la visión personalista, que hace del hombre un ser dotado de un principio de dignidad infinita, sigue siendo el legado de aquellas figuras de nuestra tradición del siglo XIX que, lejos de haber agotado su potencial, le ofrece recursos para la salvación de lo que sigue siendo más valioso que el humanismo europeo.

Is man a pencil in the hand of the Creator? Hermeneutics of the igbo concept of the human person.

Vincent Chukwuma Asalu
Nwafor Orizu College of Education, Anambra State, Nigeria.
c.asalu@nocen.edu.ng, asaluvin@hotmail.com

I. Introduction

Inquiry into the nature of the human person has remained an issue of great concern to philosophers since the ancient period. Ekei (2001) seems to have agreed with this point when he noted that the answer to "the question, what is man has remained central and elusive to philosophers down the years". This quest has led each culture around the world to adopt its own conception of man in relation to his essential nature. From an African perspective, the human person occupies a central position in existence. Mbiti (1982) affirmed the centrality of the human person in African worldview and opined that "African ontology is basically anthropocentric: man is at the very centre of existence, and African people see everything else in relation to this central position of man". However, contrary to the perceived prime position he occupies in the scheme of things in Africa, Wale Adenuga, the producer of the famous Nigeria Television Authority (NTA) Thursday drama series, "Super Story" viewed the human person from a rather constricted point when he averred that "we are nothing but pencils in the hand of the creator".

Arguably, Wale Adenuga's assertion could be interpreted from many perspectives. It could be viewed as a humble submission to the Divine Creator as the inspiration for his numerous story lines. Similarly, it could also be viewed literally to mean that the human person is merely a pencil in the hand of the creator i. e. that the creator solely determines the fate of man on earth. It is this last interpretation that is the concern of this paper. If the claim that the human person "is merely a pencil in the hand of the creator" is accepted to literally mean what it seems to be communicating, then, the validity of the claim that the human person distinguishes himself at the cognitive level from other inferior beings by virtue of his intelligence, creativity and freedom hangs on a balance.

Succinctly put, this paper is a critical response to Wale Adenuga's claim to the effect that we (humans) are nothing but pencils in the hands of the creator. The paper seeks to respond to Wale Adenuga's claim by evaluating the nature of the human person from an African perspective with special focus on his place in Igbo ontology. In order to make sense of this discourse, let's first establish the terms and concepts that are critical to understanding the issues at stake.

II. Conceptual Clarification

a. Human Person:

The question what is man, which has attracted the answer "pencil in the hand of the creator" cannot be thoroughly answered without any reference to human person. For as Mondin (1991) rightly put it; "when we wish to give a comprehensive name to man's being, a name expressing his entire reality in a precise and unequivocal way, we say that he is a person. This is a term we never use for plants or animals but only for man". In other words, man can correctly be substituted with the human person. Blackburn (2005) listed the central phenomena of personhood to include; "rationality, command of language, self-consciousness, control or agency and moral worth or title to respect". These attributes are no doubt, attributes of man.

For his part, Bogliolo (1987) remarks that "man is the carrier of being, the place where it is possible to rediscover this being in its relative totality". Furthermore, he notes that the search for the human person "recapitulates ontology". In his view; "the human person occupies the supreme place in the history of particular existents: he contains in himself (in virtue of the dialectical rapport between the particular existents) everything positive and everything of value found in the inferior grades. The other existents before the human person, rest as the part rests before the whole". Also, he notes that "the person is the subsistent existent of an intellective, uncommunicated nature, his attributes are: intellectivity and incommunicability. Intellectivity is the most important and fundamental of the two" (Bogliolo (1987).

Also, the human person received special consideration in the writings of Boethius. In his view, the human person is "an individual substance of rational nature" (*rationalis naturae individua substantia*). Implicit in this perspective on the human person is that "every human being is a person, since every human being is (to employ the philosophical terms of Boethius) an individual substance of rational nature" (Copleston, 2009). This implies as Copleston clarifies that one may act as a human person ought not to act or in a way unbefitting a human person, one may even lose the normal use of one's reason; and still does not in this way become depersonalized, in the sense of ceasing to be a person.

Later philosophers like Aquinas and his successors devoted substantial attention to dealing with the issue of the nature of the human person. However, as carrier (2008) summed it,

> A Person is thus defined by an activity in which "*ends are freely sought*" after being known as concepts (containing information that goes past the data of the senses), and valued as good. *Rationality* is expressed and realized in the search for Truth, Beauty and Goodness, a multiple activity that corresponds to the two powers of the human spirit: intelligence and free will, to know and to love. Knowledge in this case is not a mere reaction to an external stimulus… but a process where the data are consciously analyzed to obtain ideas of universal value, and inferences or deductions that apply to them well beyond the direct experience.

b. Pencil

The Cambridge Dictionary defines a pencil as "a thin, usually wooden, tube-shaped device for writing" or "drawing which has colored material in the center and a point at one end". On his part, Da_Slimmie (2012) identified the following as qualities of a pencil:

i. Capable of great things when guided by a good hand.
ii. It needs to be sharpened to bring out the best.
iii. The mistakes done by the pencil could be cleared with an eraser.
iv. What does the job is not the wooden exterior but the graphite inside.
v. It leaves a mark.

III. Why We Are More Than Pencils in the hand of the Creator from Igbo Perspective

Following from the issues discussed above, this paper argues that we are more than pencils in the hand of the creator for the following reasons.

1. Human Intellectual capacity

It is unarguable clear that man; the carrier of being is a human person in so far as he is gifted with intellect. This implies that man is a person in the measure in which he is intellective. Intellectivity as Bogliolo (1987) further highlights implies ontological self-possession. It implies self-

transparency. Everyone is endowed and blessed with natural capacities and abilities. Primary here is the ability to reason and decide freely. Therefore, if man is the human person in so far as is intellective, it implies that he cannot be limited to more objects like pencils as Wale Adenuga suggested. For in his intellectivity, man has mastery of self, psychological mastery of self or self-consciousness and moral mastery of self, attributes that pencils do not possess. Again, the act of being which we have earlier on made reference to, gives the person the property of incommunicability suggested by Bogliolo. As Mondi (1991) quoting Thomas Aquinas concurs, "The person enjoys three-fold incommunicability".

i. The individual who is a person cannot communicate with other things as a part, being a complete.
ii. He cannot communicate as the universal communicates with the individuals in that person is something assumable, because that which is assumable passes in the personality of the assumer and no longer has its own personality and
iii. The person distinguishes himself clearly both from essence and nature; Infact, the concept of person allows that what is being spoken of is something distinct, subsistent and inclusive or all that is in the thing.

Furthermore, Battista Mondin introduces another dimension to the consideration of the nature of man (human person). In his view, a group of contemporary philosophers in a bid to unravel the nature of human person had resorted to the dialogical perspective rather than the earlier ontological argument. Among these thinkers include Mounier, Ricocier, Buber and Orlega. Mondi (1991) outlines the following as the prominent properties of the dialogical group.

a. **Vacation:**

Every person has such a meaning that he cannot be substituted for in the place he occupies in the universe of persons. Surely a pencil has no such unique position, thus man is more than a pencil in the creator's hand.

b. **Action:**

The life of the person is incessant action. It is the research until death for an anticipate longed for unify that is never realized. This certainly is not applicable to the pencil.

c. **Communication (Encounter with others)**

The first movement revealing a human being in the prime of infancy is a movement towards others. The person is the only one who can be himself. From the African perspective of the human person, Edeh (1985) writes that man is "good that is" (Mma-di). Ekei (2001), sharing a similar view remarks that the human person is "the goodness of life" (Mma-ndu). Thus, from the point of view of the nature of human person, it could be argued that man 'who is the beauty of life' and 'the beauty that is' from an African perspective is gifted with an intentional aperture that carries him to a systematic self transcendence in all directions. This supreme quality coupled with his subsistence makes man a distinct creature apart from other animals, plant and objects (including pencils).

From what have been considered about the nature of the human person, it is obvious that he is in no way a mere object (pencil). The human person as Bogliolo (1982) writes is the point of encounter of all reality. As he beautifully summed it.

In man, being becomes the subject it becomes logos, it transforms itself into self-transparency and self-consciousness; the infra-human existents held back by the limits of matter and quantity recover their liberation in the relatively infinite dimension of the spirit where the singular makes itself universal…The person is in present communion with all men.

2. Conscience

Everyone comes equipped with an existential conscience that calls them to live authentically. For Guibilini (2016), "when we talk about conscious, we often reflect about ourselves as moral persons and our moral conduct". Hence he saw the conscience as self-knowledge and self-assessment. On its part, the *New World Encyclopedia* opines that "the conscience refers to a person's sense of right and wrong. Also, it elucidates further that "in philosophical, religious, and everyday senses, the notion of conscience may include the following separable elements.

i. Firstly, conscience may refer to the moral principles and values that a person endorses.
ii. Secondly, conscience may refer to a faculty whereby human beings come to know basic moral truths.
iii. Thirdly, the conscience pertains to self-scrutiny i. e. the conscience involves a person's examination of his or her own desires, and actions, and connects with sentiments of self-evaluation, such as guilt, shame, regret and remorse.

Thus, with one's conscience, it is possible to grasp all the opportunities presented to the human person for self-definition. t, the options you have are structured by the historical and cultural world you're born into. You also realize that you can't make all the possibilities available to you a reality. Given the fact that man has a conscience which aides him in self-assessment and knowledge, he cannot just be a pencil in the hand of the creator.

3. Human Freedom

Another point of view from which we can evaluate the logical and factual consistency of the claim that "we are nothing but pencils in the hand of the creator" is to examine the implication of the claim on the idea of human freedom. Various philosophers have at different times argued on the fact the man is a being endowed with freedom. For instance, Mondin (1991) writes:

Man distinguishes himself at the cognitive level from animals and the other infers beings by virtues of the intelligence which allows him a total aperture (be it towards the world or towards himself) and at the appective level he distinguishes himself by virtue of will with which he freely chooses within the space of the aperture that which he retains as more opportune for the realization of his own being. Man, beyond intelligent, is also highly free. Freedom is, therefore another title of his excellence and nobility, and represents another great window for looking into the mystery of man, with a goal of acquiring a more correct, more complete, more adequate comprehension of him.

The above comments indicate that man enjoys the faculty to determine himself to an action and to be the cause of his actions taking into cognizance the implications of such actions for his life. From the foregoing, it follows that "freedom is the faculty which man has of being master and author of his own actions" (Mondin, 1991). Going further he explains that freedom is a sublime but also very dangerous power in the hands of man. It is a weapon of dual stature; it can be adopted either for good or for evil. It can serve man for cultivation, the promoting, the elevation, and the full realization of his own being. But, it can also serve to obtain opposite effects: to decrease, humiliate, and annihilate his own being.

Indeed, when one considers the fact of moral decision one would come face to face with the reality of the fact that freedom must be part of man's essential attributes for as Adler (1968) remarks "the ethical judgments and evaluations… presuppose freedom, especially the freedom of the will". Ekei (2001) also reiterated the same view when he insisted that "for a meaningful ethical judgment, a certain mental disposition ought to be guaranteed. This seems to help the moral agent to enjoy a certain liberty in making up his mind in the choice of alternative course of action". In a related development, Readen (1976) adds that; "to act is to do one of the three things: to decide, to choose, or to consent. The human person, as actually doing any of these, or as having a disposition in respect of any of them, is what is meant by the will".

The implication of the above points is that without the freedom to choose or consent, actions remain acts of man and not human acts. Also, another point which is important in the determination of the matter at stake is the issue of responsibility which is a necessary follows up from man's freedom. Omoregbe (2000) averred that "responsibility is inseparable from freedom, for to be free is ipso facto to be responsible. There can be no freedom without responsibility". From the foregoing, it follows logically and undoubtedly as Mondin (1991) argued, "that man is not only simply the master of his own acts, but also of himself: he is the master of his own becoming, more precisely, of that which he will become". Thus, if the above assertions are correct then, man cannot just be a pencil in the hand of the creator. For, though he cannot work against the creator and nature, exercising his freedom is in fact living in harmony with creator and nature. Man is therefore in the strict sense more than a pencil in the hand of the creator.

Therefore, if "freedom is part of man's very nature as a rational being, and lose man's rationality… is to lose one's freedom (Omeregbe), if responsibility is inseparable from freedom, if man, the morally responsible agent ought to enjoy a certain liberty for a meaningful ethical judgment, then, it follows that he cannot be restricted to mere pencil in the hand of the creator. This is based on the fact that being free (more than a pencil) is part of the creator's design for man in order to suit man's nature as a free agent. For as Kierkegaard writes "each person possesses an essential self which he or she ought to actualize". Arriving at what he calls "authentic existence" requires the individual to be committed in a continuous process of choice in the presence of varieties of either-or "the pencil in the hand of the creator" no doubt is not capable of making this choice.

4. Human Creativity

The last perspective from which an evaluation of the assertion that we are nothing but "pencils in the hand of the creator" would be made is that of human creativity. For Kaufman (2014), the term "creative" is used to describe three kinds of things: a person, a process or activity, or a product, whether it is an idea in someone's mind or an observable performance or artifact". Going further, he clarifies that there is an emerging consensus that a product must meet two conditions in order to be creative. It must be new, of course, and it must also be of value. Human creativity is therefore the vehicle for self-expression and an important factor that defines man. If man is therefore gifted with the ability to freely express himself through some activities, he can therefore not be the pencil in the hand of the creator but the creator himself.

5. Conclusion

Following from the foregoing, it is argued that from the Igbo African concept of the human person, man is the goodness, fullness and beauty of life. Given the prime position he occupies in the world, the human person endowed with freedom, intelligence and creative abilities is much more than a pencil. Although like a pencil, the human person is capable of great things, he is a being who is endowed with freedom to choose which path to follow in life. Also, while like the pencil, the human person needs to be sharpened by training and education to bring out the best, it must be noted that unlike the pencil, his mistakes cannot be completely cleared with an eraser. Hence, man who is the man is the carrier of being; the place where it is possible to rediscover this being in its relative totality is much more than a pencil because in Igbo cosmology, he is the centre of existence. Despite sharing almost all the attributes of a pencil, the human person is uniquely far beyond a pencil because of man's creativity, freedom and intelligence.

Bibliography:

Blackburn, S., (2005), *Oxford Dictionary of Philosophy,* Oxford: Oxford University Press.

Bogliolo, L. (1987) *Metaphysics*, trans. by Cizdyn, M. A., Bangalore: Theological Publications.

Copleston, F. C. (2009). "The Human Person in Contemporary Philosophy" in *Royal Institute of Philosophy*. Retrieved from:

https://www.cambridge.org/core/journals/philosophy/article/human-person-in-contemporary-philosophy1/F81832D2C8E0C8B59809E412C57BC1D6

Da_Slimmie, "We are surely nothing but pencil in the hand of the creator" retrieved from:

http://daslimmie.blogspot.com.ng/2012/10/we-are-surely-nothing-but-pencil-in.html

Ekei, J., (2001), *Justice in Communalism; A Foundation of Ethics in African Philosophy*, Lagos: Realm Publications.

Maboloc, C. R. B., (2009), *Philosophy of Man: The Existential Drama*, Manila: Rex Book Store, Inc.

Mbiti, J., (1982), *African Religions and Philosophy,* London: Heinemann

Mondin, B., (1991), *Philosophical Anthropology, Man An Impossible Project*, trans. by Cizdyn, M. A., Bangalore: Theological Publications.

Panza, C. and Gale, G., (2008), *Existentialism For Dummies*, USA: Wiley Publishing, Inc.

Ser humano y persona humana. Análisis crítico del concepto de persona de Peter Singer

Berríos Garaycochea, Miriam
Universidad Católica San Pablo, Arequipa, Perú
mberrios@ucsp.edu.pe

Introducción

Todo ser humano es persona. Esta afirmación viene siendo cuestionada en el contexto actual y el concepto de persona viene siendo despojado de su sentido. Este trabajo surge del deseo de reflexionar en torno a la persona humana y de devolverle la centralidad que la afirmación de su dignidad y su identidad merecen.

El trabajo se encuentra estructurado en dos partes. En la primera se profundiza en la obra del filósofo Peter Singer para lo que se han considerado dos de sus principales obras: su libro *Ética Práctica* y la colección de ensayos sobre ética reunidos bajo el título *Desacralizar la vida humana. Ensayos sobre ética*. Un lugar central de este primer acápite lo ocupará la consideración del concepto de persona de Singer mientras que en la segunda parte se realiza un análisis crítico de su planteamiento.

Para que el espíritu en que ha sido elaborado este trabajo sea adecuadamente comprendido resulta importante apuntar algunas consideraciones metodológicas. La crítica hecha a Singer ha sido muchas veces más visceral que racional. Nuestro intento de análisis crítico pretende entender el espíritu que anima la filosofía de Singer y valorizar algunas de sus intenciones, con el propósito de que puedan integrarse en una propuesta filosófica de la persona que sea más completa, sin dejar de denunciar los aspectos que atentan contra la dignidad más fundamental del hombre.

I. El planteamiento de Peter Singer

1. Algunos presupuestos filosóficos

Peter Singer es un filósofo moral utilitarista, nacido en Melbourne en 1946. Su prolífica actividad académica se ha visto siempre rodeada por la controversia. El australiano, de personalidad "radical y provocativa"[29], cuenta con los más fervientes admiradores como con los más acérrimos detractores.

Nombrado por la revista Time como una de las cien personas más influyentes del mundo en 2005, está claro que no le falta popularidad. Los índices de investigación en bioética muestran que es uno de los autores más consultados en dicho ámbito, siendo «casi con seguridad el más conocido y el más leído de los filósofos contemporáneos»[30].

1.1 El utilitarismo en Singer

El utilitarismo de Bentham y Stuart Mill es uno de los fundamentos sobre los que descansa la propuesta de Singer.

[29] L. Prieto López, *El Hombre y el animal,* Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2008.
[30] H. Kuhse, «Introducción: La Ética Práctica de Peter Singer», en *Desacralizar la Vida Humana. Ensayos sobre Ética,* Helga Kuhse (ed.), 1ª. Edición, Ediciones Cátedra – Grupo Anaya, S. A., Madrid 2003.

El principio utilitario fundamental es sencillo: lo que mueve al hombre es la felicidad, identificada con el máximo placer de vivir. De aquí se deduce que la búsqueda del placer y el rechazo del dolor serán el primer principio de la razón práctica para valorar las decisiones y acciones humanas.

Siguiendo la línea del razonamiento de Bentham, para Singer los seres dotados de sensibilidad son capaces de experimentar placer y ahí estriba la razón más evidente para la valoración de su vida[31]. Asimismo, manifiesta que la capacidad de sufrir o gozar no es una característica cualquiera sino aquella que determina si los intereses de un ser deben o no ser tomados en cuenta. Así, el imperativo fundamental de la ética consiste en reducir el sufrimiento de todo ser capaz de sufrir, lo que haría extensiva su propuesta a los animales.

1.2 El materialismo darwinista y la propuesta de «ontología simétrica» en Singer

El materialismo darwinista es otro de los principios que atraviesan la obra de Singer, quien se vale del pensamiento de Charles Darwin para proponer una cierta continuidad entre los seres humanos y los animales. Es notable que la pretensión de nuestro autor no es dar una explicación ni del origen ni de la evolución de las especies animales o del hombre[32], sino que se centra en la interpretación biológica de la naturaleza humana y pretende así dar sustento a su propuesta de igualdad ontológica entre hombre y animal.

Para nuestro autor resulta claro que «la aceptación de uno de los dogmas de la teoría de Darwin – que las diferencias entre nosotros y los otros animales no son de especie, sino sólo de grado – debe tener algún impacto sobre las concepciones del dominio ético que fundamenta unas discontinuidades radicales en el estatuto moral basándose en supuestas discontinuidades entre la naturaleza de los seres humanos y la de otros animales»[33].

2. El concepto singeriano de persona

Antes de analizar directamente el concepto de persona singeriano, nos parece importante revisar primero su propuesta de desacralización de la vida humana para posteriormente analizar en qué modo esto permitiría erradicar lo que considera discriminación hacia otras formas de vida. Este itinerario permitirá abordar mejor el particular concepto de persona de Singer, el que de otro modo quedaría incomprensible e incompleto.

2.1 Desacralizar la vida humana

El cuestionamiento a la consideración de la vida humana como sagrada es uno de los temas centrales en toda la obra de Singer.

Al analizar la expresión: "la vida es sagrada", Singer constata que lo que comúnmente se valora es la vida humana y no todo tipo de vida. Enseguida surge el cuestionamiento: «¿Por qué ha de tener la vida humana un valor especial?»[34]. Singer explora brevemente la teología cristiana, pues, a su juicio, el pensamiento extendido en occidente respecto al carácter ontológica y axiológicamente superior de la vida humana respecto a otros seres vivos tiene su origen en ella.

---

[31] *Cf.* P. Singer, *Ética Práctica,* Cambridge University Press, Cambridge 1980, p. 126.

[32] «Singer toma el darwinismo simplemente como una doctrina que interpreta la naturaleza humana en un sentido meramente biológico. No es, pues, de extrañar que de tal concepción extraiga nuestro autor, una y otra vez, la misma conclusión, a saber, que las diferencias entre el hombre y el animal son simplemente de grado y no de esencia», L. Prieto López, *op. cit.,* p. 51.

[33] P. Singer Y P. Cavalieri, «El Proyecto "Gran Simio"», en *Desacralizar la vida humana. Ensayos sobre ética,* Helga Kuhse (ed.), Ediciones Cátedra – Grupo Anaya, S. A., Madrid 2003, pp. 173.

[34] P. Singer, *Ética…*, p. 104.

Su análisis le permite concluir en la necesidad de "desacralizar" la vida humana y empezar a considerarla como un tipo de vida que merece protección y respeto – pues es susceptible de sufrimiento – como otros tipos de vidas que se le asemejan en este sentido. Su argumentación lo lleva a plantearse algunas preguntas tales como:

> «¿Puede ser correcto realizar grandes esfuerzos por salvar la vida de un pequeño mongoloide humano cuando la madre no desea que el niño viva, mientras que al mismo tiempo no se considera malvado matar lenta y dolorosamente a una serie de monos? o ¿Puede ser alguna vez correcto tratar a un tipo de ser de un modo que no trataríamos a otro tipo?»[35].

El esfuerzo por responder a estas preguntas desemboca en una conclusión: «la doctrina de la santidad de la vida humana, tal como habitualmente se le entiende, tiene como núcleo una discriminación que está basada sólo en la especie y en ninguna otra cosa más»[36]. Ello nos lleva a considerar brevemente la denuncia del autor contra el llamado *especieísmo*.

2.2 La denuncia contra el especieísmo

Singer parte del principio de igual consideración de toda vida sentiente, que debería ser protegida por el respeto de un principio de igual consideración de intereses. Una vez que se acepta esto, se puede comprender el siguiente paso metodológico de su argumentación: la igual consideración de intereses no puede circunscribirse al ámbito de los seres humanos, sino que debe extenderse a todo ser que tenga intereses, más allá de los límites de nuestra especie.

El no tomar en consideración los intereses de seres que no son miembros de nuestra especie debe ser considerado como una forma de discriminación por especie o como el mismo lo ha denominado: *especieísmo*[37], un «prejuicio que favorece a los miembros de la especie de uno simplemente porque son miembros de nuestra propia especie»[38]. Cabe mencionar que Singer no propone que deba tratarse a los seres humanos como animales, ni tampoco a los animales como humanos. Se trata más bien de promover una igual consideración en el ámbito moral[39].

2.3 El concepto de persona en Peter Singer

El interés de Singer en la simetría de los intereses de hombres y animales, su propuesta de desacralizar la vida humana y su manifiesto en contra del especieísmo lo llevan a plantear un concepto particular de persona.

Para el ético australiano no representa mayor problema definir al ser humano, pues los términos biológicos para ello son bastante claros.

> Es posible dar un significado preciso a "ser humano". Podemos utilizarlo como equivalente a "miembro de la especie *homo sapiens*". Determinar si un ser es miembro de una especie concreta es algo que se puede hacer científicamente, examinando la naturaleza de los cromosomas en las células de los organismos vivos. En este sentido, no existe duda de que desde los primeros momentos de su existencia, un embrión concebido de un óvulo y un espermatozoide humano es un ser humano; y lo mismo ocurre con el ser humano que se

[35] Peter Singer, «Desacralizar la vida humana», en *Desacralizar…,* p. 280.
[36] *Ibid.,* p. 281.
[37] «La doctrina de la santidad de la vida humana, tal como habitualmente se la entiende, tiene como núcleo una discriminación que está basada sólo en la especie y en ninguna otra cosa más», P. Singer, «Desacralizar la vida humana» en *Desacralizar…,* p. 283.
[38] P. Singer, H. Kuhse, «El estatuto moral del embrión» en Desacralizar…, p. 237.
[39] Cf. P. Singer, «Todos los animales son iguales», en Desacralizar…, p. 112.

> encuentre discapacitado psíquicamente de la manera más profunda e irreparable, incluso con un bebé que haya nacido sin cerebro[40].

La dificultad empieza cuando se evidencia que no todos los seres humanos son iguales, sino que algunos exhiben una serie de características que usualmente se tienen por indicadores de humanidad, tales como conocimiento y control de uno mismo, sentido del futuro y del pasado, capacidad de relacionarse, preocupación por los demás, comunicación y curiosidad.

Es así como Singer plantea su concepto de persona: «Propongo utilizar el término "persona" en el sentido de ser racional y consciente de sí mismo»[41].

Esta definición tiene su origen e inspiración en el concepto de John Locke, el cual habiendo sentado las bases que a su entender definen la identidad personal dice de la persona:

> Pienso que ésta es un ser pensante e inteligente, provista de razón y de reflexión, y que puede considerarse asimismo como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares; lo que tan sólo hace porque tiene conciencia, porque es algo inseparable del pensamiento, y que para mí le es esencial, pues es imposible que uno perciba, sin percibir lo que hace[42].

Para el padre del liberalismo clásico la identidad se explica y se construye por la conciencia y por ello se entiende a la persona como un "yo" al que se le atribuyen pensamientos, sentimientos y acciones.

Singer afirma que muchos seres sensibles y capaces de sufrimiento no son personas, pues no poseen las cualidades que los definirían como tales. En este sentido se puede entender su afirmación de que embriones, fetos, recién nacidos, enfermos en coma o en estados vegetativos persistentes, enfermos mentales, entre otros, compartan la misma categoría con muchos «animales no humanos»[43] y por tanto no personas.

Asimismo, como ya se indicó, su intención es extender el concepto de persona a algunos animales que, a su modo de ver, poseen los rasgos propios del ser personal.

II. Análisis crítico

Pasamos ahora a realizar un análisis crítico de la propuesta de Singer. Una particularidad del enfoque de este análisis es que intentaremos seguir el consejo que diera San Pablo a los habitantes de la Iglesia de Tesalónica: «Examinadlo todo y quedaos con lo bueno»[44], buscando rescatar aquello que de bueno subyace a todo intento humano por buscar un mundo mejor.

1. Distinción entre persona y ser humano

La primera consecuencia del concepto de persona de Singer es la distinción entre persona y ser humano. De acuerdo con esta definición no todos los hombres serían personas, ni siempre, ni en todos los estadios de su vida, algunos todavía no lo serían y otros podrían haber perdido la condición personal.

---

[40] P. Singer, *Ética* …, p. 107.
[41] *Ibid.,* pp. 109, 110.
[42] J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano,* M. Aguilar, Buenos Aires 1961.
[43] Dados los presupuestos materialistas de Singer, no sorprende que conciba al hombre como un animal. Cabe mencionar que Singer no se mueve argumentativamente en el plano metafísico, por lo que su concepción del hombre como animal no equivale a la de Aristóteles. Para el Estagirita la racionalidad es un rasgo que solamente posee el hombre, en virtud de su naturaleza: «Efectivamente, primero hay que ser hombre por naturaleza y no otro animal cualquiera, y por tanto con cierta cualidad de cuerpo y alma […] el hombre además, es guiado por la razón; él sólo posee razón» Aristóteles, *Política,* M. García Valdés (trad.), Gredos, Madrid 1999, 1332b.
[44] 1Tes 5, 21.

Este desacoplamiento entre hombre y persona, fruto de un definir a la última en función de cualesquiera cualidades, resulta contrario a la intuición casi constitutiva que nos indica que todo ser humano es persona y que nos invita al reconocimiento de cada hombre como tal.

Esta metamorfosis del concepto, al abstraoner a la persona de todo el contexto de lo humano y hacerla orbitar en el ámbito de cualidades mentales, es una operación que se da en un terreno estrictamente lógico-mental, lo que hace que hablar de una "clase de las personas" sea, a decir del filósofo alemán Robert Spaemann «lógicamente inobjetable» y sin embargo «ontológicamente inadecuado»[45].

Resulta evidente que la definición de persona basada en cualidades y la consiguiente distinción entre persona y ser humano no tiene justificación alguna. El filósofo español Juan Manuel Burgos lo hace notar con las siguientes palabras:

> La concepción de persona (de Peter Singer) es tremendamente actualista: persona como ser que posee determinadas cualidades en acto. Pero esta descripción no es adecuada ni refleja certeramente al ser personal. La persona no se confunde con sus propiedades, sino que está por encima de ellas, la persona es el todo, las cualidades más el sujeto portador que les da unidad y continuidad (…). Por eso, que una persona deje en un determinado momento de poseer una o varias de las cualidades habituales y paradigmáticas de la persona, no quiere decir que deje de ser persona, del mismo modo que una persona coja no deja de ser hombre porque le falte una pierna[46].

2. Devenir persona

La definición de persona por cualidades conlleva un aspecto adicional: las características definitorias de la persona deben poseerse actualmente.

Uno de los argumentos más utilizados contra el actualismo es el de la potencialidad. De hecho el argumento de la potencialidad del embrión es uno de los que más se han esgrimido contra la definición de Singer, haciendo éste su respectiva contra argumentación. El debate trascurre más o menos en los siguientes términos: ante la primera premisa "persona es todo ser consciente de sí y racional" se introduce la segunda: "el embrión no es racional ni autoconsciente aún, sin embargo, si nada se entromete en su normal desarrollo, llegará a serlo". La conclusión que se extrae es que el embrión es una persona en potencia, por lo que deberían extendérsele los derechos propios de la persona. Singer y otros autores que proponen definiciones semejantes rechazan con facilidad el argumento en estos términos:

> No hay ninguna regla que diga que una X potencial tenga el mismo valor que una X, o que tenga todos los derechos de una X. Hay muchos ejemplos que muestran justo lo contrario. Arrancar una bellota en brote no es lo mismo que talar un roble venerable. Meter una gallina viva en una olla de agua hirviendo sería mucho peor que hacer lo mismo con un huevo. El príncipe Carlos es el rey potencial de Inglaterra, pero ahora no tiene los derechos de un rey[47].

A todo lo anterior subyace un desafortunado error: considerar al embrión como persona en potencia, pues no lo es, sino que es una verdadera persona en una fase determinada de desarrollo. Lo que se encuentra en potencia en este estadio son las facultades, mas no el ser personal. Innumerables datos científicos sirven de apoyo a esa aproximación argumental, como por ejemplo la autogestión esencial por parte del embrión de su proceso evolutivo. Una correcta comprensión de la

[45] *Cf.* R. Spaemann, *Personas. Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»,* J. L. Del Barco (trad.), 2da edición, Ediciones Universidad de Navarra, S. A. (EUNSA), Pamplona 2000., p. 37.
[46] J. M. Burgos, *Persona versus ser humano: Un análisis del esquema argumentativo básico del debate.* Recuperado de http://www.redalyc.org/pdf/875/87511718003.pdf
[47] P. Singer, *Ética* …, p. 158.

potencialidad del embrión evidencia que el sujeto humano, a medida que va adquiriendo nuevas capacidades, incluidas la racionalidad y la autoconsciencia, se va perfeccionando en su ser personal, ser que ya es actualmente.

3. Consecuencias de la definición de persona de Singer

Si un ser humano debe cumplir con una serie de requisitos para que se le considere persona, no será considerado como tal de no cumplir con ellos. La exclusión de algunos de los miembros de la especie *homo sapiens* – como los llama el pensador australiano – de la comunidad de las personas, trae consigo la desprotección a la que se ven sometidos. Se afirma que no todos los hombres son titulares de derechos, sino sólo en la medida en que puedan considerarse personas. Así, ni la dignidad ni los derechos de la persona son tenidos como algo inherente al hombre.

En este sentido es interesante volver a revisar la intención de nuestro autor y contrastarla con las consecuencias de sus planteamientos. Singer ha manifestado tanto en sus escritos como en sus discursos que su intención principal no ha sido nunca denigrar o devaluar la posición del hombre tanto como elevar la de los animales[48].

En Singer resulta muy valiosa la intención no sólo por denunciar lo que en las relaciones entre el hombre y la naturaleza es evidente que funciona mal sino también el hecho de hacer propuestas de orden práctico que nos permitan aspirar a vivir en un mundo mejor. Sin embargo, resulta criticable que en el afán por atribuir un estatuto moral que eleve a los animales, termine por atentar contra la dignidad del hombre, por más insistencia del filósofo en que esa no haya sido nunca su intención. Su postura, en la práctica, termina yendo en contra de su intención original, lo que se evidencia en las consecuencias éticas y bioéticas de su planteamiento, tales como la licitud del aborto, de la eutanasia, de la experimentación médica e incluso del infanticidio.

Conclusiones

Dado que Peter Singer se ha constituido en uno de los referentes más importantes de la filosofía práctica en la actualidad y habiendo tenido tanta acogida como han tenido sus planteamientos bien valía la pena dedicarle una reflexión rigurosa.

Tomando en cuenta los presupuestos utilitaristas y darwinistas de Singer y en un afán intelectual honesto por cuestionar lo que a su modo de ver había sido dado por hecho, nuestro autor, interesado por un buen número de seres sentientes, cuestiona la sacralidad y el valor de la vida de los hombres, pues, a su juicio considerarla sagrada implicaría una discriminación hacia otros seres sentientes basada únicamente en la especie, cosa que él rechaza de plano.

Una vez despojada de su carácter de sagrada, Singer pasa a definir a la persona en términos de la posesión actual de cualidades peculiares: la racionalidad y la consciencia de sí. Teniendo en cuenta tal definición de persona nos enfrentamos a una primera consecuencia: la distinción entre ser humano y persona humana, rebajando a aquellos no conscientes de sí o racionales a la condición de meros representantes de la especie y excluyéndolos de la comunidad de las personas, mientras que al mismo tiempo se incluiría en ella a algunos animales, mediante la propuesta de ontología simétrica del filósofo australiano.

De todo lo anterior se desprenden además consecuencias éticas, tales como la licitud del infanticidio, aborto, eutanasia, eugenesia y experimentación con seres humanos no considerados personas.

[48] *Cf.* P. Singer, *Ética* …, p. 98.

Ciertamente, a la argumentación limpia ha ido siempre unido un genuino interés por vivir en un mundo mejor en el que se defienda a todo ser capaz de sentir. Esto último, al menos, no puede ser sino reconocido al filósofo de Melbourne. Sin embargo, la reivindicación de un recto interés no resulta suficiente frente a la gravedad de los corolarios.

Bajo presupuestos distintos y distinta argumentación podrían conciliarse el legítimo interés de Singer por disminuir el dolor y la necesaria afirmación de la dignidad intrínseca de todo hombre.

Bibliografía

Aristóteles. (1999). *Política.* (M. García Valdés, Trad.) Madrid: Gredos.

Burgos Velasco, J. M. (2008). Persona versus Ser Humano: Un análisis del esquema argumentativo básico del debate. *Cuadernos de Bioética,* XIX (3).

García López, J. (2001). *Metafísica Tomista: Ontología, Gnoseología y Teología Natural.* Ediciones Universidad de Navarra. EUNSA.

Jerusalén, B. d. (1971). *Biblia de Jerusalén.* Madrid-Bilbao: Alianza Editorial-Desclée de Brouwer.

Kuhse, H. (2003). Introducción: La Ética Práctica de Peter Singer. En P. Singer & H. Kuhse (Ed.), *Desacralizar la vida humana. Ensayos sobre ética.* Madrid: Ediciones Cátedra - Grupo Anaya S. A.

Locke, J. (1961). *Ensayos sobre el entendimiento humano.* Buenos Aires: M. Aguilar.

Prieto López, L. (2008). *El hombre y el animal.* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Singer, P. (1980). *Ética Práctica.* Cambridge: Cambridge University Press.

Singer, P. (2003). Desacralizar la humana. En P. Singer & H. Kuhse (Ed.), *Desacralizar la vida humana. Ensayos sobre Ética*, Madrid: Ediciones Cátedra – Grupo Anaya S. A.

Singer, P. (2003). Todos los animales son iguales. En P. Singer & H. Kuhse (Ed.), *Desacralizar la vida humana. Ensayos sobre Ética*, Madrid: Ediciones Cátedra - Grupo Anaya S. A.

Singer, P., & Cavalieri, P. (2003). El Proyecto Gran Simio, En P. Singer & H. Kuhse (Ed.), *Desacralizar la vida humana. Ensayos sobre Ética*, Madrid: Ediciones Cátedra - Grupo Anaya S. A.

Singer, P., & Kuhse, H. (2003). El estatuto moral del embrión. En P. Singer & H. Kuhse (Ed.), *Desacralizar la vida humana. Ensayos sobre Ética*, Madrid: Ediciones Cátedra - Grupo Anaya S. A.

Spaemann, R. (2000). *Personas. Acerca de la distinción entre "algo" y "alguien*". (J. L. Del Barco, Trad.) Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra S. A. EUNSA.

El Carácter Ontológico de la 'Saudade'

Rocío Carolo Tosar
Universidad de Santiago de Compostela, España
roci_carolo@hotmail.com

La 'Saudade' es un concepto de gran hondura metafísica perteneciente a lo que podríamos denominar el pensamiento de la lusofonía. Su uso se remonta a la Edad Media[49] en su forma más arcaica dentro de la tradición escrita[50], y seguirá presente en la literatura gallego-portuguesa hasta la actualidad. Pero a pesar de esto, y de que son muchos los autores que hacen referencia a este término, no existe una definición concreta. Pero antes de intentar ofrecer una aproximación a la 'saudade' y establecer ese carácter ontológico del que hablamos, debemos sentar las bases del concepto.

Actualmente utilizamos el término 'saudade', pero antes de adquirir esta forma, los autores, fundamentalmente poetas, gallegos y portugueses empleaban términos como *soëdade* que podemos encontrar en Rosalía de Castro o Curros Enríquez*, soidade* que aparece en Don Dinis, y por último *suidade* que también va a utilizar Rosalía, y que desde el siglo XIV va a confluir con el concepto actual de 'saudade' que será el que perdure en el tiempo.

Etimológicamente parece que proviene del latín '*solitates',* del que se derivan los términos portugueses *soledade* y *soidade*, y soledad en castellano. Es precisamente esta última la que en la mayoría de los casos se emplea como sinónimo de saudade. Pero lo cierto es que, aunque ambas parecen tener el mismo origen, tomaron caminos distintos y no deben confundirse[51]. La Saudade tiene, por lo tanto, una independencia terminológica que los poetas y escritores, como Camões ou Treixeira de Pascoaes en Portugal y Rosalía o Ramón Piñeiro en Galicia entre otros, van a cargar de significado, convirtiéndola en rasgo definitorio del alma nacional.

Como podemos observar nos encontramos ya con las primeras dificultades a la hora de categorizar, de definir, de enmarcar el concepto de saudade, mostrándonos así su carácter inefable, a pesar de que todas las aproximaciones que veremos pertenecen, como diría Wittgenstein, al mismo juego lingüístico.

Primeras manifestaciones de la saudade como sentimiento

Como ya avanzamos, la concepción de la saudade ha ido cambiando a lo largo del tiempo. Así el primero en teorizar en torno a esta va a ser Don Duarte, rey de Portugal, que dice lo siguiente:

> Eu nao quero, nem brincado,
> dizer adeus a ninguém:
> Quem parte, leva saudades:
> quen fica, saudades tem [52].

Podemos observar en esta estrofa lo que va a ser la concepción generalizada de la saudade. Pues, aunque en ocasiones se puede llegar a considerar, como lo hizo Unamuno que Saudade viene de

[49] Aparece por primera vez en un Códice Alcobacense del siglo XIV titulado *Vida de Santo Amaro*. No vuelve a aparecer hasta el siglo XVI.
[50] Probablemente el uso de la Saudade es mucho anterior, al estar presente en la tradición oral.
[51] En portugués nos encontramos con términos como soidãoy solidão que equivaldrían al vocablo español 'soledad'.
[52] "Yo no quiero, ni bromeando, / decir adiós a nadie: /Quien parte, lleva saudades: /quien se queda, saudades tiene" (Traducción propia). Citado en: Landeira, R. *La saudade en el renacimiento de la literatura gallega*, Editorial Galaxia, Vigo 1970, p. 16.

Saude[53], lo que aquí se nos está presentando, y que se verá reflejado en autores posteriores, es un sentimiento que vendría provocado por el dolor o la ausencia de alguien querido, como podemos observar en las líneas del escritor portugués Francisco Manuel de Melo "*É um mal, de que se gosta; é um ben de que se padece*"[54].

No nos puede extrañar, por tanto, que incluso el Diccionario de la Real Academia Española[55], la defina como *Soledad, nostalgia, añoranza.* Esta concepción psicologicista estuvo presente durante muchos años en la literatura lusófona, pero no es suficiente para el análisis filosófico, y tampoco nos abre la puerta de la ontología.

Ramón Piñeiro va a considerar que estos sentimientos que hemos aducido nada tienen que ver con la saudade. Cuando el ser humano siente cualquiera de estos sentimientos se debe a que este tiene una cierta relación con un objeto que le produce una sensación respecto a él, y por este motivo podemos hablar *señardade* por la ausencia del ser amado, de nostalgia por la lejanía de la tierra o del paisaje o de la felicidad. Pero esto no es la Saudade, sino distintas formas de saudade.

La Saudade tampoco va a ser un sentimiento como el resto, así también se debe diferenciar de, por ejemplo, la *morriña* gallega, la *Sehnsucht* alemana o la angustia de la que nos habla Heidegger[56], pues, como señala Piñeiro, "*Confundir ou mesturar con este* sentirse *calquera das formas de saudade obxectivada, só nos pode conducir á cegueira para a nosa* situación *ontolóxica orixinal*"[57].

Por lo tanto, esta concepción psicologicísta debe dar paso a una reflexión puramente filosófica, que es la que daría respuesta a esa procura del Ser.

Saudade elevada a rango metafísico: Rosalía de Castro y Teixera de Pascoaes.

La Saudade, por lo tanto, va a abandonar el plano sentimental para ocupar un lugar dentro de la reflexión filosófica. Y la poesía de Rosalía va a servir de puente entre ambas posiciones, pues como Teixeira reconoce Rosalía es la "*Senhora da Saudade e da Melancolia"*, y más tarde Cabanillas dirá que es "o 'corpo santo' da Saudade Galega"[58].

Así la obra de Rosalía vendría a reflejar la saudade psicológica cuando habla de la 'soidade do amor' o de la 'soidade da terra' y también la saudade ontológica. Rosalía es capaz de plasmar en su obra toda el "anima galaica" desde la más pura intimidad del individuo. Nos encontramos ya con

[53] Unamuno dice lo siguiente:
SOIDADE+SAUDE=SAUDADE
Escarceo etimológico.
Soledad: *soidade*.
Salud: *saude*…
Soledad y salud hacen saudade,
salud de soledades,
soledad de saludos y saludes
salud de santa, soledad que salva,
soledad de salud, recreación,
es soledad de soledades, alba,
de la salud eterna,
la salvación,
Salvador, saludador en soledades.
Miguel de Unamuno, *Cancionero. Diario poético,* Buenos aires, 1953, p. 109.

[54] "Es un mal, del que se disfruta, es un bien que se padece" (Traducción propia). Cita recogida en los Manuscritos de Ramón Piñeiro depositados en la Fundación Penzol (Vigo).

[55] 23ª edición que se publicó en el 2014.

[56] *Cf.* Ramón Piñeiro, *Para una filosofía da saudade* en "Filosofía da saudade", Editorial Galaxia, Vigo, 2009.

[57] "Confundir o mezclar con este *sentirse* cualquiera de las formas de saudade objetivada, solo nos puede conducir a la ceguera para nuestra *situación* ontológica original" (traducción propia). *Ibid.,* 51.

[58] Citados en: Torres Queiruga, A., *Para unha filosofía da saudade*, Publicacións da Fundación Otero Pedrayo/Editorial Galaxia, Trasalba (Ourense), 2003, p. 91.

una reflexión del ser humano vuelto cara sí mismo. El amor mundano, objetivo propio de esa concepción psicologicista de la saudade de la que venimos hablando apenas se muestra o queda relegada a un segundo plano frente a esa saudade ontológica que reivindicamos.

De forma que para entender la obra rosaliana como una aproximación a la concepción ontológica de la saudade debemos entenderla (la saudade) como un término intermedio entre la mística y la angustia, pues es evidente, y así lo muestra Ramón Piñeiro en su obra, que la saudade se muestra en un camino intermedio entre la angustia y la esperanza. La saudade sería por lo tanto un sentimiento en el que confluyen lo positivo y lo negativo, la luz y la oscuridad, la angustia y la esperanza, una aptitud mística donde predomina la noche.

I

En los ecos del órgano o en el rumor del viento,
en el fulgor de un astro o en la gota de lluvia,
te adivinaba en todo y en todo te buscaba,
sin encontrarte nunca.

Quizás después te ha hallado, te ha hallado y te ha perdido
otra vez, de la vida en la batalla ruda,
ya que sigue buscándote y te adivina en todo,
sin encontrarte nunca.

Pero sabe que existes y no eres vano sueño,
hermosura sin nombre, pero perfecta y única;
por eso vive triste, porque te busca siempre
sin encontrarte nunca.

II

Yo no sé lo que busco eternamente
en la tierra, en el aire y en el cielo;
yo no sé lo que busco, pero es algo
que perdí no sé cuándo y que no encuentro,
aun cuando sueñe que invisible habita
en todo cuanto toco y cuanto veo.

Felicidad, no he volver a hallarte
en la tierra, en el aire ni en el cielo,
¡aun cuando sé que existes
y no eres vano sueño![59]

Por otro lado, y también con una concepción de la saudade ligada a la Renascença o a la salvación nos encontramos con Treixeira de Pascoaes, autor portugués que va a tener una gran influencia en Ramón Piñeiro. Pascoaes en su obra *A saudade e o saudosismo* va a exponer su concepción de la saudade ligada a la '*renascença'* portuguesa donde esta viene a ser el reflejo del alma portuguesa, a la esencia religiosa. La saudade como:

> o *sentimento-idea, a emoção reflectida,* onde tudo o que existe, corpo e alma, dor e alegria, amor e desejo, terra e céu, atinge a sua unidade divina. Eis a Saudade vista na sua essência religiosa e não no seu

[59] Rosalía de Castro, *En las orillas del Sar* en "Poesías", Edicións do patronato, Vigo, 1973, p. 364.

aspecto superficial e anedótico de simples
gosto amargo de infelizes[60].

Gracias a este pequeño fragmento podemos establecer tres sujetos: el hombre, el Universo y Dios, que van a estar entrelazados en el pensamiento de Pascoaes. La Naturaleza se va a revelar como reflejo de la creación divina. De esta forma Dios no es cercano al hombre, sino que el hombre es quien debe asumir el encargo de la conciencia universal. Dios se revela en la Naturaleza pero no de forma completa como ocurre con el conocimiento del Ser.

¿Cómo se produce, por lo tanto, ese conocimiento del Ser? De igual manera que el tiempo lo percibimos en el momento y el espacio en el sitio, el ser se percibe siendo. Y si, nos apoyamos en lo que nos dirá Piñeiro, sintiendo. De este modo, volvemos encontrar esa ambivalencia de presencia y ausencia[61].

Así, la saudade no es un sentimiento de soledad, de falta de un objeto, sino que sería el sentimiento de transcendencia cara lo divino. Aquí estaríamos hablando de una soledad del ser en la procura de su transcendencia cara la divinidad. Pero esa divinidad no la podemos considerar como un objeto como tal sino como una finalidad:

Eu sou, Senhora minha, a criatura
Rendida dos teus ollos criadores;
Presa aos teur pés gentis de noite escura
Que só pisam espuma e trilham flores.
Eu sou aquele que ama; o rasteirinho
De corpo, e de alma clara e alevantada.
Sou a poeiraa que ergue, em teu caminho,
Tua saia com rendas de alvorada.
Sou invisível névoa de alegría
E de tristeza...[62]

Por último, debemos resaltar que en Teixeira, Dios también puede sentir saudade, no de sí mismo, sino del home. Dios siente saudade del home debido a la imperfección de la Creación, y por eso se reencarna para salvarlo. Por todo esto, se observa que la saudade en Teixeira de Pascoaes es esa procura de lo transcendente.

A saudade como llave a una filosofía galega

Como hemos intentado mostrar, la saudade fue un tema recurrente dentro de la lusofonía hasta introducirse en el nivel metafísico de la mano de la obra de Rosalía de Castro o de Teixeira de Pascoaes, pues el sentimiento va adquirir una mayor importancia más allá del puro sentir. Así, es en este punto donde hago mías las palabras de Andrés Torres Queiruga cuando dice:

> "Falar de saudade en Galicia, cando se fai con respeto e conciencia da súa seriedade, implica a evocación espontánea do nome de Ramón Piñeiro. Non foi o único en tratala con interese

[60] "O *sentimiento-idea, la emoción reflectida,* donde todo lo que existe, cuerpo y alma, dolor y alegría, amor y deseo, tierra y cielo, alcanza su unidad divina. Y la Saudade vista en su esencia religiosa y no en su aspecto superficial y anecdótico de simple *gusto amargo de infelices"* (traducción propia). Citado en: García Soto, L., *O labirinto da saudade*, Laiovento, Santiago de Compostela, 2012, p. 34.

[61] *Cf.* Pinharanda Gomes, J., *A antropología da saudade:* o homen universal *de Pascoaes*, en "O pensamento luso-galaico-brasileiro (1850-2000). Actas do I Congreso Internacional", Estudos Gerais, Lisboa, 2009, pp. 407-420.

[62] "Yo soy, Señora mía, la criatura/ Rendida de tus ojos criadores; / Presa a tus pies gentiles de noche oscura/ Que solo pisan espuma y trillan flores. / Yo soy aquel que ama; el asustado/ De cuerpo, y de alma clara y levantada. / Soy el polvo que levanta, en tu camino, / Tu falda con riendas de amanecer. / Soy invisible niebla de alegría/ Y de tristeza…" (Traducción propia). Fragmento de *Senhora da noite*, en: Teixeira de Pascoaes, *Saudade. Antología poética (1898-1953)*, Trea Poesía, Asturias, 2006, p. 192.

> especulativo: Cabanillas, Risco, Viqueira, Nóvoa Santos, Rodríguez Castro xa o fixeran antes. Pero foi el quen verdadeiramente elevou o seu estudio ó rango dos temas filosóficos de altura. Quen, ademais, logrou o seu recoñecemento como un rasgo definitorio do espírito galego, como unha marca da nosa identidade cultural como pobo"[63].

Ramón Piñeiro va emprender el arduo camino de centrar el pensamiento filosófico en la saudade, pues como él mismo reconoce en su obra autobiográfica:

> …a min parecíame que o tema da saudade era unha dimensión humana que quedaba marxinada do pensamiento filosófico, pois este era moi racional, moi conceptual, moi interesado na obxectividade, pero que prescincia da intimidade e do mundo interior[64].

Es necesario, por tanto para Piñeiro, hacer una reafirmación de la personalidad gallega, y lo que la define es precisamente el sentimiento, y en concreto el sentimiento de saudade. Pero ese estudio, esa reafirmación, no puede ser desde el punto de vista psicologicista, pues si lo que se pretende es construir y reivindicar una filosofía gallega, "*A filosofía ha de fundarse no coñecemento do ser do home; ese coñecemento atínguese orixinalmente por unha vivencia sentimental*"[65]. Es decir, Piñeiro está emprendiendo la senda metafísica de la saudade, o lo que es lo mismo, el objetivo de la filosofía debe ser la procura del Ser, que se halla a través del sentimiento de saudade.

Teniendo en cuenta esto, el sentimiento se revela como una forma de conocimiento, de tal forma que si Paul Ricoeur nos decía que es *a mutua implicación entre o sentir e o coñecer*[66], Piñeiro va afirmar de un modo más contundente: "Coñecerse *é sentir-se*"[67]. De modo que, como recoge en su ensayo *A Filosofía e o home* (1955), el ser humano no puede reducirse a ser un ser pensante sino que también es un ser viviente, y por lo tanto sintiente.

Recopilando lo dicho hasta aquí, si "*A Filosofía procura o coñecemento do Ser*"[68], se entiende que la saudade ocupe el centro de la reflexión filosófica en Ramón Piñeiro. Es más, esta adquiere un carácter ontológico, puesto que la voluntad y el intelecto[69], a pesar de ser formas de conocimiento, lo son de la realidad, pero no podemos alcanzar a través de ellas el conocimiento del ser. Es decir, y recuperando lo que hemos dicho de esa concepción de la saudade como nostalgia, anhelo..., gracias a la voluntad y el intelecto podemos sentir o experimentar todos esos sentimientos objetivos (que guardan relación con un objeto) como el sentimiento de identificación con la tierra (*morriña).* Pero no es suficiente, nos dice Piñeiro:

---

[63] "Hablar de saudade en Galicia, cuando se hace con respeto y conciencia de su seriedad, implica la evocación espontánea del nombre de Ramón Piñeiro. No fue el único en tratarla con interés especulativo: Cabanillas, Risco, Viqueira, Nóvoa Santos, Rodríguez Castro ya lo hicieron antes. Pero fue él quien verdaderamente elevó su estudio al rango de los temas filosóficos de altura. Quien, además, logró su reconocimiento como un rasgo definitorio del espíritu gallego, como una marca de nuestra identidad cultural como pueblo" (traducción propia). Torres Queiruga, A.: *Ramón Piñeiro: a saudade elevada a rango metafísico*, en "Homenaxe a Ramón Piñeiro", Fundación Caixa Galicia, A Coruña, 1991, p. 111.

[64] "…a mí me parecía que el tema de la saudade era una dimensión humana que quedaba marginada del pensamiento filosófico, pues este era muy racional, muy conceptual, muy interesado en la objetividad, pero que prescindía de la intimidad y del mundo interior" (traducción propia). Ramón Piñeiro, *Da miña acordanza,* Ed, Galaxia, Vigo, 2002, p. 107.

[65] "La filosofía ha de fundarse no en el conocimiento del ser del hombre; ese conocimiento se produce originalmente por una vivencia sentimental" (traducción propia). Piñeiro, R. *Significado metafísico da saudade*, en "Filosofía da saudade", Editorial Galaxia, Vigo, 2009, p. 32.

[66] Citado en: Torres Queiruga, A., *Para unha filosofía da saudade*, Publicacións da Fundación Otero Pedrayo/Editorial Galaxia, Trasalba (Ourense), 2003, p. 31.

[67] "Conocer es sentirse" (Traducción propia). Piñeiro, R. *Para una filosofía da saudade*, en "Filosofía da saudade", Editorial Galaxia, Vigo, 2009, p. 59.

[68] "A Filosofía busca o conocimiento do ser" (traducción propia). Piñeiro, R. *Significado metafísico da saudade*, en "Filosofía da saudade", Editorial Galaxia, Vigo, 2009, p. 44.

[69] Se trata de una forma de conocimiento caracterizada por la dualidad conocimiento-objeto, es, por lo tanto de un conocimiento objetivo. Frente a este estará el conocimiento del propio ser donde el sentimiento será la única forma de conocimiento.

> Quedabache aínda a etapa final (…): a túa propia intimidade sentimental. Unha doenza aguda levarate ó hospital Militar de Lugo. As mágoas da doenza e maila indiferente estraneza de aquíl mundo alleo, obrigabante a vivires en permanente e xabreira soedade. Unha soedade longa, longa, na que todo iba ausentándose, hasta as lembranzas. Pouco a pouco fúcheste quedando aconchegado dentro de ti mesmo, arredrado da realidade exterior, sin máis achego que a quentura da propia intimidade sentimental. Chegaches, sin te poderes decatar, ós lindeiros mesmos da saudade. Viviches a túa soedade radical, a soedade singular que aniña no fondo de cada ser humán. E abríuse para ti un novo horizonte, distinto dos dous anteriores: a túa intimidade sentimental, o centro mismo do teu propio ser[70].

Por lo tanto, es gracias al sentimiento de saudade que sabemos del Ser del hombre pues está girado directamente cara este, está en contacto directo con él[71] en ese sentirse aislado de todo excepto de él mismo. El ser del hombre se conoce, por lo tanto, gracias al sentimiento de la singularidad ontológica, es decir, sintiendo saudade. Entonces, ¿qué es la saudade?

Piñeiro, en las primeras reflexiones sobre el tema de la saudade durante su estancia en la cárcel de Alcalá de Henares en 1946, define la saudade como:

> (…) un puro estado sentimental sin objeto, un estado en que la conciencia se disuelve en el océano humano del sentimiento infinito. El sujeto se abisma en las profundidades subjetivas del sentimiento y va a dejar amortiguarse la recepción de la realidad hasta perder la conciencia del mundo exterior llegando a sumirse en la más completa soledad[72].

La Saudade, por lo tanto, es un sentimiento sin objeto, característica distintiva con respeto al resto que siempre nos remiten a la realidad; la saudade por el contrario nos lleva a girar nuestra mirada cara el interior, los llevan cara el auto-conocimiento:

> "A saudade (…) é o asolagamento na pura intimidade. O home queda afundido dentro de si mesmo, illado de todo contaito esterior, ispido de toda contaminación sensorial; queda en estado de pureza ontolóxica".

Así, la nota definitoria de la saudade según Torres Queiruga sería:

> "A referencia ao *Ser.* Xusto porque é "soidade" a saudade éo *de algo;* a saber da plenitude á que aspira (e da que participa), pero que non é, da que se sente illada e que polo mesmo apetece: do Ser"[73].

Conclusiones finales

Así pues, teniendo en cuenta lo hasta aquí dicho, la saudade se nos revela como un sentimiento sin objeto que nos retrotrae cara a nosotros mismos, haciendo que seamos capaces de percibir nuestra

[70] "Te quedaba todavía la etapa final (…): tu propia intimidad sentimental. Una dolencia aguda te llevará al hospital Militar de Lugo. Las lágrimas de la dolencia y la indiferente extrañeza de aquel mundo ajeno, te obligaban a vivir en permanente y fría soledad. Una soledad larga, larga en la que todo iba ausentándose, hasta los recuerdos. Poco a poco fuiste quedando recogido dentro de ti mismo, apartado de la realidad exterior, sin más compañía que el calor de la propia intimidad sentimental. Llegaste, sin poder darte cuenta, a los límites mismos de la saudade. Viviste tu soledad radical, la soledad singular que anida en el fondo de cada ser humano. Y se abrió para ti un nuevo horizonte, distinto de los dos anteriores: tu intimidad sentimental, el centro mismo de tu propio ser" (Traducción propia). Girgado, L. A., Abal Santorum, É y Cillero Prieto, A. (coord.), *Cadernos Ramón Piñeiro XV. Ramón Piñeiro: Epistolario Lugués*, Centro Ramón Piñeiro, Santiago de Compostela, 2010, p. 37. Este fragmento se corresponde a una carta de Piñeiro a Uxio Novoneira fechada en agosto de 1953, y que servirá de prólogo a la obra *Os Eidos* de este último.

[71] La voluntad y el intelecto alcanzarían el ser del hombre a través de la realidad.

[72] Primeiras reflexións sobre o tema da saudade (Manuscritos).

[73] La referencia al *Ser.* Justo porque es "soidade" la saudade lo es *de algo;* a saber de la plenitud a la que aspira (y de la que participa), pero que no es, de la que se siente aislada y que por lo mismo apetece: del Ser" (traducción propia). Torres Queiruga, A., *Para unha filosofía da saudade*, Publicacións da Fundación Otero Pedrayo/Editorial Galaxia, Trasalba (Ourense), 2003, p. 141.

soledad íntima, o lo que es lo mismo, su soledad ontológica. Y esta es la razón por la cual la saudade adquiere ese rango metafísico, o ese carácter ontológico, tesis que pretendíamos defender y de la que venimos hablando. Pero ¿qué sucede después? Ramón Piñeiro va a afirmar que el ser del hombre es una *singularidad transcendente*, es decir, o ser humano no puede quedarse atrapado en esa soledad íntima, en la singularidad; no puede quedar atrapado en ese sentimiento de saudade sino que debe transcenderse[74], ir más allá: "*Mais deiquí resulta que a existencia humá decorre entre dous polos metafísicos: a súa* Soedade *do Ser ia* trascendencia *en procura do ser*"[75]. Esta transcendencia se puede producir de dos maneras: cara o exterior no sentido que si nosotros somos capaces de saber de nuestra singularidad tamén somo quién de reconocer la singularidad ontológica de los demás, este tipo de transcendencia se produce mediante el amor y la amistad; y cara el interior ya que el ser humano necesita transcendente cara sí mismo, pues busca alcanzar el Ser en mayúsculas desde la interioridad del ser, desde su singularidad ontológica. Ya que desde el sentimiento de saudade el ser humano sabe del Ser, y a través de transcendencia cara sí mismo irá en procura de sí mismo.

En definitiva, podemos concluir y afirmar ese carácter ontológico de la saudade, pues esta vendría a ser un sentimiento ontológico, "*No é un sentimento triste nin alegre. É, simplemente, un sentirnos a nos mesmos dentro dos limites da nosa individualidade constitutiva*"[76].

Bibliografía

García Soto, L., *O labirinto da saudade*, Laiovento, Santiago de Compostela, 2012.

Girgado, L. A., Abal Santorum, É y Cillero Prieto, A. (coord.), *Cadernos Ramón Piñeiro XV. Ramón Piñeiro: Epistolario Lugués*, Centro Ramón Piñeiro, Santiago de Compostela, 2010.

Landeira, R. *La saudade en el renacimiento de la literatura gallega*, Editorial Galaxia, Vigo 1970.

Miguel de Unamuno, M., *Cancionero. Diario poético,* Buenos Aires, 1953.

Ramón Piñeiro, *Da miña acordanza,* Ed, Galaxia, Vigo, 2002.

—*Para una filosofía da saudade* en "Filosofía da saudade", Editorial Galaxia, Vigo, 2009.

—Manuscritos depositados en la Fundación Penzol (Vigo).

Rosalía de Castro, *En las orillas del Sar* en "Poesías", Edicións do patronato, Vigo, 1973.

Teixeira de Pascoaes, *Saudade. Antología poética (1898-1953)*, Trea Poesía, Asturias, 2006.

Torres Queiruga, A., *Para unha filosofía da saudade*, Publicacións da Fundación Otero Pedrayo/Editorial Galaxia, Trasalba (Ourense), 2003.

VV. AA., *Homenaxe a Ramón Piñeiro*, Fundación Caixa Galicia, A Coruña, 1991.

VV. AA., *O pensamento luso-galaico-brasileiro (1850-2000). Actas do I Congreso Internacional*, Estudos Gerais, Lisboa, 2009.

[74] Andrés Torres Queiruga, coíncide con Piñeiro, en que o ser humano debe transcenderese, pero esa trascendencia debe ser cara ao Absoluto.

[75] "Más de aquí resulta que la existencia humana discurre entre dos polos metafísicos: su Soledad del Ser la trascendencia en procura del ser" (Traducción propia). Notas sobre a saudade (Manuscritos). Antes de la procura del Ser, tenemos que saber del Ser, y esto se produce mediante el sentimiento da saudade.

[76]"No es un sentimiento triste ni alegre. Es simplemente, un sentirnos a nosotros mismos dentro de los límites de nuestra individualidad constitutiva" (Traducción propia). Piñeiro, R. *Saudade e sociedade, dimensións do home*, en "Filosofía da saudade", Editorial Galaxia, Vigo, 2009, p. 98.

Metaphysics and Death

Virgilio Cesarone
Università degli Studi "G. d'Annunzio" Chieti – Pescara, Italia
virgilio.cesarone@unich.it

The aim of the contribution is to present and then question the thesis of Eugen Fink, Husserl's last assistant and Heidegger's student, on the inability of metaphysics to deal adequately with the problem of death. According to Fink, metaphysics, even though it sees the problem of death as its "existential" motive, is unable to transform it into its own object, since metaphysical concepts crumble in the face of the unspeakable power of death. The fatal difficulty of metaphysics consists, however, in the attempt to conceive death in "phenomenal" terms, that is, starting from the presence of the entity based on their individuation; in other words, metaphysical conceptualization always confronts the single thing on the root of the understanding of being as presence. The latter is divided into three fundamental moments: the rise between earth and sky of the entity in its presence; the showing of things to that entity endowed with reason called man, and therefore the ever-human reference of the apparition of things; the placing of man at the center of the totality of entities in time.

But the philosophical understanding of death can offer us the opportunity to turn to a no phenomenal dimension, that of absence, starting from which to fully understand the source moment of the evidence of things in their individuation.

Eugen Fink's examination of the problem of death involves different interpretive perspectives enfolding throughout his philosophical work. The first treatment starts from the analysis of the fundamental phenomena of human existence; the second sees death as an important moment for the elaboration of a shared pedagogical project based on common ideals of life; the third, and this is what I am going to discuss here in detail, is the one concerning death as a criterion for judging the very history of metaphysics. Before we come to this last point, it is good to start from Fink's anthropological approach to the question of death.

Primarily death presents itself to us as a phenomenon: it is something that happens before our eyes continuously, but what kind of phenomenon is it? The phenomena that present themselves to us can never be exempt from a preliminary "existential" interpretation, that is, our access to them is guided by the self-interpretation of existence. This means that the philosopher, whenever he tries to grasp the universality, can do so only because he has a certain amount of intimacy with himself that gives access to the phenomena to be interpreted. Philosophy itself after all can also be understood as an attempt to give answers, which arises from man's belonging to the enigma of his nature. Man has a continuous relationship with the mystery of his own existence and this can be called the preliminary access to his own fundamental situation. This relationship is therefore man's most proper property: While the animal according to the property of its being can never reach a high degree of consciousness, only human nature happens continuously as an interpretation, aimed at clarifying the mysteries of its own existence and of the world[77]. This means, on closer inspection, Eugen Fink is distancing himself from the transcendental phenomenology of his master Edmund Husserl: man is never an *unbeteiligter Zuschauer*, a disinterested spectator, but he who continually gets involved by means of and with his interpretative action: «Man is a witness to the unfolding of his life, always bearing witness to it: in deeds and words; he interprets himself and these interpretations contribute to forming his own being»[78]. This proximity to oneself, which is expressed in the uninterrupted interpretation of one's own existence in which every man is at play, provides the formal structure

[77] Eugen Fink explicitly refers to concept of *Jemeinigkeit* by Heidegger's *Sein und Zeit* (see Eugen Fink, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Alber, Freiburg/München, 1995, p. 98-114).
[78] Eugen Fink, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Alber, Freiburg/München, 1995, p. 93.

within which the interpretation of death occurs. However, one should not think that this intimacy with existence reintroduce traditional themes such as the personality of the self, and its relationship with freedom and historicity. Fink, on the other hand, intends to start from the fundamental phenomena of human existence, in order then to see in concrete terms how, from time to time, the ipseity, freedom and historicity of the ego take shape in the historical occurrence of the central phenomena of human existence.

Death is the first fundamental phenomenon to be examined analytically, because it is that which opens to the essential constitution of our existence, finiteness. Our mortality, in fact, pervades every possibility of human existence, it is «the ownmost, non-relational possibility, which is not outstripped» and «certain», as Heidegger writes[79]. But if we consider it as a possibility, we cannot consider it something that comes from the outside, it is rather something, which lies inside the very being of man. Thus, the potentiality of death is a potentiality of no longer being possible, rather than being possible. As a properly human phenomenon, in that it does not belong to the animal or to God, death also determines man's relationship to the things present in the world. Thanks to the knowledge of finiteness, man is able to understand the essence of what is artificial, distinguishing it from what is natural and consequently mortal. It is therefore on the basis of this elementary anthropological knowledge that man goes so far as to ask himself about the origin of things, grasping the dependence of things on their ontological determination. In other words: to understand the artificiality of something means to understand the relationship between being and nothingness: «Only a being, who in his own essence relates to nothingness, can understand what is created as created. And perhaps only a being open to nothingness can "create", "produce", "process"»[80].

The awareness of mortality thus acquires a particular primacy within man's understanding of his own being and of the being of entities: in this knowledge Fink sees the authentic actualization of the promise made by the serpent in the holy Bible, "eritis sicut Deus" did not mean that humans can achieve omnipotence, omniscience and eternity, but that they can recognize the difference between divine eternity and the caducity of things. Far from any "traditional" understanding of death, which created a mixture of elements taken from the animal world (disintegration of the body) and the divine world (eternal spark), Fink considers it necessary to access this phenomenon from a completely human perspective, avoiding distorting interpretations. To attain this access, it is necessary to start from the "case of death", from the fact that we encounter in our lives someone who dies. Now it is clear that this knowledge is only valid for the one who observes, while death is always the death of the one who dies; this is the meaning of the Epicurean sentence according to which one cannot live one's own death, but in any case it must be considered that in observing the death of others the certain and anguished understanding of one's own death is always included: the phenomenon which we see in the death of others we recognize as something that invests other in the totality of their being; that phenomenon represents for them their own death. On a deeper look, this means, however, that we truly understand our own death not in the moment in which we die, but in living, that is, during our own life: our own death becomes something of which we are aware, above all, in the inner certainty that accompanies our entire life. This certainty cannot clearly be a lived experience, nor even an anticipated representation of future death as in Heidegger, but it consists in holding it before us every moment, while living our finiteness in constant waiting and in readiness.

But regardless of the indisputable advances, which we make through the analytics of existence, the question of death becomes an essential step to clarify the ontological problem. In the face of death it seems necessary to adopt a different ontological register in order to give meaning and significance to the perishing of phenomena, that is, to their disappearance in their individuality, with a view to the understanding of entities in general. We have now come to the relationship between death and metaphysics, which marks the second part of my contribute. Let's start from a basic consideration:

[79] See Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1993, p. 264, (*Being and Time*, translation of J. Macquarrie and E. Robinson, New York, Harper & Row, 1962, p. 309).
[80] Eugen Fink, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Alber, Freiburg/München, 1995, p. 116.

every understanding of the being of entities is constituted by their manifestation in front of our eyes, that is, by their presence.

This obvious assertion becomes extremely problematic when we use the same ontological register to deal with the problem of death, in other words the question could be addressed in this way: can we use our understanding of the being of an entity that encounters us in the world in its phenomenality, or even the understanding of the totality of entities in the cosmic perspective, to be able to have appropriate access to the disappearance of entities from their phenomenality? It is not possible for me to explain here one of the most important themes of Fink's thought, the relationship between the singularity of the entity that comes to its phenomenality and the totality of the phenomena in their worldly constitution, and yet this crucial problem for the history of metaphysics does not affect the conception of death starting from the appearance of entities and the ontological register that comes from it. If it is true that being is always understood as a "presence", it is also true that other essential aspects besides presence are connected to its phenomenal appearance. Fink refers to an image, dear to poet Rainer Maria Rilke, the image of the tree that grows with its foliage towards the sky, in the light, but has solid roots that go deep into the dark ground, and remain inaccessible to the eye and yet are necessary for the tree to rise in the phenomenal world. Thus, the earth and the sky mark the boundaries of the space within which it is possible to understand the presence of the tree, also temporally measuring its phenomenal duration, perceived as all entities are by the only entity that manages to understand ontologically what presents itself to the presence.

The understanding of being on the basis of presence is grounded in three essential traits: firstly, an entity's rising in its presence between the earth and the sky; secondly the fact that things show themselves to an entity called "man", who is endowed with reason, and therefore the fact that the appearances of things always have a human reference; thirdly the fact that the human experience is placed at the center of the totality of entities in time. Thanks to Fink's philosophical understanding of death, the links with the most obvious interpretations of death are broken, because we are now led towards a dimension that lies beyond the phenomenal world, an obscure dimension, that of absence. The heart of the problem of the philosophical interpretation of death is, then, to understand the "negative" of death. Ultimately, the problem of death is of fundamental importance in trying to overcome an understanding of being, which is exclusively based on the phenomenal world, to finally arrive at the phenomenality of things. If death were simply the passage to a mere "nothing", then Epicurus' remedy would be effective, but instead we have a continuous relationship with the rising of things, which means, with the fact that something that previously was not there comes to manifestation, with the fact that something which previously belonged to the realm of non-being acquires evidence in the world of individuation.

With the philosophical understanding of death, then, we attain a relationship with something which has a total incongruity from the normal understanding of the being of things in the world, other than all representation that we have of being, and that is because all our conceptual grids, which trie to remove and to exorcise the fear of death, are inadequate. But doesn't man already live in an understanding of reality which refers to something absent? Doesn't what is imagined dreamed of open up a horizon of being other than mere presence? These "images" of reality, which may seem different from the usual understanding of being, they belong to the same ontological structure of reality, that is grounded in the presence. Both the fictitious projection of a dreamlike inner world beyond death and the denial of the void opened by death seek to close the gaping chasm in the face of nothingness, since the first attitude seeks to inadmissibly broaden the understanding of being that refers to the phenomenal world, the second blocks the way to this understanding, putting aside the fact that the understanding of death radically questions this meaning resulting from the closure itself.

Fink's "cosmological" thesis about death is, therefore, that the dead individual compels us to reconsider the problem of man's being, because the problem of death opens a gap in the conception of the being of the self as individuation, since man's death entails precisely the erasure of this self.

With death, self-affirmation disappears and the individual ceases to have his own singularity. For this reason, myths and religions seek to affirm the survival of these aspects, through perceptions and experiences that the deceased supposedly have in the afterlife. Faith in the persistence of the person is the center of belief in immortality. But at the same time death offers the possibility of leaving the experience of the "truth" in the sense of un-concealment of the entity and of sinking into the dark and the undifferentiated.

«The methodical significance of the analysis of death is based on a fundamental trait of human existence, not present in animals or in God, that has not been exposed, but above all in the fact that it has been referred to an unprecedented tension and to an enigmatic depth of human understanding of being, truth and the world. (…) Death is the most serious and terrible indicator, which goes beyond the sphere of indication and dissolves the question of truth, which does not grasp what is individual»[81].

Death, in the moment in which we want to follow the direction, the "sense" to which it refers, provides us with a way to start the philosophical understanding of the phenomenality of phenomena, to try to broaden our gaze on the continuous play of coming to light of what was not yet, and the disappearance from the presence towards the night of what is no longer.

Ultimately, this is the cosmological horizon within which to understand the phenomenon of death, to try to grasp the spatial and temporal cobelonging of our death and the exit from the light of the transient things. It is said that matter does not end, but changes its form, so that a rock shattered by the waves becomes sand. But is it possible to apply this representation, on which a certain ontological understanding is based, to man? Or is it necessary to get out of the circularity between metaphysics and death in order to be able to conceptually understand death?

The certainty achieved by the Cartesian cogito does not ensure the exit from the realm of perishability, quite the opposite: the subject who guarantees the certainty of his *cogitata* with respect to the illusion of the outside world, has always known of his mortality. «The ego cogito is actually a fragile res cogitans»[82]. On the other hand, the wonder at the appearance of things, has as a counterbalance the terror of witnessing his disappearance. The conviction, common to philosophy and science, that things hide their true nature from us, that something is hidden behind their appearance, also resides for Fink in the inability to come to a definitive agreement with death, to be able to understand it as a phenomenon, and this is because neither science nor philosophy succeed in grasping the connection between the end of man and the end of intra-worldly things.

In conclusion, the problem of death is of fundamental importance in overcoming the understanding of being that I have exclusively on the phenomenal world, or rather on the phenomenality of things. If death were simply the passage to a mere "nothing", then Epicurus' remedy would be effective. The fact is that we instead have a continuous relationship with the rise of things, this means that something comes to manifestation that was not before, something that before coming to light belonged to the realm of non-being. Now with death we come to a relationship with something that has a total strangeness with respect to the normal understanding of being of things in the world, other than all the representations that we have of being. For this reason, all our conceptual grids are inadequate to try to grasp and exorcise the fear of death. But doesn't man already live in an understanding of reality that refers to something absent? Doesn't what is imagined, dreamed of and desired already open up a horizon of being further than mere presence? Although these "images" may seem unconnected with reality, they do not highlight ontological structures in open contradiction with the obvious understanding of reality to which we are accustomed[83].

[81] Eugen Fink, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Alber, Freiburg/München, 1995, p. 204-205.
[82] Eugen Fink, *Metaphysik und Tod*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, Kohlhammer, 1969, p. 20.
[83] See Eugen Fink, *Grundfragen der systematischen Pedagogik*, Freiburg, Rombach, 1978, p. 178.

The usual statements about death concern the fictitious projection of a dreamlike inner world that lies beyond death and the denial of an emptiness traced with death. Both possibilities seek to close the gaping chasm in the face of the tremendous nothingness, since the first affirmation seeks to inadmissibly broaden the understanding of being that refers to the phenomenal world, the other instead speaks of a closure of this understanding, putting aside the fact that the understanding of death radically questions this comprehension, this closure.

Bibliography:

Eugen Fink:

– *Metaphysik und Tod*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, Kohlhammer, 1969.

– *Grundfragen der systematischen Pedagogik*, Freiburg, Rombach, 1978.

– *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Alber, Freiburg/München, 1995.

Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1993 (*Being and Time*, translation of J. Macquarrie and E. Robinson, New York, Harper & Row, 1962).

On the Practical Ontology of Homo Religiosus in Mircea Eliade

Wilhelm Dancă
University of Bucharest, Romania
wilhelm.danca@gmail.com

Introduction

During his years of scientific maturity Mircea Eliade intended to write a book on "Metaphysics and Ethics while exclusively making use of documents pertaining to primitive and oriental civilizations"[84]. The Lord of Time and History, however, did not have enough patience or had decided otherwise. Indeed, until today no expert on Eliade knows of any book signed by him on the metaphysics or ethics of the religious man.

In the following pages, I intend to present in a systematic manner several of the metaphysical theses elaborated over the years by the renowned Professor of the History of Religions in Chicago, who was born in Bucharest on 9th March 1907. However, in order to grasp the pragmatic character of religious metaphysics, I should first begin by briefly describing the way in which Mircea Eliade understands the nature of *homo religiosus.*

Homo religiosus has a long history, and yet as a concept it only became widely known during modern times. In Antiquity *homo religiosus* referred to those persons who assumed a religious responsibility or lived an intensively religious life. The concept remained as such until the Protestant Reformation, which being rather unfavorable towards the objective and institutional aspect, highlighted instead the importance of the subjective and individual dimension. Before the Reformation religion was understood as a link enabling man to experience the Transcendental Reality, of which man perceives himself as existentially dependent. Religion was comprising various cultural forms and a vast theoretical knowledge by which man could relate himself to the Ultimate Reality[85]. After the Reformation, under the influence of F. Schleiermacher's philosophy of religion, religion acquired the meaning of an inner conscience of the complete dependence of the human being on God.

Nowadays *homo religiosus* incorporates both the medieval meaning of a religious *leader* and that proposed by Schleiermacher's philosophy of religion. In this combined form the concept can be found among others at M. Scheler. For him, *homo religiosus* is a special type of human personality. This character is manifested by the fact that a man who intimately participates in the life of God transforms, in his own spiritual form, the others' souls and replenishes them with the Word of God[86]. *Homo religiosus* distinguished himself from the artist-man, from the guide-man of a certain civilization, from the hero-man or from the genius-man, by that, that he is unblemished in his integrity and requires a complete and immediate imitation. Scheler made a difference between several types of *homo religiosus*. The most significant of all for the historical religious tradition is the original *homo religiosus*, namely the founder, meaning that he is the instrument par excellence for revealing the sacred. The other typologies, such as the disciples, the martyrs, the reformers, the priests, the theologians etc., participate the nature of perfect religious man. Likewise, the two unified meanings can also be found at J. Wach, who – under the influence of M. Weber – considered that the specific determination of *homo religiosus* can be more precisely identified in its historical and social effects of charisma, rather than in the intrinsic qualities of personality[87].

---

[84] Mircea Eliade, *Jurnal I*, [*Diary I*], Bucureşti 1993, 109.
[85] *Cf.* Wilhelm Dancă, *Mircea Eliade. Definitio sacri*, Iaşi 1998, 108.
[86] *Cf.* Max Scheler, *L'eterno nell'uomo* [*On the Eternal in Man*], Roma 1991, 228-256.
[87] *Cf.* Joachim Wach, *Sociologia religiei*, [*Sociology of Religion*, The University of Chicago Press, Chicago 1994], transl. Florin Iorga, Iaşi 1997, 236.

During the second half of the last century, there also appeared certain interpretations that separate the two meanings – the medieval and the modern meaning of *homo religiosus*. G. Van der Leeuw, for instance, claimed that *homo religiosus* can no longer be a leader or an individual reality, but rather a generic one, as it does not refer to the individual, but to the very human species in its totality. Among those who followed him we could mention W. Dupré, who, being less interested in the concrete religious phenomena, favored instead the human condition as such. Dupré claimed that religion was a universal model of self-fulfillment. He identified three dimensions that can be assumed by the human being: *homo existens*, *homo symbolicus* and *homo religiosus*. The most important of the three remains *homo symbolicus*, as it lies at the foundation of any process of symbolization[88].

Unlike the above-mentioned interpretations, Mircea Eliade understood *homo religiosus* as being not the human species in its totality, but rather a certain way of man's being in the world. This way of being religious manifests itself by man's thirst for the being, for signification, for truth, briefly by his thirst for the sacred and for the fundamental values that give existence its meaning. From pre-history and until now *homo religiosus* lives under the sign of ontology and his message is that man cannot only fulfil himself in the historical dimension but needs the transcendent dimension in which he is introduced through his relationship with the sacred[89]. Therefore, *homo religiosus*, has deep roots in history and – through his encounter with the sacred – he succeeds to pass beyond history. *Homo religiosus* is the man connected to that sacred which he reaches not by starting from the world and from his experience, from *ratio* or from the structure of knowledge, but from his very own nature. Indeed, because of the fundamental structure of his being, the religious man is a being that transcends the world. Consequently, the sacred can be found within *his previously given nature* (not in a chronological sense), in his being that is more fundamental than the being in the universe, a being which we have named *being into the sacred*. In other words, the sacred is pertaining to man as he manifests himself externally in a specific way of being in the world. The sacred is no cognitive faculty, no possibility of being which sometimes is and sometimes isn't. Neither is the sacred a historical phase of the human conscience, but a constitutive element, original to that conscience[90]. Until today no man has ever instituted a relation with the world or with the sacred in an arbitrary manner. No man has ever been first profane and afterwards sacred or opened towards the sacred. In time, in the world, and not in eternity, man has been and will always be – in an original, constitutive manner – a *being into the sacred*, namely a *homo religiosus*[91].

1. Archaic ontology. Fundamental principles

Mircea Eliade advocated that archaic ontology was primarily generated by the human effort to learn *why there exists something and not nothing*. This effort took various shapes in which the religious man endeavored to employ his situation in the universe. The first study in which Eliade illustrated and justified the archaic ontology was the *"Commentaries on Meșterul Manole Legend"*. In the foreword of this work he stated that: "I mainly owe this book to Constantin Noica. Not only because he assumed the responsibility to attend to its being published, but especially that many of its pages have been written bearing in mind his uncertainties and objections"[92]. Speaking about the homo religiosus Eliade formulates the fundamental principle of archaic ontology: "Things have no meaning for him unless they cease to be *things*, isolated objects, unreal and ephemeral, and become emblems or vehicles of metaphysical principles"[93]. Human acts and the objects of the world have no

[88] *Cf.* Wilhelm Dupré, *Religion in Primitive Cultures. A Study in Ethnophilosophy*, Paris 1975, 310.
[89] *Cf.* Julien Ries, „Homo religiosus", in Paul Poupard, *Grande Dizionario delle Religioni*, Assisi 1990^2, 931-933.
[90] *Cf.* Mircea Eliade, *Încercarea labirintului* [*The Trial of the Labyrinth*], Cluj Napoca 1990, 131.
[91] *Cf.* Dancă, 21-22.
[92] Mircea Eliade, „Comentarii la legenda Meșterului Manole", [*Commentaries on Meșterul Manole Legend*] in Id., *Drumul spre centru*, [*The Way towards Center*], București 1991, 390.
[93] *Ibid.,* 401-402.

value of their own. They assume a certain *value* and become *real* as they participate in one way or another in a transcendent reality[94]. For instance, one of several stones becomes *sacred*, namely it becomes filled with *being*, either because it represents a hierophany, or because its shape supports a certain symbolism, or because it commemorates a primordial act etc. Consequently, their significance, their value does not automatically derive from their natural data, but from their quality of reproducing a primordial act. As the invisible, transcendent reality that confers value to natural, human acts or objects has the meaning of a Platonic *idea*[95], the objects or acts become real in the measure in which they *imitate* or *repeat* an archetype, an exemplary model unraveled by means of a myth and re-actualized by a rite[96]. Therefore, *reality* is to be acquired through *repetition* and *participation*[97].

So, for *homo religiosus*:

> The essential precedes existence. This holds true both for the man of *primitive* and oriental societies, and for Hebrews, Christians and Muslims. Man is as he is today because of a series of events that have taken place *ab origine* (…). For *homo religiosus* real, authentic existence begins with the moment in which he receives the communication of this primordial history and assumes its consequences[98].

The characteristic elements of this essential could be summarized thus:

1. God created the world and the human beings, after which he retreated in Heavens; 2. this estrangement has either occasionally been accompanied by a discontinuity in the communication between Heaven and earth or the Heavens remained very far away...; 3. the place of this more or less forgotten *deus otiosus* has been eventually taken by various other deities that all have in common the fact that they are closer to man and assist or persecute him in a more direct and continuous manner[99].

The content of this essential that was decided in *illo tempore* coincides – but not always – with the *cosmogonic* time.

Another principle of archaic ontology refers to the profane time and space. Therefore, where we record duration, becoming, *history* in one word, it is abolished by the imitation of archetypes and by the repetition of paradigmatic gestures. The abolishing of time and the retreat out of the natural space is accomplished at essential intervals, namely where and when man *is truly himself*, during the time of rituals or in significant places. Man spends the rest of his life within a profane time and space void of significance, that is in *becoming*[100].

The archaic ontology is mainly expressed by means of biological terms. Consequently, the language of traditional ontology prefers *vital values* or terms, as for the religious man *life is an absolute and sacred reality*[101]. From this point of view, archaic ontology has passed through a process of elaboration. For instance, in the beginning, one of the major insights of traditional ontology was that the real is not only that which infinitely lasts equally to itself, but also everything that becomes in cyclical, organic forms[102]. The whole universe, too, used to be alive, epiphanic, transparent and human life and actions were equally expected to become likewise, namely a sacrament, a symbol of absolute reality homologated with life and with force par excellence. Later, a new manner of analyzing metaphysical questions appeared, especially in India, where the effort of the traditional

---

[94] *Cf.* Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, [*Patterns in Comparative Religion*], Bucureşti 1992, 419-420.
[95] *Cf.* Mircea Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri* [*The Myth of the Eternal Return*], Bucureşti 1995, 13-15.
[96] *Cf.* Eliade, *Încercarea labirintului*, 140.
[97] *Cf.* Eliade, „Comentarii …", 390-395; Id., *Mitul eternei reîntoarceri*, 35.
[98] Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului* [*Myth and Reality*], Bucureşti 1978, 87.
[99] *Ibid.,* 92-93.
[100] *Cf.* Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri*, 35-36.
[101] *Cf. Ibid.,* 52.
[102] *Cf.* Eliade, *Tratat…*, 292.

man consisted now in his freeing himself from the cosmic process and in concentrating on his own autonomy[103].

Finally, archaic ontology has a pragmatic character and a logic of its own based not on concepts or speculative elements, but rather on the living of myths, of symbols and of rites. Therefore, the exegesis and interpretation of archaic ontology requires its own hermeneutics[104], symbolical, imaginative and creative hermeneutics that bears in mind the complexity of life and of the real[105].

2. The metaphysics implicit in the religious behavior

According to the above-mentioned principles of religious ontology man does not make himself, but it is *made*. Man recognizes himself as man if he ceases to be a natural man and he is made for a second time in accordance with an exemplary and trans-human norm[106]. We could say that the religious man tends to become archetypal, paradigmatic[107], as he imitates and repeats someone else's gestures, ceases to be and, thus, becomes real, truly himself[108]. Indeed, a religious man's sole obsessions are ontology and the ontic: through everything he does he strives to place himself at the core of the real[109].

As about the behavior of *homo religiosus* towards the essential which precedes him, we could presuppose that there could be more than one attitude. All of them can be summarized into one single fundamental gesture, namely into an *imitatio Dei* that requires a periodical *revelation, a contemplation and a re-actualization* of the divine gestures by means of rituals accomplished on various religious feasts. Rites remind human beings of the sacredness of exemplary models[110]. However, history usually corrupts or distorts these paradigmatic models, as people tend to forget or to ignore them. When speaking of *homo religiosus*, forgetting equals the *guilt, sin, sacrilege* of failing to remember that the actual form of human existence is the result of a divine action. The expiation of this sacrilege can be accomplished by *anamnesis*, by an intensive remembering[111].

From the religious man's behavior, we could understand that his ideal is a life filled with sacredness and with being. Hence, his tendency to separate himself from the unreality of becoming void of signification and to *consecrate* his whole life, to live and to work in a ritual-like manner, namely to be a *sacrifice*. In this way, *homo religiosus* simultaneously accomplishes himself "at two parallel levels: the one of the temporals, of the becoming, of illusions and on that of eternity, of substance, of reality"[112]. The means by which he attains the sanctification of his existence can be various: initiatical death, the abolition of profane time, living within a sacred time and space, the way or the advancing towards the *center*, etc., and yet the result is always the same: "life is being lived at two levels, unfolding itself as human existence and participating simultaneously in a trans-human life, the one of the universes or of the gods"[113]. In this respect we notice that:

> the religious man wishes to be different from all that which pertains to the natural level and strives to accomplish himself in accordance to the ideal image that had been revealed to him in myths. The primitive man attempts to attain a certain religious ideal of humanity and this

[103] *Cf. Ibid.,* 253.
[104] *Cf. Ibid.,* 48-49.
[105] *Cf.* Dancă, 169-185; 264-273.
[106] *Cf.* Mircea Eliade, *Naşteri mistice* [*Rites and Symbols of Initiation*], Bucureşti (1958) 1995, 13.
[107] *Cf.* Eliade, *Tratat…*, 349-352.
[108] *Cf.* Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri*, 35.
[109] *Cf.* Eliade, „Comentarii", 402.
[110] *Cf.* Mircea Eliade, *Sacrul şi Profanul* [*The Sacred and the Profane*], Bucureşti 1995, 61-64.
[111] *Cf.* Eliade, *Aspecte…*, 101-102.
[112] *Cf.* Eliade, *Tratat …*, 420.
[113] Eliade, *Sacrul şi Profanul*, 144.

effort comprises the germs of all ethics which were later to be elaborated by developed societies[114].

From the behavior of *homo religiosus* we understand that life in the dimension of the sacred, is a dimension of perpetual presence, requires a certain metaphysics, a certain knowledge, a *science*. *Homo religiosus* is "a man who *knows*, who is familiar with the mysteries, who has enjoyed revelations of a metaphysical nature"[115].

This knowledge has no explicit, systematic character, but an implicit one. It can be seen in the acts he accomplishes. How it is expressed are characterized by the spirituality of his times, namely through myths, symbols, rites etc., which "add new value to an object or action without diminishing their own immediate values"[116]. Thanks to this type of metaphysics man "understands himself as a micro-cosmos, namely as part of the gods' creation or, in other words, discovers within himself the *sanctity* that he recognizes in the cosmos. His life is, therefore, homologated to the cosmical life, which as divine work becomes the exemplary image of human existence"[117]. For *homo religiosus* "all homologations are experiences really lived and not mere *ideas*. His life has one more dimension, as is it not only human but *cosmic* as well as it is characterized by a trans-human structure"[118]. The human existence of *homo religiosus* is *transparent* from an ontological point of view and it isn't by any means an unconscious existence, as it allows him to know himself and the world to which he belongs. This type of knowledge is a *religious* one, meaning that it is connected to the sacred and the being[119].

The behavior of *homo religiosus* implies an *imitatio Dei* or a re-actualization through various rites of the exemplary models, which share the significance of Plato and Augustine's paradigmatic models[120]. Through his way of being, the religious man attempts to sanctify his own life and simultaneously to be as close as possible to the origin of the being[121].

And yet how can the religious man participate in the sacred when the meaning of the sacred and that of the being is that of something perpetually equal to itself, having no beginning and no end? I. P. Culianu commented this interpretation of the sacred found in Mircea Eliade by saying that the homologation between the sacred and the being cannot be accepted as such as it leads to one's confusing the ontic with the ontological[122]. A conciliation could be still possible if we bear in mind the analogy of the being and the doctrine of participation from the Thomist philosophy. Mircea Eliade was himself aware of all these difficulties[123]. And yet, if we start from the claim that the sacred is a constitutive element of man's conscience, then the knowledge which man obtains by his connection with the sacred is an ineffable science. This science cannot be found at the level of discourse, but rather it is lived as implicit in his religious acts.

Conclusion

To understand the homo religiosus' behavior, even the most extravagant ones in the eyes of the nowadays secularized man, we must bear in mind the practical metaphysics implicit in religious acts. The religious man's implicit metaphysics corresponds to his desperate efforts to preserve his

[114] *Ibid.,* 162-163.
[115] *Ibid.,* 163.
[116] *Ibid.,* 143.
[117] *Ibid.,* 142.
[118] *Ibid.,* 143.
[119] *Cf. Ibid.,* 144.
[120] *Cf.* Mircea Eliade, „Prefazione alla traduzione italiana" [*Preface to the Italian Translation*], in Id., *Mito dell'eterno ritorno* [*The Myth of the Eternal Return*], Torino 1966, 7.
[121] *Cf.* Eliade, *Sacrul și Profanul*, 94.
[122] *Cf.* Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade* (1978), București 1995, note 1.
[123] *Cf.* Eliade, „Comentarii", 478.

connection with the being. To reach this covert metaphysics, Mircea Eliade proposed a way different from the scientific one, namely that of literature, as this was able to unravel the essence of things. Literature resembles mythological creations as it reflects the same metaphysical preoccupations and unfolds the same ritual or existential role. Literature is the daughter of mythology and has inherited some of its functions: to narrate stories, to tell something significant that had occurred in the world.

The meaning hidden within the religious man's practical metaphysics can be deciphered by employing creative hermeneutics or through an experience of the sacred. Both ways imply that the religious man perceives the symbols within the difficulties of his times. He sees and understands them even if they are not there. And, when he sees them, he can build a certain structure in the amorphous course of things and to read a message in the monotonous development of historical facts. But what we speak about here is something which pertains to the specific work of writers and poets. Therefore, we may ask ourselves: could literature save the homo religiosus' thirst of being?

Conocimiento racional de Dios en Boecio

Alžbeta Dufferová
Univ. Trnava, Bratislava, Eslovaquia
alzbeta.dufferova@gmail.com

Introducción

¿Puede uno conocer a Dios racionalmente? La racionalidad pertenece a la ciencia y Dios a la fe, claro, según nuestra mentalidad moderna. Entre Boecio y nosotros hay una larga época de 1500 años con cambios considerables en el concepto de "ratio", entre Santo Tomás de Aquino y Boecio unos 750 años. La clave para salvar tales "distancias" es la observación genial que Edith Stein fijó al examinar el concepto de "ratio" del Santo comparándolo con el concepto que mantuvo su maestro Husserl[124]. Ni en el sueño se le ocurriría a Tomás pensar que el concepto de "ratio" no contenga al mismo tiempo el sentido natural y sobrenatural. Por otra parte, Husserl, sin negar la razón sobrenatural en sí, imaginaba bajo el término de "ratio" únicamente la razón natural. El presente estudio lo tiene en cuenta y aprovechándose de la investigación de Janice L. Schulz y E. Synan, usa algunas de sus Notas de la Introducción a "Una exposición de los Hebdomads de Boethius" de Tomaso de Aquin[125]. Eso será *el primer paso* para ayudarnos a entrar en la "esfera" del pensamiento cristiano primitivo. *El segundo paso* considerará el hecho de que todas las religiones se basan en dos afirmaciones, la primera que Dios existe, la segunda que Dios puede ser conocido. La primera viene de la fe, la segunda de la experiencia. Cómo la existencia de Dios no está sujeta a evidencia científica, basamos nuestra reflexión en la fe (bíblica).

Dios está por encima de toda su creación, el hombre puede reconocerlo sólo cuando Él mismo se le revela. El cristianismo percibe a Dios como una persona que gradualmente está apareciéndose a la nación elegida en las Escrituras del Antiguo y Nuevo Testamento. Así, la revelación de Dios es en su esencia *progresiva* desde el punto de vista del hombre, está atada en el espacio y en el tiempo, y alcanza su plenitud en Jesucristo.

El creyente tiene así *dos fuentes de conocimiento*: el conocimiento de la razón y el conocimiento de la fe. El conocimiento de la fe es superior e implica el conocimiento de la razón, no al revés. También significa que el conocimiento de la razón puede contradecir a la fe, pero el conocimiento de la fe no contradice a la razón, ni la perturba (siempre una razón sana).

¿Qué se puede decir de Dios, a quien nadie haya visto?

Los sabios lo resumieron en *seis puntos*. Lo que se pueda decir de Dios. Nuestra reflexión está centrada en la investigación de temas medievales que, a diferencia de hoy, no eran principalmente "interesantes" sino, sobre todo, *significativos* e *importantes*.

El Ser de Dios es totalmente independiente de todo lo que creó. Es una vida y un ser que da vida (un tetragrama hebreo compuesto por cuatro conspiraciones de JHVH revela su esencia: soy, es decir, soy uno mismo en Ex-3:14). Moisés observó que el fuego no devoró la zarza en la cual se le apareció Jehová. *La esencia de Dios*: es espiritual, pura e infinita que lleva el caos al cosmos, la

[124] Comparar: Steinová, Edith: *Husserlova fenomenologie a filosofie sv. Tomáše Akvinského*. Pokus o srovnání, Řím: Křesťanská akademie, A. D. MCMXCVI (1996), p. 28.
[125] Schultz, J. – E. A. Synan, *Introduction and translation.* Xi-Ixvii p. In Aquinas, St. Thomas, *An Exposition of the „On the Hebdomads" of Boethius. Introduction and translation by Janice L. Schultz and †Edward A. Synan.* Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2001. 136 p. ISBN 0-8132-0994-3.

oscuridad envuelve con la luz (Gn 1, 2n), su cuerpo no es material, supera todo el universo, es omnipresente, trascendente, independiente, omnipotente e inmanente. *El carácter de Dios*: un ser personal, racional, inteligente y moral, autoconsciente y autodeterminado con la mente soberana, es fuente de toda racionalidad en el universo, perfecto en su trascendencia e inmanencia. Su atributo más alto es la santidad. *La voluntad de Dios*: la soberanía absoluta de Dios significa que tiene sus planes, que hace lo que quiere y cuando quiere. Es necesario distinguir entre la voluntad de Dios que determina lo que el ser humano debe hacer y entre la voluntad de Dios, que determina lo que Dios mismo hará. El primero está ordenando la voluntad, el segundo es declarativo. En el Antiguo como en el Nuevo Testamento, encontramos ejemplos impresionantes de cómo la voluntad de Dios se opone al incrédulo humano. Los cristianos están convencidos de la exhortación de la súplica de Jesús "Hágase tu voluntad como en el cielo, así en la tierra". Es un misterio cómo en última instancia, la soberanía de Dios se combinará con la responsabilidad humana, ya que una persona con su verdadera libertad descansará en la voluntad del Creador, que ha creado al hombre para sí mismo. *La existencia de Dios*: la vida de Dios es la comunión de tres personas, el Padre, el Hijo y el Espíritu desde la eternidad. Dios ha abierto esta comunidad a las criaturas morales (hombres, no animales). Esta comunidad debe ser renovada. El amor redentor libera al hombre y el amor renovador transforma al hombre. *La paternidad de Dios*: las relaciones paternales son las más profundas. El Padre es la primera persona de la Trinidad. En las Escrituras, reconocemos la paternidad creacionista, teocrática, fértil y adoptiva. La última se aplica a aquellos que lo recibieron y creyeron en su nombre, y recibieron el poder de convertirse en hijos de Dios, nacieron de Dios (cf. Juan 1:13). Esto se refiere a los creyentes. Las Escrituras no dicen casi nada de los infieles (solo una vez en los Salmos 13, 1 "Dice en su corazón el insensato: '¡No hay Dios!' y 53, 2: "Dice en su corazón el insensato: '¡No hay Dios!'"; tampoco dice que la paternidad de redención se aplicase a todos los seres humanos. La filiación requiere el deber de obediencia, reverencia y humildad[126].

A continuación, consideramos lo que Boecio reveló acerca de Dios.

Sugerimos una visión de Dios combinada con lo que vimos en la Biblia, extendida por los fieles, aún de otras religiones y por los incrédulos. El estudio sirve como un marco en el cual se están aplicando los conceptos principales de Dios por Anicius Manlius Severini Boethius (480-524), vistos con Stephanie Vesper, con Václav Němec "Problém Ontologické diference jsoucna a bytí u Boëthia" [El Problema de Diferencia ontológica de Existencia y Ser en Boecio] y en la Introducción y traducción de Janice L. Schultz y †Edward A. Synan sobre el Tracto de Tomás Aquino, "An Exposition of the ´On the Hebdomads´ of Boethius" y finalmente por "La distribución y los métodos de la ciencia. Comentario sobre ´De Trinitate´ de Tomás Aquino, Q 5-6, con traducción y estudio introductorio de Tomas Machula, experto en Tomaso de Aquino.

Conocimiento racional de Dios por Boethius – Un Intento de síntesis

Sistematizar el concepto de Dios según Boecio en seis aspectos es a su vez un intento de arreglar la percepción cristiana de Dios en los tiempos primeros de nuestra era, uno de nuestros objetivos, y el otro será ver las ideas inspiradoras de Boecio.

El Ser de Dios

Parece que Boecio explica de diferente manera el concepto de ser (das Sein) en su De Hebdomadibus y De Trinitate. Stephanie Vesper, en la nota 59 de su estudio, Christliche Emanationslehre und Trinität en los Tractaten De Hebdomadibus und De Trinité I und II des

[126] Comparar: Nový Biblický Slovník. Traducido del Inglés original New Bible Dictionary © Inter-Varsity Fellowship 1962, second revised edition © 1982 Universities and Colleges Christian Fellowship, Traducción Mgr. Alena Koželuhová, PhDr. Hana Nezbedová, ThMgr. Bohuslav Procházka, Jiří Štifter, ThMgr. Rostislav Matulík. Praha: Návrat domů, 1996. 1243 pp. p. 112-114, ISBN 80-85495-65-1.

Boethius[127] señala la necesidad de "tener en cuenta que Boecio se expresa en De Hebdomadibus por medio de esse, mientras que en De Trinitate lo denota como id quod est, que en De Hebdomadibus es Be-By-Thing (Sein-der-Dinge). A través de esto, en ambos tratados, habrá una descripción diferente de los antecedentes del ser"[128]. Teniendo en cuenta la nota nº 36, a la que la nota de pie de página nº 59 apela, recordamos que Boecio reconoce que "lo que él es" es diferente de "lo que sucedió". Por un lado (en el Tractate III), el término "lo que es" (das Seiende) se refiere al ser que recibió su forma de essendi y, a través de ella, "lo que es" - "ha sucedido". Por otro lado (en Tractate I) Boecio ve que "lo que es" (das Sein) se refiere a un ser que es igual a es, en lo que es. "Pero qué no es esto y aquello, sino es sólo uno esto, que realmente es 'lo que es'"[129]. De ello se deduce que Boecio en De Trinitate explora el ser de Dios desde otro ángulo de visión como en De Hebdomadibus.

Supongo que el tracto De Hebdomadibus explora el Ser como tal desde el ángulo metafísico, desde el punto de vista de la primera filosofía como la primera causa, mientras que la obra De Trinitate está fundada más específicamente y sobre las verdades de la Revelación, con énfasis en el Tema de la Doctrina Sagrada, como "esse" concretado en "id quod est".

Según Tomáš Machuľa, Santo Tomás en De Trinitate q. 5, a. 4 entiende el término "teología" como ciencia divina. Ésta denota dos cosas: primero *la metafísica* o la teología filosófica o la primera filosofía, y es una doctrina del ser como sujeto y causas de él – la primera de ellas es Dios; trata las cosas divinas no como su objeto (sujeto) sino como el principio de su sujeto, segundo *la teología*, tal como la entendemos hoy, refiriéndose a ella como a la "doctrina sacra": es la enseñanza de Dios, que se basa en la revelación de Dios en las Escrituras. Examina las cosas divinas como su propio tema. El primer tipo de teología es la teología natural, la segunda teología sobrenatural. Se diferencian entre sí, y también difieren en el método que utilizan[130].

Boecio explora al ser de Dios de dos maneras: *natural* o metafísica que examina a Dios como "esse" y *sobrenatural* - teológica como "doctrina sagrada", donde el ser de Dios se refiere a "id quod est".

La esencia de Dios

En De Hebdomadibus (Axiomenschrift), Boethius está explicando la manera "como las sustancias en lo que son, pueden ser buenas, a pesar de que de ninguna manera pueden ser un bien substancial". El conjunto de nueve axiomas forma la base de esta argumentación. Parece que hay una contradicción entre el "esse" (Sein) e el "id quod est" (Sein der Dinge), e. d. entre "simplex" (Einfacher) y "compositio". Lo simple se refiere a la similitud (similitudo vero appetenda est), pues "esse" no es "todavía", consiste en perfecta unidad y sencillez, no es nada más que el sí mismo, el íntimo, sin embargo permite la existencia de "lo que es". "Lo que es" ha comenzado la forma de su ser, está compuesto y complejo (Zusammengesetztes), carece de unidad, crea una multitud (Vielheit). Puede participar a través de su propia pluralidad en el otro. Tiene su propio ser (sustancia

[127] Vesper, S., Christliche Emanationslehre und Trinität in den Traktaten *De Hebdomadibus* und *De Trinitate* I und II des Boethius, in http://hottopos.com/convenit5/04. htm#_ftn1, 18 p. [02. 06. 2016], p. 18.

[128] „Hinzu kommt, daß Boethius das Sein in *De Hebdomadibus* mit *esse* ausdrückt, während er es in *De Trinitate* als *id quod est* bezeichnet, was wiederum in *De Hebdomadibus* das Sein-der-Dinge ist. Dadurch wird in beiden Traktaten zusätzlich eine unterschiedliche Seins-Grundlage beschrieben". In VESPER, S., Christliche Emanationslehre und Trinität in den Traktaten *De Hebdomadibus* und *De Trinitate* I und II des Boethius, http://hottopos.com/convenit5/04. htm#_ftn1, 18 s. [02. 06. 2016], p. 18.

[129] Boethius bezieht sich in Traktat I mit seiner Aussage „das, was ist" nicht auf ein ‚Gewordenes', wie Traktat III. Dort ist „das, was ist" das Seiende, welches seine *forma essendi* empfangen hat und dadurch „das, was [sc. es] ist" ‚geworden ist'. In Traktat I jedoch bezieht sich „das, was ist" auf das Sein, welches einheitlich das ist, was es ist, in dem, was es ist. „Was aber nicht dies und das ist, sondern nur ein Dieses ist, das ist wahrhaft, das, was ist'". A. a. O., Traktat I, II, Z. 37-39". *Ibid.,* nota no. 36.

[130] Compara: Akvinský, T. (2005) *Rozdělení a metody vědy*, s. 14-16.

y accidentes). El Ser Absoluto se diferencia del ser final (Sein-der-Dinge) que este último busca la perfección final[131]. La diferencia entre el ser contingente y no contingente: Dios es el Ser no contingente, inevitable, los demás seres son contingentes, no inevitablemente necesarios.

El carácter (propiedades) de Dios

Boethius a menudo usa el término "esse" y lo pone en contraste con "quod est" o "id quod est". La interpretación del "esse" parece problemática, y fue impredecible en el curso de la historia. Cuando Tomás de Aquino escribe sobre Boecio y su De Hebdomadibus, usa los términos esencia y esse. Así como "ser sabio" lleva a la sabiduría, el sapere a la sapiencia, lleva la esse a la esencia. Los antiguos latinos no usaban la expresión latina esencia, sino el griego ousia.

¿Cuál es realmente la intención de Boecio de escribir De Hebdomadibus? Lo expresó en el largo titular de su tratado - *quo substantie in eo quod sint bone sint cum non sint substantialia bona.* ¿Pueden ser las sustancias en lo que son, buenas, aunque no sean bienes substanciales?

El atributo esencial de Dios es su bondad que penetra todo. Tomás de Aquino intentó resolver este dilema. No estamos seguros si Boecio quiso decir con "esse" ser, "el acto de ser" como Tomás le atribuyó, o "la esencia" que existe. Agustín fue el maestro de Boecio. Según él, la máxima excelencia del Ser divino es que es Santo e inmutable, es la Bondad misma, y cualquier cosa en cualquier grado proviene de Él que ES (Confesiones). Debido al comentario de Tomás sobre Boecio, tenemos dos opciones.

Por un lado, Boecio con "esse" entiende el "*act of being*" como Tomás, en este caso Tomás simplemente repite a Boecio. Por otro lado, si Boecio bajo "esse" entiende "essence", luego el comentario de Aquino representa una elaboración del dilema de Boecio y con ello estaría anticipando la enseñanza del ser como "being" y la bondad como "godness"[132].

La voluntad de Dios

El Sein-der-Dinge (id-quod-est) según Boecio está vinculado a propiedades que no son perfectas, se trate de un ser final. Por su imperfección, sólo tiene una parte del ser absoluto en que se parece a él[133]. La teoría de la emanación de Stephanie Vesper percibe en la doctrina de Boecio una respuesta completa a la pregunta del diácono Juan en De Hebdomadibus. Si centramos nuestra atención en el "carácter esencial" con el supuesto de que cualquier ser que se levante de un ser absoluto depende totalmente de su voluntad (voluntas), comprendemos que solo "a la voluntad del ser absoluto pueden ser agradecidos todos los seres por su existencia"[134]. El artículo que conecta y une el ser absoluto con todos los demás seres es su voluntad.

La existencia de Dios

Boecio por un lado elimina la unidad perfecta de las cosas creadas con el ser absoluto, por otro lado presenta la voluntad. Por ella el ser absoluto es absolutamente activo y capaz de promoverse conscientemente. Hacer cumplir y llevar a cabo su voluntad tiene una función importante para aclarar el misterio de la existencia[135] del Ser Supremo. El Ser Absoluto (das Sein absoluto) es idéntico a Dios. Confirma su soberanía por su voluntad. A medida en que su voluntad se reconcilie con la voluntad de los demás seres libres que son personas que ha creado para sí mismo, permanece envuelta para los que todavía están *in via*.

[131] Compara: Vesper, S., Christliche Emanationslehre und Trinität in den Traktaten *De Hebdomadibus* und *De Trinitate* I und II des Boethius, in http://hottopos.com/convenit5/04. htm#_ftn1, [18. 07. 2016], p. 1-2.
[132] Compara: Schultz, J. – E. A. Synan, *Introduction and translation,* p. XXXVIII.
[133] *Ibid.,* p. 3.
[134] *Ibid.,* p. 4.
[135] *Ibid.,* p. 4.

La paternidad de Dios

En De Trinitate, a Boecio, en particular, le importa la explicación cómo Dios es Trinidad (Trinitas). Es un Dios en tres personas. El Padre es Dios, el Hijo es Dios, el Espíritu Santo es Dios. El mismo predicado en los tres. Eso significa que las Personas tienen la misma esencia ("lo que es"). Para explicar la unidad, Boecio compara a Dios con el Ser (Sein) que es la "forma verdadera" (mit der wahrhaften Form). También explica en De Hebdomadibus, que el Ser (Sein) y el Ser (Seiende) no son lo mismo, son sólo similares. El Ser es un ser absoluto, sin ninguna diferencia en sí mismo. Dios no puede ser diferente de Dios, ni en accidentes ni en esencia (substancia). Por lo tanto es totalmente simple, no contiene ninguna complejidad ni multiplicidad, es la Unidad. Así como sucede con los diferentes atributos de Dios, sucede también con Sus Personas. Según Boecio, esto es solo una repetición de la Unidad[136].

El autor, lleno de humildad se esfuerza por "tratar de entender". La paternidad es la relación personal más cercana y profunda de Dios con el hombre. Es un misterio que se revela sólo a los creyentes que cultivan su contacto con Dios por medio de devoción, humildad y obediencia y se someten a lo que Dios estableció desde los principios. La ética y moralidad no marchan de acuerdo con nuestros propios deseos y aptitudes.

Hasta qué punto es Boecio un verdadero filósofo

Según las intenciones de Edita Stein, Boecio se convirtió en el "filósofo real" porque buscaba en su filosofía la verdad. Ésta presenta el derecho a la teoría pura, tan poco reconocida, casi despreciada. Al "conocer la verdad, el intelecto cumple el significado de su existencia y alcanza la forma más elevada posible con Dios y con la bienaventuranza"[137].

Quien no busca la verdad, o la niega, no puede pretender ser un pensador confiable. Es más bien un sofista, a pesar de su competencia supuesta. Las consideraciones metodológicas son útiles, pero insuficientes.

Conclusiones

Los cristianos de los tiempos primeros percibieron a Dios por un concepto que sobrepasaba su capacidad intelectual y racional. Su concepto de Dios contenía una parte racional (hoy "científica" o natural) y una parte de fe (sobrenatural).

El intelecto de Boecio cumplió el significado de su existencia, alcanzó su forma más elevada.

Bibliografía

Aquinas, St. Thomas, *An Exposition of the „On the Hebdomads" of Boethius. Introduction and translation by Janice L. Schultz and †Edward A. Synan.* Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2001, 136 p. ISBN 0-8132-0994-3.

Akvinský, T. *Rozdělení a metody vědy. Komentář k Boethiovu spisu „De Trinitate", Q. 5-6.* Překlad a úvodní studie: Tomáš Machula. Praha: Krystal, 20051. 135 s. ISBN 80-85929-73-2.

Biblia De Jerusalén, Desclée De Brouwer, Bruxelles, 1967, 1693 pp.

Nový Biblický Slovník. Přeloženo z anglického originálu New Bible Dictionary © Inter-Varsity Fellowship 1962, second revised edition © 1982 Universities and Colleges Christian Fellowship, Překlad Mgr. Alena Koželuhová, PhDr. Hana Nezbedová, ThMgr. Bohuslav Procházka, Jiří Štifter, ThMgr. Rostislav Matulík. Praha: Návrat domů, 1996. 1243 s. ISBN 80-85495-65-1.

[136] *Ibid.,* p. 6.
[137] Comparar: Steinová, E. *Husserlova fenomenologie a filosofie sv. Tomáše Akvinského,* p. 17.

Schultz, J. – E. A. Synan, *Introduction and translation.* Xi-Ixvii p. In AQUINAS, St. Thomas, *An Exposition of the „On the Hebdomads" of Boethius. Introduction and translation by Janice L. Schultz and †Edward A. Synan.* Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2001, 136 p. ISBN 0-8132-0994-3.

Steinová, E. *Husserlova fenomenologie a filosofie sv. Tomáše Akvinského*. Pokus o srovnání, Řím: Křesťanská akademie, A. D. MCMXCVI (1996), 28 s. ISBN bez.

Vesper, S. Christliche Emanationslehre und Trinität in den Traktaten *De Hebdomadibus* und *De Trinitate* I und II des Boethius, in http://hottopos.com/convenit5/04.htm#_ftn1, 18 s. [20. 10. 2018].

Discours de métaphysique or the autonomy of "i" in Leibniz's philosophy

Marius Dumitrescu
"Alexandru Ioan Cuza" University, Iasi, Romania.
dumitrescu.marius66@yahoo.com

Introduction

In the *Discourse on Metaphysics*, Leibniz initiates, first of all, a speech to support the inneity of certain contents of the soul, taking as a first landmark the idea of *anamnesis*, introduced by Plato in the *Meno* dialogue through the questions asked by Socrates to the young slave, who has discovered the universe of interiority, of those truths of reason that hold the universality and the necessity.

Also, Leibniz challenges Locke on philosophical issues and their dispute reenacts, in this *Discourse*, the ancient debate between Plato and Aristotle about the nature of truth, and especially about its source, whether belonging to a sensitive world or a strictly intelligible order. Contrary to an empirical approach that overshadows only information that originates in the senses, Leibniz is fascinated by Plato's philosophy, which considers truth as a light whose source is found within the human being.

In this paper, I will show that Leibniz, disapproving materialistic theories based on empiricism, appeals to the Platonic vision upon inneity, which he first rehabilitates, but then he re-evaluates it from the point of view of a Christian anthropology.

Leibnizian perspective on the inneity of the Self

Leibniz does not cease in the strictly Platonic view of the *Republic* dialogue that would lead, as in the myth of *Er*, to the theory of the reincarnation of the soul; instead, he interprets the anamnesis' story of the *Meno* dialogue in the sense of a discovery of the interiorization as if it had been done for the first time**.** For Leibniz, the universal truths of reason originate in a universe of predispositions, of what can be known in a virtual way, rather than of facts *ad litteram*, in the sense of a preexisting knowledge. In the *Discourse*, the philosopher favors the following idea: "we do not imagine that at some earlier time the soul must already have known and thought distinctly what it learns and thinks now"[138].

Thus, while insisting on the fact that the soul, or rather its essence, the Self, is a encapsulated reality in which nothing comes from outside as if it had no "doors and windows"[139] and, moreover, which assures itself a maximum of autonomy of thought, the German philosopher cannot agree with the idea of the reincarnation of the soul; on the contrary, he considers that the Self is a novelty appearance in every person who self-discovers in his uniqueness. In fact, Leibniz will consider that the greatest emotion in a man's life lies precisely in this Self-discovery when one reveals itself as Gottfried or Wilhelm. This discovery of one's own identity, the philosopher used in *Discourse* (what in the original French text was designed as *Moi*) marks in fact the fulfillment of the *logos*, which returns in itself, unveiling its authenticity and the founding origin of all possible contents. Leibniz was thus approaching Socrates' condition when the ancient thinker proposed one of his thoughts to become the philosophers's creed: *Know yourself*, discover yourself in your authenticity, in your identity, in your divinity, and discover yourself as a spiritual being, capable of accessing the universe of non-representative ones that only open to the inner eye.

---

[138] G. W. Leibniz, *Philosophical Essays. Discourse on Metaphysics,* Edited and Translated by Roger Ariew and Daniel Garber, Hackett Publishing Company, Indianapolis and Cambridge, 1989, p. 58.
[139] *Ibid.,* p. 58.

Leibniz is constantly refraining himself, in the *Discourse*, from taken into consideration this personal self-knowledge experience as a sign of a possible reincarnation, avoiding an interpretation of his philosophy in the sense that John Locke offered to Descartes' philosophy when he identified the Self with an *ad litteram* innate idea and not with one belonging to a universe of predispositions.

Autonomy of the soul - the key to the future concept of the monad

German thinker would argue, at the end of his *Discourse*, that the essence of the soul, that *Moi*, must be autonomous, of maximum simplicity, non-composite in absolute terms, for only in this way will "our soul expresses God, the universe, and all essences, as well as all existences" because "nothing ever enters into our mind naturally from the outside … We have all these forms in our mind; we even have forms from all time, for the mind always expresses all its future thoughts and already thinks confusedly about everything it will ever think about distinctly. And nothing can be taught to us whose idea we do not already have in our mind, an idea which is like the matter of which that thought is formed"[140].

There are some issues in this text which require a more special attention as they announce Leibniz's future writings, centered on what he will designate as the "monad" concept. First, the human soul expresses God, tending to be or, even better, being a monadic reality, something unique that does not depend on anything else. This monadic soul that expresses God cannot receive anything outside of it. In Leibniz's view, the soul cannot have a passive nature - as Locke imagined -, with only a predisposition to capture what is outside. Spiritual life is autonomous, having its "doors and windows closed" or, more precisely, not having them at all. This is a firm conviction for Leibniz, which resumes the idea of a soul "without doors and windows" also in *La Monadologie* (*Monadology)*, its last metaphysical text, written in 1714.

The value of combinatorial art in accessing the future by the human soul

The most important idea in the *Discourse* text is that the human mind is compatible with the divine intellect through its ability to access the future. If the human soul (mind) is strictly passive, *a blank page, a tabula rasa,* which only absorbs external contents, – as Aristotle and John Locke considered it –, then the soul should have only memory or, at best, a powerful recognition of things that come from the sensible experience, being incapable of creation and anticipation. Such a soul would be trapped at the level of the sensations, or, at most, at the level of the representations, of the phantasms, by which it could only process the present experience and, in special cases, the past, stored in its memory.

The more the soul has a greater degree of autonomy, the more it will be able to predict and construct the future, be it real or just virtual. Through this miraculous viewing capacity, possible worlds can be built and, above all, one can initiate the fundamental element of the human, namely the ability to choose beyond the instinct, into a universe with ethical potential and transcendent openness. Only a soul that discovers the combinatorial art can access the future. Accessing the future through computations and possible combinations suggests that the *ego* is not a *tabula rasa*, but contains the world's matrices.

To confirm the active character of the intellect and its ability to access the truth, Leibniz prefers examples from astronomy, where the Copernican model, based on the rational priority of mathematical computation, was imposed on the Ptolemaic one, which was based on vicious rationality provided by the senses. Thus, Leibniz found out that everything that is sensitive depends on what is intelligible, because everything provided by the senses ultimately obeys the laws guaranteed by God, which, by His mere presence, generates and guarantees rationality in the world.

[140] *Idem.*

Like Descartes, the philosopher of Hannover discovers that existence is, in fact, conditioned by thought, thus reassessing the axiom "*I think, therefore I am*".

Autonomy of the Self in its relationship with God

Having a good knowledge of Spinoza's philosophy and especially Malebranche's, the German philosopher feels the need to point out more clearly his point of view regarding the relationship between human *ego* and God. German philosopher detaches himself from those philosophers whom he calls "*quelques habiles philosophes*"[141] who stretch the idea of the Self's dependence on God to claim that "our ideas are in God" and "not at all in us"[142]. This confusion originated in the modality the term *substance* was understood at that time. Leibniz clarifies in his *Discourse* this aspect of the substantiality of the Self, which is identified with an unmistakable unity and personal identity that allows it to have an active attitude, independent of any external determination.

In Leibniz's opinion, radical theories of the moderns (he took into consideration Descartes', Malebranche's, and Spinoza's philosophical ideas regarding the soul) annihilate the Self's autonomy, which is, in fact, one of its most important qualities precisely by virtue of its degree of perfection, which makes it, as he will write in his future works, a monadic entity with "closed doors and windows".

The freedom of choice and autonomy are the fundamental elements that define the human soul and this cannot be guided by anything else. The German thinker argues that the soul must be encapsulated like a sealed house, *without doors or windows*, for only in this way our soul, "which knows all these things virtually", will require only "*attention* (*animadversion*[143]) to recognize the truths, and that, consequently, it has, at very least, the ideas upon which these truths depend". [144]

"To incline" and "to compel" are two different things

Leibniz's solution to solving the relationship between God and human soul is one centered on a nuance of finesse in which the terms "incline" and "necessarily determined" reveal a particular connection between man and divinity according to which, due to His foreknowledge, the Creator can favor or incline the spirits created by Him in a certain direction, but, by no means, can He compel them to follow that path. This special relationship reflects precisely the maximum autonomy, independence, and identity that the human souls, which are in the vicinity of God, possess.

In the *Discourse,* Leibniz insists more on the idea that, although our soul obeys the universal decree by which the will always tends towards what appears to be good, the balance is inclined in this direction, but not necessarily determined. Being in a degree of inferior perfection to God, the human soul (*âme*) can at any time choose the wrong path, as Adam, Judas or many others. The consequence of a bad choice is revealed *post festum* by the fact that evil enters the world. For Leibniz, evil is first an anthropological problem and then a cosmic one. Evil comes to the world through man, it is a human matter, a regret born out of freedom, as human creatures have "an original imperfection, … which makes them liable to sin or capable of error"[145]. Leibniz clearly

[141] G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique et Correspondance avec Arnauld,* Sixième édition, Introduction, texte et commentaire par Georges Le Roy, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1993, p. 66.
[142] *Idem*, *Philosophical Essays, Discourse on Metaphysics,* Edited and Translated by Roger Ariew and Daniel Garber, Hackett Publishing Company, Indianapolis and Cambridge, 1989, p. 60.
[143] In the original Leibnizian French text, from 1686, the author used the term "animadversion" signifying the act or power of perceiving or taking notice *as animadversion= animus (*the mind) + "*ad* (to) + "*vertĕre (*to turn).
[144] G. W. Leibniz, *Philosophical Essays. Discourse on Metaphysics,* Edited and Translated by Roger Ariew and Daniel Garber, Hackett Publishing Company, Indianapolis and Cambridge, 1989, p. 58.
[145] *Ibid.,* p. 62.

states: "God is not the cause of evil" because He is the perfect being, who gifted people with different degrees of perfection. God possesses the science of prediction of man predispositions, but He cannot decide whether the natural dispositions of humans will be good or bad, for man is born with certain inclinations. He determines our will to choose what seems better, without subjecting it to necessity[146]. It depends only on our soul, who, in certain circumstances, has to *fully deliberate* in order to decide whether to act in a certain way, considered good, or in another, which can be bad[147]. Leibniz agrees that not all souls will use this faculty in a certain circumstance and for this reason Judas existed. God has foreseen the sin of Judas, but He has considered that this evil will bring a greater benefit to the universe[148].

Sources of inspiration for the *Discourse on Metaphysics*

Leibniz is fascinated by the early discoveries made by the science of the time using the microscope, which offered the viewer another perspective upon the world and revealed the fact that the microscopic reality actually sustained the macroscopic universe. From this point onwards, the German philosopher will later come to the theory of indestructible monads, the ultimate support of the whole reality. This theory makes its first appearance in *On Nature Itself*, published in 1698: "a first entelechy must be found in the corporeal substance, a first subject of activity, namely a primitive motive force, which... always acts yet is modified in various ways in the collision of bodies through conatus and impetus"[149]. But, in the *Discourse,* he identifies this monadic substrate in an embryonic status as he affirms that the world is preserved to the smallest details; nothing can disappear altogether because there is a level of reality where everything turns into monads. "Assuming that the bodies that make up an *unum per se*, as does man, are substances, that they have substantial forms, and that animals have souls, we must admit that these souls (*âmes*) and these substantial forms cannot entirely perish, no more than atoms or the ultimate parts of matter can… For no substance perishes, although it can become completely different"[150]. Substances or monads express the whole universe within themselves, and thus, besides uniqueness, they must have the tendency to preserve. The main difference between these substances is that those who are non-spiritual have no consciousness of what they are or what they are doing, and consequently, they are unable to reflect, they cannot discover the necessary and universal truths, nor can they access the future[151].

Immortality and memory of spiritual substances

Leibnizian system becomes a complicated one when the philosopher should explain the correlation between the simple substances and the substances of the intelligent soul (*l'âme intelligente*)[152]. They must meet the same conditions of uniqueness, indestructibility and identity. The consequences become thus deeply metaphysical because *the intelligent soul* has Self-consciousness. Leibniz will consider that, if in the case of substances that have no intelligence at all there is the possibility of combining without remembrance of the previous state, the same is not true for the intelligent soul as he «knowing what it is—having the ability to utter the word "I", a word so full of meaning—does

[146] *Ibid.,* p. 61.
[147] *Idem.*
[148] *Idem.*
[149] G. W. Leibniz, *Philosophical Essays. On Nature Itself*, translated by Roger Ariew and Daniel Garber, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1989, p. 162.
[150] *Idem*, *Philosophical Essays. Discourse on Metaphysics,* Edited and Translated by Roger Ariew and Daniel Garber, Hackett Publishing Company, Indianapolis and Cambridge, 1989, p. 65.
[151] *Ibid.*
[152] G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique et Correspondance avec Arnauld,* Sixième édition, Introduction, texte et commentaire par Georges Le Roy, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1993, p. 31.

not merely remain and subsist metaphysically, which it does to a greater degree than the others, but also remains the same morally and constitutes the same person»[153]. At this precise moment of the *Discourse*, Leibniz believes that it is time to explain more clearly how he sees the condition of the soul in comparison with the Platonic, Cartesian, and Christian views.

From Plato, he takes the idea of the immortality of the soul, of its eternity and indestructibility. From Descartes's *Metaphysical Meditations*, he is inspired for the idea of uniqueness and identity of the Self, of Self-consciousness, of permanent Self-recognition through "*Ego sum, ego existo*" ("*I am, I exist*") statement. From the Spinozism, he chooses the question of definitive morality centered on a number of axiomatic, necessary and universal truths.

In Cartesian philosophy this dual orientation of the Self towards "*I am, I exist*" can also lead to an interpretation of an Aristotelian manner, which distinguishes between an active intellect and a passive intellect. Immortal, however, is only the active intellect, which corresponds, in Descartes' system of thinking, to the metaphysical, universal *ego,* to that "*I exist*", resulting from the decomposition through the hyperbolic doubt of the psychological *ego*, which refers to that "*I am*" ("*Ego sum*"). For Descartes, immortality is related to a universal reason that the individual Self hosts during the temporal existence of its earthly existence.

Revaluation of a Christian metaphysics

The German philosopher's response to this metaphysical challenge is closer to the requirements of Christian theology, indicating a certain detachment both from Plato's theory of soul palingenesis and from an interpretation with Aristotelian-Cartesian-Spinozist openings, where immortality involves the annihilation of the person, being reserved only to a universal intellect, to a universal reason.

In fact, Leibniz will prove that, even in the case of Plato's palingenesis, there is actually a kind of annihilation of the person, since once the water of forgetfulness from the Infernal River of Lethe is sipped, the individual completely forgets his old existence, becoming in fact a new individual, as if he were born for the first time. For Leibniz, this would mean that the individual would be destroyed and created at the same time[154]. By this annihilation of individual memory, any kind of moral and divine reward would be impossible. Moral progress being impossible, no possible salvation or society of the intellectual souls with God couldn't exist, the fundamentals of the Christian faith being profoundly affected. That is why Leibniz, who wants a metaphysics according to the Christian religion, concludes that "for it is memory or the knowledge of this Self that renders it capable to punishment and reward. Thus the immortality required in morality and religion does not consist merely in this perpetual subsistence common to all substances, for without the memory of what one has been, there would be nothing desirable about it"[155].

In the *City of God*, or *the most perfect republic*, defined as "the universe composed of all minds together", the purposes towards which all minds (*les esprits*) aspire is "the greatest possible happiness" and love[156]. In this kingdom, God does not lead by rewards or punishments, but by being loved. God's leadership over minds is in fact the recognition of the universal good as their own good. With this recognition, the state of ultimate happiness and fraternal love between free and equal minds also appears in their moral progress.

At the end of the *Discourse*, the German thinker states very clearly: "the ancient philosophers knew very little of these important truths; Jesus Christ alone has explained them divinely well and in a

[153] G. W. Leibniz, *Philosophical Essays. Discourse on Metaphysics,* Edited and Translated by Roger Ariew and Daniel Garber, Hackett Publishing Company, Indianapolis and Cambridge, 1989, pp. 65-66.
[154] *Idem.*
[155] *Ibid.,* p. 66.
[156] *Ibid.,* p. 68

manner so clear and familiar that the course of minds have grasped them"[157]. The conclusion of this first Leibnizian metaphysical text is that Jesus Christ best revealed this kingdom where intellectual minds can realize a true society with God, through the Gospel. Moreover, the philosopher recalls the fact that the souls of the just are already in the hands of God, sheltered from all the transformation of the universe[158].

Conclusion

The text of the *Discourse* opens up several challenges to which Leibniz will provide a much later response, not until 1710, in his *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal ("Essays of Theodicy on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil")*. The idea of *Self*, as Leibniz develops through its correlation with the spiritual substance, lies at the heart of the idea of *monad-spirit,* a foundation for all the other monads, seen by Leibniz as a *conatic* element, which has closed *doors and windows*, in a perfect identity of Self, possessing Self-consciousness and freedom of choice, and being in the closest proximity of God.

Leibniz saves the opening of the Ego to the universality, which will later underpin the idea of a spiritual monad, a foundation for the pre-established harmony theory that adjusts the God-man relationship.

Bibliography

G. W. Leibniz, *Philosophical Essays. Discourse on Metaphysics,* Edited and Translated by Roger Ariew and Daniel Garber, Hackett Publishing Company, Indianapolis and Cambridge, 1989.

G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique et Correspondance avec Arnauld,* Sixième édition, Introducton, texte et commentaire par Georges Le Roy, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1993.

G. W. Leibniz, *Philosophical Essays. On Nature Itself*, translated by Roger Ariew and Daniel Garber, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1989.

[157] *Idem.*
[158] *Idem.*

Del "ser-en-el-mundo" al "ser-en-la-imposibilidad". La mutación antropológica del ciberespacio

Borja García Ferrer
Universidad de Granada, España
borja_co@hotmail.com

Según Heidegger, el hombre es "ser-en-el-mundo": habita un horizonte de sentido y, asimismo, está ineluctablemente expósito hacia sus confines; como revela el carácter abismal del ser, somos constitutivamente forasteros (nuestra interioridad coincide con nuestra exterioridad), de manera que podemos auto-trascendernos constantemente, como seres abiertos e indeterminados, en pos de nuestra vocación de ser. Así pues la naturaleza humana es una unidad discorde entre dos condiciones aparentemente contradictorias (centricidad y excentricidad). Somos seres-no-radicados-en-la-radicación, estamos in-cursos en el trans-curso de nuestra vida.

Desde esta perspectiva, la metamorfosis virtual del capitalismo al abrigo de las tecnologías de la comunicación trae consigo cierto desarraigo: en la medida en que transforma el mundo en un "espacio-red" sin consistencia ontológica y acelerado hasta el paroxismo, el "ser-en-el-mundo" se torna "ser-frente-al-mundo". Pues bien, dado que pertenecer al mundo es *conditio sine qua non* para emprender una línea de fuga con respecto a la facticidad de lo que está "a-la-mano", el devenir espectral de las esferas de pertenencia tradicionales atenta contra la libertad fundamental para vivenciar-y-comportarse, esto es, la experiencia "yo soy el ser que puede (vivir en posibilidades de existencia)", en lo que constituye lo patológico en su sentido más radical.

El advenimiento de la "virtualidad" en el espacio-tiempo tradicional y el desarrollo vertiginoso de la infoesfera tienen potencias positivas inestimables. Por ejemplo, el espacio virtual de las comunicaciones globales repercute positivamente en nuestra experiencia del espacio y del tiempo, en la medida en que nos permite participar en fenómenos muy lejanos y, por consiguiente, la vida cotidiana se torna mucho más rica en incidencias. Por otra parte, las tecnologías de la comunicación suponen condiciones privilegiadas a la hora de implementar un proyecto ético-político de carácter emancipatorio[159].

Según nuestra hipótesis, empero, el progreso tecnológico encierra un carácter ambiguo, en virtud del cual es *pharmakon*, esto es, veneno y remedio al mismo tiempo. Una de las consecuencias ontológicas más perniciosas de la revolución virtual del espacio es que se impone, bajo su égida, la crítica heideggeriana del desarraigo entendido, desde la óptica ofrecida por la analítica existencial fenomenológico-filosófica del "ser-ahí" (*Da-sein*), como desfallecimiento del "ser-en-el-mundo", convertido en "ser-frente-al-mundo"[160], "des-quiciado", "desterrado" (*heimatlos*), "fuera" (en sentido absoluto), por razón de su "emplazamiento" (*Standord*) en los márgenes abismales del mundo "sin aquí" y sus inhóspitos desiertos, esos "no-lugares"[161]. De tal suerte que el

[159] *Cf.* Hardt, M. y Negri, A., *Multitud*, Barcelona, Debate, 2004.

[160] Desde un punto de vista epistemológico, el "ser-en-el-mundo" equivale a la perspectiva "ser-a-la-mano", característica del trabajo de campo antropológico, mientras que el "ser-frente-al-mundo" (*Zuhandensein*) se corresponde con el enfoque "ser-ante-los-ojos" (*Vorhandensein*) del espectador imparcial, extraño y distante, propio de las ciencias naturales.

[161] Aunque las regiones deshabitadas del planeta, como son los desiertos azules (océanos), amarillos (arena), verdes (selvas), grises (altas montañas) y blancos (mundo polar), constituyen su ejemplo más gráfico, existen desiertos más representativos de nuestra época. Nos referimos a las "zonas de paso" en sentido amplio, tanto localizaciones destinadas al tránsito (aeropuertos, plazas, centros comerciales…) como instalaciones pensadas para una estancia limitada (centros de vacaciones, plantas fabriles, asilos nocturnos…), espacios cuasi sociales cuya existencia no depende de una

estrechamiento espacial del globo se torna *vacío total*. Y es que, como observa Safranski, podemos comunicarnos globalmente, pero no *habitar* lo global; solamente podemos habitar aquí o allá, no "por todas partes"[162].

Al poner de relieve la estructura fundamental de la existencia como "ser-en-el-mundo", Heidegger aporta claridad sobre el ámbito despejado por la psiquiatría y tematizado como su objeto (esto es, los fenómenos patológicos), así como las nociones básicas y la metodología adecuada para comprenderlo y describirlo imparcialmente, más acá de toda teoría científica[163]. Pues bien, combinando la fenomenología heideggeriana y el psicoanálisis freudiano desde la obra de Jaspers, la escuela del análisis existencial ha diagnosticado, a modo de propedéutica para una psiquiatría clínica a la altura del presente, los síntomas mórbidos del desarraigo, estudiando la comprensión del sentido del mundo experimentado por el paciente en la finitud de la existencia, a la luz de la información metafísica que subyace a su "enajenación espacial" (tal y como aparece formulada en la nueva doctrina de la supremacía del exterior), no ya en términos de "psicosis" sino de "somatosis". De este modo, retrotrae la concepción científico-natural del hombre (tradicional en psiquiatría) como unidad anímico-corporal al plano de la trascendencia subjetiva del "ser-en-el-mundo", si bien en constante consideración conjunta de su proyección en la pantalla de lo objetivamente existente y las relaciones psico-físicas fundamentadas empíricamente desde la visión psiquiátrica de la realidad[164]. En efecto, tan falso es reprochar a Heidegger que su análisis del "ser-ahí" olvida la naturaleza (pues sus conjeturas sobre la existencia proporcionan la *basis* de su problematización), como denunciar que la analítica existencial, en cuanto dirección psiquiátrica de investigación, descuida la corporalidad (en la medida en que el proyecto del mundo es un "proyecto yecto" —*geworfener Entwurf*—[165], la existencia sólo puede ser pensada corporalmente).

Si el hombre es "ser-en-el-mundo" es, como advierte Heidegger, porque se encuentra "arrojado"

---

población regular o un sí-mismo colectivo arraigado a sus contenidos simbólicos sino que, al contrario, se caracterizan por no detener nunca a sus visitantes o paseantes: "Son tierra de nadie, a veces repleta, a veces vacía. Desiertos de paso que pululan en los centros sin núcleo y en las periferias híbridas de las sociedades contemporáneas". Sloterdijk, P., "Patria y globalización: Notas sobre un recipiente hecho pedazos", *Observaciones Filosóficas.* [http://www.observacionesfilosoficas.net/patriayglobal.html]

[162] *Cf.* Safranski, R., *¿Cuánta globalización podemos soportar?*, Barcelona, Tusquets, 2004, pp. 85-86.

[163] Somos conscientes de que Husserl tiene el mérito de indicar expresamente, desarrollando las averiguaciones de Brentano, el significado del método fenomenológico y su prometedora proyección cuando describe las estructuras de la "conciencia intencional" en la investigación psicopatológica aislada, más allá de la concepción teorética de los procesos anímicos. Sin embargo, fue Heidegger quien reparó en que la posibilidad transcendental de comportamiento intencional radica en la temporalidad de la existencia *fáctica*, es decir, del "ser-en-el-mundo", delimitando de este modo la investigación en psiquiatría, sus principios y su horizonte de comprensión. *Cf.* Binswanger, L., "La significación de la analítica existencial de Martin Heidegger para la autocomprensión de la psiquiatría", en *Obras Escogidas*, Barcelona, RBA, 2006, pp. 587-604, pp. 587-589.

[164] Aunque la singularidad del alma solo puede ser comprendida, como enseña Platón, a la vista de la naturaleza del "todo" (vale decir, de la existencia), es una exigencia fundamental de la psicoterapia considerar *también* al hombre en tratamiento como objeto natural (es decir, como "psíquico"), en aras de comprobar si la integridad de su sistema nervioso central sufre un eventual trastorno, en cuyo caso estaría limitado de antemano. Es más, si tomamos en consideración la "diferencia óntico-ontológica" heideggeriana desde un punto de vista epistemológico, los enfoques "ser-a-la-mano" y "ser-ante-los-ojos" no solo son complementarios, sino que deben ser asumidos desde un enfoque interdisciplinar, a pesar de que sus respectivos objetos (a saber, el "ser" del hombre y su "organismo", considerado en términos de la ciencia médica) responden a dimensiones distintas de la realidad. De hecho, la *praxis* clínica pone de manifiesto la interferencia de ambos posicionamientos cuando el médico se pone "en relación" o trata de "entenderse" con su paciente (en cuanto coexistente) como punto de partida para dilucidar con exactitud (técnicamente) los *síntomas* de la enfermedad que padece (como objeto científico), no sólo con ocasión de la primera exploración sino durante todo el tratamiento.

[165] Como advierte Alejandro Vigo, Heidegger entiende por "proyecto yecto" la copertenencia originaria del "encontrarse" (*Befindlichkeit*) y del "comprender" (*Verstehen*) con el "estado de abierto" (*Erschlossenheit*) del "ser-ahí", en virtud de lo cual la trascendencia posee un carácter esencialmente finito: en cuanto libre "poder-ser", el "ser-ahí" se encuentra "arrojado", esto es, "yecto" entre los entes. En este sentido, el filósofo mantiene que la esencia de la "finitud" radica, en cuanto libertad para el fundamento, en la trascendencia. *Cf.* Vigo, A., *Arqueología y aleteiología y otros estudios heideggerianos*, Buenos Aires, Biblos, 2008.

(*Geworfen*) en un horizonte de sentido histórico y concreto: "El 'estado de descubiertos' de los entes intramundanos *se* "funda" en el 'estado de abierto' del mundo. (…) El 'ser ahí' es en la verdad"[166]. No obstante, Luis Sáez aclara que, así como pertenecemos "céntricamente" (fundidos en su interior, "in-cursos" en su "sub-sistencia") a un mundo socio-cultural concreto, también nos encontramos inexorablemente "ex-pósitos" (lanzados hacia sus confines), por razón de lo cual el ser humano se conforma de una unidad discorde entre dos condiciones diversas y, aparentemente, contradictorias.

Son la "centricidad" y la "ex-centricidad", cuyo vínculo tensional nos determina a seguir un camino donde morando, paradójicamente, no hay morada: "El ser humano es esa *brecha*, entre una tierra a la que pertenece y que está desintegrándose y otra tierra que ad-viene pero que no es todavía, como un hiato entre dos nadas. Es ese tránsito, ese intersticio, *entre* o intermedio, de estar en ciernes o *en estado naciente*, en la tensión entre radicación y erradicación, habitar y des-habitar, tener lo propio de una pertenencia y estar en proceso de ex-propiación. En su arraigo parte ya una línea de fuga hacia lo extranjero y extraño"[167]. Si somos "erráticos", en definitiva, no es por razón de nuestra "desorientación vital"[168], como quiere Ortega, sino porque somos "seres-no-radicados-en-la-radicación", estamos "in-cursos" en el "trans-curso" de nuestra vida[169].

Bajo este prisma, es importante reparar en el hecho de que "pertenecer" al mundo y "hacerlo" son dos rostros del mismo acontecimiento discordante, en cuya coyuntura fermenta el pensamiento *en estado naciente*, esto es, el máximo exponente de la "voluntad de poder" (Nietzsche) en los espíritus más prósperos. Según Heidegger, la "existencia" (*Eksistenz*) designa una estructura ontológica fundamental de la *cura* ("preocupación"). Aunque esencialmente *es* en razón de sí misma, la "existencia" no establece libremente el fundamento de su ser, pues el "arrojamiento" en la "facticidad" ("que-es-ello") que constituye su *sino* se traduce inexorablemente en la determinación, por parte del ente en general, de las posibilidades disponibles para sus proyectos del mundo. En este sentido, el estado "yecto" del "ser-en-el-mundo" presta a la "existencia", precisamente, su *poder*, ya que sólo ella le ofrece *realmente* posibilidades asequibles de ser: "La trascendencia es no solamente aumento excesivo y superabundancia de la existencia en orden al mundo, sino, al mismo tiempo, sustracción (…), y sólo en esta limitación se apodera 'del mundo'"[170]. En definitiva, si la "existencia" (*Eksistenz*) en cuanto tal sólo puede proyectar acerca de las posibilidades hacia las cuales se encuentra "arrojada", no podemos sino reconocer que la radicación "en-el-mundo" es *conditio sine qua non* para emprender una "línea de fuga" (Deleuze) con respecto a la facticidad de lo que está "a-la-mano". Por eso, toda innovación exige, para ser genuina (en el sentido de la *euphyía* o del talento para exceder lo previsto y enaltecido como verdad), la "cosa misma" apuntando a su rebasamiento, hasta tal punto de que, sin su comparecencia, la creación es *vacía*, o sea, mera maquinación autonomizada, en lo que constituye uno de los síndromes más acuciantes del presente, como ilustra el nuevo paradigma "inmaterial" del trabajo[171].

---

[166] Heidegger, M., *El Ser y el Tiempo*, Madrid, FCE, 1994, pp. 241-242.
[167] Sáez Rueda, L., *El ocaso de Occidente*, Barcelona, Herder, 2015, pp. 38-39.
[168] *Cf.* Ortega y Gasset, J., *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Espasa-Calpe, 2003.
[169] Luis Sáez entiende el concepto "errático", desde este punto de vista, como "estar discurriendo" (por ejemplo, a través del campo, *erro in agris*), de tal manera que estar "errático" no implica simplemente encontrarse "dis-locado", sino también "in-curso" en una suerte de "ex-tradición" nomadológica. *Cf.* Sáez Rueda, L., *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, Madrid, Trotta, 2009, p. 135.
[170] Binswanger, L., *op. cit.,* pp. 594.
[171] La noción de "trabajo inmaterial" ha sido acuñada por los filósofos italianos Negri y Lazzarato, constituyéndose como una de las categorías más recurrentes tanto en las prácticas gubernamentales como en el ámbito académico a la hora de caracterizar el desarrollo del modo de producción capitalista desde la reestructuración de la fábrica que tuvo a lo largo de la década de los setenta, con menoscabo del obrero fordista como paradigma explicativo de las dimensiones constituyentes del trabajo. Para sendos autores, la centralidad progresiva que adquiere el "trabajo inmaterial" en la esfera de la producción pone de manifiesto una transformación de la organización laboral donde la actividad abstracta que concierne a la subjetividad del trabajador tiende a ser hegemónica, de manera tal que la "fuerza productiva" se

Lamentablemente, empero, el desarraigo trae consigo, entre otras implicaciones patológicas, la quiebra de la "escucha", ya que el sazonamiento emocional de la vinculación a un lugar propio es directamente proporcional a la capacidad de "apertura al mundo" (*Weltoffenheit*) y la disposición a ella; en palabras de Safranski: "La movilidad y la apertura al mundo han de compensarse con la radicación en un lugar. (…) Cuanto más sazonada emocionalmente esté la vinculación al lugar propio, tanto mayor será la capacidad de apertura al mundo y la disposición a ella"[172]. De aquí se sigue cierta obstrucción de la capacidad de ser afectado pues, como enseña la fenomenología (desde la versión idealista de la *epojé* concebida por Husserl hasta su torsión existencial como disposición pastoril en la filosofía de Heidegger), adoptar una disposición de fidelidad es *conditio sine qua non* para que el ser acontezca[173] y, por ende, nos interpele[174], en lo que constituye una "desposesión- de-sí" o "abandono" productivos. Impotentes para acceder a la textura ontológica de las cosas mismas en su autodonación, el mundo se trueca para nosotros, como ocurre en el caso del animal, en una materia dada *a priori*, cuando lo específicamente humano es tener solamente un *a priori* formal al respecto; de tal suerte que el "ser-en-el-mundo", nacido para nacer, está en el mundo "como el agua en el agua" (Bataille), al borde de despeñarse allí donde su "centricidad" se "des-centra" del mundo para tornarse "ser-frente-al-mundo".

En la medida en que nos priva de la posibilidad misma de que el mundo se revele en el modo de ser que le es propio y, por ende, dejamos de asistir su asistencia, la "pérdida del mundo" o "anemia de realidad" se traduce en un deterioro de la salud de la comprensión (entendida a la gadameriana, como "emergencia vital" o "génesis dinámica"), ya que cualquier empresa hermenéutica depende del ser como origen último de la apertura de sentido[175]. No obstante, lo decisivo del desarraigo estriba, considerado desde el horizonte trascendental de la existencia, en la noción de "poder-de" (*Vermögen*). Efectivamente, el devenir espectral de las "esferas de pertenencia" (Simmel) tradicionales aborta por principio, con menoscabo de la *libertad* fundamental para "vivenciar-y-comportarse", la experiencia "yo soy el ser que puede (vivir en posibilidades de existencia)". Se trata, de hecho, de lo patológico en su sentido más radical[176], en tanto que supone la claudicación de la libertad-responsabilidad heideggeriana de "hacer-por-ser" que se funda en el carácter "abismal" (*Ab-grund*) del ser[177], desahuciando de este modo la dignidad humana[178] y consolidando, para más

---

trueca en "intelectualidad de masa" y, convertido en pura potencialidad, el saber del trabajador deja de ser "expropiado", mientras que el resultado de su trabajo se constituye como un "producto ideológico". *Cf.* Lazzarato, M. y Negri, A., *Trabajo inmaterial. Formas de vida y producción de subjetividad*, Rio de Janeiro, DP&A Editora, 2001.

[172] Safranski, R., *op. cit.,* pp. 24-25. En la línea de Safranski, Sloterdijk valora positivamente el concepto de "patria" (*Heimat*), y se muestra partidario de recuperarla. *Cf.* Sloterdijk, P., *Temblores del aire. En las fuentes del terror*, Valencia, Pre-Textos, 2003, pp. 94-95.

[173] En palabras de Luis Sáez, "la textura ontológica de lo real se hace accesible a condición de dejar aparecer las 'cosas mismas' en su autodonación". *Cf.* Sáez Rueda, L., *Movimientos filosóficos actuales*, Madrid, Trotta, 2009, p. 192.

[174] Para Heidegger, el ser coincide, entendido como "des-ocultamiento", con el acontecimiento de una "apelación": "El ser es el 'acontecimiento' mismo de la apertura, el fenómeno irrepresentable de presentación que está supuesto en toda presencia de un mundo entitativo. Pensarlo así, en categorías dinámicas que provienen de la fenomenología, implica también comprender su dinamismo como 'demanda', como 'requerimiento' al que responden el proyecto y la comprensión del *Da-sein*". *Cf. Ibid.,* p. 135.

[175] En efecto, el horizonte finito de sentido que abre todo acontecimiento del ser constituye una potencia positiva para la gesta de comprender, del mismo modo que "la iluminación de una habitación procede positivamente de la concreta apertura lumínica de una lámpara, una apertura, por lo demás, que hace visible un sector a condición de rasgar la oscuridad y de que ésta se mantenga como un fondo sin cuya persistencia no sería posible la luz". *Cf.* Sáez Rueda, L., "Comprensión y convalecencia. Por una crítica existencial del nihilismo patológico", en J. F. Zúñiga y otros (eds.), *El legado de Gadamer*, Granada, Universidad de Granada, 2004, pp. 423-438, p. 426. Así pues, la fenomenología debe vincularse a una hermenéutica de la facticidad.

[176] *Cf.* Blankenburg, W., "La psicopatología como ciencia básica de la Psiquiatría", *Revista Chilena de Neuropsiquiatría*, 21, 3 (1983), pp. 177-188; *Cf.* May, R., "Contribuciones de la Psicoterapia existencial", en R. May y otros (eds.), *Existencia. Nueva dimensión en psiquiatría*, Madrid, Gredos, 1967, pp. 58-122, pp. 64-65.

[177] *Cf.* Heidegger, M., *La proposición del fundamento*, Barcelona, Serbal, 1991, pp. 175-176.

[178] *Cf.* Della Mirandola, G. P., "Discurso sobre la dignidad del hombre", en P. Rodríguez (ed.), *Humanismo y Renacimiento*, Madrid, Alianza, 1994, pp. 121-153, pp. 122-123.

escarnio, la *mediocridad* y el *allanamiento* preponderantes en las sociedades superorganizadas del neoliberalismo reinante[179].

Por tanto, el precio del desarraigo recae en la *potestas* del hombre para no ser coextensivo al mundo, expansionarse allende su linde ontológica, discurrir por cauces diferentes y abrazar nuevas disposiciones, la potencialidad física e intelectual de que su mirada "ex-céntrica" "pro-yecte" hacia una tierra ignota, para constituirse como "dividuo" en su devenir, la "ex-tradición" nomadológica que experimenta respecto a todo mundo *por mor* del "extrañamiento" (*Befremdung*), esa tensión metamórfica insuprimible simbolizada por Hermes, el dios amigo de los caminantes para el que no existen cerraduras, recinto ni clausura, una experiencia siempre tácita en la existencia, pero emergente explícitamente en la experiencia de la "angustia" (*Angst*)[180].

En resumen, el peligro técnico no radica, así entendido, en hipotéticos eventos, como el holocausto nuclear o la catástrofe ecológica, sino que ya ha alcanzado de lleno al hombre, en la medida en que no se reconoce en absoluto incardinado en un mundo de sentido y, por consiguiente, dilapida su dignidad. Efectivamente, el "ser-en-el-mundo" es víctima del "máximo peligro", esto es, se torna "ser-frente-al-mundo", se halla desarraigado y no se encuentra en ninguna parte consigo mismo (es decir, con su esencia), pues ha roto la nervadura o el quicio con el mundo (se ha "des-quiciado") que permite experimentar la interpelación de la alteridad con vistas a crear una "tierra nueva" (Deleuze), en cuya alborada la tenaza de la planificación y computación, de la organización y de la empresa automatizada no tenga la última palabra.

Se entiende, desde esta óptica, el reciente apogeo de los psicotrópicos, porque quien no puede acceder a las drogas sustitutivas del individualismo ególatra o carece de motivaciones suficientes en esa dirección, tiene que consolarse con sustitutos químico-farmacológicos para mitigar, por vía de la "experiencia secuestrada" (Giddens), la intensidad de la ausencia. A finales de los setenta, el advenimiento de la época maquinal posthumana y sus exigencias productivas y comunicativas desembocó, de hecho, en una epidemia de toxicomanía con consecuencias existenciales y culturales insospechadas para los organismos sensibles humanos, marcada por el consumo de cocaína, en aras de acelerar el ritmo existencial establecido, y heroína, para lograr evadirse de la velocidad circundante. Sin embargo, a partir de los noventa, los antidepresivos, los euforizantes y los reguladores del humor sustituyen a las drogas ilegales, de manera que el aumento de malestar generalizado es directamente proporcional al crecimiento exponencial de la industria farmacéutica, como reflejan las desorbitadas cifras de ganancias en la venta de fármacos como *Ritalin*, *Prozac*, o *Zoloft*[181]. Entretanto, el capitalismo virtual de cuño técnico se consolida como el único discurso posible hasta confundirse con la evolución natural del mundo, conformando un marco de referencia inclusivo y autorreferente en absoluto.

---

[179] Aunque algunos hombres muestran el coraje suficiente que exige escapar de la homogeneidad autoimpuesta, la sociedad hace inocuos sus esfuerzos sutilmente: les permite actuar, pero a condición de que sus acciones no posean incidencia alguna, de forma que las integra y aparta simultáneamente (es decir, en términos de Hannah Arendt, las condena a la "superfluidad"), despojando al hombre del mundo. *Cf.* Sáez Rueda, L., "Ficcionalización del mundo. Aportaciones para una crítica de *patologías* sociales", *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica*, 45, 115-116 (2007), pp. 57-69, p. 64.

[180] *Cf.* Heidegger, M., "¿Qué es metafísica?", en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 93-109, pp. 99-100.

[181] En el orden del mundo antiguo (chamánico), las drogas poseían, más allá de su identificación químico-farmacéutica y policíaco-cultural, un estatus fármaco-teológico, por razón del cual eran elementos, actores y fuerzas de la naturaleza con la capacidad de inducir cierta permeabilidad de los confines del yo por medio del éxtasis, en el marco de procesos de sacralización de la realidad que favorecían el afán del sujeto por integrarse en el cosmos ordenado con tal de sobrevivir. A la altura del presente asistimos, en cambio, a la cesura de culto y embriaguez, esa "decadencia de los oráculos" (Sloterdijk) por concurso de la cual las drogas se tornan, reducidas a su dimensión meramente narcótica y adictiva, duras y prosaicas, orientadas al consumo privado y profano en función de una concepción de la felicidad sintética y espectral. *Cf.* Vásquez Rocca, A., "Peter Sloterdijk; "*Extrañamiento del mundo*. Abstinencia, drogas y ritual, *Cuaderno de Materiales. Filosofía y Ciencias Humanas*, 22 (2006) [http://www.filosofia.net/materiales/num/num22/ Sloterdijk. htm]; *Cf.* Berardi, F., *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global*, Madrid, Traficantes de sueños, 2003, pp. 23-24.

Bibliografía

Berardi, F., *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global*, Madrid, Traficantes de sueños, 2003.

Binswanger, L., "La significación de la analítica existencial de Martin Heidegger para la autocomprensión de la psiquiatría", en *Obras Escogidas*, Barcelona, RBA, 2006, pp. 587-604.

Blankenburg, W., "La psicopatología como ciencia básica de la Psiquiatría", *Revista Chilena de Neuropsiquiatría*, 21, 3 (1983), pp. 177-188.

Della Mirandolla, G. P., "Discurso sobre la dignidad del hombre", en P. Rodríguez (ed.), *Humanismo y Renacimiento*, Madrid, Alianza, 1994, pp. 121-153.

Hardt, M. y Negri, A., *Multitud*, Barcelona, Debate, 2004.

Heidegger, M., *El Ser y el Tiempo*, Madrid, FCE, 1994.

—, *La proposición del fundamento*, Barcelona, Serbal, 1991.

—, "¿Qué es metafísica?", en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 93-109.

Lazzarato, M. y Negri, A., *Trabajo inmaterial. Formas de vida y producción de subjetividad*, Rio de Janeiro, DP&A Editora, 2001.

May, R., "Contribuciones de la Psicoterapia existencial", en R. May y otros (eds.), *Existencia. Nueva dimensión en psiquiatría*, Madrid, Gredos, 1967, pp. 58-122.

Ortega y Gasset, J., *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Espasa-Calpe, 2003.

Sáez Rueda, L., "Comprensión y convalecencia. Por una crítica existencial del nihilismo patológico", en J. F. Zúñiga y otros (eds.), *El legado de Gadamer*, Universidad de Granada, 2004, pp. 423-438.

—, *El ocaso de Occidente*, Barcelona, Herder, 2015.

—, "Ficcionalización del mundo. Aportaciones para una crítica de *patologías* sociales", *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica*, 45, 115-116 (2007), pp. 57-69.

—, *Movimientos filosóficos actuales*, Madrid, Trotta, 2009.

—, *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, Madrid, Trotta, 2009.

Safranski, R., *¿Cuánta globalización podemos soportar?*, Barcelona, Tusquets, 2004.

Sloterdijk, P., "Patria y globalización: Notas sobre un recipiente hecho pedazos", *Observaciones Filosóficas* [http://www.observacionesfilosoficas.net/patriayglobal.html].

—, *Temblores del aire. En las fuentes del terror*, Valencia, Pre-Textos, 2003.

Vásquez Rocca, A., "Peter Sloterdijk; Extrañamiento del mundo. Abstinencia, drogas y ritual, *Cuaderno de Materiales. Filosofía y Ciencias Humanas*, 22 (2006) [http://www.filosofia.net /materiales/num/num22/Sloterdijk. htm].

Vigo, A., *Arqueología y aleteiología y otros estudios heideggerianos*, Buenos Aires, Biblos, 2008.

El ser que ante todo está

Dr. Pablo López López
Valladolid, España

Introducción: la metafísica antropológica, y el "ser" y el "estar"

No confundamos, como en tantos congresos y publicaciones, la metafísica, distinta por su máximo nivel de abstracción, y otras áreas de la filosofía, como la antropología y la ética. No cabe reducir el núcleo ontológico de la metafísica a una peculiar visión del hombre y de sus valores morales. Es engañoso extenderse con una retórica alambicada sobre "el ser", "la existencia", o, en otros idiomas como el alemán, el "dasein", aparentando un discurso genérico sobre el ser, cuando se manejan sólo opiniones subjetivas sobre la condición humana. Mucho menos puede reducirse la ciencia del ser en cuanto tal a unos intereses políticos o económicos pasajeros, o a unas arbitrarias especulaciones de gurús neognósticos.

En cambio, es legítimo y necesario estudiar el marco metafísico y la peculiaridad ontológica del ser humano, de su valor global, el de su dignidad personal, y el del resto de sus valores distintivos. No reducimos antropomórficamente todo el ser al modo humano de ser, sino que descubrimos el estatus ontológico del existir y de la esencia humanos dentro del conjunto de los grados de ser. *Evitamos una metafísica antropomórfica, y logramos una metafísica antropológica o antropología metafísica*. Tal como durante milenios se ha desarrollado con plena conciencia una teología natural como metafísica u ontología teológica, podemos desplegar concienzudamente una metafísica antropológica. La metafísica teológica y la antropológica más avanzadas comparten una ontología de la persona, del ser espiritual y fin en sí.

Para tal estudio bien perfilado de la metafísica antropológica ayuda más la mayor diferenciación conceptual de ciertas lenguas. Así, "ser" y "estar" son conceptos especialmente desarrollados en la ontología ínsita en las lenguas hermanas española y portuguesa. *Toda la reflexión metafísica, sobre todo en su aplicación antropológica, resulta facilitada por la distinción muy amplia y sistemática del español y del portugués entre "ser" y "estar"*. Lenguas como la italiana y la catalana no distinguen tanto. El latín, el griego, el francés, el inglés o el alemán distinguen aún menos las nociones verbales de "ser" y "estar".

En tal distinción y en tantos otros aspectos profundos el español y el portugués se comportan como una sola lengua hispana gracias a sus comunes orígenes. En este sentido básico, son como dos dialectos o variantes de un mismo gran idioma. En los otros idiomas resulta difícil expresar tan fundamental distinción ontológica y su aplicación antropológica. Con todo, en cualquier lengua o cultura es posible y precioso hacerse consciente de *la inconfundible dignidad de nuestro ser y de nuestro estar humanos, de nuestra naturaleza abierta a un cultivo libre y ascendente ilimitado*.

Por último, aclaremos que, igual que unas nociones idiomáticas y culturales facilitan un mayor avance ontológico, hay corrientes o tradiciones metafísicas que también aportan mayor distinción y hondura al conocimiento metafísico. Tales tradiciones pueden entroncar más con unas opciones culturales o cultuales que con otras. No cabe una total neutralidad o equidistancia. No se puede ser univocista y equivocista a la vez, por ejemplo. *Lo importante es estar dispuesto a dar razón sólida de todo lo expuesto. De hecho, la metafísica constituye el mayor y más hondo despliegue de la racionalidad*. Este texto, breve y sin refuerzo erudito o bibliográfico, no da cuenta de muchas implicaciones o presupuestos. Mantiene un discurso razonado, pero el lector bien podrá inquirir, por sí mismo o en diálogo, todo lo que le parezca oportuno debatir. En todo caso, sobre los grandes temas humanos, no cabe un discurso exhaustivo.

I) El humano: ser unitario de estados diferenciados en entidades personales únicas

El estar y sus modos son superficiales en los meros animales. El estar animal viene muy determinado por su ser específico, que es abrumadora y uniformemente genético-instintivo, es decir, sólo material o físico. Poco tiene que hacer la bestia con su estar. En cambio, el ser de los humanos abre modos de estar muy marcados y diversos, que, en parte, remodelan su mismo ser. Tamaño alcance sería imposible sin la espiritualidad humana, sede de su carácter personal. El hecho es que el estar humano, superando innumerables límites materiales internos y externos, recrea sus distinguidos modos de estar. A ellos insta su mismo ser. Nuestro estar sucesivo recrea la misma creación de nuestro ser. Por ello, *metafísicamente y por excelencia, el humano es el ser que está*.

En las bestias su ser absorbe su estar. En cambio, en los humanos, en tanto vamos madurando, el ser se equilibra con el estar. El estar humano va mucho más lejos que la diferencia entre estar vivo o muerto, aplicable a todo ser vivo. Implica una gama de diferencias profundas y específicas, como la de estar enamorado, estar educado o estar en gracia. Un simple animal puede, como mucho, estar amaestrado o adiestrado. *El estar humano despega en aquello que le diferencia como especie y como ser personal*.

En efecto, la especie humana es, a gran distancia, la más diferenciada por sus superiores potencias, que transcienden el mero orden material. Asimismo, cada individuo humano, por ser persona, es netamente singular, único e irrepetible. De ahí, *la doble fuente de la dignidad humana: la de ser miembro de la familia humana, y la de su irreductible y particular esencia personal*.

En la profundidad del estar humano, con su espiritualidad y sus variadísimas posibilidades, consiste nuestra asombrosa libertad. La libertad humana es el modo de ser que se concreta en diversos y profundos modos de estar. De ahí que, a la vez e indisociablemente, *el ser humano sea naturaleza y libertad, ser y estar*. Nuestro libre estar recrea la creación recibida de nuestro ser. El humano es el ser estante o estacional. Lo es honda, superlativamente. Y es un estar consciente, con conocimiento de causa. Con frecuencia, el humano es más consciente de su estar que de su ser, pues en su fluctuar los estados suelen ser más manifiestos que la globalidad permanente del propio ser. En la conciencia de nuestros estados principales nos jugamos el uso responsable de nuestro ser libre, esencial en el conjunto de nuestro ser. La libertad es un saber estar para saber ser. Es un decidido saber estar. Tal es el sabio: el que, con decisión, sabe estar en la vida.

La llamada "libertad" animal es accidental y superficial. Es sólo física, y queda muy acotada instintiva y gregariamente. Aunque se adiestre, no permite educación ni apenas progreso. Carece de libre arbitrio y autodeterminación global. En sentido estricto, no cabe hablar de "libertad animal", ya que la libertad es propia de lo espiritual. En su máximo nivel, el del puro Espíritu absoluto, la libertad divina es esencial, y, por conocer y querer por completo el bien, perfecta. En un plano intermedio, *la libertad humana es muy estacional, en el sentido de ser muy variable, gradual e influenciable. Entre los polos extremos de sus estados, el ser humano puede llegar desde el condenarse sempiternamente hasta acoger su eterna filiación divina*. Incluso dentro de esta filial vocación suprema caben grados muy diversos de santidad o perfección. Dios, puro ser, es omnipotente. En cambio, el humano, en la práctica y por su incomparable riqueza potencial de estados, es omnipotencial.

No es una obviedad el peculiar estar del ser humano. Si bien, básicamente, todo ser está y todo estar corresponde a un ser, en el ser humano su estar no es meramente accidental o irrelevante, como en el resto de las cosas mundanas. *La esencia humana, su mismo ser, se desarrolla en todo un abanico extremamente variable de modos de estar. La condición humana, tan esencial como histórica, se concreta en ellos. Y de ellos depende incluso el destino eterno de su mismo ser*. El humano, como el resto de los seres, no decide su ser. Ni Dios lo hace. Sin embargo, el hombre sí moldea muy significativamente una amplia gama de modos de estar (estados, estadios o estares). Ello, en cierto sentido, redefine su misma esencia conjunta. No anula o deconstruye su esencia, ni la crea, como pretenden algunos. Pero sí la precisa y desarrolla espectacularmente. El hombre no sólo nace, ni

sólo se hace, sino que nace y se hace. Nace de un modo para hacerse de varios modos, con la única condición de que éstos respeten su básico modo natural. Nace del modo humano para hacerse de varios modos culturales y personales.

En cambio, los simples animales y los ángeles o simples espíritus, estén como estén y se pongan como se pongan, en nada variarán ya su ser y su destino. En Dios se identifican plenamente su ser y su estar. Tampoco Dios varía o se muda. Mas *el humano, incluso en estado de gracia celeste, con todo decidido a su favor, mantendrá un estar diferenciado respecto de su misma esencia*. Seguirá siendo humano, naturaleza humana, como desde el primer instante de su concepción. Pero peculiares y bien diferenciados serán su glorioso estar somático y su espíritu encendido en pleno amor. Su ser alcanzará su estar más elevado y, así, la perfección como ser.

A esto, *a plenificar su ser con un espléndido estar, aspira desde siempre el ser humano*, como ya muestran los enterramientos rituales de la llamada "prehistoria". Sólo en la drástica involución orquestada de algunos modernos y contemporáneos se ha querido absolutizar ciertos modos históricos de estar, anulando nuestro mismo ser. Inmanentismos, idealismos, positivismos, historicismos, existencialismos y demás doctrinas huecas y demagógicas han publicitado la dilapidación del imprescindible equilibrio humano entre ser y estar, entre naturaleza e historia. Somos la naturaleza histórica, que hace historia, que naturalmente es historia. No es tanto que la historia se repita, sino que hay constantes permanentes en la historia, surgidas de la misma naturaleza humana. Por ello, hay clásicos, sabios válidos para todo tiempo y lugar, conocedores profundos de la parmenídea naturaleza humana en medio de los múltiples avatares heraclíteos. No es un mero piadoso deseo la esperanza en la perfección del ser mediante la elevación del estar. Y no es que el ser humano posea por sí mismo el poder de tal elevación de su estar. Pero nuestra libertad se juega en colaborar activa y creativamente a tal fin último. Como tantos millones de personas de todo tiempo y cultura, todos podemos experimentar este ascenso transcendente y transformador, del que óptimos filósofos, poetas y místicos nos dan testimonio y razón.

El humano nace con una esencia inconfundible, unitaria y a la vez compuesta: psicosomática, socio-individual y mundano-transcendente. Pero esta misma naturaleza es libre y se desarrolla en modos de estar: modos de situarse o de existir que concretan su abierto modo natural de ser. Así es, porque su naturaleza, paradójicamente, no es del todo natural: no viene del todo dada desde su nacimiento, por importante que sean la genética y los primeros impactos socioculturales y medioambientales. Esta naturaleza incompleta no se debe a una inclinación antinatural o subnatural, aunque puede caer en ella. *Nuestra naturaleza incompleta, o por completar en el estar, se debe a una apertura transcendente. Esta vocación transcendente apunta, en última instancia, a lo sobrenatural.* Somos relativos, pero estamos llamados a lo absoluto. Tal tensión entre nuestro ser y nuestro estar es salutífera y enormemente enriquecedora. Así se entiende cabalmente que el humano es el ser que ante todo está, que decide completamente su estar y, para bien o para mal, el resultado de su ser (individual y compartido). Claro es que, si en última instancia cada cual es el primer responsable de sí, continuamente coexistimos, coestamos y codecidimos. El humano es el ser que intensa, comunitaria y decisivamente está. En principio, no decidimos nuestro ser, que nos viene dado. Pero vamos decidiendo nuestro estar, inseparable de nuestro ser, al cual marcamos un destino.

II) El ser absoluto de Dios y el ser relativo del estar humano

Análogamente, Dios es el Ser que propiamente es. En su sentido más propio y enfático, *el hombre es el ser que está, y Dios es el Ser que es*. El hombre es el estante. Dios es el Ser que es, el plenamente existente con plenitud de esencia. El humano destaca en estar, y Dios en ser. Los humanos somos seres relativos, pero no como cualquier otro ser de la relatividad mundana. Nuestro vívido estar ascendente y transcendente nos abre al Absoluto, al pleno Ser. Dios también se revela como el Ser que está, que intensa y providencialmente está. El inmutable Dios creador y transcendente se muestra muy histórico y cotidiano en su acción. Pero en Él prepondera con mucho

la pureza de ser. O según sabemos, en Él ser y estar se identifican de tal modo, que su estar queda subsumido en su ser. Dios es el Super-Ser, o Ser o Ente supremo, en tanto que el humano es el super-estante o estante supremo dentro de la dimensión estacional o estativa de los entes.

Los variopintos estados que libremente elijamos, deben estar acordes con la dignidad esencial de nuestra esencia humana. *La inalterable dignidad esencial de la naturaleza humana, presente en cada individuo, debe orientar la variable dignidad de nuestros comportamientos y estados libres*. Dicho sea tanto en el plano individual como en el sociopolítico.

Desde toda esta perspectiva metafísica y su aplicación antropológica y ética, revisión aparte merece la proclamación del Estado político como supremo y, a veces absolutizado, estar humano. Es una pretensión antigua, como por ejemplo se capta en los imperios egipcio o romano. Entonces se comprendía por la sistemática confusión pagana entre los poderes sacro y político. Pero es en época moderna, cuando más se tematiza y argumenta, ya desde posiciones laicistas autosacralizadas. Tan desmesurada pretensión encierra un tremendo peligro. Y con su estatalismo ya ha causado y causa demasiadas víctimas. Desde sus diversas versiones (marxistas, fascista, nacionalsocialista, etc.), el estatalismo malentiende y maltrata la sociabilidad humana. Los estatalismos modernos parecen desnortados colectivismos, pero generalmente no responden sino a los intereses de una élite absolutizada y sin escrúpulos. *Con una falsa retórica propagandística del bien común, los estatalismos se erigen como seres absolutos divinizados que aplastan la libre relatividad de los estares humanos*.

El humano es innata y culturalmente social. Su racional sociabilidad le lleva de inmediato a intentar organizar del mejor modo posible su convivencia social. Esto ha llevado a crear instituciones administradoras de poder civil. Entre ellas destaca el llamado "Estado". Podemos reconocerlo como institución conveniente y hasta necesaria, pese a tantos errores e injusticias cometidos en nombre del "Estado". Sin embargo, lo insensato y superficial es considerar el Estado, en cualquiera de sus formas, cual sumo modelo del estar humano. Precisamente, porque es un mero instrumento contingente al servicio de fines humanos superiores, tanto en este vivir temporal como en el eterno. En otras palabras: ¡basta ya de endiosar el Estado! Es idolatrar a las élites estatales y supraestatales que aprovechan el poder estatal en su propio y exclusivo interés. No cabe seguir esperándolo todo del Estado, de su maná de supuestas verdades y servicios públicos. Lo público es mucho más que el Estado y que la ideología de turno que lo domine. Para justificar el estatalismo no sirven ni las supuestas razones maquiavélico-hegelianas, ni las excusas marxistas o neomarxistas. No lo decimos en nombre del anarquismo ni de liberalismo alguno, sino en virtud de la alta dignidad humana. Si bien debemos buscar prioritariamente el bien común (el temporal y el definitivo), éste es irreductible a lo que un gobierno político y todo su engranaje administrativo puede proporcionar. *El Estado es para el hombre y no el hombre para el Estado. Los estados humanos preceden al Estado y apuntan mucho más alto que la institución política estatal*. El Estado no es más que un aspecto del arte con el que desarrollamos nuestra naturaleza recreadora de estados.

El humano es la naturaleza artífice y, en buena medida, artificial. Vivimos con arte. Sin embargo, la naturaleza humana no es un artefacto o artificio de sí. Creer tamaña artificiosidad antinaturalista resulta de la mera elucubración de algunos, sobre todo ante la avalancha tecnológica que hoy nos recubre, y, ya antes, desde que la endiosada soberbia se apoderó de numerosas mentes. No somos un producto, sino productores. Somos una creación, la cual libremente se recrea. Los humanos somos la naturaleza que se cultiva a sí misma. Como tal, se construye y desarrolla culturalmente, o bien se destruye y reduce incultamente. En el hombre la naturaleza misma es cultural. En él la cultura es natural, paradójicamente. Y es el culto la cumbre de su cultura y del desarrollo de su misma naturaleza. No hay hombre culto sin culto. En el hombre la naturaleza es cultural y cultual, y la cultura es natural. *Nuestro ser natural se eleva con los modos de estar culturales y, en especial, con el culto*.

La entraña verdaderamente metafísica y ontológica que diferencia al hombre como ser que

eminentemente está, corresponde, hasta cierto punto, a otras observaciones filosóficas de menor abstracción y de nivel más bien psicológico o meramente antropológico. Recordemos, por ejemplo, el orteguiano "yo soy yo y mis circunstancias". No obstante, el ser del hombre es más amplio que lo que de modo escueto expresa el pronombre personal "yo". Y, sobre todo, las circunstancias, por más influyentes que sean, resultan periféricas en comparación con lo que es el interno estar humano. El ser del hombre no estriba en sus circunstancias. Y éstas, por más que condicionen los estados o estares humanos, no se confunden con ellos. Lo que rodea al humano, no es su modo de estar.

El estar humano no es un mero "estar ahí" geográfico ni un mero "tenerse", como sugieren las expresiones que en otros idiomas traducen la sintética noción hispano-lusa de "estar" ("ci essere", "da sein", "se habere", etc.). Tampoco se reduce al modo en que nos va algo. El estar humano se refiere ante todo a la configuración procesual de nuestro ser interno, con todas sus manifestaciones externas. Digamos que se distingue por su espiritualidad, sin descontar nuestro intenso estar somático. *El estar humano es ante todo y distintivamente psicosomático y, por ello, el ser humano es ante todo un sucesivo e incomparable estar. De ahí que destaquemos entre todos los demás seres y sus respectivos estares*.

El humano es ser que se hace ser. Es el ser que se hace ser haciéndose estar. En esto estriba la libertad humana, que es limitada, relativa y contingente, pero inmensa, porque puede acoger el todo o rechazarlo. La nada, el nihilismo de algunos hombres consiste en optar por empeñarse en rechazar el todo, en especial si el rechazo del todo, del Absoluto, es total y definitivo. El hombre no es el único ser que se hace ser. Ni del todo se hace ser. Sólo Dios es el ser que plenamente se hace ser. Y también otras criaturas libres, los ángeles celestes, han acogido el hacerse ser. En cambio, los ángeles caídos malograron su hacerse, al hacerse ser total anulación, nihilismo irredimible.

III) Conclusión

Necesitamos desarrollar una metafísica antropológica y personalista que muestre y destaque al ser humano como el ser dado que puede darse muy diferentes modos de estar. Así, *el humano se distingue como el ser que ante todo está*, diferente de otros seres mundanos y del Ser absoluto. Con todos ellos el humano ha de estar en armonía, sin confundirse con ninguno.

La encíclica Laudato Si': implicaciones en la RSC de las organizaciones

Pedro Juan Martín Castejón
Universidad de Murcia, España
pjmartin@um.es

Introducción

En menos de un siglo los seres humanos hemos cambiado, no sólo la faz de la Tierra, sino también el modelo de vida que sobre ella existe. Parece que fue ayer cuando se utilizaba la energía natural para progresar. El viento, el fuego y el agua era la fuerza que impulsaba el desarrollo. Pero de repente aparece el petróleo como fuente de energía, siendo capaz de generar tanta energía como todas las naturales juntas. Además, viendo que esta nueva energía podía ser acaparada, una élite de la sociedad la controló para tener el poder sobre el bienestar de la Humanidad. Generando una sociedad ruidosa, agresiva y dependiente energéticamente, pagando el alto precio de contaminar el aire, la tierra y los mares; y además acentuado la desigualdad y la pobreza en el mundo. Así, pues, de seguir por este camino de actuación tan irresponsable, podría decirse que el hombre convertiría su prodigioso progreso en retroceso para destruirse a sí mismo, haciendo un mal uso de la técnica y la ciencia.

No es cuestión de descalificar el progreso y tampoco se trata de condenar las nuevas situaciones, pero cuando el progreso va acompañado de la distorsión de un orden justo, entonces no hay más remedio que parar y reflexionar sobre cuál es el camino que debemos seguir. No hay ninguna duda que el bienestar económico global ha aumentado significativamente desde la segunda mitad del siglo XX, pero también hay que señalar que al mismo tiempo han aumentado las desigualdades entre los distintos países y dentro de ellos. El número de personas que viven en pobreza extrema sigue siendo enorme y aumentando cada día que pasa. Todos los indicadores nos señalan que estamos llegando al final de un ciclo basado en la explotación de los recursos que componen nuestro planeta. Tomar conciencia de ello supone empezar a cambiarlo todo, antes de que sea demasiado tarde. Parece como si a los seres humanos se nos hubiera olvidado que la naturaleza parece abominar las desmesuras y los crecimientos unilaterales. En nuestra historia de evolución hemos visto fracasar especies demasiado dotadas para la depredación porque se quedaban sin presas para alimentarse. También otras especies porque se reproducían en tal cantidad que el entorno vegetal no podía sostenerlas. De seguir dañando el planeta corremos el riesgo de ser eliminados como fueron los dinosaurios.

Nos estamos jugando el futuro y el verdadero bienestar de los seres humanos que corren el riesgo de ser excluidos y descartados del progreso [1], mientras algunas élites explotan y reservan en su propio beneficio vastos recursos y riquezas. Por lo tanto, es hora de retomar lo que es auténticamente humano, ampliar las miras de nuestros horizontes para aprender a tener una preocupación por el medio ambiente unido a un compromiso sincero hacia los seres humanos y sus problemas.

1. Algunas consideraciones sobre la Carta Encíclica "Laudato Si'"

Nunca hemos tratado tan mal a nuestro planeta, por desgracia nos ha tocado ser testigos de cómo el interés económico y empresarial ha prevalecido sobre el bien común. Por ello el Papa Francisco, en la Carta Encíclica "Laudato Si", nos recuerda que la tierra, los mares y las criaturas de este mundo

no pueden ser consideradas un bien sin dueño. Pues, de la misma forma que el tiempo y el espacio no son independientes entre sí, y ni siquiera los átomos se pueden considerar por separado, ocurre con los distintos componentes del planeta (físicos, químicos y biológicos) que están relacionados entre sí. Todos los seres estamos unidos y esta sublime unión nos debe mover a tener un respeto sagrado por toda la creación.

La encíclica no sólo nos recuerda el deber de ocuparnos en cuidar de la naturaleza, sino que al mismo tiempo también nos recuerda que hay que proteger al hombre contra la destrucción, pues nuestro planeta es una herencia cuyos frutos deben beneficiar a todos. El compromiso por el bien común no sólo afecta a las relaciones entre los individuos, sino también a las relaciones sociales, económicas y políticas. Con ello la encíclica quiere transmitir un mensaje coherente sobre la necesidad de cuidar la casa común y para ello plantea dos retos importantes en temas de ecología:

1. La preocupación por los efectos de la degradación del medio ambiente sobre las personas, especialmente sobre la desigualdad social y el impacto sobre los pobres.
2. El derecho de usar los bienes de la tierra con el que vienen las responsabilidades de "proteger, cuidar, preservar, conservar vigilar".

El primer reto se focaliza en la discusión más técnica de la depredación ambiental, mientras que el segundo se centra en una discusión más teológica. También es muy significativo, el subtítulo de la encíclica "cuidado de la casa común", pues no solo se trata de una encíclica sobre el medio ambiente, sino que se sitúa en un contexto más amplio, ya que también considera la problemática social y sus relaciones con la del ambiente, en especial el impacto que ambas problemáticas pueden tener sobre las poblaciones más vulnerables.

Por lo tanto, podemos asegurar que la encíclica "no" es solamente un texto sobre la ecología del cambio climático como se ha difundido por parte de algunos medios de comunicación, ya que entiende la ecología como las relaciones entre los organismos vivientes y el ambiente donde se desarrollan. Obviamente que el cambio climático es parte de dicha ecología y al ser motivo de creciente preocupación tiene una extensa y detallada cobertura el tema[182]. Pero la preocupación principal es sobre el impacto desproporcionado que el deterioro del medio ambiente tiene sobre las poblaciones más vulnerables. En suma, podemos decir que la encíclica tiene como objetivo principal llamar la atención sobre las relaciones entre el medio ambiente y el ser humano y viceversa, con énfasis en el impacto sobre los pobres [2]. Por ello el mensaje central es que debemos tomar acciones para evitar el deterioro de la "casa común" y evitar o mitigar los impactos que ello tiene sobre la población. Mucho de ese deterioro es atribuible a las acciones de las empresas, por ello la encíclica se dedica a señalar los efectos perniciosos que las empresas pueden generar sobre el medio ambiente y las personas, sino actúan de una forma responsable [3].

2. Implicaciones para la RSC de las organizaciones

En la actualidad la producción de bienes es exacerbada debido al consumo compulsivo generado por el intenso bombardeo publicitario que generan escenarios muy alejados de la naturaleza, donde al ser humano le es muy fácil perder el sentido real de su existencia. Para lavar la cara de este modelo de sociedad que se ha creado las industrias contaminantes y peligrosas han sido transferidas con todo su potencial letal a regiones del planeta donde la vida humana parece tener menor valor. Vemos con horror como hay multinacionales que operan en los países menos desarrollados haciendo lo que no les está permitido hacer en sus propios países y cuando se retiran dejan atrás grandes pasivos humanos y ambientales que no se pueden saldar. Un ejemplo de ello son los miles de muertos y afectados por la corporación Union Carbide en la India, un caso sin resolver después

[182] Recomendamos una lectura pausada de la Carta Encíclica "Laudato Si'", sobre todo del primer capítulo donde se habla del cambio climático pues es un magnífico compendio del conocimiento que sobre el tema se tiene en la actualidad.

de haber pasado más de tres décadas. Sin embargo, a pesar de todo esto, este sistema productivo de la sociedad de consumo no se detiene y agrava el problema con la fabricación y venta masivas de productos, somete a la tierra a la especialización de determinados cultivos, manipula genéticamente especies animales para la producción a gran escala, destruye bosques y selvas, y convierte los océanos en un gran basurero. Haciendo que en las grandes ciudades ya no se pueda casi respirar el aire.

Necesitamos con urgencia empresas cada vez más preocupadas por el entorno en el que operan, tanto a nivel medioambiental como social. Actualmente cada vez hay más ciudadanos conscientes de la necesidad de proteger y conservar el planeta, por lo que defiende acciones que fomenten el consumo responsable y que sean consecuentes con los derechos humanos. De este modo, es importante que desde las empresas se realicen esfuerzos para llevar a cabo actividades que mejoren determinados comportamientos empresariales, sin esperar nada a cambio. La Responsabilidad Social Corporativa (RSC) engloba las políticas empresariales que defienden una línea de actuación enfocada a que las empresas contribuyan a la mejora de la sociedad y su entorno. Por lo tanto, la RSC no afecta exclusivamente al medio ambiente, sino también a los derechos humanos, cuestiones laborales, el impacto en la comunidad y la inversión ética. Es una forma de dirigir las empresas basándose en la gestión de los impactos que su actividad genera sobre sus grupos de interés y sobre la sociedad en general. Implica el cumplimiento obligatorio de la legislación nacional e internacional en el ámbito social, laboral, medioambiental y de derechos humanos, así como cualquier otra acción voluntaria que la empresa quiera emprender para mejorar la calidad de vida de sus empleados, las comunidades en las que opera y de la sociedad en su conjunto [4]. Poco a poco las empresas se van dando cuenta de la gran importancia de reinvertir, en la medida de lo posible, parte de los beneficios empresariales en la sociedad y su entorno. Por este motivo las decisiones de esta naturaleza se toman desde la dirección de la empresa, de modo que es el gobierno corporativo el que debe actuar como mecanismo de supervisión.

Hoy en día no existe únicamente la preocupación por «limpiar la imagen de la empresa» dentro del sector que se pueda ver más afectado por la actividad, sino que lo que se pretende es conocer si existe una verdadera implicación por su parte con el desarrollo social en sus actuaciones tanto dentro de la compañía como con el conjunto de la sociedad [5]. La RSC focaliza la atención de los directivos de una organización hacia los impactos (efectos directos y colaterales) que sus decisiones y actividades generan hacia dentro y fuera de la organización. Se trata de diagnosticar, cuidar y prevenir los impactos negativos posibles, y de maximizar los positivos, para que la organización pueda ser considerada como socialmente útil y beneficiosa para la sociedad. Por ejemplo, en el caso de los impactos ambientales no es que las empresas no los asuman, pero si los asumen lo hacen a un valor muy inferir a su valor real. Si contribuyen a la emisión de gases de efecto invernadero muy posiblemente no paguen por el daño que le están haciendo al planeta y a las generaciones futuras, por mucha compensación de emisiones o programas de eficiencia energética que hagan.

Llegados a este punto se hace necesario dejar muy claro la diferencia entre la verdadera RSC y el lavado de cara de "algunas acciones sociales" que usan determinadas empresas para generar más ventas y obtener mayores beneficios. A menudo el término de RSC se confunde con el de "marketing con causa" debido a la fuerte relación que existe entre ambos conceptos. Sin embargo, hay que señalar el marketing con causa es una estrategia comercial que hace que la empresa solo dona dinero a la causa si el consumidor compra sus productos. Mientras que la RSC no es una estrategia de marketing, sino que hace referencia al modo en el que las empresas entregan valores sociales básicos con sus actuaciones cotidianas [6]. Además, cada día que pasa los consumidores se preocupan más por conocer el impacto social y ambiental que generan las empresas y estas se sienten presionadas para asumir responsabilidades más allá de las obligaciones legales. Pues, los consumidores esperan que contribuyan más a la sociedad, especialmente en la inclusión de los menos favorecidos [7].

Conclusiones

La reciente crisis financiera ha sido una gran oportunidad para desarrollar una nueva economía más sensible a los principios éticos y a la nueva regulación de la actividad financiera, neutralizando la avaricia y cortoplacismo de algunas organizaciones empresariales, y la incompetencia de algunos gobiernos en su regulación. Aunque hay que reconocer que se han realizado esfuerzos positivos, en varios niveles, no ha habido ninguna reacción que haya llevado a repensar los criterios que continúan gobernando el mundo de la economía [8]. No es de extrañar por lo tanto que actualmente las cuestiones económicas, financieras y empresariales sean temas de gran interés para los ciudadanos, debido principalmente a la gran influencia que estas tienen sobre el bienestar material. Precisamente por ello se hace muy necesario, por un lado, una regulación adecuada de las dinámicas de los mercados y, por otro, un fundamento ético claro, que garantice al bienestar de la población.

Uno de los temas principales de la encíclica es el de "reducir el impacto" de la actividad empresarial y una manera de reducir el impacto es que tenga un costo para el que lo hace. Para ello ya hay empresas pioneras que están estudiando la "huella ecológica" de sus actividades, haciendo un dossier resaltando tanto los puntos positivos como negativos de sus actividades para que después forme parte de su manual de RSC. Por lo tanto, la "huella ecológica" se perfila como una herramienta de medición para la gestión que puede ser muy eficiente. Tenemos que partir de la base que para considerar a una empresa socialmente responsable es fundamental que los costes económicos y sociales que se derivan del uso de recursos ambientales comunes se reconozcan de manera transparente y sean sufragados totalmente por los beneficios que generan y no los tengan que pagar las futuras generaciones.

En suma podemos decir que se hace necesario, hoy más que nunca, por un lado una regulación adecuada de los mercados ya que las relaciones de los mecanismos económicos, por sí solos, no pueden producir igualdad y calidad de vida. Y, por otro, un comportamiento ético y responsable por parte de las empresas, que garantice al bienestar de nuestra casa común. Para asegurarnos los ciudadanos que esto se hace bien, tenemos un camino con dos vías muy claras; una es la vía del consumo, pues tenemos que aprender a ser más austeros en nuestra forma de consumir y más responsable con los productos que consumimos; la otra vía es la del ahorro, intentar llevar nuestras vidas al punto que nos permita liberarnos del derroche, pues, aunque parezca una falacia, la energía más limpia y más barata es la que no se consume, y sorprende comprobar hasta qué punto cada uno de nosotros puede evitar derrochar o la mala utilización de los recursos. Hoy más que nunca, todos estamos llamados a vigilar y tomar un nuevo protagonismo social, basando nuestra acción en la búsqueda del bien común y fundándola sobre sólidos principios de solidaridad.

Los consumidores pueden y deben utilizar su poder para influenciar sobre la RSC de las empresas, pues cuando los consumidores logran que dejen de adquirirse ciertos productos, se vuelven muy efectivos para modificar el comportamiento de las empresas, forzándolas a considerar el impacto ambiental y los patrones de producción. Es un hecho que, cuando los hábitos de la sociedad afectan el rédito de las empresas estas se ven presionadas a producir de otra manera. Ello nos recuerda la responsabilidad social de los consumidores, ya que comprar es siempre un acto moral y no solo económico [9]. El verdadero bien y la verdadera felicidad de las personas reside en un respeto genuino por la dignidad y por el avance del bien común a la luz de las verdades más profundas de la naturaleza humana. Cuando el ser humano se olvida de Dios y se coloca a sí mismo en el centro de su existencia, desarrolla una visión cortoplacista de que todo se vuelve irrelevante si no sirve a sus propios intereses de inmediato. El compromiso por el bien común es una forma excelente de la caridad, que no sólo afecta a las relaciones entre los individuos, sino a también a las relaciones sociales, económicas y políticas.

Los seres humanos decidimos, pues nuestros actos pueden deteriorándonos o pueden hacernos progresar por el camino de la prosperidad hacia el hombre integral. Cuidar el planeta que es nuestra

casa común, ser solidarios con los que tienen menos para que todos tengamos una vida digna y ser responsable con nuestras finanzas, no gastar más de lo que ingresamos, saber consumir y ahorrar, es algo que tenemos que incorporar a nuestro modo de vida. Es necesario avanzar en un valiente cambio en nuestra forma de producir y consumir, orientándolos hacia otro tipo de progreso más humano y más integral, que nos permita a todos vivir en plena armonía con la creación, esta es la propuesta que nos hace el Papa Francisco, en la Carta Encíclica "Laudato Si'".

Bibliografía

[1] Id., *Exhort. ap. Evangelii gaudium* (24 de noviembre de 2013), n. 53: AAS 105(2013), 1042.

[2] Cf. Francisco, *Carta enc. Laudato si'*, n. 175: AAS 107 (2015), 916.

[3] Cf. Francisco, *Carta enc. Laudato si'*, n. 189: AAS 107 (2015), 937.

[4] Olivares, F. (2016). *La acción social corporativa y el marketing con causa en España*. ZER-Revista de Estudios de Comunicación, 5(9).

[5] Galán-Ladero, M. M., Galera-Casquet, C., Valero-Amaro, V., y Barroso-Méndez, M. J. (2013). *Sustainable, socially responsible business: the cause-related marketing case.* A review of the conceptual framework. Journal of Security and Sustainability Issues, 2(4), 35-46.

[6] Marin, L., Martin, P. J. y Rubio, A. (2017). *Doing Good and Different! The Mediation Effect of Innovation and Investment on the Influence of CSR on Competitiveness: Ways from CSR to competitiveness*. Corporate Social Responsibility and Environmental Management 24(2) · February 2017.

[7] Benedicto XVI, *Carta enc. Caritas in veritate* (29 de junio de 2009), n. 45: AAS 101 (2009), 681

[8] Cf. Francisco, *Carta enc. Laudato si'*, n. 189: AAS 107 (2015), 922.

[9] Cf. Francisco, Cf. Francisco, *Carta enc. Laudato si'*, n. 189: AAS 107 (2015), 206.

La «metafísica de la experiencia interior» clave teorética de la estructura relacional de la persona.

Alessandra Modugno
Departamento de Ciencias de la Formación (DISFOR) Universidad de Génova – Italia
Alessandra.Modugno@unige.it

1. Introducción

Quisiera reflexionar sobre dos conceptos teoréticos que, a mi entender, son fundamentales en la vida de los hombres y las mujeres de la sociedad occidental. Sociedad que en los últimostiempos ha sido sacudida por numerosas emergencias económicas y sociales. Creo que las crisis exasperen peligrosamente la tendencia a creer que éstas puedan resolverse mediante acciones que actúen sólo a nivel superficial. La función de la filosofía es la de llegar a la raíz de las cuestiones, la de leer la realidad, es decir en primer lugar leer dentro del hombre, que esautor y a veces también víctima de sus propias acciones. Considero que la causa remota de muchas acciones violentas o agresivas, así como los conflictos familiares, los comportamientos injustos en el trabajo, en la política, en las relaciones internacionales, radique exclusivamente en el hecho que el hombre se desconoce en lo profundo de su ser, y que tiende a limitarse viviendo superficialmente las experiencias existenciales.

Cabe señalar que una enorme responsabilidad de todo ello es atribuible a los filósofos, los cuales, en los últimos siglos, no centraron principalmente su interés en lo ontológico sino esencialmente en lo lógico, científico, ético, político. Estos enfoques tienen su justificación, incluso pueden convertirse en absolutos, a menos que no se conecten entre sí en una dimensión ontológica de alcance metafísico.

2. Experiencia como profundización de sí mismo

Por lo tanto, mi enfoque estará centrado ahora en las posibles concepciones de la experiencia. El sentido común entiende por experiencia algo exterior, práctico, operativo; es decir algo que pertenece a la vida en general y más in particular al conjunto de las acciones que cada uno efectúa. La tradición empirista considera a la experiencia como el único origen del conocimiento; mientras que la racionalista la encierra en el estrecho espacio de la mente. El pensamiento de Kant, sin embargo, consideraba necesario ir más allá de los límites impuestos por el empirismo y el racionalismo, para poder definir las condiciones de posibilidad del conocimiento científico.

Me interesa subrayar esto: independientemente de las distintas visiones sobre lo que es la experiencia para cada pensamiento expuesto, todas se concentran únicamente en "cómo" se logra la experiencia cognoscitiva, sin preguntarse "el porqué" de su existencia, es decir cuáles el principio metafísico que permite su realización. Creo che el pensamiento moderno inaugura una forma de filosofar descriptiva más que de verdad crítica, entendiendo por"crítica" la actitud de la mente que, sin conformarse con una simple "fotografía" de la realidad, busca el principio y la finalidad de cada ser. Por eso, pienso que la experiencia es una categoría que merece ser "ampliada"; es decir que es necesario refundar metafísicamente la experiencia.

Cabe decir que muchos pensadores del siglo XX – entre los cuales Heidegger, Ortega y Gasset, Dewey, etc. – dejan incumplida esta refundación metafísica: de manera análoga y al mismo tiempo diferente, todos conciben a la experiencia como vida existencial, el desarrollo de las acciones que el ser humano efectúa en el tiempo, dentro y fuera de sí mismo. Cada uno de ellos trata el tema con matices diferentes, pero ninguno en términos de metafísica; esencialmente ninguno de ellos

relaciona persona y metafísica, experiencia y metafísica. Sin embargo, estoy convencida de que si el filósofo no llega a la dimensión metafísica de cada ser – y de la persona en particular – no podrá elaborar una visión integral.

No obstante, es necesario apuntar a esa visión integral: cada hombre, cada uno de nosotros,tiene que conocerse a sí mismo. Cada uno de nosotros debería preguntarse: ¿quién soy yo? es decir ¿cuál es la identidad del ser humano? y también ¿Cuál es mi identidad particular, o sea la identidad de este ser humano, de esta mujer que soy? En realidad, es posible contestar esas preguntas solo si se asume hasta el final la tensión crítica del pensamiento. La experiencia, mirada superficialmente, es el orden cronológico de lo que me pasa – sensaciones, emociones,ideas – pero en sentido teorético, es la matriz ontológica en que se sitúan. Entonces, hay que plantear la cuestión del ser humano no tanto en modo científico, es decir describiendo "cómo"él actúa – labor de la psicología, sociología, biología, neurociencias, etc. – sino destacando la necesidad del principio metafísico de cada ser, y por lo tanto de mi mismo ser. Para mí, Kant cometió el error de acercarse a la metafísica mediante categorías físicas – causa y efecto – y no fue capaz de considerarla como una forma del saber porque no actúa dentro de losparámetros científicos; por otra parte, los filósofos del siglo XX, que concibieron a la experiencia en términos existenciales, rechazaron a la metafísica considerándola como un saber abstracto, y hasta en cierto sentido inútil, y de ese modo se pensaron a sí mismos como críticos.

Por el contrario, para mí, la razón humana es de verdad crítica solo si comprende la necesidad de trascender la perspectiva sensorial y sí misma: solo de este modo puede analizar críticamente la experiencia. Según la opinión de Sciacca[183], la experiencia coincide con el perfilantropológico del hombre, por eso refleja todos los aspectos de su ser, se arraiga en la identidad espiritual, en la que todos aquellos aspectos se sitúan, tanto separadamente como en la unidad particular de cada persona. La experiencia es interior y metafísica: es decir, la persona es la razón de ser y la finalidad del saber metafísico. La exploración de la interioridad humana – «ahondamiento del hombre en el hombre»[184]–, para comprender su naturaleza, constituye la cuestión metafísica por excelencia y por lo tanto la última meta de la tensión crítica del pensamiento. Sciacca afirma que: «experiencia interior no es la simple descripción de los actos psíquicos, de los estados emocionales, de las razones del corazón, etc., sino examen crítico de la actividad espiritual integral, entendida en toda su profundidad, plenitud y concreción»[185].

¿Qué quiere decir Sciacca con estas palabras, en especial con "profundidad", "plenitud" y "concreción"? Para aclarar su significado, voy a empezar por la última: "concreción" significaque el filósofo tiene que indagar al hombre real – su experiencia personal, lo que él percibe y Cómo percibe a los seres y a sí mismo – hasta lograr examinar su estructura ontológica; luego debe preguntarse si la misma es autorreferencial o relacional[186]. La palabra "plenitud" explica la interioridad como «*presencia de la verdad en la mente*»[187]: para Sciacca, la mente adquiere experiencia del mundo no llenándose de datos, sino porque está relacionada con el mismo, mediante una "llave de acceso": esta llave es lo que hace posible el conocimiento, o sea que cada persona se

[183] Michele Federico Sciacca nació en 1908 y murió en 1975: es un filósofo italiano, cuyas obras están traducidas también en español, porque estuvo en España y en Hispanoamérica; en Argentína vivió Alberto Caturelli, su amigo y mayor discípulo (A. Caturelli, Metafísica de la integralidad. La filosofía de Michele F. Sciacca, Imprenta de la Universidad, Córdoba, 1959; A. Caturelli, Michele Federico Sciacca. Metafisica dell'integralità, ARES, Milano, 2008). Sciacca llamó a su filosofía "filosofía de la integralidad" o "idealismo objetivo", porque ella está marcada por la metafísica de la verdad, o sea por la verdad como clave metafísica del ser umano.

[184] M. F. Sciacca, Filosofia e metafisica, Marzorati, Milano, 1962, 2 voll., vol. I, p. 100 [«escavazione dell'uomo nell'uomo»: la traducción del texto es mía].

[185] M. F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, L'Epos, Palermo, 2003, p. 30 [«esperienza interiore non significa pura descrizione degli atti psichici, degli stati d'animo, delle ragioni del cuore, ecc., ma analisi critica dell'attività spirituale integrale colta nella sua profondità, pienezza e concretezza»: la traducción del texto es mía].

[186] Cfr. ivi, p. 48.

[187] Ivi, p. 49 [«*presenza della verità alla mente*»: la traducción del texto es mía].

reconozca a sí misma y a los otros seres. En fin, "profundidad" revela la experiencia espiritual integral como lo profundo del ser humano, cuyo principio hay que explorar. Sciacca afirma que la profundización de mí mismo lleva a admitir que el pensamiento es "ser en acto", experiencia de algo, es decir de un objeto interior y al mismo tiempo trascendente, que existe en mí mismo sin ser yo.[188]

3. Relación metafísica y estructura ontológica de la persona

Cómo afirma Caturelli, «no existe experiencia sin ontología y no hay ontología (ni filosofía) que no trascienda a la experiencia misma»[189]: por eso la filosofía *es* metafísica y la filosofía se disuelve si no asume la metafísica[190]. Entonces, ¿qué es, para mí – partiendo de la reflexión de Sciacca – lo propiamente metafísico? Es la estructura relacional de la persona, lo que él llama «*síntesis ontológica*, anterior y fundamento de cada *síntesis gnoseológica*»: es decir «el objeto inmediato de la metafísica»[191].

Quisiera dejar claro cada uno de los elementos que estoy tratando. En primer lugar, he afirmado que las experiencias, independientemente de su tipología, se unen en la experiencia interior, que es experiencia espiritual integral, o sea acto de la mente, que, en el acto de conocer, se conoce también a sí misma, descubre qué es lo que es – mente inteligente – no por sí misma, sino por algo que es otra cosa, gracias a una realidad que existe sin que haya sido producida por ella. En segundo lugar, entonces, en el ser profundo de la persona están juntas dos realidades al parecer incongruentes: interioridad y trascendencia.[192] Continuando con la tradición teorética de San Agustín y Rosmini,[193] Sciacca confirma que la dimensión ontológica es prioritaria e imprescindible, que la mente no puede ser pensada sin su objeto, que se debe compaginar la objetividad y la subjetividad – la objetividad del ser y la subjetividad de cada persona – que sin esa relación entre la mente y el ser, la mente no sería sí misma, es decir no podría pensar nada. Por eso, la interioridad es objetiva[194], trascendente al sujeto: no coincide con él, pero con él está relacionada, es su elemento fundacional, aun superándolo infinitamente.

Pero hay un tercer elemento que debemos considerar: ¿cuál es la forma del ser presente en la mente humana? ¿Su objetividad atestigua que es un conocimiento, es decir una idea en el sentido cartesiano? Sciacca – con quien concuerdo– se aleja de lo trascendental kantiano, porque no posee calidad ontológica, pero rechaza además la perspectiva cartesiana, porque para Descartes la mente es autorreferencial y encerrada en sí misma. Lo más fascinante del debate teorético de Sciacca es su escrutinio del ser humano para que ninguna de sus dimensiones sea descartada: por lo tanto, es necesario considerarlas en modo unitario– él habla de una dialéctica de la implicación y de la copresencia[195] – y por eso emplea la palabra "síntesis", no en el sentido kantiano, como consecuencia de un acto cognoscitivo, sino más bien como relación ontológica entre mente y realidad.

---

[188] Cfr. *ibidem*.
[189] A. Caturelli, *Metafísica de la integralidad*, cit., vol. II, p. 75.
[190] Cfr. M. F. Sciacca, *Filosofia e metafisica*, cit., vol. I, p. 98: «La carenza metafisica, in qualunque epoca del pensiero, si presenta come il dissolvente della filosofia».
[191] M. F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, cit., p. 64 [«*sintesi ontologica*, anteriore e fondamento di ogni *sintesi gnoseologica* [...] l'oggetto immediato della metafisica»: la traducción del texto es mia].
[192] A. Modugno, *Interiorità e trascendenza. La lezione di Sciacca per il terzo millennio*, Armando, Roma, 2009.
[193] Cfr. M. F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, cit., p. 31; A. Rosmini, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, Città Nuova, Roma, 2004.
[194] Cfr. M. F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, cit., pp. 54-56.
[195] «Mientras el dialectismo de la contradicción (que es proceso de negación de los entes) se constituye sobre la *identidad* de ser y pensamiento, la dialéctica de Sciacca se constityue sobre la *unidad* de ser y pensamiento y en la implicación y mutua presencia de todos sus momentos, es decir, en la *integralidad* de todas sus estructuras»: A. Caturelli, *Metafísica de la integralidad*, cit., vol. II, p. 10.

Esta relación, para ser efectiva, exige un nexo, algo que sea compatible tanto con la mente como con otra forma de ser: si este nexo no existiese, la mente no podría tematizar la cuestión del conocimiento; pero ya que lo introduce, el filósofo debe preguntarse cuál es el principio del conocimiento en sí mismo. En otras palabras: hay que reconocer que cada una de las actividades de la mente es actuable gracias al principio-verdad, es decir gracias a la verdad como principio o acto de la mente. San Agustín dejó claro en *Soliloquia* que la verdad y el conocimiento verdadero no son lo mismo[196]: aquí no hago referencia específica a ningún conocimiento verdadero, sino – metafísicamente – al criterio por el cual la mente puede aprehender esos conocimientos, criterio que garantiza la posibilidad de conocer en modo verdadero y permite la comunicación entre los hombres, incluida la comunicación del hombre con sí mismo.

Me parece importante subrayar que si no se reconoce la verdad como principio metafísico y criterio de la actividad de la mente, inevitablemente se da paso a otros criterios, sucedáneos y secundarios, que ocupan su lugar. Esto puede ocurrir precisamente cuando concebimos la experiencia solamente como exterior o de todas formas como algo producido por la actividad de la mente, es decir cuando se considera el conocer única y exclusivamente como actividad sintética de la razón. Por el contrario, Sciacca especifica que «la experiencia de la verdad objetiva» es «*intuición radical*»[197]. ¿Qué quiere decir con la palabra "intuición"? ¿A qué forma del conocer se refiere? En mi opinión, es un acto espiritual en el cual actúan todas las dimensiones de la persona y por lo tanto es algo que puede compartirse con cada hombre: en este acto, la verdad se impone como condición necesaria para la acción del pensamiento. Se trata de una intuición, dado que no se logra mediante una deducción o una inducción – o sea que no es consecuencia de una mediación cognitiva – sino que es necesario asumirla para no dar pie a la contradicción.

A la luz de la "metafísica de la experiencia interior" de Sciacca, en mi opinión, el principio-verdad es exigido como la condición de actualidad de la inteligencia[198], como el principio por el cual la mente piensa, pero se impone también como el constitutivo de ser de la persona. Es tanto la respuesta a la cuestión de la inteligibilidad de la identidad humana, como el fundamento de su consistencia ontológica. Pero esto no es todo: puesto que el principio- verdad es un nexo, me parece que pueda decirse también que la persona en sí es ontológicamente relacional, la misma estructura de su ser es una relación metafísica. Sciacca habló de "estructura societaria"[199], porque, en su opinión, cada hombre está "en sociedad", es decir que está en relación con el Principio metafísico, y puede vivir activamente esta relación – conocerla y actuar en consecuencia – porque él la descubre y sólo porque la descubre mediante la verdad que experimenta como criterio de su inteligencia.

4. Experiencia metafísica al alcance del "hombre corriente"

La sustancia de mi argumentación es que cada hombre, en el fondo de su ser puede experimentar una relación de orden metafísico, acceder a la trascendencia en su interioridad. Me parece crucial poner en claro dos elementos. En primer lugar, esta experiencia relacional está realmente al alcance de todos, es decir que cada hombre, si quiere, puede vivirla en primera persona, no es una ficción[200]. Cada uno de nosotros puede acceder desde la percepción de lo que le sucede, a la comprensión de

[196] Cfr. Agostino, *Soliloquia*, I, 15, 27-28.
[197] M. F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, cit., pp. 64 e 66.
[198] Caturelli especifica: «el *sujeto* como sujeto no es el ser sino *una determinación* del ser, es el existente que posee el sentimiento del existir [...]. Es claro entonces que la *actualidad* del acto no es la misma *actividad* del sujeto y no puede ser reducida a ésta. La actualidad del acto primero es, sí, inseparable del sujeto, pero la actividad del sujeto no puede agotar nunca toda la actualidad del acto sin la cual la actividad del sujeto no existiría»: A. Caturelli, *Metafísica de la integralidad*, cit., vol. II, p. 39.
[199] Cfr. M. F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, cit., p. 84.
[200] No se puede decir lo mismo, en mi opinión, de otras experiencias teoréticas: me refiero en particular a Descartes y a lo que constituye la finalidad declarada de sus *Meditaciones metafísicas*.

que esas percepciones son posibles porque en su mente existe y actúa un principio que lo hace inteligente. Más aún, cada uno tiene la posibilidad de comprender que ese principio translimita su propia mente, porque si no fuese así, él no podría relacionarse con los demás, con los cuáles de hecho se relaciona. En consecuencia, ese principio debe ser algo común, algo que todos compartimos como personas:puede afirmarse entonces que es "estructural" para el ser humano.

En segundo lugar, creo que mi tesis se ciñe perfectamente a la realidad concreta de los hombres y de las mujeres. De hecho, en la "experiencia relacional", donde cada uno de nosotros puede reconocerse estructurado, está la condición de posibilidad y el anclaje ontológico de las relaciones intra- e ínter-personales que connotan a la persona como tal. Esta experiencia metafísica mantiene unidas indisolublemente la interioridad y la trascendencia; por eso, ella protege la necesidad de intimidad y singularidad que caracteriza a cada ser humano, impidiendo al mismo tiempo que esas necesidades se descontrolen y encierren a la persona en sí misma. Dado que es una relación, ella es dinámica, por lo cual cumple con otra fundamental necesidad humana, la de abrirse al ser en su totalidad. Su primer paso es el reconocimiento tanto de la verdad como principio relacional y constitutivo objetivo de la persona, como del conocimiento verdadero cual expresión gnoseológica del ser de las cosas.

De este modo se aclara lo que de una manera indirecta ha estado presente en todo el desarrollo de mi trabajo, o sea que la experiencia teorética no debe separar la dimensión intelectual de la volitiva, porque la reflexión abarca siempre a la voluntad, que puede aceptaro no aceptar las propuestas de la inteligencia. Por lo tanto, la libertad y la verdad están profundamente entrelazadas, se relacionan en todas las experiencias intra-personales e inter- personales, pero la primera y la más importante de esas para cada uno – y también la más difícil – es aceptar la verdad sobre sí mismo, es decir, sobre la persona como tal y sobre todo de esta persona aquí – este hombre, esta mujer – que soy yo. Sciacca dijo que mirarse a la caraexige mucho coraje[201]: hay que tener el valor necesario para no pretender siempre respuestas o respuestas definitivas. El filósofo practica sin pausa este ejercicio, su compromiso no es el de lograr siempre soluciones, sino el de profundizar cada vez más las cuestiones planteadas. Lo que sucede entre la persona y el principio-verdad es un "diálogo interior", en el cual hay una donación recíproca: la persona decide abrirse a la verdad, dejando que sea ésta la que aclare tanto la realidad como la persona misma; por su parte, la verdad se ofrece a la persona como criterio para conocer y actuar.

[201] Cfr. M. F. Sciacca, *L'uomo, questo squilibrato*, Marzorati, Milano, 1972^{6}, p. 55.

Filosofía cerrada a Dios y filosofía abierta a Dios, en García Morente

Dr. José María Montiu de Nuix
SITA
montiu.josepmaria@gmail.com

I. Introducción

Desde "De la Metafísica de la Vida a una Teoría General de la Cultura" y "Una lección de Metafísica"[202], de Manuel García Morente[203], donde presenta la "metafísica de la vida (…) (como) una base sólida (…)"[204], descubriré[205] el leitmotiv y la clave de su filosofía cerrada a Dios. Consideraré luego su nueva filosofía, abierta a Dios.

II. Exposición de su filosofía cerrada a Dios (1934)

1. De la noción de filosofía

La filosofía es un conocimiento racional. O sea, un conocimiento de razón. Esto es, un conocimiento evidente. Pues, dice: "¿Qué quiere decir esto? ¿Qué quiere decir racional? La razón no es otra cosa que el pensamiento evidente o, mejor dicho, la propensión que me mueve a aceptar los pensamientos evidentes"[206]. "La filosofía (…) es una clara enunciación de evidencias racionales"[207]. Siendo totales estas sus exigencias de rigor[208]: "Esa exigencia primaria de absoluta evidencia, (…) esa exigencia de absoluta razón, de racionalidad total caracteriza (…) la filosofía"[209]. Está hecha "con pensamientos (…) que dan razón de lo que son las cosas"[210]. Versa sobre el ser: "la filosofía es teoría del ser (…)"[211]. Se ocupa de la totalidad, de la totalidad del ser: "La filosofía es general, es universal, (…) sobre la totalidad, sobre la totalidad del ser (…)"[212].

La filosofía es filosofía de la vida: "La filosofía (…) es la teoría de la vida"[213]. Hallándose todo, el yo y las cosas, en la vida: "una realidad que comprende en su seno las cosas y el yo. Esa realidad más honda y radical es la vida"[214]. "(…) en la vida todo es finito; (…) en la vida todo está en el tiempo"[215]. Luego, la filosofía, por ser filosofía de la vida, sólo se ocupa de lo temporal: "La filosofía determina la esencia de la realidad en el tiempo (…)"[216].

---

[202] Los textos de estos cursos los tomo respectivamente de I/1 y I/2 de García-Morente, M. *Obras completas*, Anthropos - Fundación Caja de Madrid, Barcelona 1996. (Editores: J. M. Palacios y R. Rovira). Abrevio *Obras completas* por *OC*.
[203] Abreviaturas: abrevio estos cursos por *MV* y *LM*, y al autor por Morente. *MFP* abreviará García-Morente, M. *El Hecho extraordinario*, Bibliotheca Homo Legens, Madrid Agosto 2018, 223 pp. (Este libro, contiene: Guerra-Gómez M. *Itinerario espiritual de Morente*, pp. 13-98; García-Morente, M. *El Hecho extraordinario*, pp. 99-143; Forment-Giralt, E. *La sobrenatural conversión de García Morente*, pp. 145-185 –estudio totalmente novedoso, muy importante-; Montiu-De Nuix, J. M. *Manuel García Morente, filósofo y pensador*, pp. 189-223).
[204] *Cf. MV*, p. 367.
[205] La idea, sin gran formalización de base, de este mi descubrimiento recientísimo, acabo de comunicarla en *MFP*.
[206] *LM*, p. 408.
[207] *Cf. MV*, p. 373.
[208] *Cf. MV*, p. 373.
[209] *Cf. LM*, p. 408.
[210] *Cf. LM*, p. 409.
[211] *Cf. MV*, p. 375.
[212] *Cf. MV*, p. 372.
[213] *Cf. LM*, p. 409.
[214] *Cf. MV*, p. 367.
[215] *Cf. MV*, p. 375.
[216] *Cf. MV*, p. 375.

2. Autonomía de la vida

"La vida (…) es un continuo hacer (…)"[217]; "hacer, que es nuestra vida (…)"[218]. La vida humana es autoconstrucción: "esa vida (…) la estamos haciendo nosotros mismos (…). (…) es elaborada (…) por nuestra propia acción. Nuestra vida es un constante hacerse a sí misma"[219]. Soy, a la vez, el material a esculpir y el artífice que da forma. Mi voluntad forja mi vida: "Nuestra vida la hacemos (…) en cada momento, al tomar una (…) resolución"[220]. Mi futuro es construcción mía: "Nuestra vida (…) la anticipamos (…). El presente de nuestra vida es preformación del futuro, es voluntad que elige el futuro"[221]. Nada fuera de mí puede contribuir, participando directamente, en esculpir mi vida: "Nadie puede tomar por mí la resolución en que mi vida consiste"[222].

3. Filosofar como necesidad

Nuestra vida es un hacer con las cosas. Pero, "Para hacer algo con una cosa (…) necesito un mínimum de teoría de esa cosa. Necesito hacerme una idea de lo que esa cosa es"[223]. "El conocimiento es, pues, una actividad radical de la vida humana"[224]. Así, "Sin una convicción personal propia sobre el ser y el valor de las cosas (…) no podemos vivir"[225]. "Pero la vida es quehacer no con esta cosa (…) sino con todo el mundo de cosas (…)"[226]. "Así, pues, (…) toda vida exige (…) un mínimo de teoría sobre el ser de las cosas (…). Exige filosofía (…)"[227]. "Por eso digo que todo ser humano, puesto que vive, hace forzosamente (…) filosofía"[228]. "Y como esa necesidad es constante, continua, el hombre hace constante y continuamente filosofía"[229], "no puede vivir sin filosofía (…)"[230], "no puede vivir sin ser filósofo —bueno o malo, auténtico o inauténtico—"[231]. "Y todo hombre, sépalo o no, quiéralo o no, con más o menos profundidad y autenticidad, hace filosofía. El hombre (…) es esencialmente (…) filósofo"[232].

4. La filosofía es la guía radical de la vida

"(…) toda vida exige (…) un mínimo de teoría sobre el ser de las cosas en general, una orientación total, radical en el mundo y sobre el mundo de las cosas"[233]. "(…) orientación radical significa fundamentalmente que ha de ser total, integral. No puede dejar ningún cabo suelto, no puede dejar nada sin dar razón de ello. Radical orientación significa base primaria, fundamento primario que no necesite de otro fundamento más profundo"[234].

"(…) esa radical orientación no pueden dárnosla ni la religión, ni las ciencias particulares. Las ciencias (…) proporcionan orientaciones parciales, insuficientes (…)"[235]. "La religión no es (…)

---

[217] *Cf. LM*, p. 407.
[218] *Cf. LM*, p. 403.
[219] *Cf. LM*, p. 401.
[220] *Cf. LM*, p. 402.
[221] *Cf. LM*, p. 404.
[222] *LM*, p. 402.
[223] *Cf. LM*, p. 407.
[224] *LM*, p. 403.
[225] *Cf. LM*, p. 404.
[226] *Cf. LM*, p. 407.
[227] *Cf. LM*, p. 407.
[228] *LM*, p. 404.
[229] *LM*, p. 409.
[230] *Cf. LM*, p. 406.
[231] *Cf. LM*, p. 407.
[232] *Cf. LM*, p. 409.
[233] *Cf. LM*, p. 407.
[234] *LM*, p. 407.
[235] *Cf. LM*, p. 406.

una orientación radical en la vida (…)"[236], no es la guía de la vida. En efecto: la religión, como la fe, es irracional. "La religión no trabaja con la razón, trabaja con el sentimiento y con la fe (…)"[237]; "la religión (…) es esencialmente irracional, sentimental (…)"[238]. Ahora bien, no debemos conducirnos irracionalmente. Además, "la religión es para la no vida"[239]; no es para la vida. La "religión (…) viene a ser la exaltación de la no vida, del no ser (…)"[240].

La filosofía es esa guía. En efecto: "La filosofía, para la vida, no sólo es radical, total, absoluta, sino además racional"[241]. "(…) la filosofía es orientación radical de la vida en su totalidad, de nuestra vida íntegra. Por eso es forma primaria, indispensable, radical del vivir"[242]. La filosofía "es orientación radical de la vida hecha con la vida y en la vida misma, es decir, con pensamientos evidentes, racionales, que dan razón de lo que son las cosas"[243].

5. Indemostrabilidad filosófica de la existencia de Dios

En la vida, y en la filosofía de la vida, todo es temporal. Pero, "Dios (…) es infinito (…); (…) eterno, fuera del tiempo"[244]. Luego, "Este concepto de Dios es la negación de los conceptos fundamentales de la filosofía"[245] de la vida. Además, lo finito no contiene a lo infinito, ni lo temporal a lo eterno, ni lo inmanente a lo trascendente. Luego, Dios no puede estar en la vida, (…) Dios está fuera de la vida"[246]. Luego, la filosofía, la cual necesariamente es filosofía de la vida, no puede conocer a Dios.

6. La vía de la fe alcanza a Dios

"(…) Scheleiermacher (…) definió la religión como absoluta dependencia de la criatura respecto del creador. Esa sensación de pequeñez infinitamente pequeña y minúscula frente a la infinita grandeza del no yo"[247]. A veces en la vida sentimos "menesterosidad con angustia, (…). Entonces, rompiendo las construcciones de la realidad vital, el sentimiento, la fe se evade de la vida (…)"[248]; la "religión nos saca sentimentalmente fuera de la vida"[249]. Ya fuera de la vida, "tropezamos con Dios"[250], "poder incógnito"[251], se "topa con Dios. (…) encuentra a Dios, (…). (…) lo encuentra cuando (…) renuncia a (…) las evidencias (…) y se entrega a la sensación, al sentimiento, a la fe. (…). (…) no constreñido ya por exigencias de la razón"[252]. Entonces, "descansa (…) en Dios, en la no-vida, en el no-tiempo, en el no-mundo"[253]. Pero, descansar en la no vida, es negar la vida: "La religión es la negación de la vida. Mas como la vida no puede ser negada, puesto que es la realidad más evidente y primaria, la religión acude para negarla a lo contrario (…) de la evidencia racional; acude a la fe, al sentimiento, a la creencia sin razones"[254], a "algo (…) que no es razón"[255].

---

[236] *Cf. MV*, p. 375.
[237] *Cf. MV*, p. 374.
[238] *Cf. MV*, p. 375.
[239] *Cf. MV*, p. 375.
[240] *Cf. MV*, p. 375.
[241] *Cf. MV*, p. 373.
[242] *Cf. LM*, p. 409.
[243] *Cf. LM*, p. 409.
[244] *Cf. MV*, p. 375.
[245] *Cf. MV*, p. 375.
[246] *Cf. MV*, p. 375.
[247] *Cf. MV*, p. 374.
[248] *Cf. LM*, p. 409.
[249] *Cf. LM*, p. 409.
[250] *Cf. MV*, p. 374.
[251] *Cf. MV*, p. 374.
[252] *Cf. LM*, p. 408.
[253] *Cf. LM*, p. 409.
[254] *Cf. LM*, p. 408.

III. Reflexiones sobre esa filosofía de Morente

Lo que constataré aquí es, principalmente, que el leitmotiv, la razón de ser, la clave y el elemento decisivo de esta su filosofía, de su pensamiento y de su obra, consistía, por aquel entonces, en servir a la construcción autónoma del universo.

Morente ha identificado razón con filosofía, pues el ejercicio importante de la razón es el filosófico. También ha identificado filosofía con filosofía de la vida. De aquí que el todo de la filosofía es la vida. Ella trata sólo de la vida.

Morente identifica vida con vida inmanente, con inmanencia, pues juzga absurda una trascendencia en la inmanencia, Dios en la vida, como un finito-infinito, un eterno-temporal, una trascendencia-inmanencia. Su noción de vida ha nacido, pues, como una inmanencia sin Dios. Así, la filosofía de la vida, al tratar sólo de la vida, ha nacido como filosofía en la que Dios no está. Luego, para ésta, la existencia de Dios es indemostrable. Equivalentemente, demostrar filosóficamente la existencia de Dios sería destruir toda la "filosofía de la vida", ya que, el "concepto de Dios es la negación de los conceptos fundamentales de la filosofía". En suma, Morente excluye a Dios del campo de la "vida", del de la "razón" y del de la "filosofía".

Lo primero para la filosofía de la vida es la afirmación de la vida. Luego, afirmar la vida le es algo, en grado máximo, a la vez, básico, necesario, indestructible y evidente. Pero, la vida es vida inmanente, inmanencia. Luego, la afirmación de la vida inmanente, le es algo, grandemente, a la vez, básico, necesario, indestructible y evidente. Luego, esta filosofía, ya desde su nacimiento, ante todo, necesaria e indestructiblemente, excluye a Dios de sí. Además, en ella, discurrir sobre la vida, vida inmanente, inmanencia, lo es todo. Esto es, en ella, negar a Dios, lo es todo. O sea, cada paso filosófico es una nueva reiteración de que, en ella, Dios no es. Así, todo su discurso filosófico es la reiteración, continua, jamás interrumpida, de esto mismo. Esto es, para la filosofía de la vida, que Dios está excluido de ella, es algo grandemente necesario, indestructible, esencial, profundo y evidente.

Un pensamiento, ya verdadero, ya falso; ya con un contenido, ya con otro; será un "pensamiento de un filósofo de la vida", en cuanto tal, si está configurado como algo de la vida, de la vida inmanente, excluidora de Dios. Luego, estar bajo esta forma, la forma de vida inmanente, excluidora de Dios, es lo único necesario, lo único esencial, lo único verdaderamente profundo de esta filosofía de la vida en cuanto tal. Luego, la necesidad de excluir a Dios de la filosofía pertenece necesariamente a la "forma mentis" (forma mental) del filósofo de la vida.

La fe no es guía de la vida. En efecto: la fe es huida sentimental del mundo. La fe es para la no-vida, para la no-razón, para la no-filosofía. La fe es irracional, no es para la vida, es irrelevante para la actividad vital. El sentimiento religioso es mera pausa, o interrupción, en la actividad, descanso en un Dios, que, si existe, está marginado de la vida, está en la no-vida, en la no-razón, en la no-filosofía. Morente se refiere a Dios como Dios que es alcanzable sólo por el sentimiento, no por la razón. Pero, la fe, por ser irracional e irrelevante para la vida, no puede ser guía de la vida.

La vida es autónoma, es construcción puramente autónoma, sin posible intervención sobrenatural. La guía de la vida ha de ser algo racional y conforme a la ética, etc. La guía de la vida es la filosofía.

Su filosofía, y su razón, están cerradas a Dios, al orden sobrenatural, a la fe sobrenatural, a la teología sobrenatural, al sentimiento de la fe. En efecto: ya se dijo que esta filosofía no puede demostrar la existencia de Dios. No puede haber ninguna revelación sobrenatural, pues Dios no puede meterse en la vida para revelarnos algo. En consecuencia, no puede haber ni fe sobrenatural, ni teología sobrenatural. Por razón de la autonomía de la vida, no puede haber ningún orden

[255] *Cf. LM*, p. 408.

sobrenatural que pueda afectar a ésta. Morente, por fe, no entiende la fe revelada, sino un sentimiento natural. La razón está cerrada a esta fe natural, pues la misma dice no – vida, irracionalidad, irrelevancia para la acción vital.

La razón está en pugna con la fe. Pues, al no poder haber una fe revelada, la razón deberá barrer todo lo que se diga revelado. Además, el sentimiento de la fe, por ser irracional, habrá de ser eliminado del saber y del actuar, que han de ser plenamente racionales. Así pues, por lo que respecta a los ámbitos del saber y del actuar, se tiene, de modo muy profundo y blindado, que, en la filosofía de la vida, la razón combate a la fe.

La filosofía de la vida, cerrada a lo divino, es el instrumento que Morente necesita para poder realizar la construcción autónoma el mundo. En efecto: considera a la filosofía, ante todo, como una herramienta. Esto es, se filosofa para poder actuar en la vida, en la vida inmanente, cerrada a todo lo divino. Pero, actuar racionalmente es actuar dentro de un proyecto global de vida. Este proyecto de vida consiste en la construcción autónoma del saber y de la actividad individual y social. Luego, la filosofía, que es filosofía cerrada a lo divino, es instrumento para la construcción autónoma del mundo.

Se tiene pues la siguiente importante tesis: el leitmotiv, la razón de ser, la clave y el elemento decisivo de su filosofía, de su pensamiento y de su obra, consiste en servir a la construcción autónoma del universo.

En efecto: esto se sigue de reescribir lo precedente en función de esta terminología. El porqué de la filosofía, la razón de ser de ésta, consiste precisamente en la necesidad de saber para poder actuar en una vida, vida inmanente, vida cerrada a lo divino, y, ello, en orden a poder construir autónomamente el saber y el actuar. Así pues, la razón de ser de la filosofía es servir de instrumento para la construcción autónoma del mundo. Éste es también el leitmotiv, el motivo, lo que importa, el núcleo, el tema, lo reiterativo, el elemento conductor o guía, la finalidad, de su filosofía. Se filosofa en vistas a realizar tal construcción. Para esto sirve su filosofía. Esto es para lo que se filosofa. Eso es, también, el significado y el sentido de su filosofía. De alguna manera, pues, su filosofía se reduce a sólo eso. De ahí que ésta sea también la clave de inteligibilidad de su filosofía. Esto es, aquello que nos permite entender que nos quiere decir con su filosofía, su contenido fundamental, los estratos más profundos de la misma, sus fuentes de propulsión, su dinámica, su dirección, hacia dónde y por dónde irá. Morente ha construido una filosofía que servía al ideal en el que creía, el cual consistía en la construcción autónoma de la vida. En definitiva, lo decisivo, lo que principalmente, y en esencia, quiere aportar Morente, con su pensamiento, con su filosofía, con su obra, es servir a esta construcción autónoma del mundo, un mundo construido sólo a base de la razón y de lo puramente natural. Para él, una concepción totalmente racional del mundo significa estar cerrado sobre la razón, o mejor dicho, cerrar la razón.

IV. La filosofía abierta a Dios

Sólo una vez converso logrará una cabal apertura a Dios, sin contradicciones. "Llamo conversión de Morente a la conversión de su voluntad cuando fulminantemente creyó en Cristo, en su divinidad"[256]. Llamo Hecho, o Hecho extraordinario[257], a su célebre experiencia mística, que caracterizó como percepción de Cristo, sin sensaciones. "Llamo 'momento conversivo', o 'unidad conversiva', a la siguiente unidad ternaria: su fulminante conversión, el Hecho, y su vocación sacerdotal. Ésta, fue 'consecuencia' del Hecho, algo que se siguió, en amor, del Hecho, al poco de éste"[258].

[256] *MFP*, p. 200; conversión, descrita en *MFP*, pp. 125 s.
[257] Acontecimiento o Hecho extraordinario, descrito en *MFP*, pp. 130 s.
[258] *MFP*, p. 200.

Supuestos estos preliminares, se tiene que "El significado de su filosofía es lo que Cristo ha hecho en ésta"[259]. "En efecto: Cristo, en el 'momento conversivo', significó, para su filosofía, un derrumbe y una construcción. Significó un derrumbe, pues implicaba la caída de todo el edificio de su laicista filosofía de la vida. De ésta se derrumbaba su razón de ser, su significado, su leitmotiv, su sentido, … Significó también una construcción, pues gracias a dicha presencia divina quedó en algún modo trazada su nueva filosofía"[260]. Así, por ejemplo, en la práctica, "El Hecho le irá inclinando hacia el tomismo (…)"[261]. Devendrá tomista en sentido amplio. También ocurrió que "El Hecho le irá inclinando hacia (…) abrir su filosofía de antaño"[262]. Construirá lo que llamó "filosofía abierta", o conocimiento filosófico que se adecúa a la realidad. Construirá una filosofía, de la que apreciará grandemente, su cabal apertura a Dios. Demostrará filosóficamente la existencia de Dios. Toda su nueva filosofía, tan abierta a Dios, toma principio exterior, ocasión, explicación, y razón de ser, en su "unidad conversiva". A través de sus circunstancias personales, su filosofía fue plasmación y repercusión, en el plano de la razón, de lo que resultó ser natural desarrollo de las semillas contenidas en la "unidad conversiva" en su vida. "Toda la obra filosófica de éste tan coherente converso fue la realización de este proyecto trazado fundamentalmente por Cristo, o confiado por éste, en el 'momento conversivo'"[263]. "Todo ello supone un esfuerzo intelectual gigantesco, sólo posible gracias al fuerte impacto de su experiencia mística, el Hecho, que es la clave de su cambio intelectual"[264].

V. Visión retrospectiva y conclusiones

"He vivido sin Dios y ahora me parece que entonces estaba como muerto"[265]. Su filosofía había estado cerrada a Dios. Luego, fue ganado, cautivado, por el amor de Cristo; *Christus vincit.* Como respuesta a este amor construirá su vida en clave de amor a Cristo. Es la felicidad del especial conocimiento interior de Cristo. Esa nueva vida, de fe y de amor, influirá sobre su pensamiento y su filosofía[266]. Logrará así una filosofía, pura razón, hermosamente abierta a Dios, conocedora de Dios. En suma, conoció a Cristo por la razón, la fe y la mística. El conocimiento amoroso de Cristo fue el *culmen* de su vida.

[259] *MFP*, p. 221.
[260] *MFP*, p. 221.
[261] *Cf. MFP*, p. 221.
[262] *Cf. MFP*, p. 221.
[263] *MFP*, p. 221.
[264] *MFP*, p. 221.
[265] García-Morente, M. *Diario de los Ejercicios Espirituales*, en *OC*, II/2, p. 458.
[266] Sobre su cambio filosófico: *Filosofía de un místico*; *Proyecto de evolución filosófica*; *Filosofía cristiana*; *Realismo*; *Filosofía tomista*; *Filosofía abierta*; *Filosofía clásica*; *Filosofía tomista o renovación de su antigua filosofía*; *La guía de la vida*; *Panorámica, significado, sentido, legado, claves, leitmotiv, razón de ser de su filosofía y de su pensamiento*; respectivamente en *MFP*, pp. 201-205; pp. 205 s.; pp. 206-208; pp. 208 s.; pp. 210 s.; pp. 212 s.; p. 213; p. 214; pp. 214 s.; pp. 220 s.

Persona, matrimonio y espíritu

María Aránzazu Novales Alquézar
Universidad de Zaragoza, España.
anovales@unizar.es

Introducción

Tras hurtar la palabra matrimonio y manipular su contenido, el Estado se desentendió de los daños ocasionados a la ciudadanía, en particular, a los niños por la ruptura del matrimonio, tras las cuales, van de mano en mano con las nuevas parejas de su padre o de su madre, completamente desubicados, cuando no aparecen problemas de mayor envergadura. En esta cultura del "no pasa nada", se forjan identidades y personalidades fracturadas que, con sufrimiento personal notable, se proyectan sobre la aparición de muchos problemas, y eliminan las posibilidades reales de avance de la cohesión social que exige una democracia de calidad.

1. El importante papel del derecho canónico en la disciplina matrimonial. el problema del *in fieri - in facto esse.*

El Derecho Canónico ha construido una elaborada disciplina del matrimonio a través de los siglos, a base de un procedimiento de prueba-error, que podría aprovecharse. Tras eliminar la importancia del matrimonio canónico en la sociedad, no ha habido, fuera del enfrentamiento entre los sexos, planteamientos de acercamiento auténtico a lo que desean y hace felices a hombres y a mujeres.

El amor conyugal es un adentramiento en la íntima comunión de dos personas por aquella vía específica de cointimación que les abre el don y la acogida de sus cuerpos masculino y femenino. El consentimiento matrimonial con intención activa y constante convierte el matrimonio *in fieri* en matrimonio *in facto esse.* Sin embargo, para que el matrimonio funcione, no basta con contraerlo. La tradición occidental recibió de la Canonística medieval la distinción de matrimonio *in fieri* e *in facto esse* pero ha sido transmitida más por repetición que por profundización y ha llegado hasta hoy sin la frescura y el poderío originales[267]. El Concilio de Trento contribuyó a confundir ambos o, más bien, insistió en el *in fieri* y en la importancia de la voluntad al momento de la celebración, olvidando la importancia del *in facto esse*. Este severo empobrecimiento de una genial intuición contribuyó no poco a la enorme crisis y al desustanciamiento del matrimonio[268], pues se olvidó que la distinción se asentaba sobre la base de que el amor conyugal es un proceso biográfico dotado de profunda *unidad de vida*, hasta que vino Juan Pablo II a recordárnoslo.

Efectivamente, la distinción *in fieri/in facto esse*, contribuyó a identificar el consentimiento completamente libre *de presente* de los contrayentes (y sólo de ellos) como única *causa eficiente* del matrimonio, para diferenciarlo de la unión conyugal y la posterior vida matrimonial y todas sus vicisitudes. El consentimiento matrimonial, como acto rotundamente personal de entrega de sí y aceptación del otro, fue un gran avance civilizador. Pero siendo muy importante la presencia de un consentimiento no viciado en el momento de la celebración, el tema de la vida matrimonial y sus vicisitudes se dejó en cierta manera relegado. Más aún. Al desarrollar una disciplina tan precisa sobre el consentimiento eficaz, el Derecho canónico se ocupó del estado matrimonial "cuando las cosas van mal", pero no de "qué hay que hacer para que el matrimonio funcione"[269].

[267] Explica cómo se llevó a cabo esta consolidación P. J. Viladrich, "El amor conyugal entre la vida y la muerte. La cuestión de las tres estancias de la unión (I)", en *Ius Canonicum*, XLIV, n. 87, 2004, p. 30, en nota.
[268] *Idem*, pp. 29-30.
[269] *Idem*, pp. 30 y 32-34. *Vid.* J. Hervada, *Una caro*, Pamplona, 2000, pp. 224 a 246. Una amplia exposición general,

La distinción *in fieri/in facto esse*, dejaba señalado un *antes* y un *después* en el proceso de conyugación, y la transición se producía por medio del consentimiento o acto voluntario conjunto de los cónyuges dirigido a constituirse en estado matrimonial. En el tiempo previo no había vínculo, y en el tiempo posterior se vinculaba lo unitivo amoroso con el orden de la justicia[270]. En el empobrecimiento progresivo de la distinción, se olvidó también que entre ambos tiempos, *antes* y *después*, había un nexo de causalidad, pues ambos integraban un *mismo proceso amoroso unitivo*, el cual se componía de estancias de unión diversas en cualidad. Como explica Viladrich: "El mejor pensamiento clásico percibió esta unidad de fondo del proceso amoroso —que hoy llamamos la unidad de la dinámica del amor a través de sus progresivas estancias de unión— y la expresó, entre otros modos, señalando tanto la *presencia de una intencionalidad unitiva, como característica constante* de la dinámica del amarse, cuanto los grados o las estancias de esa intencionalidad al afirmar, por ejemplo, que le era natural a la inclinación amorosa ir en busca de culminarse en la unión conyugal: los que se aman, precisamente por amarse, viven el impulso de ser el uno del otro"[271].

En el fondo de esta distinción *in fieri/in facto esse*, y antes de que se perdiera su riqueza, latía "la intuición de que el amarse a propósito de la condición de varón y de mujer contenía *la potencia de una unión cobiográfica* de las personas en la intimidad de su carne humana masculina y femenina, es decir, *un proceso vital dotado de una estructura y una dinámica unitaria*, muy peculiar y distinta respecto de la multitud de otras posibles convergencias humanas, en la que a través de sucesivas estancias de unión se realizaba cierto bien extraordinario y profundo del ser humanidad"[272], bien consistente "en una expresión singular y personalizada, que acontece en la particular unión de cada pareja que se ama, de la unidad originaria de la humanidad mediante la comunión de amor entre los dos modos masculino y femenino de ser humana persona. Esta unión de amor, en la íntima unidad de las dos formas de ser carne o naturaleza humana, es un *bien antropológico de máxima excelencia* en donde anida un *significado radical acerca de lo humano*, de su origen y de su destino"[273].

No es exagerado sostener que la ciencia jurídica sobre el matrimonio (casi toda la civilística y amplios sectores de la canonística), ha olvidado buena parte de los significados profundos de la distinción clásica entre el *in fieri* y el *in facto esse*[274]. Este olvido y simplificación de una distinción de gran hondura se muestra en: a) El abandono de la estructura y dinámica del proceso cobiográfico del amor; b) el olvido del significado del vínculo de justicia que constituye el matrimonio, al considerar al amor cuestión subjetiva, sentimental e irracional de libertad no objetivable, donde no hay un orden objetivo de la naturaleza humana; c) la prescindencia de la dinámica unitiva y de las estancias; d) la reducción de la concepción del amor sexuado entre varón y mujer a *cierta situación afectivo sentimental de presente*[275]; y e) la consecución de la plena independencia entre amor y matrimonio. Esta exclusión del amor como parte esencial del contenido del vínculo ha tenido consecuencias desastrosas, sobre todo: 1) La desustanciación del matrimonio legal, 2) la admisión de la disolución del vínculo[276] y 3) el abandono personal y espiritual de los cónyuges que olvidan

---

considerada clásica, en J. Gaudemet, *El matrimonio en Occidente*, Madrid 1993.

[270] *Cf.* Viladrich (n. 1), pp. 34 y 52.

[271] *Idem*, pp. 34-35. (El destacado es mío).

[272] *Idem*, p. 35. (Los destacados son del autor).

[273] *Ibid.*

[274] *Idem*, p. 36.

[275] *Idem*, p. 37: "Para muchos y heterogéneos autores, el amarse parece una única estancia, cuya plenitud se tiene o no se tiene aquí y ahora, pero no es un proceso graduado de crecimiento unitivo que, de suyo, aspira a cohesionarse, mediante un acceso o paso idóneo, según un grado de unión en el que *«co-serlo»* es vínculo de justicia y coidentidad biográfica. El amarse no contendría, de suyo, una dinámica unitiva hacia aquel grado de unión conyugal en el que la exclusividad y la apertura a la fecundidad es un vínculo para toda la vida".

[276] *Ibid.* Vid. para un estudio de esta evolución y sus pasos en la ciencia jurídica R. Navarro Valls, *Matrimonio y Derecho*, Madrid 1994. Una exposición sobre la situación actual de la doctrina canónica, puede verse en T. Cervera, *La relación entre amor conyugal y matrimonio en la doctrina canónica actual*, Pamplona 1998.

que el matrimonio es el punto de partida y no el punto de llegada[277]. Consiento con Viladrich en que: "en todas las concepciones que disocian el amor del matrimonio hay un denominador común, a saber, la idea de amor y la idea de amor conyugal están profundamente empobrecidas y falseadas"[278].

La responsabilidad de esta catástrofe no la tiene solo la teoría contractualista pues, siendo indeseable su aplicación al matrimonio, pertenece a una discusión civilista y no canonista ni relacionada con la teología. Es decir, una cosa es la relación del Estado[279] con el matrimonio, que no interesa en este análisis[280] y otra distinta la discusión acerca de la sustancia del matrimonio desde un punto de vista serio y/o canónico. Y no puede negarse que, sin perjuicio de que la fractura de principio entre el *in fieri* y el *in facto esse* "no estaba en el pensamiento de los grandes clásicos medievales, que siempre distinguieron entre la motivación amorosa y el consentimiento matrimonial pero que no pretendieron separarlos, incomunicarlos y hasta contraponerlos"[281], lo cierto es que lo hicieron[282], y desde un momento determinado de lo único que se habla en el Derecho canónico es de consentimiento, voluntad, obligación y amor debido. Todo eso ha contribuido a sofocar la llama del amor y, a mi juicio, ha impedido ordenar las coordenadas para que, en la práctica, dentro ya del estado matrimonial (una vez prestado el consentimiento), el amor se acreciente, prospere y se multiplique. El compromiso se asume, es cierto, con un acto de voluntad, pero después hay que cumplir ese compromiso en la práctica y, si se hace sin la fuerza del amor, queda vacío.

Con la ruptura entre amor y consentimiento, el *in facto esse* desapareció devorado por un *in fieri* patológico[283], que nada contribuye al buen funcionamiento del matrimonio[284]. Esta absorción del *in facto esse* por el *in fieri* se muestra claramente en la noción contractualista del matrimonio[285]. Acaba imponiéndose la lógica de este *in fieri* glotón y sustantivado. La *una caro* y el proceso

---

[277] La desesperanza inherente a la concepción del matrimonio como punto final y no como principio se muestra con toda claridad en la novela del escritor Javier Marías, *Corazón tan blanco*, en la que, al describir el creciente e inexplicable malestar del narrador ante su recién inaugurado matrimonio, lo sitúa en el balcón de un hotel de La Habana, en su propio viaje de novios preguntándose: "¿Y ahora qué?". Para poder reflexionar sobre el tema tratado aquí de la resustanciación del matrimonio, reproduzco el fragmento completo: "El problema mayor y más común al comienzo de un matrimonio razonablemente convencional es que, pese a lo frágiles que resultan en nuestro tiempo y a las facilidades que tienen los contrayentes para desvincularse, por tradición es inevitable experimentar una desagradable sensación de llegada, por consiguiente de punto final, o, mejor dicho (puesto que los días se siguen sucediendo impasibles y no hay final), de que ha venido el momento de dedicarse a otra cosa".

[278] Viladrich (n. 1), pp. 37-38.

[279] Que por lo que respecta al Estado español, es aconfesional.

[280] Puesto que aquí interesan cuestiones metafísicas, que poco tienen que ver con el Estado.

[281] Viladrich (n. 1), p. 38.

[282] *Idem*, p. 39: "La doctrina mediocre, por desgracia, con la excusa de diferenciar motivación y consentimiento, acabó fracturando la inclinación amorosa del consentimiento y con ello, a la postre, contribuyó a desintegrar el amor del matrimonio. No se hizo tamaño despropósito sin acompañarlo de un empobrecimiento devastador del amor, del consentimiento y del propio matrimonio, que hoy padecemos a la vista de todos".

[283] *Ibid.:* "Sin su sostén en un *iter* unitivo, cuyo crecimiento se articula en sucesivas estancias diversas, la genial distinción corrompió su sentido original, confundió ambos momentos y enloqueció siguiendo el síndrome Chesterton de una verdad original que se pervierte: el *in facto esse* desapareció devorado por un *in fieri* patológico".

[284] El *in fieri* patológico es el que causa que, celebrado el matrimonio, los cónyuges se abandonen física, mental y espiritualmente, y dejen de luchar por que el matrimonio funcione Prescinden del *in facto esse* y se olvidan del estado de casado. Solo el don entero consigue la confianza desnuda, la compañía íntima en la carne, la esperanza en el futuro en una fe mutua y compartida, y es principio de vida fecunda, dejando fuera las mil diversas formas de la soledad íntima, del temor, la desconfianza y la sospecha, de la falsedad y de la utilización del otro, que son las tinieblas de nuestros amores, pero no hay que dormirse en los laureles. *Cf.* P. J. Viladrich, "El amor conyugal entre la vida y la muerte. La cuestión de las tres estancias de la unión (II)", en *Ius Canonicum*, XLIV, n. 88, 2004, pp. 477-478.

[285] Viladrich (n. 1), p. 39-40: "El acto de contraer —el clásico *in fieri*— se considera un contrato, y este contrato, a su vez, define la totalidad del ser del matrimonio, es decir, el contrato es, al mismo tiempo, causa y efecto. Al definirse todo el matrimonio como un contrato se produce, primero, una confusión y, luego, la absorción del clásico *in facto esse* por un caníbal *in fieri*. Desaparece la unión conyugal, como algo diferente del contrato…".

unitivo amoroso y profundo con diversas estancias acaba de ser expulsada del Derecho[286]. Ha desaparecido la diferencia esencial entre el consentimiento y la unión conyugal.

2. El amor como dinámica unitiva hacia la plenitud

2. 1. El carácter procesal y biográfico del aunarse

El amarse o aunarse es una dinámica unitiva. Hay una estructura estable o estancia de unión, que, a la vez, crea y eleva la intensidad y profundidad del ser unión. Es decir: "El amor, sin cambiar su constante naturaleza unitiva, es una dinámica que, de suyo, pide crecer y progresar según transiciones de cualidad, «ascendiendo cimas» o alcanzando estancias diversas del «ser nuestra unión» que requieren sus correlativas e idóneas ascensiones. Una cima en el amor, una estancia de unión, equivale a un nivel diferencial de profundidad o adentramiento en cierta co-intimación"[287].

Pero amamos como somos, y somos un proceso biográfico[288]. La vida de amor es una "*manera de «co-ser» y de convivirse en cuanto «unión». Contiene una forma específica de cobiografía íntima*"[289]. La biografía es "finalización de la naturaleza por su persona *en persona*, crecimiento que cada uno puede conseguir mediante acciones de su persona, según un sentido profundo, artístico, singularísimo y esencial que toma, entonces, cada vida corriente. Tal perspectiva en el amor conyugal es decisiva, si lo planteamos como potencia y vocación de cobiografía de la comunión interpersonal a propósito de la naturaleza humana de varón y mujer. Recobra así una mayor solidez antropológica, la sugestiva brillantez con la que los movimientos vitalistas proponen la vida como biografía, …"[290].

El amar se realiza cobiográficamente dentro y en medio del desarrollo cíclico de nuestra naturaleza biológica, psicológica y sociocultural, pero es mucho más. Esa cointimidad conyugal es un además, que no se ahoga en ese desarrollo cíclico[291]: el trascenderse y adentrarse en el co-ser un nosotros. El amor es, más allá de la riqueza de la dualidad, "*un principio de vida que no se pasa entre lo que nos pasa y se pasa*"[292]. Nuestro amar es siempre un amor encarnado en dos naturalezas humanas: de varón y de mujer, pero un amor encarnado que trasciende[293]. Por eso, el frío voluntarismo desencarnado no sirve para constituir un matrimonio[294].

La perspectiva que propone Viladrich consiste en comprender la vinculación como un estadio

---

[286] *Ibid.,* p. 40: "si el matrimonio es el contrato, entonces es tan disoluble como cualquier contrato, pues lo que el consentimiento funda, el mismo consentimiento puede cancelarlo. He aquí el nervio lógico inatacable de la tesis divorcista entre los contractualistas. El nuevo *in fieri* ya lo es todo, y ese todo es lo mismo: el contraer y lo contraído. Ese consentimiento puede, por tanto, hacerlo todo, contraer y disolver, pues todo es lo mismo: ha desaparecido la diferencia esencial entre el consentimiento y la unión conyugal. El matrimonio pasa a ser un acto contractual. El proceso unitivo amoroso ha desaparecido o, mejor, ha sido expulsado del mundo jurídico".

[287] *Idem*, pp. 22-23.

[288] *Idem*, p. 23: "Somos más bien un proceso biográfico, entre cuyo pasar las páginas —entre roles, funciones y riesgos de deshilachamientos, roturas y fragmentación en pedazos contrapuestos— nos jugamos una unidad e identidad de fondo".

[289] *Idem*, pp. 23-24. (El destacado es del autor).

[290] Sobre este "estar vitalmente con el otro" y "estar ontológicamente con el amado, *fiel al destino de éste*, sea el que sea", en que consiste el amor, remite a varias obras de Ortega y Gasset tales como la *Rebelión de las masas, Estudios sobre el amor* y *El tema de nuestro tiempo,* Viladrich (n. 1), p. 24, en nota.

[291] *Idem*, pp. 24-25.

[292] *Ibid.;* Viladrich (n. 18), pp. 465-466.

[293] Viladrich (n. 1), p. 25, y en nota.

[294] *Idem*, p. 62: "La desencarnación conforma un voluntarismo frío, rígido, formalista, vacío e inhumano, por fracturado, del entrañamiento afectivo con la masculinidad o feminidad del otro, que no se asume realmente como la propia, cuando precisamente ese «tomar» la naturaleza corpórea del amado como si fuese la propia es la esencia de lo que llamamos «tomar esposa o esposo».

intrínseco del aunarse amoroso, en su doble acepción de estancia y dinámica, y distinguirlo de los habitáculos biológico, psicológico o sociocultural de los propios consortes, de los cuales la vinculación se nutre, y que pueden servir para identificar de qué manera la misma unión ha de organizarse para tender eficazmente a la consecución de sus fines propios, a modo de *criterios o señales veraces de la ruta* de mayor adentramiento en la cointimidad ya conyugada, "dentro del entorno vital y la dinámica que de continuo van produciendo los componentes biológicos, psicológicos y socioculturales de los amadores". Pues lo propio del vínculo es vincular[295].

Estoy de acuerdo con él en que los instrumentos de identificación y evaluación de los valores esenciales de la vinculación conyugal, están todavía por hacer. Y aquí tienen muchas posibilidades de aparecer los monstruos del relativismo ético y cultural, la entronización de la ciencia y la falta de interdisciplinariedad sistemática para avanzar en lo importante[296].

2. 2. Las tres estancias de la unión conyugal

Debemos a Viladrich la lucidez de haber identificado y descrito las tres estancias de la unión conyugal que, dentro de las tres dimensiones que veremos después, se dirigen a la plenitud de esta unión. Las *estancias del amor conyugal*, serían "aquellas cimas o adentramientos en la intimidad de la unión, que identifican transformaciones muy significativas y vitales"[297]. El amor conyugal tiene una dimensión *dinámica* (*ars amandi*) correspondiente al movimiento de aunarse, y una dimensión *estructural* (*ordo amoris*)[298]. Dentro del respeto a las tres dimensiones (individual, pareja, paternidad/maternidad), hay que trabajar por el amor para que pueda avanzar de estancia en estancia pues sólo ese amor podrá llenarnos en plenitud y trascendernos. Hombre y mujer "van hallando y construyendo cierta íntima comunión entre sus personas, a medida que se adentran enteros y sinceros en el mutuo don y acogida de las capas y etapas —los contenidos y los tiempos de su acontecer vital— de su humanidad masculina y femenina"[299]. Estas estancias del íntimo adentramiento unitivo son como las puertas de *Alice in Wonderland*: Cada puerta abre otra puerta.

Para Viladrich, los cuatro aspectos del proceso amoroso de conyugación son: 1) La metamorfosis y el cambio cualitativo producidos con el *enamoramiento*; 2) el entendimiento del amor de conyugación como *proceso cobiográfico*[300]; 3) en las transiciones entre estancias, el secreto de cada logro unitivo, y *"las claves de cada mayor adentramiento* en la cointimidad conyugal, la llave de cada metamorfosis, por su trascendencia teórica y práctica en cada una de nuestras vidas"[301]; 4) el misterio de que el aunarse y el "co-ser" unión no tiene lugar en el tiempo común sino en un *ámbito "extraordinario"*: "El mundo del amor conyugal ocurre dentro y en medio de todas estas dimensiones de nuestra vida, pero el ser unión es una forma de ser y coexistir *cuyo acontecer revela un ámbito absolutamente profundo y propio, una forma de vida que parece residenciarse más allá y más adentro* de la vida de nuestras estructuras y dinámicas cíclicas"[302]. El verdadero y buen amor

[295] Viladrich (n. 18), pp. 486-488.
[296] *Idem*, pp. 488-489.
[297] Viladrich (n. 1), p. 23; Viladrich (n. 18), p. 502.
[298] *Cf.* Viladrich (n. 1), p. 23.
[299] Viladrich (n. 18), p. 441: "Comprendida la naturaleza del amor de conyugación, hay que añadir que esa conjunción íntima no ocurre completa de golpe, a tiempo cero y velocidad infinita. Nuestro ser masculino y femenino, por expresarlo de algún modo, parece tener territorios y edades, de manera que el encuentro íntimo entre las personas, a través de la conjunción de sus cuerpos, pasa por esos componentes y sus oportunos tiempos de darlos y acogerlos, nutriéndose de ellos y nutriéndolos de unión".
[300] Viladrich (n. 1), p. 26.
[301] *Idem*, p. 27.
[302] *Idem*, pp. 27-28: "El cuarto aspecto tiene todo el sabor de lo extraordinario y mágico, de lo inaudito y primigenio, de lo que nos desborda y excede, pero embarga, complace y emociona toda nuestra intimidad. Son éstos, como todos sabemos, los sabores del amar. Veamos esta misteriosa cuestión. Si lo concebimos como un potencial proceso cobiográfico, el íntimo aunarse amoroso necesita *su tiempo*, un largo tiempo, es decir, de dos vidas unibles

tiene íntima conexión con cierto sentido superior de la vida y su naturaleza no es letal: "*El amor conyugal, en cuanto es amor, no contiene dentro de sí su muerte como si tal desintegración fuese una fase intrínseca, la etapa final impuesta por su misma naturaleza de amor*"[303].

El amar es un proceso vital específico "compuesto de sucesivos accesos a diferentes cotas o estancias de unión, y este proceso viene preñado de una potencia de vida que, desde dentro y en medio del resto de tiempos y espacios biográficos humanos, busca conformar a sus amadores, reordenar y vivificar toda su vida desde la exquisita y dura edificación —ése es el *ars amandi*— de una cobiografía de su intimidad esponsal de varón y de mujer"[304]. La *vis del "co-ser" la unión conyugal*, su inaudito e insólito principio de energía vital inspira el *ars amandi* desde dentro y en medio del resto de tiempos y espacios humanos que cada día trae la escena de la vida corriente. La profundidad de lo que se dice no se entiende bien sin tener en consideración que, como explicó la Patrística, la unión conyugal, la *una caro*, es anterior a la caída en el pecado original[305].

Viladrich explica en profundidad cuáles son las tres grandes estancias de la unión conyugal: 1ª) Enamoramiento o coincidencia afectiva de varón y mujer en las dinámicas sensibles que les suscita su naturaleza corpórea. 2ª) Transformación del principio unitivo inicial: de las dinámicas unitivas, según la carne, al vínculo entre las personas, según el espíritu; es decir, la llamada a trascenderse como tal persona, "dentro de su naturaleza de espíritu personal, de ser este irrepetible y único sujeto espiritual que hay en cada amador, capaz de trascender la experiencia de lo efímero y su angustia"[306]; la vinculación entre las personas abre a la conjunción de sus cuerpos un inédito ámbito humano de unión íntima: la cointimidad del ser un único nosotros; desde la cópula hasta una simple mirada en la convivencia ordinaria: El amor logra abrir una profunda dimensión, hasta divina, dentro del correr de la vida ordinaria; es la *una caro* genesíaca. 3ª) Unión de uniones. La mirada amorosa perfora, traspasa y trasciende *las capas del amado*. La Tercera Estancia nos obliga a meditar sobre la profundidad del *adentramiento* que el amar conlleva[307].

La vinculación y el modo de «coser» la unión y cointimarla que nos debemos en justicia como cobiografía nuestra es la condición de posibilidad de la tercera gran estancia, pero si no se trabaja se estanca, no en la primera estancia, sino en un momento en que la tensión y contradicción vital es mayor y más peligrosa, pues la pérdida de transparencia se asienta sobre la vinculación, sobre el mutuo derecho y deber de adentrarse más y más en ella. La corrupción se produce cuando los cónyuges quedan atrapados en alguna capa o valor que les impide valorar lo realmente unitivo y "no hay cosa peor que la corrupción de lo óptimo"[308]. Este proceso de cointimación es una posibilidad abierta que hay que realizar en cada caso y puede detenerse, empobrecerse y fracasar. "[…] hay

---

íntimamente. Amamos como somos. Nosotros no somos eternidad, ni siquiera aquella falsa idea de inmortalidad que la confunde con la paralización indefinida del momento presente. El verbo humano conjuga en presente, pero también en pasado y futuro. Así somos y así amamos. Pero he aquí que ese tiempo del aunarse y del «co-ser» unión no es cualquier tiempo, no es el tiempo común. Ésta es la gran cuestión. Es un *ámbito «extraordinario»*. No es aquel *pasar* de los tiempos de la vida —los procesos y las etapas biológicas, psicológicas y socioculturales— donde lo que nos ocurre es ciclo, esto es, un surgir, alcanzar cierto cenit y decaer. […]. Puede ocurrir, ciertamente, que nuestros amores vivan según la vida de nuestro ciclo. Pero hay algo en el ser unión de amor que, de suyo, vive más allá y más adentro de lo cíclico. Hay ahí, en el amarse, un principio de vida anidado dentro de la vida y del tiempo común. Hay la señal de una fuente de vida —que no pasa ni muere— en el bien de «co-ser» la unión de amor entre el varón y la mujer, a pesar de la corruptibilidad y de la muerte del tiempo presente. Este inaudito principio de vida nos da una clave esencial en la interpretación de la estructura y la dinámica del amor, del *ordo amoris* y del *ars amandi*". (El destacado es mío).

[303] Viladrich (n. 18), pp. 511-512.

[304] Viladrich (n. 1), p. 28.

[305] *Idem*, pp. 28-29, y en notas.

[306] Viladrich (n. 18), p. 462.

[307] *Idem*, p. 465 y 490. *Vid.* Santa Teresa de Jesús, *Moradas del castillo interior*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2015. También, E. Stein, *Ser finito y Ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, FCE, México, 1994; E. Stein, *El castillo del alma*, Burgos, 1998, p. 413.

[308] Viladrich (n. 18), pp. 491-492.

cónyuges que nunca la alcanzan; otros lo hacen de manera muy débil y fragmentaria, con áreas de su relación más cohesionadas que otras en las que hay discrepancias necrosadas y zonas tabúes"[309]. El progreso de la tercera estancia de la unión ha de abarcar también la cohesión intergeneracional[310].

Es decir, el cointimar constituye un proceso de progresivo *desprendimiento de lo cíclico*, junto a un *progresivo proceso de espiritualización personal* desde el seno de la copertenencia incondicional y real de los cuerpos masculino y femenino[311]. Hay dentro de nosotros una profunda intuición de que nuestro espíritu nunca envejece y no está sometido a un principio de vida que termine en la muerte[312]. Y así, el *tempo* de nuestro espíritu no es el *tempo* de la materia. El principio de vida del cuerpo humano, es un principio de vida espiritual de índole personal. Estamos ante el concepto de plenitud de la cobiografía íntima. La plenitud de amor es lo que caracteriza esta tercera estancia de la unión conyugal. La plenitud es "el grado de compenetración íntima edificada a lo largo de la vida", noción de plenitud muy distinta de la noción de validez del matrimonio. Tenemos ansia, vocación y poder de "*encontrar e incorporar en lo que nos «pasa y se pasa» aquello que «nunca pasa»*, pues el proceso de realización del espíritu personal humano se estructura en accesos organizados y en diversas metamorfosis en la autoconstrucción racional y libre y siempre esforzada. En nuestra temporalidad hay elementos de la inmortalidad, pero hay que dejarse ser persona y dejarle a nuestra persona la audacia y la libertad de amar, y ocuparse en esta tarea[313].

3. El respeto a las tres dimensiones del matrimonio

Junto al desarrollo cuidadoso de las tres estancias de la unión conyugal y como exigencia del mismo, es preciso, a mi juicio, para el buen funcionamiento del matrimonio, respetar y dar respuesta en el *iter unitivo* a las tres dimensiones del matrimonio: 1) individual: ¿qué quiere y qué necesita el individuo para realizarse? Prioridades, deseos, necesidades del individuo hombre o del individuo mujer[314]; b) dual: ¿qué necesita la pareja? Espacios y tiempos solo de la pareja[315]; c)

---

[309] *Idem*, p. 494.

[310] *Idem*, p. 500: "Desgraciadamente, por muy diversas causas, esta *nueva y específica dimensión conyugal* de los abuelos no está bien percibida ni por los mismos esposos ni por su descendencia. Tal laguna en lo conyugal es fuente de notables y a veces muy severas disfunciones en la intervención de los padres en los matrimonios de sus hijos, pues la paternidad y la maternidad —cada una con sus peculiares formas de anómala extrapolación— han ido tomando una preeminencia sobre la conyugalidad y, oscurecida ésta, como padres prolongan su poder y roles sobre sus hijos ya adultos y conyugados. La misma raíz —un antecedente debilitamiento de la conyugalidad casi aplastada por los roles paternos y maternos— puede estar en los agujeros de sentido y funciones vitales de los padres, más que cónyuges, que van alcanzando cierta edad y se les «vacía el nido».

[311] *Idem*, pp. 495-498.

[312] Como inmejorablemente lo explica Viladrich (n. 18), p. 507: "Pues bien, la experiencia de amar incendia esta intuición, abre el vértigo de la vida, la que no se calcina y desvanece, nos hace enemigos del tiempo y de la muerte. Amar es experienciar la vida, la que todo lo vivifica y hace radiante, la que vale la pena —cualquier pena— vivir. Como si la vida viva, la vida en sí, fuera el bien radical del mismo amor, cuya atracción nos mueve, cuya posesión anhelamos para, teniéndola dentro, ser quien somos y serlo sin fin".

[313] *Idem*, pp. 497 y 503-509.

[314] *Idem*, pp. 456, en nota: "[…] la vinculación *les une* en su modo de *ser* naturaleza humana masculina y femenina, que resulta conjuntada, de suerte que la vinculación no se limita solamente a una cooperación en las conductas, al «hacer cosas juntos». Se pueden hacer muchas cosas juntos, quienes no están unidos. En cambio, en la unión conyugal, si los cónyuges hacen juntos las cosas, por ejemplo la convivencia íntima, es por consecuencia de haberse unido en lo que son, y así su co-ser unión es la causa de que obren en común". *Cf.* Hervada (n. 3), pp. 34-37.

[315] Un fin de semana a solas, sin los hijos y sin el resto de la familia, una conversación íntima, detalles entre los amantes. Hay que "regar el amor"; como dice la canción: "al amor hay que darle de beber en cada esquina". Esta exigencia no hace superficial la teoría de las tres estancias. Obligar a trabajar por el otro y por el "nosotros" no supone no tener en cuenta la profundidad de la estancia alcanzada, pues es lo cierto que la tendencia al acomodamiento de las personas y a concentrarse en uno mismo es (y más con el triunfo del individualismo capitalista) el pan nuestro de cada día… Qué duda cabe que cada uno de los cónyuges sabe cómo hacer que el otro no se sienta solo.

triádica: paternidad y maternidad, que son inherentes al carácter entero del don masculino o femenino[316]. La persona del hijo exige una correlativa implicación personal del padre y la madre que trascienda la reproducción en el mero plano biológico.

Ninguna de estas tres dimensiones queda absorbida por las otras y, en el momento que lo hace, el matrimonio se rompe, tanto si las exigencias de la pareja y de los hijos sofocan al individuo, como si las exigencias individualistas de cada cónyuge, y el carácter absorvente de la atención, crianza y educación de los hijos ahogan a la pareja, o si el individuo y la pareja pretenden construir una vida en la que los hijos o la atención a los otros no exista en ningún modo pues la concentración en las individualidades y en la pareja terminará, tarde o temprano, estallando.

Viladrich distingue también tres ámbitos con un contenido distinto, pues para él: "so*n dimensiones simultáneas del proceso unitivo, constituyen la inaudita y extraordinaria tridimensionalidad de la vida unitiva que entraña el amarse*"[317]. 1) Individual: el amador dialoga consigo mismo como sujeto individual y se autotransforma abriéndose al otro. 2) Dual: los dos amadores donan y acogen al otro. 3) Triádico: Trascendencia de la dualidad de la unión en una entidad distinta que se llama "nosotros", y que no siempre se consigue. Este fracaso del trascender la dualidad hacia el nosotros fue ciertamente estimulado por la teoría contractualista. Los problemas aparecen con los defectos de esta estructura tridimensional[318].

Hay una tarea conjunta en el amarse conyugal y una implicación "personal" de los amadores. La intencionalidad voluntaria y conjunta en el amar es una necesidad insustituible en la conjunción de dos voluntades en una sola pero, siendo muy importante un consentimiento no viciado y adecuadamente formado, no lo es menos la plasmación del mismo en la cotidianeidad de la vida matrimonial (*in facto esse*), ya celebrado el matrimonio. Y a esto último se ha prestado poca atención no solo desde la civilística sino también desde la canonística e incluso la acción pastoral. Viladrich realiza una llamada de atención al olvido de insistir en la importancia de la intencionalidad constante y el consentimiento permanente (y no sólo en la celebración), que culmina con el agotamiento del *in facto esse* en la dualidad, sin trascender a la esfera triádica del "nosotros" y convirtiendo la riqueza de la dualidad en discrepancia irreductible y generando así la aparición de la inevitable crisis conyugal[319]. Si no hay implicación activa de la persona "en

[316] Viladrich (n. 18), pp. 478-479: "Entero significa el don del principio de fecundidad y de genealogía humana en la misma medida en que la potencial paternidad y la maternidad son dimensiones constitutivas del ser varón o mujer. En este sentido, el fraude, la reserva, la fragmentación y, bajo cualquier modalidad, la no aportación de la potencial paternidad o maternidad al co-ser unión y a su común patrimonio es una contradicción con el don entero y una lesión directa a la apertura y adentramiento en la cointimidad conyugada. Digámoslo claramente, la paternidad o la maternidad que se mantienen sin aportarse enteras a la unión —como bien que deja de ser sólo mío para ser lo nuestro— no logran inaugurar el gran adentro de la formidable cointimidad y en su lugar, por desgracia, abren habitáculos de manipulación, cálculo y maquinación individualística, debilitamiento de la transparencia y confianza de la mirada conjunta, perturban la intencionalidad del trato sexual, lo exponen al ciclo psicosomático sobre lo venéreo y al de los intereses —sutil o groseramente alienantes— de coyuntura y de mero valor sociocultural, y van sembrando áreas de íntima sospecha y soledad". *Vid.* B. Castilla de Cortázar, *Persona femenina, persona masculina*, 2ª edición, Rialp, 2004.

[317] Viladrich (n. 1), p. 42.

[318] *Idem*, pp. 42, 45 y 60: "El amor conyugal es un simultáneo entrelazamiento tridimensional: abarca al yo individual, comprende al yo y al tú duales, se trasciende en el nosotros. Muchas importantes disfunciones se inician en el defecto de esta estructura tridimensional o en sus desarmonías. Puede prevalecer un yo que sofoca la dualidad e impide el nosotros; quizás prevalece la dualidad, sin fluida integración en ella del yo singular y sin que los dos, irreductibles en su diversidad, se trasciendan y se engendren en cuanto nosotros. Tal vez se sabe ser y obrar como dos, pero no se sabe ser y obrar, al mismo tiempo, en aquello en lo que somos un único nosotros. Se sabe, por ejemplo, ser un padre o una madre, pero se ignora cómo ser «cónyuges en la paternidad y la maternidad»: la unidad de este nosotros no se reduce, obviamente, al aquí y ahora del acto de procrear. Puede pretenderse conseguir un nosotros, sin que en la confección del ser unión se integren bien la escena del yo singular y las ricas diversidades de la diferencia dual, y sin dar tiempo al tiempo que necesita esta tridimensionalidad. A veces —y no es infrecuente—, algunos suponen que tal nosotros es una lotería, un azar o fortuna, que a pocos toca y a muchos deja sin premio. Y no son raros quienes esperan que su nosotros se lo confeccione un poder externo, por ejemplo, la magia del rito de la boda".

[319] *Idem*, pp. 44 y 46: "Dicho de otro modo, donde no hay método de consenso —la aptitud, actitud y hábitos de

persona", no funciona el proceso unitivo amoroso ni se logran las estancias y los fragmentos subjetivistas se someten, meramente, al ciclo vital, con enorme riesgo de repliegue en el egocentrismo, pero no se exige sólo presencia personal voluntaria, sino que se ha de confeccionar la voluntad común y conjunta, la voluntad del "nosotros"[320].

Ha de haber una intencionalidad unitiva del amador, que ha de autoimplicarse activamente.

Es más, el consentimiento, que convierte el *in fieri* en *in facto esse*, consiste en una co-intencionalidad unitiva y activa. Por él, cada cónyuge se implica personalmente. La búsqueda intencional y activa del consenso, en cuanto voluntad del nosotros o unión, y el hábito de su logro son esenciales para la vida de la unión. Esta voluntad conjunta o "voluntad del nosotros" excluye una interpretación individualista de la intención unitiva[321]. Por ello, exige madurez, es decir, exige ser "dueño de sí, para el don y la acogida que la unión amorosa exige"[322]. Esa intencionalidad unitiva racional y voluntaria que implica a la persona misma ha de recaer sobre la *entera* y *sincera* búsqueda y realización de la objetividad de la sexualidad humana, y no sirve una mera voluntad *formal*, que recae en el vacío. Es decir, la voluntad fría, rígida, formalista, vacía e inhumana no sirve para conformar el consentimiento matrimonial. Quedan fuera los voluntarismos desencarnados[323]. Tampoco cabe una voluntad arbitraria o anárquica, abandonando la implicación personal directa de lo que ocurre en la carne, ya sea a través del uso sensual y utilitario del cuerpo del amado (es decir, refugiándose en el cuerpo), o ya sea acomodado en el mundo del espíritu y de los ideales (es decir, refugiándose en el espíritu)[324]. Ambas reducciones *desaniman* la sexualidad del don directo y expreso del otro. Y ello porque la unidad sustancial de alma y cuerpo en la persona humana es decisiva, y todo dualismo en este sentido trae consigo consecuencias lamentables[325]. El amor humano no es ni puramente espiritual ni puramente biológico[326]; ni somos ángeles ni animales salvajes[327]. El verdadero amor conyugal integra armónicamente las tres

---

elaborar «la voluntad específica del nosotros o voluntad propia del "co-ser" unión conyugal», que es la clave de la tridimensionalidad del amor y del adecuado cultivo de las finalidades conyugales—, la dinámica amorosa corre pronto el alto riesgo de empobrecerse, anclada en la dimensión dual, de convertir la riqueza de la diversidad —de la que la diversidad masculina y femenina es su señal primigenia y originaria— en discrepancia irreductible, interpretando la diferencia en clave de conflicto, las limitaciones del otro como reproches, decepciones y autojustificaciones de los propios fraudes, involucionando la dinámica de lo unitivo hacia la exigencia de satisfacción de la escena subjetiva individualista, ya en sutil o en grueso monólogo uniformador y apropiador del otro".

[320] *Idem*, pp. 44-45.

[321] *Idem*, pp. 61, 63 y 64. *Vid.* von Hildebrand, uno de sus más extensos tratadistas actuales, en *La esencia del amor* (trad. Juan Cruz Cruz y José Luis del Barco), EUNSA, Universidad de Navarra, Pamplona, 1998 (edición original *Das Wesen der Liebe*), Regensburg, 1971), p. 163 y ss.

[322] Viladrich (n. 1), p. 61: "Si un sujeto no está maduro para inyectar esta autoimplicación intencional activa, tanto en la dinámica de aunarse como en el destino del grado de unión alcanzado, la historia amorosa se hará disfuncional y errática —porque su sujeto no es suficiente dueño de sí para el don y la acogida que el aunarse amoroso exige—, y más pronto que tarde entrará en crisis".

[323] *Idem*, pp. 61-62.

[324] *Idem*, pp. 62-63: "Tampoco valen otros tipos de voluntad, como la arbitraria y la anárquica, donde cabe la mayor intencionalidad y, a la vez, huida evasiva o rechazo expreso en comprometer nuestra persona, «en persona», dentro del uso del cuerpo propio y del ajeno. En este otro supuesto, lo que hace el sujeto —cabe hacerlo con superficial irreflexión y con plena intencionalidad voluntaria— es *desanimar* la sexualidad del don directo y expreso de la persona. Al abandonar más o menos severamente la implicación personal inmediata en lo que nos pasa en el cuerpo, éste se nos presenta no tanto como la carne que somos, sino como organismo que tenemos".

[325] *Idem*, p. 63, en nota: "32. De nuevo, la justa comprensión de la unidad sustancial entre alma y cuerpo en la humana persona es decisiva. No se trata de un equilibrio ecléctico, ni una descompensación que privilegia el espíritu o la carne por razón de un explícito o un subyacente menosprecio del primero o la segunda, lo que siempre adolece de dualismo y, por ello, de falta, a la postre, de realismo humano". *Vid*. el examen crítico de estos dualismos espiritualistas o erótico-carnales en J. Pieper, *Las virtudes fundamentales*, Madrid, 1980, p. 520 ss.; y en von Hildebrand (n. 55), pp. 129 ss., 181 ss. y 247 ss.; También F. Wilhelmsem, *La metafísica del amor*, Madrid 1964.

[326] Viladrich (n. 18), p. 452: "Al reconocer las características y los límites de la coincidencia sensual, tampoco podemos extralimitarnos por la vía de falsos espiritualismos que desprecian y desencarnan el amor humano".

[327] Vid. J. Cruz, *El éxtasis de la intimidad. Ontología del amor humano en Tomás de Aquino*, Madrid, 1999, p. 114.

dimensiones, y como el co-principio activo, la intencionalidad constante y el método para consensuarse evitarían muchas crisis y mucha infelicidad en las personas, es preciso educar en cómo descubrir y disfrutar de ese consenso[328].

El don ha de ser "entero" y "sincero"[329]. "Entero" significa don de toda la intimidad que somos en nuestra naturaleza masculina o femenina, en todo su contenido, y en toda su duración biográfica y "quienes se dan enteros pueden también, entre sí, acogerse por entero"[330]. Sincero significa dos cosas: a) limpieza y rectitud en la intencionalidad de la comunicación amorosa, donde se juega la sede de la confianza íntima, evitando la simulación, la hipocresía y la manipulación[331]; b) la desnudez íntima y la incondicionalidad[332]. La cointimidad no es solo privada, sino que "es contacto espiritual, invisible en sí mismo y al ojo público, libre de encarnación" sometida a los usos y costumbres sociales, "porque es contacto entre las personas que en cuanto desnudas están más allá y al fondo de todo convencionalismo, inmediatamente encarnadas dentro de la intimidad de sus propios cuerpos, los cuales debieran ser su palabra más directa y sincera. Ésta es la razón del valor comunicativo de la intimidad amorosa —por ejemplo, la ternura— por parte del contacto corporal y de sus gestos afectivos —la caricia, el beso, el abrazo, la mirada por encima de las palabras y conceptos—"[333].

En efecto, en el conocimiento sensible entre los cuerpos de varón y mujer, ya hay el escalofrío de aquel excitante vértigo que nos causa atisbar el abismo de intimidad que es *la persona* del amado[334], hay una intuición sobre la persona del amado, un primer asomarse al vértigo de la sima insondable que es cada espíritu personal, aunque no se extiende al conocimiento integral del amado. Por tanto, sólo una posición monista permite comprender el amor conyugal, que es un amor encarnado, "un caso paradigmático de la unidad de nuestro compuesto entre carne, espíritu y vida biográfica (naturaleza, núcleo personal y esencia humanas)"[335].

Para Viladrich estos ámbitos o dimensiones de la dinámica amorosa y su estructura de proceso cobiográfico de adentramiento en aquella cointimidad "ofrecen sugestivas y esclarecedoras perspectivas para una adecuada orientación de la vida conyugal y para restaurar posibles disfunciones"[336]; nos permite: "afrontar, y no evadir, las cuestiones relativas a la integración de cada sujeto en su amar, y descubrir los desequilibrios y las contradicciones internas entre sus dinámicas; nos posibilita distinguir el ámbito de la dualidad diversa e identificar los equitativos intercambios de las diferencias o, por el contrario, las disfunciones dominativas y posesivas que impiden este segundo ámbito; nos facilita comprender, sin simplismos, el trascenderse en ser unión,

---

[328] Viladrich (n. 1), p. 59. En p. 64: "Descubrir y disfrutar el consenso es todavía una asignatura pendiente en la educación y en la experiencia de amar. Pero el consenso en amor no es cualquier pacto, ni tregua, ni *statu quo*, ni rendición para evitar mayores confrontaciones, ni aquella paz de la indiferencia que más bien es cadáver. Es la exploración de una insólita, dinámica y muy creativa conformación en el «co-ser» y el obrar juntos, cuyo descubrimiento nos aleja de las prepotencias, las astutas manipulaciones, el dominio posesivo y, sobre todo, de la violencia física y psíquica en las relaciones. El bien del ser unión, en su simultánea textura tridimensional, es manantial del que afloran inéditos valores".

[329] Sobre lo que significa "entero" y "sincero", vid. Viladrich (n. 18), pp. 471- 472.

[330] *Idem*, p. 472.

[331] *Idem*, p. 480.

[332] *Idem*, p. 481: "La sinceridad de la cointimidad conyugada es algo más profundo, más habitual y, desde luego, compartido. Se trata de una conjunta implicación de las dos intimidades personales que es compromiso de presencia sustante y perseverante, que es definición radical de su aunarse amoroso. En este sentido es sincero el don, porque la implicación de la intimidad presencial de la persona está *dada en todo momento y circunstancia*, es decir, *es don mutuamente comprometido en justicia*".

[333] *Idem*, pp. 481-482.

[334] *Idem*, p. 449. E. Fromm, *El arte de amar*, Barcelona 1988, pp. 13 ss., 18 ss. y 57 ss. También Pieper (n. 59) p. 435 ss. y 445 ss.; C. S. Lewis, *Los cuatro amores*, Madrid, 2000, pp. 105 ss.

[335] Viladrich (n. 18), pp. 448-450.

[336] Viladrich (n. 1), pp. 42-43.

incorporándole —sin destrucción— los dos primeros ámbitos, y promueve la posibilidad efectiva de la unidad de vida y cobiografía en el amarse, en vez de su fragmentación y fractura conflictiva por una deficiente presencia o una anómala desarticulación de las tres dimensiones del aunarse"[337].

4. Recuperar la sustancia del matrimonio

La recuperación del contenido de esta institución capital para la felicidad de las personas, exigiría, a mi juicio, recuperar:

a) La densidad del contenido personal del matrimonio desarrollado por la mejor civilística: fidelidad, ayuda, respeto y socorro mutuos, unidos al deber de corresponsabilidad[338].

b) La intuición de los clásicos de que "el amor de conyugación entre mujer y varón contiene un *iter atque ordo vitae*, un potencial proceso de unión cobiográfica" para volver a contemplar "la dinámica unitiva amorosa, su crecimiento y su graduación, como un potencial proceso de cobiografía de la intimidad que pasa por estancias unitivas diversas, pero conexas"[339]. Es preciso recuperar el sentido profundo de la unidad, que no uniformidad y del consenso en el matrimonio y superar la superficialidad con que se entienden hoy.

c) La relevancia de las progresivas estancias de unión íntima, diferenciadas cualitativamente, aunque integren la plenitud de la unión, que despliega su potencia de crecimiento según el *ordo amoris* y constituye el fondo de la posibilidad de articular un verdadero y práctico *ars amandi*[340].

e) La atención al *enlazamiento tridimensional* de los amadores según tres dimensiones a las que hay que dar respuesta, ya que, como ninguna de ellas absorbe o sustituye a las demás, lo más probable será que, cuando falte el desarrollo de alguna, el matrimonio, al final, acabe naufragando. Las tres dimensiones de la vida conyugal son: a) *individual*: cada cónyuge ha de desarrollarse individualmente; b) *dual*: la pareja exige atención, tiempo y espacio; c) *maternidad y paternidad*: cuyas exigencias han de desarrollarse sin ahogar a las otras tres dimensiones. Yo agregaría una nota más: se debe trabajar para que cada una se desenvuelva sin aplastar a las otras: saber ser padres concediendo un espacio y un tiempo a la pareja, y otro al individuo como tal, etc.

f) La importancia del aspecto espiritual: En la recuperación de esta sustancia es donde me parece imprescindible recordar que, además de poner de su parte la criatura, es primordial el espíritu, por eso es importante, en el matrimonio canónico, el Sacramento.

Los instrumentos que pueden servirnos para la resustanciación del matrimonio son, a mi juicio:

a) *Aprovechar el saldo del feminismo, y el avance relativo de las "nuevas masculinidades" y valorar y reconocer las distintas aportaciones de cada persona a la pareja y a la unión común*. "Cuidar" no tiene "género", pero hay que tener en cuenta que hombres y mujeres somos diferentes. Los matrimonios de antaño estaban sostenidos principalmente por las

[337] *Idem*, p. 43.
[338] Vid. M. A. Novales Alquézar, *Las obligaciones personales del matrimonio en el Derecho Comparado*, Servicio de Estudios Colegio Nacional de Registradores de la Propiedad y Mercantiles, Madrid, 2009, 2 tomos, 2. 045 páginas, en particular Parte I y Parte II; M. A. Novales Alquézar, *Los deberes personales entre los cónyuges ayer y hoy*, Comares, Granada, 2007.
[339] Viladrich (n. 1), pp. 41 y 50. En p. 46: "Es importante incorporar la veta de fondo de la unidad —que no es uniformidad— y del consenso —que no es ordeno y mando brutal o manipulación sutil— en las tareas educativas, orientativas y terapéuticas sobre el amor de unión conyugal".
[340] *Idem*, p. 41. *Vid.* la idea de *ordo amoris* en von Hildebrand (n. 55), p. 405 ss. y en M. Scheler, *Ordo amoris* (trad. X. Zubiri), Madrid, 1998, p. 17 y ss.

mujeres, que soportaban lo indecible. En este análisis habría que estudiar detenidamente: 1) Técnicas de escaqueo de los hombres, y lo que pierden en el proceso, como por ejemplo, la salud, o momentos cruciales del proceso de crecimiento y educación de los hijos[341]. A este respecto, es preciso emitir un diagnóstico sobre el avance relativo de las nuevas masculinidades y sus efectos en las identidades personales de los varones[342]. 2) El valor y el reconocimiento recíproco de las distintas aportaciones de cada miembro de la pareja, teniendo en cuenta que hombres y mujeres somos diferentes, y que la maternidad y la paternidad son distintas. Para ello habría que analizar las cargas y consecuencias del trabajo remunerado: siniestralidad laboral, pérdida de la salud, etc., y del no remunerado: preparación de cumpleaños, asistencia a las reuniones del colegio, participación en extraescolares, ayuda con los deberes de los niños, etc.[343]. El problema de fondo es que, aunque el personalismo ha tratado en profundidad el asunto de la "persona en relación, "aunque muchos autores describen vivencias, no hacen el tránsito al plano ontológico, se quedan en el fenomenológico pero no penetran en el metafísico[344]. Que la paternidad y la maternidad son diferentes es una cuestión metafísica.

En este tema de la igualdad, conviene recordar que entre marido y mujer hay una recíproca mutua igualdad de correspondencia[345].

b) *Comunicación interpersonal antes y durante la relación sentimental*: Se trata de decir la verdad sobre uno mismo y sobre las expectativas de ambos, evitando actitudes maliciosas y manipuladoras. Es preciso un esfuerzo de ambos por comunicarse y saber escuchar. No es un tópico que los hombres no saben comunicar emociones, y a veces tienen miedo de afrontar y mantener una conversación importante sobre la intimidad. Por otra parte, la comunicación sexual puede ser no sólo verbal. Hay que resaltar el valor comunicativo de la intimidad amorosa. La ternura, los gestos afectivos y el sexo con la persona amada son potentes formas de comunicación de que disponemos, pues amamos encarnadamente. "Nuestra condición de persona encarnada tiene en la modalización de las dos formas diversas de ser entera y completa naturaleza humana —el ser varón o mujer—, la posibilidad de hacer materia de don y aceptación amorosa al mismo cuerpo, que se es"[346] y el ser *esponsal* consiste en ser don y acogida a la vez, donar y aceptar nuestra misma intimidad humana[347], pues la carne revela

[341] Luis Bonino invoca a la ética para pensar en políticas públicas de igualdad dirigidas a los varones: "Pero ¡qué caradura tengo si no pongo la lavadora!". Aunque, a mi juicio, caben pactos "en justicia" de que uno de los dos se encargue de los aspectos domésticos y el otro de las labores remuneradas. Pactos significa no aprovecharse del trabajo remunerado ni del no remunerado del otro cónyuge y valorar los dos y, sobre todo, manifestar cómo se siente cada uno en los procesos cotidianos en un mundo hostil; ayudar y saber pedir ayuda cuando sea necesario, antes de que un malestar silencioso termine con la unión. *Vid.* L. Bonino Méndez, "Micromachismos en la vida conyugal", en J. Corsi, *Violencia masculina en la pareja*, Buenos Aires, Paidós, 1995; del mismo, "La identidad masculina a debate", *Área*, 3-4, 1996; del mismo, *Micromachismos, la violencia invisible*, Madrid, Cecom, 1998; del mismo, "Varones, género y salud mental: Deconstruyendo la "normalidad' masculina", en M. Segarra y A. Carabí (eds.), *Nuevas masculinidades*, Barcelona, Icaria, 2000; del mismo, "Los varones hacia la paridad en lo doméstico", en C. Sánchez-Palencia Carazo y J. C. Hidalgo Ciudad (comps.), *Masculino plural: construcciones de la masculinidad*, Universitat de Lleida, 2001; del mismo, "Los hombres y la igualdad con las mujeres", en C. Lomas (comp.), *¿Todos los hombres son iguales? Identidades masculinas y cambios sociales*, Barcelona, Paidós, 2003.

[342] Vid. M. A. Novales Alquézar, *Derecho Antidiscriminatorio y Género: Las Premisas Invisibles*, FONDECYT, Universidad Central de Chile, Santiago, 2004, Sección Tercera de la Primera Parte: "Masculinidades: El sexismo también perjudica a los hombres", pp. 295-314.

[343] *Idem*, Capítulos III, IV y V de la Primera Parte, pp. 163-261.

[344] Castilla de Cortázar (n. 50), pp. 52 y 54.

[345] Viladrich (n. 1), pp. 55-56: "Este engendrarse entre sí una unión en justicia —un algo que es «un suyo», que pertenece como derecho a un dueño y se le debe como deuda o deber—, era a lo que los clásicos medievales llamaron la *ipsa res iusta*, cuya traducción se corresponde a «lo justo entre nosotros», la coidentidad íntima que somos, que es nuestro derecho y nuestro deber en común. De este modo, puede decirse que la *quidditas* o quintaesencia de la unión conyugal es el vínculo de naturaleza «justa» o *jurídica*".

[346] *Idem*, p. 48.

[347] Para el nexo entre las nociones de persona y don, *Vid.* von Hildebrand (n. 55), p. 50 y ss., 95 y ss, 163 y ss y 247 y ss

"una específica y particular intimidad de la encarnación personal de él o de ella"[348].

Para la comunicación íntima, hay un vínculo profundo entre sinceridad del don y *desnudez*. Transparencia del cuerpo, incondicionalidad de la copertenencia conyugal y el hoy tan incomprendido concepto de *pureza*, "noción dilapidada, maltratada y perdida en la cultura y praxis contemporánea de la sexualidad"[349]. Solo la conquista de la conjunta desnudez íntima, la conquista de la desnudez en el aunarse, al implicar que los amantes se conozcan de verdad, permite transformar la soledad primigenia en compañía íntima[350]. Es esencial que esa común voluntad de desnudez íntima forme parte de la intencionalidad[351]. Bien es verdad que, como demuestra la práctica de los desajustes matrimoniales y los dramas consiguientes, el nivel de autoconocimiento realista de la propia intimidad, para que se pueda conseguir la integración de las propias dinámicas sexuales, deja mucho que desear, y es entonces cuando aparece "el terrible infierno que es la soledad en compañía"[352].

Recuerda Viladrich que el vínculo se asentaba sobre un descubrimiento extraordinario, a saber: "*el poder de personalización de la sexualidad humana y de su dinámica unitiva mediante la conexión entre amor y justicia, entre el amarse y el dar a cada uno lo suyo.* La implicación de la persona «en persona» en su sexualidad permite elevar al plano del espíritu y sus valores el don y la aceptación amorosa del cuerpo sexuado, sin que tal «elevación» sea una desencarnación angelista del sexo, ni una alienación de la persona en la animalidad"[353]. En suma, el vínculo de justicia es lo esencial del matrimonio; y este vínculo es espiritual pero real; su unión de amor es *ipsa res iusta*. Y además, la unión conyugal tiene una *juridicidad natural*[354]. Tanto la natural juridicidad de la unión conyugal como la autonomía de la intimidad familiar son realidades surgidas del espíritu[355].

Esforzarse en comunicarse: Dada la importancia de una unión personal verdadera, creo que debemos instar a los miembros de la pareja a comunicar-se. En esta modernidad inconclusa, muchos de los avances conseguidos por el feminismo para lograr que la sociedad trate con

---

[348] Viladrich (n. 18), p. 447: "*Esta revelación corporal del latido personal es la clave.* La carne revela a la carne, a través del conocimiento sensible y la intuición connatural, el latido íntimo y singularmente único de él o ella, de su persona encarnada. La revelación de la carne es de una específica y particular intimidad de la encarnación personal de él o de ella, la de su intimidad de varón o de mujer, que es una específica y radical intimidad de cada uno con su humanidad. Estamos ante el fondo personal y el destino esponsal del cuerpo sexual humano".

[349] *Idem*, pp. 482-483.

[350] *Ibid.:* "[…] la plena desnudez, en cuanto patrimonio común de la unión, es meta, está más al final que al principio, pero también es oriente y brújula del irse cobiografiando. No hay adentramiento individual y aislado en esta desnudez del amor conyugal. El adentrarse es, por principio, un caminar conjunto, una corresponsabilidad conyugal, un esperarse y ayudarse, una dimensión tridimensional del vivirse la correspondencia del ser unión. […] A través de la conquista de la conjunta desnudez íntima, los amadores se conocen de verdad y, por eso mismo, pueden acompañarse en la intimidad real y no en escenarios ficticios. Este conocerse en verdad es requisito imprescindible para transformar la soledad primigenia en compañía íntima".

[351] *Idem*, pp. 483-484: "Este sincero entrelazamiento abre la desnudez conjunta, que es la esencia de la compañía y confianza íntimas. Tal voluntad forma parte esencial del nivel de comunicación sustante y, desde ahí, mana dentro de cada acto de presente y conforma el estado habitual. Sabemos que este ámbito parece precipicio, nos convoca todos nuestros peores vértigos, pánicos y demonios, todas nuestras malicias y algún que otro inconfesable vicio. Pero es esencial que forme parte de la intencionalidad con que los amadores se conyugan y del compromiso de identidad cobiográfica que se proponen ser. La podemos denominar *voluntad conyugada de desnudez* o, en sentido inverso, *de desprendimiento* de cuanto a lo largo del convivir nos oculta, nos disfraza, nos facilita la manipulación y utilización del otro amado, nos hace mendaces en el amar. Esta común voluntad de desnudez íntima, aun con todas sus limitaciones, claroscuros, ajuares y vestimentas que adornan nuestro equipaje —que reciclamos o adquirimos cada nueva temporada y cuyos desprendimientos duran toda la vida— es la única vía de acceso —aunque angosta y ardua— a la auténtica compañía íntima que hay en el bien de ser unión conyugal, en cuanto diseñado para ser *el núcleo primario donde lo valemos todo desnudos de todo*".

[352] *Idem*, pp. 484-485.

[353] Viladrich (n. 1), p. 54.

[354] *Idem*, pp. 55-58.

[355] *Idem*, p. 58. *Vid.* F. D'Agostino, *Elementos para una filosofía de la familia*, Madrid 1991, p. 57 y ss.

justicia a las mujeres no tienen marcha atrás. El tópico de que las mujeres comunican mejor los sentimientos y las emociones ha de superarse. Como ha mostrado el avance relativo de las "nuevas masculinidades", los hombres han de mejorar la comunicación con la pareja; han de esforzarse en ella[356]; con ello mejora su calidad de vida y hasta su salud.

La comunicación ha de ser profunda, consciente tanto de la excelencia y cualidades de la unión conyugal permanente como de las dificultades cotidianas de la criatura humana. ¿Cómo te sientes? ¿Qué necesitas? ¿Qué te gustaría hoy? En este sentido, creo imprescindible incluir en el contenido del *in facto esse* la obligación de la pareja de reunirse periódicamente (¿una vez al mes?) y hacer balance. En sociedades ahogadas por el capitalismo, que exigen dos salarios para pagar la hipoteca y en que se vive estresado para llegar a fin de mes, es preciso dedicar un momento a hacer balance y planificar lo más importante de nuestras vidas, como individuos, como pareja y como padres[357].

En opinión de Viladrich, la plenitud biográfica de la exclusividad trae consigo la articulación entre l*os tres niveles de la comunicación conyugal*[358]: a nivel del acto[359], a nivel del hábito[360] y a otro nivel más profundo "donde la intención voluntaria se propone y sustenta la edificación perseverante de la identidad biográfica" y "donde la persona «en persona» se hace presente y preside su vivir biográfico —su pasado, presente y futuro— desde aquella insólita y extraordinaria actualidad de su acto de ser, con la que en todo momento está en sí como sujeto y dueño de sí"[361]. En este nivel "se juega la comunicación en el ser esencial de la unión, y ahí es donde se vive la armónica congruencia o, por el contrario, el conflicto entre la conservación de la coidentidad conyugal y su asentimiento satisfactorio en la identidad singular de cada cónyuge. Si este nivel se pierde, todos los otros niveles están perdidos; pero mientras subsiste posee una inusitada fuerza de amortiguación y de regeneración —aunque no infinita— de las disfunciones del nivel actual y habitual"[362].

No se insiste suficiente sobre la importancia de una buena comunicación. Sin embargo, es muy difícil que exista si falta la intencionalidad y congruencia cobiográfica, la continuidad

---

[356] Vid. M. C. Nussbaum, *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Trad. cast. R. Bernet, *Las mujeres y el desarrollo humano. El enfoque de las capacidades*, pp. 330-331.

[357] Por ejemplo, convenir que uno se dedique intensamente al trabajo remunerado un tiempo mientras el otro se dedica al cuidado y atención de personas dependientes y después al contrario, o dedicar un fin de semana libre "solo para dos".

[358] Viladrich (n. 18), p. 475: "Esta triple consideración nos permite objetivar los medios de comunicación aptos y oportunos a cada nivel, evaluar el estado de los niveles de comunicación de una historia concreta, el nivel donde se manifiestan los conflictos, el nivel donde se originan, el uso adecuado o inadecuado de los medios específicos, y las interferencias positivas y negativas entre los tres planos de la comunicación".

[359] *Idem*, pp. 475-476: "En efecto, la unión abarca el acto comunicativo de presente —en realidad, muchos cada día, miles a lo largo de la vida— lo que supone asentar un plano de *comunicación actual* como espacio objetivable de encuentro, que presenta elementos de información, elaboración y transmisión del mensaje en la fugaz coordenada espacio-temporal del aquí y del ahora. El tono de la voz, la claridad del mensaje, sus canales, los ruidos e interferencias, el lugar y el momento oportuno, el gesto y la postura corporal concreta, por ejemplo, son factores muy importantes de la comunicación actual".

[360] *Idem*, p. 476: "Somos también hábitos, épocas y duraciones estables mediante el hilo que hay entre los meros y fugaces presentes. En nuestra comunicación conyugal —en sus actitudes, mensajes y contextos— aflora constantemente nuestro estado habitual bueno, regular o malo. El nuevo nivel es el de la *comunicación habitual*. Este plano condensa establemente cierta cantidad de pasado no pretérito sino activo, de anticipación de expectativas de futuro y de presente entreabierto a lo que proviene del pasado y a la suposición de lo que traerá el futuro. El nivel de comunicación habitual se alimenta del plano de comunicación actual y de su reiteración, pues el momento presente es donde existe la única ventana al cambio. Pero el plano actual está condicionado en cierta dosis por el estado positivo o negativo de la comunicación habitual. Hay factores comunicativos propios de cada nivel e, incluso, un mismo factor interviene en un plano u otro de una manera diferente, pues, a guisa de ejemplo, el regalo de una flor acompañado de un tono cálido de voz en un espacio adecuado de intimidad, como la alcoba, podría ser considerado en el nivel de la comunicación actual como una acción positiva, pero aquella flor puede ser rechazada y pisoteada si en el nivel de comunicación habitual hay un gran desgaste y escepticismo respecto del habitual e inútil recurso a las flores para ladear cualquier conflicto".

[361] *Idem*.

[362] *Ibid.*, pp. 476-477.

habitual de la comunicación actual y la plena exclusividad del don entero[363].

c) La fuerza del espíritu que, en el matrimonio canónico, está otorgada por el Sacramento: Es imprescindible recordar que, además de poner de su parte la criatura, el espíritu tiene una especial relevancia, por eso es importante, en el matrimonio canónico, el Sacramento[364].

La conyugación o íntima comunión de vida y amor "*es, en sí misma, un bien originario, primigenio y radical del ser humanidad de máxima excelencia"*[365]. Esta señal puesta desde el principio en la naturaleza conyugable del ser varón y del ser mujer, *ha sido sellada por Jesucristo asumiendo la condición nupcial de Esposo en su unión con su Iglesia.* Al sello de esta fiel presencia íntima de Jesucristo y de su gracia amorosa y unitiva de Esposo dentro de cada unión conyugal de los cristianos le llamamos *sacramento del matrimonio*"[366]. El bien conyugal tiene tres principios de vida: a) material, b) espiritual y c) divino[367]. Sin la gracia de Dios, es muy probable que la unión se convierta en un intercambio[368]. Es decir, hay un principio vital que no es humano sino divino.

La fuerza del espíritu puede venir de la religión pero no sólo de ella, también puede venir del Arte. La más perfecta es la religión como idea performativa a la que tender: el Sacramento del matrimonio, la gracia de Dios que está presente, cotidianamente en el estado matrimonial y que ayuda a la criatura a avanzar de estancia en estancia. Pero, aparte de en la gracia del Dios cristiano, lo sagrado puede encontrarse también en el Arte y en otras manifestaciones o interpretaciones de lo esencialmente humano, tales como la naturaleza o los símbolos[369].

5. Conclusiones:

Merece la pena recordar que el amor y la sexualidad necesitan hoy tres grandes medidas: a) aclarar y enriquecer, seriamente, los fundamentos antropológicos sobre los que se levanta la discusión[370]; b) estimular la comunicación científica interdisciplinar y c) abrir un nuevo diálogo entre razón,

---

[363] *Ibid.*, p. 477.

[364] Aparte de las enseñanzas de la Iglesia católica sobre el matrimonio que pueden encontrarse en www.vatican. va, *vid*. A. Beck, *Con el amor no basta*, Paidós, Barcelona, 1998; M. Brancatisano, *La gran aventura. Una apología del matrimonio*, Grijalbo-Mondadori, Barcelona, 2000; C. Burke, *¿Qué es casarse? Una visión personalista del matrimonio*, Navarra Gráfica Ediciones, 2000.

[365] Viladrich (n. 18), p. 459.

[366] *Idem*, p. 460.

[367] *Idem*, pp. 460-461: "Sea lo que fuere, aquel todo conyugal, puesto al despiece, parece contener tres principios de vida. *Uno cíclico*, que corresponde a la materialidad de nuestra carne. *Otro espiritual*, capaz de permanecer, pues correspondiendo a la insólita actualidad del radical acto de ser persona, posee una dinámica potencial de crecimiento irrestricto, un más y más, que cada persona puede, en cierta suficiente dosis, introducir en su amar, incluido por supuesto en el conyugal, cuando en verdad la persona «en persona» se implica en ello entera y sincera. *El otro principio vital no es humano, sino divino*; pero el amor humano —incluso en toda nuestra dolorosa experiencia de miserabilidad de vino que pronto se agría y acaba— ha sido capacitado —cual tinaja de agua— para recibir dentro la transformación del amor divino —el nuevo y mejor vino— desde el instante en que el Verbo se hizo carne y, habitando entre nosotros, tomó por Esposa a la unión de los que le aman y confían en Él".

[368] *Idem*, p. 478: "La plenitud del don cobiográfico no es una simple suma de las dos intimidades y sus dos exclusividades, que permanecen en su irreductible dualidad, aunque en relación de intercambio. Ahí está la puerta de la cuestión. El entrelazamiento o vinculación, cuando es pleno, les engendra un ámbito nuevo y superior de conformación del ser varón y mujer, que es el coser conyugado. Hay ahí una sima insondable, un misterio del ser humanidad como varón y mujer. Si en verdad queremos una respuesta a este misterio de comunión, deberemos aceptar un desafío, el de *la resonancia de Dios* en la sexualidad de la persona humana y en el amarse en esa carne dialógicamente modalizada". *Vid. Familiaris consortio,* nn. 23 y 24; *Carta a las familias*, nn. 18 ss.

[369] Vid. M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Barcelona, 1998. *Vid.* E. Cassirer, *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, FCE, México, 1975; E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, 3 t., FCE, México, 1923; L. Wittgenstein, *Observaciones a la rama dorada de Frazer*, Tecnos, Madrid, 2012, pp. 49-91.

[370] Viladrich (n. 1), pp. 19-20: "Necesitamos esclarecer de una manera más profunda qué somos en cuanto varones y mujeres, qué es amar y qué es darse y acogerse en aquella intimidad que nuestra condición personal abre a nuestra dimensión sexuada".

experiencia vivida y fe, en relación sobre todo con la verdad[371] y el amor en la vida vivida, para que, identificando el "principio vital del amor conyugal, aquel que, entre la vida y la muerte, nos permite *no pasar* entre lo que nos pasa y se desvanece"[372], podamos construir sociedades cohesionadas y conformadas por ciudadanos felices.

Estoy convencida de que el triunfo del liberalismo no es incompatible con la proposición, desde las instituciones públicas, al menos de modo performativo, como ideal al que tender, de un matrimonio con contenido en el que todos los miembros del mismo puedan desarrollarse, y en el que haya sacrificio pero también disfrute y comunicación.

Es urgente recuperar el contenido del matrimonio y no engañar a la ciudadanía con que todas las opciones vitales conducen igualmente a la felicidad. Una unión matrimonial que respete lo que aquí se ha explicado tiene más posibilidades de conducir a la felicidad de los cónyuges que otras opciones, dada la naturaleza del bien conyugal[373].

[371] *Idem*, p. 20. Agrega en nota: "…En el amor de conyugación sexual queda comprometida la identidad íntima de lo que somos como varón y como mujer. En esa intimidad de cada uno de nosotros, la verdad y el amor son inseparables compañeros, pues la falta de verdad nos mata el amor, y la falta de amor nos hace concebir verdades monstruosas e inhumanas. Nuestra carne es personal, nuestra persona encarnada. Lo que queremos subrayar es que esta específica intimidad de nuestra humana identidad personal, de ser este varón y ser esta mujer, precisamente «consiste en *la capacidad de vivir en la verdad y en el amor*; más aún, consiste en la necesidad de verdad y amor como dimensión constitutiva de la vida de la persona. Tal necesidad de verdad y de amor abre al hombre tanto a Dios como a las criaturas. Lo abre a las demás personas, a la vida *en comunión*, particularmente al matrimonio y a la familia., la *comunión* de las personas deriva, en cierto modo, del misterio del *Nosotros* trinitario y, por tanto, la *comunión conyugal* se refiere también a este misterio", Juan Pablo II, *Carta a las Familias*, n. 8. […].
[372] Viladrich (n. 18), p. 442.
[373] *Idem*, p. 513.

Boredom as an hermeneutical insufficiency

Reynaldo Padilla-Teruel
Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia
Universidad Carlos III, Madrid, España
reynaldo.padilla@upr.edu

Introduction

When bored nothing happens, nothing at all. One may feel the stillness of things around us and the silence of our thoughts. It is like the passing time has been taken into its slowest flow as a viscous matter and its weight is crushing us. Attuned like this it is very difficult to engage physically and emotionally in the world. Phenomenologically speaking, it appears to the bored individual that the world is being denied, but when in boredom I am also denying myself from the world, or from experiencing it vividly and meaningfully. Instead of saying that when in boredom nothing happens, we might say even more accurately that a lot happens when we are bored, it just does not involve us. Things happening have nothing to do with us. Thats why we feel bored in the first place.

It is usual to make assertions about boredom as a negative experience because of the general displeasantness it can provoke in us and more often a sense of meaninglessness that has to do with our emotional engagings with and in the world. In that matter, it is not that those engagings are not taking place as events in life but rather they are insufficient; and the negativity is just assumed as a dislike or the cancelation of something like pleasure or enjoyment. This then makes boredom fall under the notion of bad as a *privatio boni,* or like in this case, a *privatio voluptatem.* As we will see, we will hold this notion of boredom as a negation, but we will aim our philosophical speculation to a higher level. We say that the negativity of boredom is a negativity in the sense of something of great importance (is) being denied; and the sense of that negation in terms of vitality is boredom as a vital insufficency. This means that if we are after a phenomenological description of the experience of boredom, and we base that description upon the hermeneutical analysis of being bored as the interpretational access to boredom, then the very same hermeneutical flux will be insufficient. This is because the "I" that is submerged in the hermeneutical experience is the same "I" that is engulfed into the depths of a vital insufficiency we called boredom. This "I" is not the bored individual experiencing boredom as an intentionality, but the very factical "I" who is insufficient. And this is so because it is not enough. Not enough to be completely dismissive, not enough to be satisfactory; not even enough to be nothing at all, just insufficient.

The world bores

Being-in-the-world is an ontological structure that involves intuition, understanding, interpretation and meaning. The bored individual feels an insufficient relationship with the world at the level of meaning, or more precise, feels an insufficiency in terms of its significance. Boredom weakens or nullifies the significance of the world. This does not mean, however, that for the bored one the world is insignificant as a thing or object without meaning, rather, it is insignificant insofar as it does not produce any meaning for the bored. The world does not produce the stimulus needed to have a meaningful existence. Although the significance of my existence does not depend only on the world, but neither does it on my active will and search for meaning. For the bored, the world invites nothing. One loses interest in ones own existence when one feels that the world, despite being the place of all human activities, does not stimulate anything.

The world is also meaningless because I am no longer interested in it. We call this loss of stimulus inappetence, because it not only refers to the absence of stimuli, but the lack of appetence also makes it clear that although there are stimuli, these are no longer of my interest. Inappetence is thus to be empty of interest.

The inappetence that the bored feel is not the cessation of desire because desire never stops wanting, neither is it of reason because reason keeps insisting. So, when we say that the lack of appetite is to be empty of interest we do not mean that there are no interesting things at all, but that there are no interesting things at-hand. What is there, then, was discarded or we were discarded by it but ultimately, whats there does not involve me. When something is interesting it is precisely because it is recognized that there is something between the entity and me, something as an involvement and correspondence, when not, there is a void that resonates. It may follow that without the desired stimuli, nothing in the world will be of my interest, and if there is no interest in anything, no activity could be carried out significantly. In this sense, the void that remains when there is no interest at all is a void of meaning; an emptiness of meaning in life. This void of meaning is one characteristic of what the bored lives in their factical life.

Lars Svendsen says that:

> Human beings are addicted to meaning. We all have a great problem: Our lives must have some sort of content. We cannot bear to live without some sort of content that we can see as constituting a meaning. Meaninglessness is boring. And boredom can be described metaphorically as a meaning withdrawal. Boredom can be understood as a discomfort which communicates that the need for meaning is not being satisfied. (2013: 30)

Relying on what Svendsen said, it can be argued that this relationship of insufficiency -I am proposing- is caused by the insignificance of a world, which is no longer meaningful because the lack of appetite of a bored person who seeks nothing, not even to be distracted from it. Between how significant or insignificant life can be, only the pure existence remains possible for the bored. It can be affirmed, then, that the bored lives in the naked existence, or rather, it exists purely stripped from life itself as the meaning of existence. And this is something really unbearable.

Of all the activities we care to carry out significantly, it is life itself who seeks transcendental elevation through its meaningfulness, something that boredom complicates. The bored rests in apathy to the point of compromising its whole existence. We can say that boredom is what we suffer when we feel that the world is being denied to us and that we deny ourselves to the involvements of the world, because we are apathetic, due to the lack of significance and interest in our being-in-the-world and the existence in general.

First of all, I feel that the world is being denied because despite having the space, I can not find a place, that is, I do not feel appointed by the world. As for the apathetic feeling due to the lack of significance and interest of my being-in-the-world and of existence in general, we must first clarify the double aspect of apathy of the bored. One aspect is the lack of significance and interest in my existence in the world as my being-in-the-world, which refers to the fact that the world is insufficient and incapable of giving me the sufficient stimuli to make my life meaningful. The other is the lack of significance and interest of existence in general, which refers to the fact that I am also unable to be involved with the world, due to the inappetence that invades me. This manifests itself in the disinterest towards the things of the world.

This double aspect of the apathy seeks to reflect the bilateral nature of the existential inertia of the bored. Boredom is transferred to the world from the dark bowels of inappetence produced by an insufficient environment. The tension between the world that seems to be denied and the bored who is denying his or herself to the world dissipates into nothing, that is, it is resolved into a void that surrounds both the bored and the world in which one gets bored. Everything overflows into meaninglessness.

Hermeneutical aspects of self-understanding in boredom

Phenomenological intuition makes possible to access what the bored feels and experiences, but a phenomenological description of boredom is not possible without the pre-theoretical understanding of hermeneutics. It is not only to incur in the first person description of the phenomenon as it is experienced, but to indicate what is lived when describing what is felt in the sensation itself. For this, we must take into account that interpreting is "making express the apprehension or understanding" of something (Xolocotzi, 2004: p. 148); in this case, the understanding of boredom. In the description of boredom we are seeking, understanding must be expressed as self-understanding. This phenomenological description is possible because of the hermeneutical attitude towards boredom as an attunement on which a mode of being is indicated. This means that the interpretation of boredom is not just of boredom as an experience but an interpretation of the world that bores me while I am bored in it. As an attunement, boredom is a mode of being-in-the-world, then, all interpretation of the world will be made from this peculiar attunement.

Heidegger says that:

> Attunements are the fundamental ways in which we find ourselves *disposed* in such a way. Attunements are the "*how*" [Wie] according to which one is in such and such a way […] And yet this "one is in such and such a way" is not –is never– simply a consequence or side-effect of our thinking, doing, and acting. It is –to put it crudely– the presupposition for such things, the "medium" within which they first happen. And precisely *those* attunements to which we pay no heed at all, the attunements we least observe, those attunements which attune us in such a way that we feel as though there is no attunement there at all as though we were not attuned in any way at all –these attunements are the most powerful. (1995: 67-68)

We say that the bored persons relationship with the world is an insufficient one because there is something that is causing their desire for significance not to be met. From a pre-comprehensive hermeneutical point of view it is possible to describe phenomenologically the lack of significance that the bored one experiences in the world. This level of pre-comprehension, as a pre-theoretical level, is given as an attestation that the need for meaning is not being satisfied now. This is prior to the recognition "I am bored", because what happens in pre-understanding serves as the basis for self-understanding of what is experienced and lived as boredom. From this pre-understanding, which turns to be above all a self-understanding, the phenomenological description of boredom arises. But it is not by describing the phenomena that the awareness of it takes place, but in life itself where the bored person feels the scourge of meaninglessness and its lack of appetite.

We have proposed that pre-comprehension is recognizing something fundamental to self-understanding, in this case, recognizing the lack of significance for the self-understanding that forms this attunement called boredom. In the pre-comprehension "there is a co-going, accompany, with the situation, with the experience of the environment" (Xolocotzi, 2004: p. 152). This locates the pre-comprehension at the level of life itself, because "if life is interpreted from its very outset in its surroundings, it is in a familiarity with its world" (Xolocotzi, 2004: p. 152). It is important to understand here "familiarity" as the possibility of intuitive mobility, which in formal terms we assume as pre-comprehension.

It was said before that for hermeneutics of insufficiency we must start not from what boredom is, but from what the bored experiences in his factical life. What the bored person experiences is meaninglessness and inappetence, which leads the bored to an insufficient involvement in and with the world. That means that the bored individual who lives the insufficiency opens themselves to the horizon of an hermeneutical questioning. Then when asking about the insufficiency, the entity to be interrogated turns out to be the very same bored interrogator, precisely in their bored and uninterested questioning. At this point, only three hermeneutical levels of this problem have been diffused, giving the possibility of an explanation of what the bored person feels and experiences:

pre-comprehension, self-understanding and the phenomenological description. We already talked something about pre-comprehension, let's now talk about self-understanding and why both pre-comprehension and self-understanding are prior, constitutive and fundamental events of the phenomenological description of boredom.

Let us begin by clarifying that "interpretation does not form [or creates] understanding, but understanding develops, and it is transformed into interpretation" (Xolocotzi, 2004: 153). This interpretation is what makes possible the phenomenological description, but not without its pre-comprehension and corresponding self-understanding. In other words, pre-comprehension and self-understanding are developed into an interpretation, which due to its explanatory nature can be transformed into a phenomenological description. This means that what is conformed by the pre-comprehension and self-understanding are not necessarily intellectualized interpretations but intuitional lived experiences having more to do with factical life rather than the theoretical explanation of what is experienced.

What makes factical life interpretable are those processes that can affect our intuition. By asking what boredom feels like, we must situate ourselves precisely in the side of that affectation. Knowing that the everyday life of the bored individual is insufficient, this insufficiency is presented to us as the attunement from which the bored person experiences the world.

In pre-comprehension, one realizes that ones own active search for meaning is not being fulfilled or satisfied, in response, one becomes apathetic. This is what we have stated before by saying that the world is being denied to us and that we deny ourselves to the involvements of the world. The pre-comprehension of these sensations leads to the self-understanding of this lack of appetite, a lack of appetite that in its generalized conceptualization (but not theorized) we called boredom. If in the pre-comprehension something is acknowledged, in the self-understanding something isassumed as ones own. This means that one assumes oneself as bored because we assume as ones own what pre-comprehension made intelligible.

The pre-theoretical aspect of this hermeneutic of insufficiency continues to be highlighted because otherwise it would be a theoretical conception of boredom that has nothing to do with the experience of such attunement. By keeping our attention on the intuitional level of the sensation it is assured that what is interpreted are moods and feelings in their facticity and not their theoretical elaboration and explanation.

It is supposed that in the phenomenological description of boredom the factical experience of the bored person is already present by means of its pre-comprehension and self-understanding; and its explanation is made by virtue of the how and who of the experience. In this way an attempt of hermeneutical recovery is exposed, which due to its parallel movement with life itself, does not become a recovery, but is situated at the same level of the lived experience. As far as the factical life is concerned, hermeneutics becomes the very flux of understanding that occurs at the same time as life happens.

This hermeneutical movement, despite having managed to express the phenomenological description of boredom, can be considered a failure if one considers that the intuitive mobility of the bored person is given under such conditions of insufficiency. So, the pre-understanding that indicates a problem in terms of life meaning is also insufficient. We say, then, that the hermeneutics of insufficiency is in itself insufficient in the already expressed sense that the bored individual is inappetent, and because of such lack of appetite, a disinterest in self-understanding will arise. While the bored person is living in this inappetence and disinterested, it would not be possible to be interested in understanding ones own boredom. If the bored individual is empty of interests, how can it be interested in his or her own boredom? As an interpretative path for the factical life of the bored individual has been intuitively established, we do recognize the limits and problems of an hermeneutical process in such an attunement. It is difficult to phenomenologically access an absence in life, and even more difficult when what is absent is life itself.

Conclusions

If Svendsen says that boredom can be a symptom that communicates that a need for meaning is not being satisfied, we can say then that boredom is an hermeneutical insufficiency because it is not only a need for meaning that is not being met, but also meaning production and understanding that is being denied. In this sense, boredom can be shallow as a symptom but also deep as an affection.

What we are trying to indicate with the term hermeneutical insufficiency is the very incompetency and inadequacy of an hermeneutical process in which there is a meaning deficiency from its very outset. Boredom drains any situation into a void, the world devoid of meaning and the bored individual devoid of appetence or interest in meaning. This is why boredom is experienced as irremediable and disconsolate.

In what matters the phenomenological description, if it is based upon these insufficient hermeneutics, can we expect that very same insufficiency from it? That would be yes and no. Yes if we understand the very same phenomenological description as insufficient because it came from an insufficient hermeneutical process; and no if we understand the insufficiency in its factical sense as something that is affecting the interpretation we are trying to deal with. For the latter, we need to take insufficiency as an element or a mode of how this interpretation was made possible.

Acknowledgments

Anais Anais for helping with the translation and corrections of the text. Tito Rentas for reading an early version of this text. Godspeed.

Bibliography

Heidegger, M. (1995). *The Fundamental Concepts of Metaphisycs: world, finitud, solitud.* Bloomington: Indiana University Press.

Svendsen, L. (2013). *A Philosophy of Boredom.* London: Reaktion Books.

Xolocotzi, A. (2004). *Fenomenologia de la vida factica: Heidegger y su camino a Ser y Tiempo.* Barcelona: Universidad Iberoamericana de Ciudad Mexico & Plaza y Valdes Editores.

La proyección vital-est-ética de la voz filosófica de María Zambrano

Lucia Maria Grazia Parente
Università degli Studi dell'Aquila (Italia)
lucia.parente@cc.univaq.it

Introducción

"... el Amor que mueve el Sol y las demás estrellas"

Qual è 'l geomètra che tutto s'affige
per misurar lo cerchio, e non ritrova,
pensando, quel principio ond'elli indige,

tal era io a quella vista nova:
veder voleva come si convenne
l'imago al cerchio e come vi s'indova;

ma non eran da ciò le proprie penne:
se non che la mia mente fu percossa
da un fulgore in che sua voglia venne.

A l'alta fantasia qui mancò possa;
ma già volgeva il mio disio e 'l velle,
sì come rota ch'igualmente è mossa,

l'amor che move il sole e l'altre stelle.

Dante, *Paradiso*[374].

El amor como motor del universo o comienzo cósmico de la *dýnamis*, citado en el epígrafe de la descripción de Dante en algunos versos de la comedia divina, es un movimiento intuitivo que permite a los hombres imaginar su trascendencia y que caracteriza la originalidad radical de su ser humano en el mundo.

Pero, vamos a ver en qué contexto particular se encuentra esta cita muy conocida del último "canto" del *Paraíso*.

Dante, tras haber interiorizado todas las visiones (bajo la forma de voces misteriosas o sencillas imágenes mentales) que se proyectan frente a sus ojos mientras pasea por los círculos del cielo,

[374] "¡Oh Luz eterna, que en ti solamente resides, que sola te comprendes, y que siendo por ti a la vez inteligente y entendida, te amas y te complaces en ti misma! Aquel de tus círculos, que parecía proceder de ti como el rayo reflejado procede del rayo directo, cuando mis ojos lo contemplaron en torno, parecióme que dentro de sí con su propio color representaba nuestra efigie, por lo cual mi vista estaba fija atentamente en él. Como el geómetra que se dedica con todo empeño a medir el círculo, y por más que piensa no encuentra el principio que necesita, lo mismo estaba yo ante aquella nueva imagen. Yo quería ver cómo correspondía la efigie al círculo, y cómo a él estaba unida, pero no alcanzaban a tanto mis propias alas, si no hubiera sido iluminada mi mente por un resplandor, merced al cual fue satisfecho su deseo. Aquí faltó la fuerza a mi elevada fantasía, pero ya eran movidos mi deseo y mi voluntad, como rueda cuyas partes giran todas igualmente, por el Amor que mueve el Sol y las demás estrellas": Dante, *Paraíso*, XXXIII, 133-145. En este *texto quiero profundizar una idea* que inspiró mi trabajo más amplio en prensa en Rocinante. Revista de Filosofía Ibérica, iberoamericana e intercultural sobre el pensamiento vichiano en María Zambrano.

acoge el misterio de la vida porque así lo plantea la voluntad de Dios. Al igual que el geómetra que lo intenta todo para calcular la circunferencia y no lo consigue porque le falta el principio esencial; Dante frente a esa visión extraordinaria, invierte todas sus fuerzas mentales en entender cómo el hombre pueda encajar en el ciclo de la vida, pero (como es de prever) no lo consigue con sus limitadas energías racionales. Sus *alas* no pueden ser aptas para semejante vuelo. Sin embargo, su mente se fija en una iluminación, gracias a la cual él puede satisfacer en parte su deseo de conocimiento. ¿Qué se puede hacer entonces? El único camino asequible sigue siendo dejarse guiar por la luz de la potencia divina, asumiendo su querer, para que el poeta pueda satisfacer cada íntimo deseo en la cumbre de la experiencia trascendental, es decir pueda alcanzar progresivamente una plenitud excelente y completa. Por eso, en la consciente aceptación de sus límites, Dante se deja alumbrar por «el amor que mueve el sol y las demás estrellas».

Está claro que la idea de avanzar, de continuar rastreando el misterio que es la vida, no cesa nunca en su cabeza, por eso, sin pausa, se quedará en un *no finito* que sabe a *infinito:* clara referencia aristotélica que sintetiza muy bien el concepto de infinito[375].

El poeta florentino, defendiendo fielmente unas ideas filosóficas de su tiempo[376], imagina las visiones que tiene para describir lo indescriptible (el más allá). Él intenta defender el papel de la imaginación, de la evocación visual fantástica, o *«elevada* fantasía»[377], por medio de un «cine mental» o meditación con imágenes, para llegar a la «composición viendo el lugar»[378] de forma metafísica. Viene a la mente que esta composición nos recuerda el legado de los *Ejercicios "Espirituales* de Ignacio de Loyola y de los *Autos Sacramentales*[379] de Pedro Calderón de la Barca, los dos siguiendo el modelo de la determinación y del anhelo de saber de Juana Inés de la Cruz, cuya gran sensibilidad interpretativa merece atención en este ámbito, sobre todo con respecto a la espiritualidad de Loyola, sin duda, objeto de la reflexión zambraniana. En cualquier caso, la evocación fantástica, en este contexto considerada como *visión*, no tiene sitio pero se convierte en lugar en el momento en el que se concreta el espacio figurativo como imagen y también como

[375] La referencia es la que considera la existencia en potencia del infinito, cuya característica esencial es el de ser no finito y por lo tanto constantemente inconcluso. Dante comparte la concepción de Aristóteles acerca la idea que el infinito sea equivalente a la imperfección porque nunca cumplido, no plenamente realizado, como es en cambio para el finito a cual no le falta nada para ser completo. Véase: Aristóteles, *Fisica*, III, 5-6, R. Radice, Milano: Bompiani, 2011.

[376] Reconstruir el papel de la filosofía dantesca ha sido siempre difícil por una cuestión de fuentes, pero es indudable que entre los principales inspiradores, destaca Aristóteles, como el mismo poeta declara en sus textos, en los que aparece también el camino reflexivo de Averroes, el comentador más importante del pensador de Estagira. Por lo tanto, no es casualidad, que el averroísta Sigieri de Brabante esté en el *Paraíso* de la *Divina Comedia* (X*,* 133-138), ocupado en defenderse de muchas críticas, empezando por las de Santo Tomás. Cabe añadir que en las reflexiones de Dante goza de una posición privilegiada el aristotelismo cristiano de Santo Tomás y de Carlomagno, al que hay que aunar las ideas orientales de Avicena y Augustín de Hipona, herederos del platonismo y del neoplatonismo (*Cf.,* en especial, M. Agrimi, *Alle cose insensate dare senso e passione. Studi vichiani*, a cura de A. Martone, introducción de M. Donzelli. Napoli: Liguori Editore, 2012, pp. 86-100). De todas formas, lo más importante es conseguir una interpretación correcta de las fuentes filosóficas presentes en el pensamiento de Dante, como recuerda Benedetto Croce: *«En la historia de la filosofía las doctrinas de Dante hay que replantearlas en su lógica y dialéctica, además hay que relacionarlas con las doctrinas anteriores y sucesivas de manera de puedan evidenciarse la verdad y la equivocación, para luego entender el papel que tuvieron y la finalidad que ejercieron en el desarrollo general del pensamiento»* (B. Croce, *La poesia di Dante*. Bari: Laterza e figli, 1921², p. 17).

[377]Dante, *Paradiso*, XXXIII, 142.

[378] Con «composición viendo el lugar», Ignacio de Loyola se refiere a la reconstrucción compleja de un espacio figurativo hecha por medio de los ojos de la imaginación, algo que describe con detalle en los Ejercicios Espirituales: búsqueda de las fuentes (título original: *Exercitia Spiritualia*, 1548), a cura de Pietro Schiavone, Cinisello Balsamo. San Paolo: 1995. Para profundizar con respecto a los comentarios sobre el pensamiento de Ignacio de Loyola, *Cf.* J. Calveras, *Qué frutos se ha de sacar de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio*, Barcelona: Librería religiosa, 1951; I. Casanovas Cambrimi, *Comentario y explanación de los Ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola*, Barcelona: Balmes, 1956; I. Iparaguirre, "Orientaciones sobre la literatura de los Ejercicios en los tres últimos decenios", en Manresa, Madrid: XXI (1949), pp. 257-278.

[379] *Cf.* P. Calderón De La Barca, *Autos sacramentales*. Madrid: Espasa Calpe, I-II, 1967.

icono. Además, se realiza prevalentemente, para la Zambrano, por medio de la metáfora[380], por ser ante todo simbólica a la hora de descifrar el funcionamiento de las estrategias narrativas, porque *«[…] permite volver sobre la historia una mirada inquisidora»*[381], *pues «Permite, por la ambigüedad misma que plantea, inquietar las certidumbres de un saber heredado. Permite además – por la iluminación desasosegante que es su característica: la de darnos vertigine [...]»*[382].

Quien vuelve sus ojos al fondo de un abismo como al cielo del infinito es tomado por vértigo. Pero la causa no está menos en su ojo que en el abismo u en el infinito: porque tiene que mirarse a sí mismo. Por eso, el abismo es el fondo misterioso del ser y el infinito es el anhelo al trascendente... ¿Tal vez ambos sean lo mismo? Es una pregunta que, recorrida siempre por senderos de inspiración dantesca[383], nos permite imaginar puentes entre nuestros autores, cuya linfa vital moja las playas del amor. ¿Qué amor? Sin duda alguna, el que permite a ambos perder a lo largo de unos instantes vitales ese peso de gravedad, ese peso de la construcción de la misma materialidad que limita su ser criaturas. El amor "en su inmortal afán de entrar y en sus esferas eternas", según Dante, es para Zambrano:

> Vivir fuera de sí, por estar más allá de sí mismo. Vivir dispuesto al vuelo, presto a cualquier partida. Es el futuro inimaginable, el inalcanzable futuro de esa promesa de vida verdadera que el amor insinúa en quien lo siente. […] Ese fuego sin fin que alienta en el secreto de toda vida. Lo que unifica con el vuelo de su transcender vida y muerte, con simples momentos de un amor que renace siempre de sí mismo. Lo más escondidos del abismo de la divinidad; lo inaccesible que desciende a toda hora[384].

---

[380] Entre la abundante bibliografía crítica sobre este tema, se aconseja: M. Danesi, *Metáfora, pensamiento y lenguaje. Una perspectiva viquiana de teorización sobre la metáfora como elemento de interconexión*. KR, 2004.

[381] S. Molloy, "Historia y fantasmagoría", en E. Morrillas Ventura (Ed.), en *El relato fantástico en España e Hispanoamérica*. Madrid: Quinto Centenario, 1991, pp. 105-112, p. 107. Si se quiere profundizar este tema, véase: E. Perassi, "Paradigmi e deviazioni del fantastico ispanoamericano", en M. Farnetti (Ed.), *Geografie, storie e poetiche del fantastico*. Firenze: Olschki Editore, 1995, pp. 49-59. Sin duda, las estrategias narrativas zambraniana se parecen a las consideraciones viquianas sobre la representación fantástica como proceso fundamental y necesario para llegar a una probable comprensión de la realidad y de su reconstrucción histórica, en la que la providencia gobierna los acontecimientos yendo más allá de la vida concreta de cada individuo; y puede ser explicada de manera natural (quizás de forma parecida a la «astucia de la razón» de Hegel) en la visión de Dios que se convierte en historia. Escribe Vico: «El verdadero método para reflexionar sobre las cosas divinas y humanas hay que encontrarlo en la conciencia adecuada de la primera naturaleza» (G. Vico, *De constantia philosophiae*, en *Id., Della costanza del Giurisprudente*, versión italiana con el texto latino al final de la página, a cura de F. Sav. Pomodoro. Napoli: Stamperia de' Classici Latini, 1861, p. 5). Existe una diferencia entre la pura contemplación de Dios, que caracteriza la condición anterior al pecado original, y el consiguiente estado del hombre, algo a lo que Vico dedica unas consideraciones sugerentes, enlazadas también al nacimiento de la divinización, con un desarrollo de origen etimológico típico de su filosofar.

[382] S. Molloy, "Historia y fantasmagoría". Cit., p. 107.

[383] El trayecto de pensamiento-vida *de Dante es similar al de Zambrano, y eso se percibe en las mismas palabras de la pensadora dedicadas a la obra dantesca: «[…] Y a Dante le tocó vivir uno de los periodos más complejos y conflictivos de la historia occidental; vivirlo desde adentro y no solamente soportarlo. No fue un espectador. No podía serlo en virtud de esa unidad de su mente, de su alma, de su moral, típicamente medieval en ello»:* M. Zambrano, *Dante specchio umano*, tr. it. a cura de E. Laurenzi (con texto español), Troina (EN): Città Aperta Edizioni, 2007, p. 60.

[384] M. Zambrano, *El hombre y lo divino*. En *Obras Completas* III. Barcelona: Galaxia Gutenberg. Círculo de Lectores, 2011, p. 274. Vivir dispuestos a volar… Me atrevo a dedicar esta reflexión a un compañero recién fallecido, Walter Tortoreto, con el que compartí largas charlas sobre el estar abiertos a vivir el *vuelo* en el pensamiento zambraniano. Lo recuerdo con sus mismas palabras en música (en colaboración con Maurizio Fabrizio), cantadas por Angelo Branduardi en *La ballata del tempo*: «[…] Tiempo, hermano mío; tiempo, mi enemigo. / Espacio [eres] mi sonido; espacio [eres] mi derrota. / ¿Hay algo útil en tu vaivén para la vida? / De dónde venimos mañana y adónde vamos; / en tu voz está la voz del espacio. / Si tu camino tuviera destino, si tuviera sentido / bailar en el aire sin ser machacada, / cantar en el inmenso universo, / el cielo agarrarías con llegar y salir, / la tierra cocida con perfumes, la luz escondida / en el regazo de la noche. Si quieres mirar el amanecer / no permitas que la noche quede dormida. / (En el corazón del cosmos conseguirás un cobijo de paz)». Gracias, muy querido Walter, por la nobleza de tu alma gentil, que ahora habita brillante en el corazón del cosmos.

Desnudez y renovación del espíritu

Verde brillor sobre el oscuro verde.
Nido profundo de hojas y rumor,
donde el pájaro late, el agua vive,
y el hombre y la mujer callan, tapados
(el áureo centro abierto en torno
de la "desnudez "única)
por el azul redondo de luz sola
en donde está la eternidad.
[...]

(Juan Ramón Jiménez, *El oasis*)

El interés de Zambrano, aquí enfocado en el conocimiento y en la conciencia humana, dirige su mirada hacia un camino de renovación del espíritu, al que se le pide abandonar cada *costumbre* psicológica típica de unas formas exasperadas de solipsismo idealista.

Se trata de una íntima y necesaria *desnudez única*, sin duda de resonancia poética jimeneziana en el pensamiento de la malagueña, porque representa la condición indispensable para (re)vivir el conocimiento auténtico de sí mismo y del sí mismo en relación con lo ajeno y con el más allá. En especial, ella busca en los textos sagrados y místicos de la tradición occidental y de la filosofía oriental todas esas importantes huellas de un pasado que había sido descuidado, olvidado o incluso borrado. En la correspondencia con Agustín Andreu[385] está claro el conocimiento de María Zambrano, o mejor dicho, su fuego interior, alimentado por las sabidurías antiguas de todos los tiempos y de todas las partes del mundo: desde la filosofía griega a Spinoza, a Leibniz, a Nietzsche, Eckhart, Böhme, Juan de la Cruz[386]; desde los textos bíblicos hasta Ibn-'Arabī, desde los evangelios apócrifos hasta los Padres de la Iglesia, los místicos; desde Goethe, Novalis, Hölderlin hasta Machado; desde la qabbalah judía hasta la meta Órfico-Pitagórica, el sufismo iraní, las Vedas. Por eso, sus numerosas lecturas, le confirman, sobre todo en una época para ella tan hostil, la importancia de la recuperación humana en su dimensión más natural est-ético-existencial por una amplia gama de reflexiones. Es decir: ella supone una perspectiva estética porque el hombre tiende al logro estético como componente esencial irrenunciable en el equilibrio de lo que hace y de su *ser persona*[387]. Aunque, ética porque la unidad de cada visión estética del hombre es una auténtica unidad arquitectónica que vive en torno a un concreto centro de valor. Valor que es posible pensar, ver, amar «entre cielo, agua y tierra»[388], en la melodía de las palabras zambraniana dedicada a Lydia Cabrera. Todas las posibles formas de ser y todo el sentido posible se disponen alrededor del hombre como centro y unidad de valor. Por lo tanto, la criatura humana constituye el centro de valor de la estructura arquitectónica de la mirada estética zambraniana no como algo

[385] En la correspondencia con Agustín Andreu destacamos también el fascinante tema común de la misteriosa Trinidad cristiana y la circulación del Espíritu Santo, que merece mi consideración de futura investigación. Véase: M. Zambrano, *Cartas de La Piéce. Correspondencia con Agustín Andreu*. Ed. de A. Andreu. Valencia: Pre-Textos, 2002; A. Andreu, *El logos alejandrino*. Ed. de C. Pinado Elliot, Introducción de G. Blundo Canto. Madrid: Siruela, 2009, pp. 121-133.

[386] «Bajo la presencia de san Juan de la Cruz, construye la autora desde la época mexicana una razón poética que vuelve siempre a los orígenes, al sentir originario del ser. De esta forma, oscilando dialécticamente entre el no ser y el ser, la razón traspasa los límites del entendimiento e intuye en un 'claro' de la conciencia la presencia de lo absoluto»: A. Bundgård, "La placenta de la sombra de la poesía". En J. L. Mora García; J. M. Moreno Yuste (Eds.). *Pensamiento y palabra: En recuerdo de María Zambrano (1904-1991)*. Madrid: Junta de Castilla y León 2005, pp. 123-136, cit. p. 131.

[387] Véase: R. Johnson, "El concepto de «persona» de María Zambrano y su pensamiento sobre la mujer", *Aurora*, n. 13, 2012, pp. 8-17.

[388] El texto de María Zambrano sobre Lydia Cabrera es un homenaje al particular mundo creativo de la poetisa. Apareció, por la primera vez, en su libro "Porqué… cuentos negros de Cuba "(La Habana: Eds. CR, 1948); el año siguiente, en el diario habanero "El Mundo "(10 de marzo de 1949) y, por última vez, daría a conocer este texto en la importante revista "Orígenes "(año VII, número 25, 1950, pp. 11-15), ampliamente conocido y citado.

sustancialmente idéntico a sí mismo, sino como una realidad concreta que se afirma a través del amor y de ternura, que se expresan, a su vez, mediante visiones místicas o, más generalmente, evocaciones visuales. Tales visiones no ponen límites entre el bien y el mal, entre la belleza y la fealdad, entre la verdad y la mentira porque estas distinciones están dentro del universo contemplado por el ser humano, el que, de la misma manera, justifica plenamente el amor por la validez de su *ser persona*. Solo el amor puede ser estéticamente productivo; sólo en relación al amor se encuentra la posible plenitud de la diversidad; solo en el amor se puede anhelar a la trascendencia y renovación del espíritu completamente impregnado de tonos emotivos y volitivos que confirman su significado axiológico en la unicidad ser humano-universo: reconocimiento de la función exclusiva, concreta y única de la participación del ser humano en ello, aunque es consciente de no poder comprenderse totalmente. En efecto, como nos recuerda Roberto Mancini:

> Siamo più di ciò che riusciamo a volere e a comprendere. […] Il proprio essere, in effetti, non indica per ciascuno un possesso e non si risolve nell'avere alcune caratteristiche, particolarità e facoltà […] sono travolte dalla fluidità misteriosa dell'essere di ognuno e in ognuno[389].

De hecho, explorando con un elevado esfuerzo personal los pliegues de las "entrañas" de su propia existencia, *exclusiva, concreta y única*, Maria Zambrano puede esperar la creación de una posible apertura al sentimiento de trascendencia *de* y *en* el hombre que, si vivido adecuadamente en esta proyección vital-est-ética[390], puede ahorrarle el trágico desvío en el cosmos, tal y como recuerda Pirandello, y dejar que el infinito, el finito y su relación consecuente determinan los propios elementos de la razón humana[391] que, a su vez, determina las épocas históricas.

De hecho, si Vico, por un lado, defendió los derechos de lo *universal fantástico* y, por otro lado, describió las fases de la historia individual y colectiva para definir al hombre según los conceptos de acción, lenguaje, sociedad y cultura; incluso Zambrano admite el mismo ciclo histórico descrito por el filósofo napolitano, incluyendo el cambio historicista orteguiano[392] en el momento de concebir la razón histórico-vital. Además, ella evalúa de manera innovadora y defiende con convicción la importancia del habla poética en el corazón mismo del pensamiento, donde la filosofía «hunde sus raíces en la ausencia de ser habida en las imágenes de los dioses»[393] y la poesía «vendrá como a suplir esa función del Dios desconocido, esa acción divina más allá del ser»[394]. Es evidente aquí el punto de encuentro entre la visión historicista de Vico con respecto a la posterior visión histórico-vital orteguiana: es decir, la razón poética es la única forma de «saber de doble

[389] R. Mancini, *Esistere nascendo. La filosofia maieutica di María Zambrano*. Assisi: Cittadella Editrice, 2012, p. 154.
[390] *Cf.* L. Jiménez Moreno, *"Vitalismo estético en la nueva filosofía española de fin de siglo XIX", Annuario filosofico*, XXXI/1 (1998), pp. 195-200.
[391] La cita viquiana, recordada por Giuseppe Ferrari, aclara el tema propuesto: *«[…] el lugar puede representar el infinito, el finito o la relación: imaginen enormes continentes, desiertos, pocas comunicaciones, escasos ríos; es decir, imaginen el Oriente, van a entender que esta tierra debe de ser el escenario de las civilizaciones del infinito, que se concreta en las religiones, en las artes, en los hábitos. Imaginen la hipótesis al revés, una comunidad compuesta por golfos, por mares interiores, recorrida por ríos; imaginen Grecia; donde la civilización habrá que desarrollarse, agitarse en vida positiva, fermentar en las expectativas del comercio, expresar el finito o la multiplicidad en toda su variedad. Al final abran a la especie humana mares enormes, nuevos continentes, fragmentos de golfos, de mares, recorridos por ríos; ofrezcan América a las relaciones de Europa, y una nueva época surge, y la relación enlaza la potencia del infinito a la variedad chispeante del finito»* (G. Ferrari, *Opere di Giambattista Vico ordinate ed illustrate coll'analisi storica della mente di Vico in relazione alla scienza della civiltà da Giuseppe Ferrari. La mente di Giambattista Vico,* vol. I. Milano: Società tipografica de' classici italiani, 1837, pp. 223-224).
[392] Para profundizar, véase P. Colonello, "Per una rilettura dello storicismo tra Europa e America Latina", en *Itinerari di filosofia ispanoamericana. Gaos, Ímaz, Nicol, Ortega*. Roma: Armando Editore, pp. 31-54.
[393] M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, *op.cit.*, p. 135.
[394] *Ibid.*

cara», con palabras de Carlo Ferrucci, que puede armonizar la claridad filosófica con la evocativo-metafórica de la poesía, siendo siempre fiel a la «ontología radical» del «tema del propio tiempo»[395].

Por eso la poesía, o mejor dicho, la «poesía antigua»[396], no se puede considerar como disfraz consciente de la verdad, sino más bien, y con razón, la modalidad auroral-sublime de una sabiduría en la que el pensamiento poético proviene de las misteriosas profundidades del *Tiempo de la Vida*[397], trayendo consigo lo que está suspendido e indefinido. y lo hace negándose a la crisis de la modernidad que lo oculta todo. Por eso, cuando el movimiento original del pensamiento no persiste en la escritura, como fundamento, lo *esencial* de las palabras desaparece. Por eso, escribe Zambrano, la palabra esencial es:

> La palabra inicial que se da y se cela, que solamente se da en presentimiento, en vislumbre de donde todo lenguaje viene. […] Fuente también de todo lenguaje, se alejarán cada vez, "Corso y ricorso" que Juan Bautista Vico señaló como movimiento propio de la historia y que se justo que comience en el lenguaje mismo, aunque no se admita la existencia de la palabra inicial, de la palabra velada. Mas ciertamente que siempre se habría de admitir la suerte o "naturaleza" de la palabra, de toda palabra y más todavía de las mayormente reveladoras, en la que parece la lucha —verdaderamente agónica— entre la opacidad y la diafanidad; entre la trascendencia y la corporeidad que retiene[398].

Nostalgia del *espacio* entre la trascendencia y la corporeidad

Che le mie labbra apprendano
la mutezza primordiale,
come la nota cristallina
che sin dalla nascita è pura!
[...]
(Osip Mandel'stam, *Silentium*)

[395] La reflexión que ofrecemos aquí está inspirada en las ideas de José María Sevilla, José Villalobos, Fulvio Tessitore y de Giuseppe Cacciatore, conocidos e importantes expertos del pensamiento viquiano y orteguiano que han ofrecido una aportación científica de primer nivel a la revaluación actual del *lugar de la razón* bajo la forma de un «hacer concepto» necesario, recordando las palabras de Francisco José Martín (*Id.,* "Hacer concepto. Meditaciones del Quijote y filosofía española", en Fundación José Ortega y Gasset, Madrid: *Revista de Occidente*, 288, Mayo 2005, pp. 81-105). Con respecto a este tema, véase el ensayo de J. M. Sevilla, *Universalismo fantastico: ragione poetica e ragione narrativa (temi per un'ontologia del problematismo)*, en G. Cacciatore, V. G. Kurotschka, E. Nuzzo, M. Sanna (a cura de), *Il sapere poetico e gli universali fantastici. La presenza di Vico nella riflessione filosofica contemporanea*. Napoli: Guida Editori, 2004, pp. 233-258. Para estudiar un comentario más amplio y un debate detallado sobre la historia de las interpretaciones de Vico en la cultura filosófica española, recomendamos también el libro de G. Cacciatore, *Sulla filosofia spagnola. Saggi e ricerche*, prólogo de F. Tessitore e introducción de G. A. Di Marco, Bologna: il Mulino, 2013. Además, con respecto a los distintos comentarios de los autores españoles que califican la obra del filósofo napolitano como filosofía de la historia véase, *Cf.* P. Oyaneder Jara, "La filosofía de la Historia en Juan Bautista Vico", *Cuadernos de Filosofía*, 7- 8 (1978-1979), Universidad de Concepción, pp. 6-7.

[396] G. Vico, *Opere filosofiche*. 1 vol. Napoli: Consiglio nazionale delle ricerche, Bollettino del Centro di studi vichiani, 1982, pp. 92-93. La voz vichiana siempre hace eco en los reflejos de Zambrano, bien sintetizada también por Concha Fernández Martorell: «El proceso sería algo así: las cosmogonías, entretenida en la descripción de los dioses y sus andaduras, dejan "abandonado el oscuro fondo originario: lo sagrado verdadero, la auténtica realidad- Espacio vacío, ignorado, aunque ya presente en la consciencia poética como su fuente, será el objetivo de la primera interrogación filosófica: la cuestión del *arché*, que significa al mismo tiempo "mando" y "principio"» Ead, *María Zambrano. Entre la razón, la poesía y el exilio*. Barcelona: Editorial Montesinos, 2004, p. 23.

[397] Se entiende, en palabras zambranianas, el «tiempo no cartesiano y por tanto no mensurable»: M. Zambrano, *Cartas de La Piéce*. Cit., p. 53.

[398] M. Zambrano, *Algunos lugares de la pintura*. Ed. A. Iglesias. Madrid: Espasa Calpe, 199, pp. 112-113.

La filósofa española vive la tensión constante de deseo de trascendencia hacia la luz de lo admirable-sublime, y dirige su existencia hacia donde la realidad se «percibe en el recuerdo»[399].

De acuerdo con esta perspectiva, se podría aclarar este concepto de memoria vinculado al espacio de existencia, citando las palabras de Gaston Bachelard, sin duda similar al pensamiento de Zambrano:

> A través de la mera memoria, lejos de la inmensidad del mar y la llanura, es posible, en meditación, renovar en nosotros mismos las resonancias de esta contemplación de la grandeza. Pero, entonces, ¿es esto realmente un recuerdo? ¿No puede la imaginación sola magnificar las imágenes de la inmensidad? De hecho, la rêverie es un estado inextricablemente constituido desde el instante inicial. No hace que empiece nada y, sin embargo, comienza a siempre de la misma manera, huye delante del objeto cercano y, de repente, está muy lejos, en otro lugar, en el espacio del otro[400].

En otras palabras, es como decir que la inmensidad (el infinito), al que siempre aspira el hombre, se nutre de múltiples espectáculos de la naturaleza fuera de sí mismo, en sí mismo y para sí mismo: todo encerrado en una actitud contemplativa espontánea. Lo que Bachelard llama "contemplación original", por lo tanto, no es diferente del "sentir originario" zambraniano. Así, el hombre entra en una región de la fenomenología más pura, una fenomenología de lo inmenso, del infinito, que se refiere a su conciencia creativa y que no puede hacer sin la memoria.

«Nos sentimos promovidos a la dignidad del ser que admira»[401], añade Bachelard, generando de esa manera el inevitable y perenne sentimiento de «nostalgia del espacio»[402], como escribe Zambrano. Entonces, ¿qué es este espacio? Sin duda, es lo que hay que conquistar a través de una «memoria viajera»[403], coloreada con pinceladas estéticas encima de una base ética de la que deja «sacar del fondo de los tiempos, «no a los ídolos, sino a las almas, a las creencias, a los saberes sepultados por la prisa y la vanidad del hombre occidental»[404]. Por eso, el despertar la antigua «dignidad»[405] poético-metafísica evocada por Vico a través lo admirable-sublime[406] y la fantasía[407], se traduce –en

---

[399] M. Zambrano, *Luoghi della poesia*. a cura y tr. it. de A. Savignano (con texto español), Milano: Bompiani, 2011, p. 181. «La filosofía más inconmovible, la de Parménides, la cantaba él mismo por los caminos, por las plazas, por las encrucijadas, de aquella su pobre tierra, visitada por los dioses, eso sí. Pues que en la filosofía había que comenzar por los dioses y pedirles voz y el ser escuchados. Era la memoria – Mnemosyne – la madre de todas las Musas, o no solo de la poesía. Por eso los diálogos socráticos de Platón son memorizados, palabras de la memoria. Los Evangelios cristianos también eran cosa memorizable, palabra en el tiempo que la liturgia habida hasta ahora entonaba, salmodiaba, cantaba»: *Ibid.,* p. 265.

[400] G. Bachelard, *La poetica dello spazio* (*La poétique de l'espace*, 1957), tr. it. de E. Catalano, tr. es. del autor. Bari: Edizioni Dedalo, 2015³, pp. 217-217.

[401] *Ivi.*

[402] «El poeta por excelencia es «el hombre devorado por la nostalgia de estos espacios, asfixiado como ningún otro por la estrechez del que se nos da, ávido de realidad, de intimidad con todas sus formas posibles. La poesía pretende ser un conjuro para descubrir esa realidad, cuya huella enmarañada se encuentra en la angustia que precede a la creación. […] Y mientras tanto la razón se dirigirá ante todo al porvenir. De esencia provisora la razón allana el provenir, lo establece y la poesía será ya para siempre memoria, memoria aunque invente. Esta memoria *dignificará* la historia real. Y será una forma de la piedad que compensa la crueldad […] del instante presente, que sube al lugar de la vida y de la historia. […] Y así, se abre el cauce» *Ibid.,* p. 178-180 (cursiva del autor).

[403] *Ibid.,* p. 569.

[404] *Ibid.,* p. 201.

[405] Para estudiar profundamente los principios intuitivamente acertados en el pensamiento de Vico, *Cf.* A. Battistini, *La degnità della retorica. Studi su Giambattista Vico*. Pisa: 1975.

[406] Los poetas «[…] intentan alcanzar lo admirable y sublime (*grandia quaedam et sublimia*), lo intentan con toda su alma, y desquiciados por este afán de voluntad, dejan que los versos protejan sus acciones, algo que, como cuando ya no hay inspiración, se va al igual que el viento, creen que es de una mente superior, y a tientas logran convencerse que son el fruto de su ingenio (*mentis vix*)»: G. Vico, *Opere filosofiche*. cit, pp. 92-93. «El trabajo más sublime de la poesía consiste en conceder a las cosas sin sentido, sentido y pasión, y es acción típica de los niños agarrar cosas inanimadas y disfrutar hablando con estas cosas como si se tratase de personas vivientes». Esta famosa cita viquiana se encuentra en la obra *Principi della Scienza Nuova*, en la que su clara preocupación es eliminar los lazos en los que había caído la

el pensamiento zambraniano– como «el alma, ensimismada» que «está a la vez en sitios distintos; viaja, transita, conoce»[408], para llegar a una posible recuperación personal y universal indispensable dentro de la dimensión ética. Dicho en otras palabras, si la razón no alcanza a satisfacer siempre el conocimiento y, por eso, la maravilla se convierte en creación, concediendo "sentido y pasión a las cosas", nadie mejor que el poeta puede encarnar el respiro de esta «humanidad de niña», productora de conocimiento y «flor en el desierto de la vida» –como recuerda Leopardi– para anhelar al infinito a través de la imaginación.

Ahora podemos entender incluso por qué Vico reconoce la forma natural, espontánea y originaria de «verdades imaginadas por los primeros hombres»[409] en los procesos expresivos del habla poética, cuya función no es solo estética, sino filtro ético de la experiencia real humana, fantásticamente contada. A partir de esta reflexión, se formula la visión del hombre fijándonos en su papel de autor de la historia en lugar de redactor o historiador. En otras palabras, el hombre es el sujeto que hace historia a la hora de contarla. Igualmente, desde el punto de vista de Zambrano «la historia nace cuando se cuenta y se canta. Y cuento y canto poético se nos da datando de un tiempo ya cultivado por el hombre y en conjunción con sus dioses del momento, de la hora […] Y empieza así la historia del alma y del hombre al par»[410]. Al par de un espacio histórico ocupado por el hombre nostálgico en busca de reunificación con su espacio vital cósmico, porque «anhela ya libre del temor desentrañarse y desentrañar, perderse, irse perdiendo hasta identificarse en el centro sin fin»[411]. Un centro infinito, encentrados por Pierre Albert-Birot en tres magníficos versos:

Et je crée d'un trait de plume
Maître du Monde
Homme illimité[412].

Conclusión

Sentir el ser y *estar en el sentir*

Los sentidos y las pasiones de los sentimientos, para Vico, el sentir y la *metáfora del corazón*[413]*,*

---

tradición racionalista, es decir evitar la separación entre *logos* y *pathos,* para reconstruir el enlace originario entre la lógica, la razón y la falta de racionalidad de la fantasía. Al igual que lo que pasa en el itinerario teórico hecho por Zambrano, cuya propuesta es «di percorrere i sentieri di una filosofia vivente incline a ricomporre il rapporto tra pensiero astratto e vita» (*Id*., *I beati*. tr. it. e cura di C. Ferrucci, Milano: SE, 2010, p. 53).

[407] «La fantasía no es nada más que el resultado de recuerdos, y el ingenio no es nada más que el trabajo que atañe cosas que se recuerdan»: L. Pareyson, "Studi sull'estetica del Settecento. 1 vol. La dottrina vichiana dell'ingegno", en *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino*, LXXXI-LXXXIII 2 (1947-1949), pp. 81-115, cit. p. 95. El concepto de *ingenium (φύσις*), que brota en el pensamiento de Vico, marca la convicción sobre la unidad del hombre, a la hora de superar el dualismo de Descartes mente-cuerpo, relacionando con la importancia del lenguaje, por un lado, la *πράξις* y, por otro lado, su propia correlación con el cuerpo. Con respecto a uno de los numerosos aspectos del pensamiento de Descartes al los que Vico se opone, subrayamos el comentario del experto del filósofo italiano, Isaiah Berlin (*Id*., *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*. London: The Hogarth Press. Traducción italiana de A. Verri, *Vico ed Herder. Due studi sulla storia delle idee*. Roma: Armando Editore, 1978). Este autor analiza de manera profundizada la filosofía que Vico rechaza abiertamente, considerándola un modelo negativo lejos del ámbito de las ciencias matemáticas y naturales, hasta llegar a considerarla una imagen teorética al revés.

[408] *Ibid.,* p. 569.

[409]Para profundizar el tema de la imaginación en los pueblos primitivos, según la filosofía viquiana, *Cf.,* P. Fabiani, *La filosofia dell'immaginazione in Vico e Melebranche*. Firenze: University Press, 2002.

[410] M. Zambrano, *Luoghi della poesia*. cit., p. 206.

[411] *Ibid., p. 189.*

[412] «Con un trazo de pluma me creo. / Maestro del mundo / Hombre ilimitado»: P. Albert-Borot, *Les amusemens naturels*. Paris: Denoël, 1945, p. 192; cit. en G. Bachelard, *La poetica dello spazio.* Cit., p. 219.

[413] «La metáfora – lo decimos ofreciendo un ejemplo [con respecto a la poesía de Antonio Machado] – es esa rama de limón reflejada en el estanque del claustro familiar. Esta rama polvorienta de limón "débil y dorada" es un reflejo en el agua que está quieta y es espejo. El agua que en su reflejo silencioso nos lleva hasta la valla que se puede descubrir en el interior del hombre, ese lago de calma y tranquilidad en el que nos podemos quedar siempre en secreto; ese centro desde el que es posible poseerlo todo a la vez; centro sin tiempo encajado en nuestra vida temporal, huella y reverberación de esa existencia unitaria perdida. Y es el secreto de cada enamoramiento […] Además es con mayor

para Zambrano, podría ser el resumen –en esta breve reflexión–que enlaza a los dos filósofos a la hora de considerar el trabajo poético originario, sin renunciar a la «pasión, a las cosas descabezadas, a las cosas dudosas, es decir, oscuras»[414], a través del ingenio (entendido como «la gramática generativa de la mente humana»[415]) que, solamente de esta forma, logra conceder contenido a la actividad mítico-poética.

Igualmente, lo recordamos aquí con las palabras de José Luis Abellán «Ortega no pudo rechazar el triunfo de la metáfora en su manera de expresarse»[416] respecto al remedio necesario de «buscar la auténtica filosofía española en las metáforas y en los mitos, característicos de tradición literaria española»[417]. Sin duda, recuerda el influyente historiador del pensamiento español, «el legado intelectual de Ortega es la creación de una posibilidad nueva en nuestra lengua, así como una enérgica invitación a ejercerla»[418]. Una invitación aceptada, como ha sido recordado varias veces por su discípula María. En efecto, ella mira a través de la acción de la experiencia, y recuperando parcialmente la estrategia especulativa típicamente viquiana, «agarra de la realidad relativa la verdad sustancial, esencial; de la masa de la substancia la esencia imborrable»[419].

¿De qué clase de esencia imborrable habla la filósofa? Lo entendemos con sus palabras:

> La realidad surge (la del propio ser humano y la que él necesita haber ante sí) solo en esta conexión del ser con la vida, en esta mezcla no estable, como se sabe. […] Y la vida, sierva fiel, podrá entonces retirarse habiendo cumplido su finalidad […]. Y lo hará dejando siempre algo de su esencia germinante, nada ideal ni que pueda por tanto ser captado; algo que puede solamente reconocerse en tanto que se siente, en esa especie, la más rara del sentir iluminante, del sentir que es directamente, inmediatamente conocimiento sin mediación alguna[420].

En esta elegante y compleja forma del «sentir alumbrante», se puede entrever incluso lo que Dante con sabiduría resume en un verso del Infierno (XXIII, 24), muy conocido por Zambrano:

Lo imagino justo porque lo siento

El hecho que coincidan estos elementos naturales entre *sentir el ser* y *estar en el sentir* conlleva una visión que verifica la esencia que en ésta tiene cabida, y una mente que sabe entender y acoger la oscuridad y la luz:

> Saber contemplar —afirma la autora y nosotros con ella— debe ser saber mirar con toda el alma, con toda la inteligencia y hasta con el llamado corazón, lo cual es participar, la esencia

---

pureza todavía "música silenciosa" y "soledad sonora". Porque aquí la palabra quiere crear lo que se asemeja a su contrario: el silencio quiere aunarse a eso, en lugar de desgarrarlo como hace siempre. Quiere borrar la separación que hizo que naciera y devolverlo a su inocencia. [De hecho, sólo siendo en el mismo momento, imagen, ritmo y silencio, la palabra puede regresar a una inocencia perdida, y ser eficazmente vida en su plenitud: acción»: M. Zambrano, *Luoghi della poesia*. *Cit*., p. 197.

[414] Se recuerda la afirmación viquiana con la que el autor marca la necesaria virtud humana, que es instrumento para interpretar la historia en cada uno de sus orígenes «desgarrado y dividido», lo que puede describir solo a través de su mirada hermenéutica: «Los hombres interpretan naturalmente las cosas que carecen de claridad y son obscuras, las cuales perciben según su naturaleza, esto es, dando rienda suelta a sus pasiones y sus costumbres»: G. Vico, *Scienza Nuova.* Cit., p. 220.

[415] Se considera acertada la interpretación de Francesco Botturi que afirma que Vico cuando habla de ingenio quiere decir «la gramática generativa de la mente humana» (F. Botturi, *La sapienza della storia. Giambattista vico e la filosofia pratica*. Milano: Vita e pensiero, 1991, p. 118).

[416] "Ortega no pudo sustraerse a que en su modo de expresión triunfara la metáfora": J. L. Abellán, *Ortega y Gasset en la filosofía española*. Madrid: Tecnos, 1966, pp. 139-140.

[417] G. Bolado, *La Scuola di Ortega e la filosofia spagnola contemporanea*, en L. Parente (a cura de), *La Scuola di Madrid*, cit., p. 104.

[418] *Ibid.,* p. 23.

[419] M. Zambrano, "L'esperienza della storia", *aut aut*, 279, p. 18 (cursiva del autor).

[420] M. Zambrano, *Claros del bosque*, Madrid: Cátedra, 2011, pp. 169-170.

contemplada en la imagen, volverla a la vida[421].

Este delicado pasaje existencial vuelve a ser esclarecedor en Zambrano a la hora de percibir la importancia de la visión poética que se ofrece a sí misma como un lugar de la imagen, que, a su vez, puede realizarse, por ejemplo, como un ícono en el ámbito de la creatividad artística, dirigida a liberar la esencia vital del ser humano, porque:

> Todo icono pide ser liberado, porque toda forma es una cárcel, pero es la manera única en que, en el mundo que vivimos, una esencia se conserve sin derramarse —la palabra es también forma que apresa y oprime—. Saber mirar un icono es liberar esa su esencia, traerla a nuestra vida, sin destruir la forma que la contiene, dejándola al mismo tiempo allí; es difícil y necesita entrenamiento [422].

Así que, saber mirar, es algo muy complejo pero que el hombre puede hacer gracias al pensamiento de la *claridad*, de una idea de *luz*: «raíz *verdadera* de la "claridad"»[423] que nos encanta con los versos de Octavio Paz en *Libertad bajo palabra*:

Tal vez amar es aprender
a caminar por este mundo.
Aprender a quedarnos quietos
como el tilo y la encina de la fábula.
Aprender a mirar.
Tu mirada es sembradora.
Plantó un árbol.
Yo hablo
porque tú meces los follajes.

Pero, ¿Cómo podemos vivir hoy en día a los *claros del bosque* sin miedo? No puedo responder a esta pregunta, por lo tanto, que cada uno intente encontrar una respuesta, dejando abierto ese «silencioso diálogo de la luz con la oscuridad en el que desea brotar»[424], como recuerda Zambrano, y alimentando ese diálogo para que el pensamiento creativo sea fértil[425]. Por eso, Zambrano ofrece una oportunidad preciosa para detenerse por un momento a meditar, imaginar, anhelar el infinito. Una actividad sin duda difícil que no solo tiene un valor religioso, de hecho sigue siendo una experiencia humana radical, una especie de *medicina del alma*, capaz de darnos "un golpe" al corazón entumecido por una somnolencia poco saludable.

Esta mirada de pensamiento pertenecientes a nuestro *lucus* reflexivo no quieren ser nada más que las huellas que la Zambrano (al igual que cada criatura en el mundo) deja en su propia vida y se convierten para nosotros en códigos de distintas visiones, por medio de los que se desarrollan los días de cada hombre en la misteriosa sinfonía de significados, cortada entre verdades de luz y enigmas de sombra, como Zambrano describe con capacidad admirable a nivel metafísico en *El hombre y lo divino*, cuando invita los lectores a entrar en la conciencia y, más que en la conciencia,

---

[421] M. Zambrano, *Luoghi della pittura*, Milano: Medusa, 2002, p. 170.
[422] *Ibid.*
[423] En el ensayo de Massimo Cacciari dedicado a la *Lichtung* zambraniana, el pensador encuentra la raíz etimológica del término "*lucus*" para acercarse a la de "*claro*" utilizado por la filósofa, es decir, «una idea de "luz" cuyo sonido retumba, quizás, también en la palabra latina *lucus* (*lucare*, *lucere*, que lleva a *collucare*, *inter-lucare*, *sub-lucare*, cuyo significado es podar, deforestar, etc.), pero este significa técnicamente el *bosque sagrado*: "locus est arborum multitudo *cum religione*", mientras *nemus* significa *sylva*, una extensión salvaje, descuidada con árboles y maleza […]»: M. Cacciari, *"Lichtung": intorno a Heidegger e María Zambrano*, en A. Petterlini, G. Brianese, G. Goggi (a cura di). *Le parole dell'Essere*, Milano: Bruno Mondadori, 2005, pp. 123-130 (cit. pp. 123-124).
[424] *Ibid.* Stefano Zucal añade que «El "claro" está *sumergido* en la profundidad […] no se trata de una simple «luz opaca» para María Zambrano, sino más bien de la luz *de lo* opaco, es luminosidad absolutamente especial que es solo *de la* sombra»: S. Zucal, «Prefazione». En M. Zambrano, *Donne*, Brescia: Morcelliana, 2006, pp. 9-10.
[425] L. Parente, *Segreti mutamenti. Concetti fluidi della creaturalità e della naturalità dell'essere umano*. Milano: Mimesis, 2013, p. 131.

en la luz[426], porque asunto glorioso, epifanía de cada realidad que otorga el permiso al final para ser visible.

Así, y solamente de esta manera, el *pensamiento poetante* es una mezcla de palabras en el tiempo de la luz —como expresión efectiva del diálogo Dios-hombre[427]— y que «aparecen a menudo en trasparencia», porque «suspendidas, hacedoras de plenitud»[428] en un aliento de mundo que logra hacernos comprender la esencia vital. Esencia que quita de la oscuridad la luz de nuestro corazón hacia *el Amor que mueve el Sol y las demás estrellas* «aunque sea en un suspiro»[429].

[426] Esta perspectiva se transparenta en su texto *El hombre y lo divino*; lugar en donde afirma también que «La realidad es lo sagrado y sólo lo sagrado la tiene y la otorga» (p. 114).
[427] «La palabra verdadera sin opacidad y sin sombra, dada y recibida en el mismo instante, consumida sin desgaste; centella que se reencendía cada vez. [...] Palabras de comunión»: M. Zambrano, *Claros del bosque*, *op. cit.*, p. 82.
[428] M. Zambrano, *Claros del bosque*. *op. cit*., p. 194.
[429] *Ibid.*

Substance and Relation. Metaphysics and Western Concept of Person

Enrico Peroli
Università degli Studi G. D'Annunzio - Chieti-Pescara, Italy
peroli.enrico@gmail.com

1. *Introduction*

The title of this session of our Conference «Metaphysics and Person» describes a historical fact. As it is well known, the term and the concept of person made their entrance into the cultural history of the West thanks to the theological tradition of Christianity, in the context of the reflection developed by the ancient Church to clarify the *mysterium Trinitatis* and the Christological doctrine. However, the conceptual categories used by Western tradition to think about the idea of «person» date back to Aristotelian metaphysics. For more than ten centuries, in fact, Western tradition has spoken of «person» using the language of the Aristotelian ontology of *substantia*: that language which, starting from the famous definition of Boethius, describes «person» as *naturae rationalis individua substantia*. The role this definition has played in the following tradition - in Medieval thought up to the beginning of the Modern age - depends on the fact that, thanks to the concept of *substantia*, it has tried to explain the unique and unrepeatable nature of the individual: that nature thanks to which a «person» cannot be regarded as a simple «example» of the species, cannot be reduced to a simple «case» of the universal, to a simple element or «part» of a totality. In this sense, when we speak of men as «persons» and not only as members of a certain biological species, we do so in order to characterize with this expression the unique and unrepeatable way in which rational nature is achieved individually: a person is, in fact, «the individual existence of a rational nature».

Considered in this sense, the definition of Boethius will remain central throughout the Medieval tradition. However, the link between the metaphysics of *substantia* and the concept of «person», characteristic of the Boethian tradition, has had other consequences: for the reasons I will try to show, it has led the Western tradition to overshadow the relational nature of the human person, so that «the whole dimension of "We" has lost its place in the theological thought», as Joseph Ratzinger remarked in the Seventies. The aim of my research is to examine (a) those authors who have put out the limits of the Boethian tradition, and (b) those authors of the Patristic tradition who have transformed the Aristotelian metaphysics of *substantia*, thus elaborating a «relational ontology», thanks to which they have been able to develop a «new» relational concept of the human person.

I would like to present the first point of this research here; in particular, I would like to propose an interpretation of Aristotelian metaphysics of *ousia* to highlight the anthropological and ethical consequences that are related to it. To this end, I would like to startwith the criticism of the Platonic politic project made by Aristotle in the first five chapters of the *Politics*.

2. *Metaphysics and Person*

The relevance of these chapters of the *Politics* lies in the fact that, in order to respond to the «subversion» of the Platonic project, Aristotle is urged to explicitly formulate certain principles that, otherwise, would not have came out in all their evidence. The Platonic «subversion» tackled by Aristotle is that contained in Book Five of the *Republic*. The task of this book is to clarify the form of community life designed for the *polis* in the previous chapters; a form of life to which Socrates, according to his interlocutors (V, 449 c 1 ff.), had hinted too lightly (*phaulos*), making a simple reference to the ancient proverb according to which «the things of friends must be common» (*koinà tà phíla*: V, 449 c 5). The issue addressed by Plato in the fifth Book is as follows: what are the

conditions that makes it possible an effective *koinonia* among the citizens of the *polis*, so that the latter can be really «one» and free from *stasis*, from civil discord (V, 462 b ff.)?

Among these conditions, Plato first of all highlights the need to radically transform our language. In the first place, in fact, we have to give a different meaning to the two great expressions (*rémata*) «mine» and «not mine», so that they can be used in agreement (*háma*: V, 462 C). «Mine» should no longer mean the sphere of private individuality; on the contrary, Socrates remarks, «our citizens will have in common above all what they call "mine"»: when something good or bad happens to some of them, the citizens will pronounce together the crucial words: my things are good, or they are bad (V, 463 e-464 a). To bring about this transformation of language, it will therefore be necessary that «all that is defined as private (*idion*) is taken away from the life of man», so as to establish among men *and* women of this new «fraternal» community, as Socrates calls it (cf. III, 414 a), a radical equality not only of goods and interests, but also of affections.

For, the problem concerns first of all affections; it concerns that sphere of desire which for Plato, as for Aristotle, is the basis of all human action and which, therefore, represents the sphere where the communion or separateness of the subjects can be determined. In this sense, in order to achieve an effective *koinonia* among the citizens of the *polis*, according to Plato it is necessary first of all to reshape the mechanisms of their affective identification, so that they no longer gravitate exclusively around the couple: *oikeion*/*allotrion*, one's own/extraneous. From this point of view, the political «subversion» of the Platonic project consists in the proposal of a new form of subject: a subject who can say «I» without saying «mine», a subject whose personal identity is no longer mediated by reference to categories of *ktesis* and *idion* (or *oikeion*), «possession» and «one's own».

The criticism of the Platonic project made by Aristotle in the first five chapters of the second book of the *Politics* moves around a rather clear and coherent theoretical core: it concerns the understanding of human nature. Aristotle begins by observing that the project of the *Republic* is unattainable and that, in any case, those means suggested by Plato are completely inappropriate to achieve the goal he aims to. In fact, that all say «mine» of the same things appears at first sight «beautiful, but it is impossible» (3, 1261 b 31). This impossibility depends on the fact that the Platonic project neglects a fundamental aspect of human nature; it is based on a form of subjectivity that, contrary to the intentions of Plato himself, does not strengthen the political bond but destroys it, since it eliminates the primary source of all human motivation. For this reason, in the society described by Plato it is not at all necessary, Aristotle remarks, that each one «takes care» (*diaphrontízein*) of every other (4, 1262 b 20 ff.). For this to happen, a transformation of language is certainly not enough: the «care» is in fact a practical attitude, and it is an attitude that concerns first of all not the *koinón*, what is common, but the *idion*, what belongs to us in an individual and private way (3, 1261 b 33- 36). This is a fact which Aristotle expounds here as impassable and which he justifies on the basis of a general consideration of human nature.

The «care» (*phrontízein*, *epiméleia*), in fact, describes, in the first place, the relationship that each of us has with himself, that relationship which Aristotle designates here with a term of his coinage, *philautia* (5, 1263 b 1). Aristotle introduces such a term in a chapter (the fifth) where he maintains the need to preserve that private property (*idían ousían*) which Plato, on the contrary, would like to abolish (5, 1262 b 35 ff.). The *idian ousian* must be preserved because of the advantages it can bring; the first of these has to do with what Aristotle once again defines as *epiméleia* (5, 1263 a 28): in fact, to possess something means to take care of what one possesses. The second advantage concerns, instead, that fundamental motive of human action which is constituted by pleasure: «to these considerations - Aristotle points out - we must add the fact that it is the source of an indescribable pleasure (*hedonè amúthetos*) to be able to consider something as one's own (*ídion*)» (II 5, 1263 a 41-42). The ultimate root of this pleasure, however, lies precisely in the *philautia*, in the original relationship that binds each individual to his own self, as to the truly personal and inalienable property; a bond required by the same nature (5, 1263 b 2) and which, therefore, no legislation, not even the Platonic one, can allow to infringe. The conclusion that Aristotle draws

from these considerations is that the constitutive reference of the personal identity of each individual is mediated above all by the relationship with «one's own things» (*tà ídia*, *tà oikeîa*, *tà chrémata*: 5, 1263 a 40 ff.), so that even the main source of human action, what drives us to take care of something, is actually the idea that this something is ours and that we are the only ones to possess it: «There are two things that lead men to to take care of something (*kédesthai*) and to love it (*phileîn*): what is one's own (*ídion*) and what is dear (*agapetón*)» (1262 b 23 ff.); two things which, after all, are reduced to only one, as shown by the structure of the sentence which establishes an essential equivalence between *proprium* (one's own) and object of affections.

For this reason, Aristotle can conclude that in the city described by Plato «life seems to be completely impossible» (5, 1263 b 29): the project of the *Republic* is impossible (*adúnatos*: 1261 a 14) and, before that, «unplaceable» (*átopos*: cf. 1262 a 32-37), because the form of subjectivity that is proposed in it is «unplaceable»; a form of subjectivity that contrasts with that essential structure of human nature characterized by the inseparable bond that connects together: (1) the original relationship of each individual with oneself, (2) what is *proprium*, (3) the «care» and the affections. It will then be the task of moral education and of the law, Aristotle explains (5, 1263 a 22-30), to ensure that this original bond of each individual with «his one's own» does not exceed the limits of moderation and reasonableness, thus preventing it from being transformed into the vices of selfishness and greed. It will be up to the *areté*, Aristotle remarks, to ensure that, in the use (*chrêsis*) of what is «proprium», the principle is observed that «the things of friends must be common» (*koinà tà phíla*), according to the ancient proverb: a principle, however, where *philia*, the relationship with the others, has now ceased to inhabit the constitution of personal identity, as was the case in the books of *Nicomachean Ethics*, to be placed in the narrowest space of *chrêsis*, that is on the economic level of social exchange of mutual benefits: on that level where virtue ensures fairness, that is that reciprocity which consists in giving the other the same as what you receive.

3. Conclusions

Aristotle's interpretation and criticism of the central nucleus of the Platonic project have influenced a long and in many ways hegemonic tradition of thought; their success is undoubtedly due to the fact that, in response to the Platonic semantic of «my», Aristotle was able to develop a new «grammar» of the subject which, as we have seen, makes «one's own» (*ídion*, *oikeîon*, *proprium*) the primary nucleus of the identity and autonomy of the individual. Thus, in the *Politics* such a grammar can find its paradigmatic exemplification in the figure of the «father», the head of the family, in the figure of the *oiko-nómos*, the owner subject anchored to the structure of the private *oîkos*. The question I would now like to propose is whether the role that this new «grammar» of the subject has been able to play in the following tradition is not also due to the fact that it is in many ways connected with another «grammar», just as powerful as the ethical-political one and equally decisive for Western tradition, that is, with that ontological grammar of the substance which we find in the Aristotelian metaphysics of *ousia*.

For, *ousia* means «substance» in the sense of «possessions» or «property», according to the common use of the word we have met also in the *Politics*, «substance» in the sense of «essence» and «substance» in the sense of the «subject»; in this last sense, it is a term even more appropriate than the other literally meaning «subject», that is *hypokeímenon*. With respect to the indeterminacy of the *hypokeímenon*, the *substratum* - i. e what is *sub-jectus* (and therefore, so to speak, *subditus*) of the determining form -, *ousia*, in fact, constitutes the maximum level of determined individuation. As such, *ousia* is the individual subject, that is what belongs only to itself and which cannot inhere to something else. For this reason, according to the theory developed by Aristotle in the *Categories*, «first substances», substances in the «main, first and strong» sense (2 to 11-12) are the single entities or individual identities, since each of them is precisely the subject, that is, the «holder» of a series of properties, both essential and accidental, and as such it is the reference point

of each attribution (2 b 7-8; 15-17), the center in relation to which everything else is said and on which depends every other meaning of reality (2a 34 ff.; 2 b 36-3 a 1), so that, «if the first substances did not exist, nothing else could exist» (2 b 6). In fact, among the fundamental criteria for establishing this priority of the «*ousia*-subject» there is the absence of any symmetrical reciprocity (cf. 14 a 29 ff.), whereby substance in the first and fundamental sense is precisely the subject on whom other things depend, but who does not depend on anything else (2 b 36 ff.). Similarly, not even that to whose essence belongs «to be in relation with something else» can be regarded as *ousia* in a proper sense (cf. 6 b 36-7 a 22; 7 b 15-8 a 12); the relationship is rather a complement or an accident of the substantial identity of the subject (cf. *Metaph*., XIV 1, 1088 a 22 ff.; *Eth. Nich*., I 4, 1096 a 21 ff.). For this reason, in the *Metaphysics* the primacy of the «ousia-subject» can be declined by Aristotle on the basis of the same couple *ídion*/*koinón*, *proprium*/common, which, as we have seen, played a central role in the criticism of Plato in the *Politics*: «nothing is *ousia* that is *koinón*», it is said in the seventh book of the *Metaphysics*; the substance of each individual is rather what is «*ídion* to each one», since «*ousia* belongs to no one but itself and to those who possess it» (*Metaph*., VII 13, 1038 b 10 ff.; 16, 1040 b 23 ff.).

As the *Categories* show, according to Aristotle it is around this ontological grammar of *ousia* (that is, around such a substantial identity of the subject, regarded as the first and fundamental meaning of being) that our language takes shape and, with it, our experience of the world and the forms of life that are deposited in the language. To these belongs also the ethical-political conception of subjectivity that Aristotle develops in response to Platonic «subversion»: a conception that finds in the logical-ontological grammar of *ousia* its powerful form of legitimacy, such as to make it appear, as we saw in the second book of the *Politics*, as an impassable and «natural» fact of our vision of reality.

Morally significant freedom and causal determinism

Ľuboš Rojka
Trnava University, Trnava, Slovakia
Pontifical Gregorian University, Roma, Italia
lubosrojka@gmail.com

Introduction

The common perception of morally responsible behavior is that it presupposes freedom of choice and that free decisions and actions are not determined by natural events but by a person. It implies that the moral agent has the ability and possibility of doing otherwise when making morally responsible decisions, and natural causal, psychological or social determinism does not fully account for morally significant decisions. The most recent discussions reveal how complex this common perception is and how difficult it is to prove it in concrete situations (or examples) considering varying philosophical perspectives. The goal of this paper is to explicate the meaning of moral responsibility (MR) and of the role of freedom in morally significant decisions and consider why they cannot be causally determined. The key role of human consciousness (the self) will become eminent[430].

Not all conceptions of MR presuppose the free will of an agent. Filippo Santoni de Sio, for example, distinguishes three conceptions of MR which are used in dealing with legal (or juridical) matters[431]. The first one is based on the character of the agent, second on the conscious choice, third on the practical abilities. Only the second one presupposes free will. From another point of view, Luca Fonnesu emphasizes the distinction between the merit-based concept of MR and consequentialist concept[432]. Only the first one presupposes free will. The scope of this paper is restricted to two kinds of theories. Michael McKenna distinguishes mesh theories and reasons-responsive theories of free will: «Mesh theories account for free will in terms of a well-functioning harmony between different elements within an agent's psychic structure. Reasons-responsive theories account for free will in terms of the relation between an agent and her reasons for action»[433]. This paper is limited to these two approaches which explain well many features of the common perception of MR and many special cases of phobias, addictions, and compulsive disorders. Strangely enough, however, both of them are claimed to be compatible with causal determinism.

A major difficulty of any explanation of MR is that it can refer to the agent from different perspectives and in various depths of what being a personal agent means. In addition, it is quite common among philosophers to pick up only one of the concepts of MR and analyze one particular set of problems related to it. The fact is that the concept of MR depends on several other concepts which are in constant development or they have controversial definitions. While solving a problem, one might disregard or even explicitly deny other important components of MR. Therefore, we need to start with a brief clarification of the concept of MR and freedom which are relevant for the debates on causal determinism. The next question will be what causal determinism means and how it relates to MR. Then, finally, a brief clarification of the reasons-responsive theory and mesh theory will follow. A special attention will be paid to the role of free will and consciousness.

[430] This paper was written as a part of the project VEGA 1/0871/18 (Povaha ľudského Ja).
[431] Filippo Santoni de Sio: *Tre modelli di azione responsabil*e. In Cladio Tugnoli (ed.): *Libero arbitrio*. *Teorie e prassi della libertà*. Città Liguori editore, 2014, pp. 461–480.
[432] Luca Fonnesu: *Genealogie della responsabilità.* In Mario De Caro – Andrea Lavazza – Giuseppe Sartori (eds.): *Quanto siamo responsabili? Filosofia, neuroscienze e società*. Codice edizioni, 2013, pp. 5–23.
[433] Michael McKenna: *Contemporary Compatibilism: Mesh Theories and Resons-Responsive Theories*. In Robert Kane (ed.): *Free Will*. Second Edition. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 175 (175–198).

Consciousness implied in moral decisions is the main reason why MR and relevant freedom are incompatible with universal causal determinism, even though they are compatible (or semi-compatible) with some particular (physical or psychological) determinisms.

1. The Concept of Moral Responsibility

The concept of moral response-*ability* describes primarily a human capacity to give responses to accusations regarding wrong decisions and actions. Morally wrong actions contradict the moral principles established by a moral community[434]. Its members have not only an ability but also obligation to respond to allegations regarding their morally wrong actions. Persons take responsibility also for their good decisions and actions when they take pride and delight in their accomplishments and in receiving rewards. Moral community is founded on a social order and an authority which can evaluate human behavior according to the rules of a standard moral behavior. Social, interpersonal, and juridical presuppositions of MR have prior internal metaphysical (freedom-relevant), epistemological (knowledge-relevant), moral (values and norms-relevant), and psychological (emotions and beliefs-relevant) conditions. The moral agent has to be sufficiently healthy and mature to meet all of them.

The standard theory of moral action is a merit-based theory which affirms a common perception that it is «up to the subject» to decide and to act[435]. In Robert Kane's words, we are «the ultimate, back-stopping originators of our actions»[436], and we have free will which is «the power of agents to be the ultimate creators (or originators) and sustainers of their own ends and purposes»[437]. The morally responsible agent is praiseworthy or blameworthy for his actions. MR constitutes many fundamental goods of human life, which are not merely practical, but metaphysical in their nature. They include authorship, dignity, self-worth, self-creation, reactive personal attitudes (such as gratitude, praise, respect for someone's decision), true merits for one's achievements, and life hopes regarding an open future. Ordinary (mature and healthy) human persons are and want to be responsible in this traditional sense. The traditional theory implies incompatibilism between natural causal determinism and morally responsible decisions. If the events occurring in the world or in the agent's brain causally determine agent's decisions and actions, they are not «up to the subject» in the traditional sense. The question is what leads some philosophers to deny incompatibilism between MR and causal determinism. Clearly, the burden of proof is on compatibilists.

2. Causal Determinism and Moral Responsibility

Before we enter the debates on compatibilism, we need a definition of causal determinism. Causal determinism usually means that each event is fully explainable by the established laws of nature. Each event has a complete causal history. John M. Fischer and Mark Ravizza say that «Causal determinism is the thesis that, for any given time, a complete statement of the facts about that time, together with a complete statement of the laws of nature, entails every truth as to what happens after that time»[438]. To avoid lengthy debates on indeterminism in Quantum theory, let us assume that ordinary physical interactions are deterministic. It is important to emphasize two points. First, causal determinism embraces all-natural reality, not just the physical reality (the laws of physics),

[434] A moral community is a group of people with common interest in living according to a particular moral philosophy. They are typically associated with a religion (the congregation of a church, synagogue, or mosque) or they are secular and advocate a secular ethics.

[435] Merit-based view implies that there is a subject which *deserves* praise or blame. In the consequentialist view, responsibility regard future desired changes in the agent and his behavior.

[436] Robert Kane: *The Significance of Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 1996, p. 4.

[437] R. Kane: *The Significance of Free Will*, p. 4.

[438] John Martin Fischer – Mark Ravizza, S. J.: *Responsibility and Control. A Theory of Moral Responsibility*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 14.

but all laws of nature, which also means the laws of biology, psychology, laws of Darwinian evolution, and sociology. We should also add deterministic divine laws (fate) or divine will. Robert Kane defines causal determinism more broadly in terms of all these determining conditions[439]. Such universal causal determinism is different from just physical causal determinism. Some philosophers defend compatibilism only with physical law and events, not with a universal causal determinism.

Second, there are not only systematic physical processes which are deterministic, but also nonsystematic processes with many interdependent variables which make them often unpredictable. Some of them are sensitive to the initial conditions. It is important that even though nonsystematic systems appear chaotic and unpredictable, they are deterministic in their nature[440]. Both of these systems need to be distinguished from the systems with emergent novel properties. Novel higher-level properties are causally dependent but not causally determined by lower-level properties because there are no such laws which would determine their relations. There are no laws of nature that relate neural states of the human body (brain) and feelings. Universal causal determinism would be incompatible with emergentism.

The defenders of the common perception of MR and incompatibilism use the Consequence Argument to support their claims: MR and free will require the ability to do otherwise and, therefore, causal determinism is not compatible with any one of them[441]. Usually, a broader explication given by Peter van Inwagen is quoted:

> In brief, the argument is that if determinism is true then whatever happens is a consequence of the laws of nature and past events over which we have no control. But whatever is a consequence of what's beyond our control is not itself under our control. Therefore, if determinism is true then nothing that happens is under our control or avoidable to us, including our own actions and thoughts[442].

If determinism were true we would never have the power to do otherwise. Determinism would preclude the possibility of alternative possibilities (AP).

J. M. Fischer and M. Ravizza in their influential book *Responsibility and Control* (1998)[443] argue that moral responsibility does not require AP, and therefore, it is compatible with natural causal determinism. Their argument is based on Frankfurt-style (F) examples. It was Harry Frankfurt who introduced a series of examples to illustrate that one can be responsible even if he has no AP[444]. Here is one of them:

> Suppose someone − Black, let us say − wants Jones to perform a certain action. Black is prepared to go to considerable lengths to get his way, but he prefers to avoid showing his hand unnecessarily. So he waits until Jones is about to make up his mind what to do, and he does nothing unless it is clear to him (Black is an excellent judge of such things) that Jones

[439] Robert Kane summarizes definitions of determinism: «It *must* be the case that *if* these determining conditions [e. g., the decrees of fate, the foreordaining acts of God, antecedent physical causes plus laws of nature] jointly obtain, the determined event occurs. Determination is thus a kind of conditional necessity that can be described in variety of ways. […] In more familiar terms, the occurrence of the determined event is *inevitable*, given these determining conditions. » Robert Kane: Introduction. In R. Kane (ed.): *Free Will*. Second Edition, p. 4.

[440] A good example of such chaotic system is the weather system, which is not systematic and does not contain any new emergent property.

[441] Phenomenological empirical research consistently shows that people regard their experience of the ability to do otherwise implied in free actions as incompatible with causal determinism. *Cf.* Oisín Deery – Matt Bedke – Shaun Nichols, Phenomenal Abilities: Incompatibilism and the Experience of Agency. In: David Shoemaker (ed.): *Oxford Studies in Agency and Responsibility*. Volume 1. Oxford University Press, 2013, pp. 126−150.

[442] Tomis Kapitan: A Compatibilist Reply to the Consequence Argument. In R. Kane (ed.): *Free Will*. Second Edition, p. 131 (131–150).

[443] John M. Fischer – Mark Ravizza, S. J.: *Responsibility and Control. A Theory of Moral Responsibility*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

[444] *Cf.* Harry G. Frankfurt: Alternative Possibilities and Moral Responsibility. In *The Journal of Philosophy*, vol. 66, 1969, no. 23, pp. 829–839.

> is going to decide to do something *other* than what he wants him to do. If it does become clear that $Jones_4$ is going to decide to do something else, Black takes effective steps to ensure that Jones decides to do, and that he does do, what he wants him to do. […] Now let us suppose that Black never has to show his hand because $Jones_4$, for reasons of his own, decides to perform and does perform the very action Black wants him to perform[445].

If Jones voluntarily stays in a room, even though he has no alternatives because Black would intervene if he sees that Jones is «going to decide» to leave the room, Jones performs a free and responsible decision and action. Jones would not be morally accountable if he did it *only because* he was unable to do otherwise. Frankfurt concludes, «This principle does not appear to conflict with the view that moral responsibility is compatible with determinism»[446]. Frankfurt does not conclude only that MR does not require AP of decision and action in this particular situation but in general. It is important to realize that the decision to stay in the room was not causally determined (it was up to Jones and «for reasons of his own»). Therefore, Frankfurt's concept of causal determinism does not embrace all reality, only physical and perhaps partly psychological reality which is observable to and under control by Black, but not the decision as such. Thus it would be too much to say that the decision is compatible with causal determinism as defined by van Inwagen. The agent's responsible decision can be compatible with physical determinism if the principle of causal closure of the physical world is not valid. Higher order volitive and rational faculties could affect the physical reality, even if physical reality is deterministic. The crucial question is how we should understand the acts of free will in Frankfurt's examples and their relation to physical reality.

J. M. Fischer and M. Ravizza start their own interpretation of F-examples with broader considerations on the concept of a person because «only persons can be morally responsible»[447], and being a person means to be a subject of special attitudes, such as respect, love, and resentment, as described by Peter F. Strawson[448]. First, they state that even if one does not always have AP, the agent must have a sort of a «guidance» control over his actions. An agent exhibits guidance control inasmuch actions issue from his own reasons-responsive mechanism. They say that

> «Guidance control of an action involves an agent's freely performing that action. […] Regulative control involves *dual* power: for example, the power freely to do some act *A*, and the power freely to do something else instead (where "doing something else" may be simply refraining from acting at all, or "doing nothing")»[449].

An agent exercises guidance control, even though he might have no other alternative: «In a Frankfurt-type case, the actual sequence proceeds in a way that grounds moral responsibility attributions, even though the alternative scenario (or perhaps a range of alternative scenarios) proceeds in a way that rules out responsibility»[450]. According to Fischer and Ravizza, if causal determinism were true, it would only exclude AP, not guidance control. If indeterminism were true, it would be neither necessary nor sufficient for MR. MR requires a sort of «source» freedom which is compatible with causal determinism, not leeway freedom understood in terms of AP.

The F-examples which Frankfurt, Fischer, and Ravizza use in support of their conclusion have aroused a lot of controversies. Peter van Inwagen, for instance, argues that in these examples it is not sufficiently clear, for what the agent is responsible[451]. Others, like Eleonore Stump[452] and Linda

---

[445] H. G. Frankfurt: Alternative Possibilities and Moral Responsibility, pp. 835−836.
[446] H. G. Frankfurt: Alternative Possibilities and Moral Responsibility, pp. 838−839.
[447] J. M. Fischer – M. Ravizza: *Responsibility and Control*, p. 2.
[448] Peter F. Strawson, in his analysis of reactive attitudes, showed how important personal relations are for moral responsibility. His list of reactive attitudes included self-regarding attitudes (pride, regret) and others-regarding attitude (praise, blame, gratitude, resentment). (P. F. Strawson: Freedom and Resentment. In *Proceedings of the British Academy*, 48, 1962, pp. 187−211.)
[449] J. M. Fischer – M. Ravizza: *Responsibility and Control*, p. 31.
[450] J. M. Fischer – M. Ravizza: *Responsibility and Control*, p. 37.
[451] Peter van Inwagen: *An Essay on Free Will*. Oxford: Clarendon Press, 1983. Response: John Martin Fischer,

Zagzebski[453], modify or reinterpret the F-examples to accommodate indeterminism. Richard M. Glatz claims that deterministically understood MR is impossible, and therefore the F-examples may be safely ignored [454]. According to Christopher E. Franklin, the requirement of AP and/or the ability to do otherwise is one of the most problematic and highly misleading questions because there is not just one such ability implied in MR, and it cannot be *any* such ability[455]. John Fischer responds that it is still possible to prove semi-compatibilism, in which «causal determinism is compatible with moral responsibility, even if causal determinism were to rule out alternative possibilities»[456]. He suggests concentrating not so much on AP (and leeway freedom) but instead on the explanation of the source freedom in which moral action originates.

It is true that the guidance control and a sort of source freedom are essential for MR and, in the F-examples, AP are irrelevant. A morally significant freedom might not always require AP. This does not mean, however, that morally significant freedom is compatible with natural determinism. It all depends how the «source freedom» is defined and what causal determinism means. Universal causal determinism would certainly exclude not only AP of a decision and action but also the source freedom understood in terms of agent causality. If MR presupposes freedom and the agent's all freedom-relevant properties were causally determined, the guidance control would be a matter of mere event causation, and it would not be «up to the subject» to make responsible decisions [457]. The scope of causal determinism in the theories of Frankfurt, Fischer, and Ravizza appears limited. Their concept of causal determinism is not universal, because the agent's choice is not determined by the past events and laws of nature but by the agent's source freedom.

Fischer and Ravizza explain that the crucial element in the guidance control is the actual sequence of events leading to action or «mechanism», which should be moderately moral reasons responsive. Reasonsresponsiveness «consists in regular reasons-receptivity, and at least weak reasons-reactivity, of the actual-sequence mechanism that leads to the action»[458]. If the causal mechanism is not reasoning responsive but manipulated by hypnosis or neurological intervention, a person is not an appropriate candidate for praise or blame. Similarly, the mechanism of a weak-willed or addicted person is not responding to a full range of reasons as an ordinary person. According to Fischer and Ravizza, a mechanism based explanation is sufficient, and it is preferable to an agent-based explanation (which implies AP). Later debates suggest slight modifications so that receptivity should regard not only *regular* receptivity but also receptivity to the *actual* reasons of the agent, and instead of weak reactivity should be *weaker* reactivity[459].

The actual mechanism, upon which the subject acts, has to become somehow agent's own. In the second part of their explanation, Fischer and Ravizza accept that the agent must take control of the mechanism: «What is required, in addition to responsiveness, is that the mechanism be the *agent's own*. And this implies, on our approach, that the agent has taken responsibility for it»[460]. A puzzling

---

Frankfurt-Type Examples and Semi-Compatibilism. In Robert Kane: *The Oxford Handbook of Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 283−290 (281−308).

[452] Eleonore Stump: Libertarian Freedom and the Principle of Alternative Possibilities. In Daniel Howard-Snyder – Jeff Jordan (eds.): *Faith, Freedom, and Rationality*. Lanham (MD): Rowman and Littlefield, 1996, pp. 73–88.

[453] Linda Zagzebski: Does Libertarian Freedom Require Alternative Possibilities? In *Philosophical Perspectives*, 14, 2000, pp. 231–248.

[454] Richard M. Glatz: The (near) necessity of alternative possibilities for moral responsibility. In *Philosophical Studies*, vol. 139, 2008, p. 257−272.

[455] Christopher Evan Franklin: Everyone thinks that an ability to do otherwise is necessary for free will and moral responsibility. In *Philosophical Studies*, 2015, p. 2092 (2091−2107).

[456] J. M. Fischer: Frankfurt-Type Examples and Semi-Compatibilism, p. 306.

[457] Fischer considers the possibility that determinism threatens moral responsibility in his book J. M. Fischer: *The Metaphysics of Free Will. A Study of Control*. Oxford: Blackwell, 1994, p. 147−154. Kane discusses Fischer's arguments in R. Kane: *The Significance of Free Will*, pp. 40−43.

[458] J. M. Fischer – M. Ravizza, *Responsibility and Control*, p. 89.

[459] *Cf.* M. McKenna: Contemporary Compatibilism, s. 192.

[460] J. M. Fischer – M. Ravizza: *Responsibility and Control*, p. 238.

statement is that an agent takes responsibility for a *kind* of mechanism (e. g. practical reasoning or a non-reflective mechanism) and also for the entire mechanism, which spring from certain sources: «When an individual takes responsibility for acting from a certain kind of mechanism, he, of course, need not know all the details of the mechanism, […] but in taking responsibility for the actions that flow from a kind of mechanism, he takes responsibility for acting from the mechanism in all its details»[461].

One would expect that the process, in which the agent accepts a certain kind of mechanism or in which the mechanism springs from the agent's sources or the agent takes responsibility for concrete actions (based on a kind of mechanism adopted earlier) is the right place for AP. The agent should have a choice, upon which a mechanism or a kind of mechanism to act before he takes responsibility for it. He should have an option to accept it or refrain from it. Nevertheless, according to Fischer and Ravizza, taking responsibility involves three crucial elements, none of which implies AP and all of them are compatible with causal determinism: (1) an individual must see himself as the source of his behavior (as an agent whose «choices and actions are efficacious in the world»[462]), (2) he must accept that he is a fair target of the reactive attitudes, and that (3) this agent's view of himself is based on evidence, such as seeing the effects of his actions or social practices of praise and blame[463]. This triple process of taking responsibility is, according to Fischer and Ravizza, not an act or decision, it is not voluntary, but instead, it consists of a cluster of beliefs imposed on a person through education and social interactions (reactive attitudes).

The problem appears to be with their first step in taking responsibility. How can an agent see himself as the source of his behavior if his beliefs are determined by others? Joshua Knobe and Shaun Nichols explain that similar theories are not rare, but they do not go deep enough. They argue that one has to sufficiently «zoom-in» to grasp an authentic meaning of free will and especially, the executive self implied in MR[464]. If somebody is looking from outside or looking only at the psychological states and observes only broadly the efficacy of the subject's actions, he might miss the self which people consider to be essential for MR. Cognitive sciences are typical examples of such a broad view because of their methodology. They analyze all sorts of states and processes, but they do not have a room for the self. Reasons responsiveness which is important for MR regards the actual processes occurring in the agent's mind and somehow obscures the self. The way how the self forms and chooses a specific mechanism of an action, for which the agent is subsequently responsible, remains unexplained.

Therefore, the theory of Fischer and Ravizza seems to explain only some of the more general underlying conditions of being a morally responsible agent. Certainly, one has to have experience of acting in the world and being the object of reactive attitudes. However, the agent should also be able to see himself as the source of his behavior in a deeper personal sense. If determinism is true and everything is determined by the previous events, nothing can occur differently and there is no room for the subject's experience in which his own self plays a key role. The agent can in certain situations act spontaneously without consciously taking any decision and thus be determined in his actions by various states and mechanisms. Behavior based on such mechanism appears to be compatible with causal determinism and the agent is still responsible for it. Nevertheless, if universal causal determinism were true, the agent could never interfere in this process. At this point, it becomes clear that compatibilists and incompatibilists point to different necessary conditions of MR and different concepts of causal determinism. Fischer and Ravizza consider a minimal notion needed for MR. Knobe and Nichols show that such minimalist account might be sufficient for a

[461] J. M. Fischer – M. Ravizza: *Responsibility and Control*, p. 216.
[462] J. M. Fischer – M. Ravizza: *Responsibility and Control*, p. 210.
[463] J. M. Fischer – M. Ravizza: *Responsibility and Control*, pp. 211–213.
[464] Joshua Knobe – Shaun Nichols: Free Will and the Bounds of the Self. In R. Kane (ed.): *Free Will*. Second Edition, p. 530–554.

scientific account of moral behavior, but it does not make justice to common sense understanding of MR, which involves the self[465].

Michael McKenna comes across similar difficulties when he notes that Fischer and Ravizza move away from an agent-based to a mechanism-based model to reconcile reasons responsiveness with a freedom which does not require AP. The first difficulty is that their description of the mechanism does not include a full set of psychological elements constituting the agent's action. He also asks how detailed the description of the mechanism and its subsystems should be to give a satisfactory account[466]. The second difficulty is how to individuate the mechanism operative in the exercise of free action. McKenna asks, «how are we to settle whether, when different reasons are put to an agent, the same mechanism is operative?» The response is not clear from Fischer and Ravizza's account[467]. The mechanism is fixed as a sort of an unreflective habit which takes away agent's flexibility:

> «The general problem, as I see it, is that any complex system will have "subsystems" that are designed to function precisely by shutting down or by permitting other systems to override in some contexts but not in others. Assuming a person functioning as a practical agent can be understood as a complex system, […] any attempt to whittle down which agential elements are the once implicated in "the" mechanism of her action is bound to restrict the agent's flexibility as regards reasons-responsiveness»[468].

The agent's flexibility in changing reasons in the same kind of mechanism or in changing the mechanisms leads to deeper psychological and metaphysical considerations. McKenna makes an important distinction when explaining the F-examples:

> «Being reactive to sufficient reasons to do otherwise, I now propose, is not the same as being able to react otherwise in response to sufficient reason to do otherwise. In a Frankfurt example, an agent who is suitably reasons-responsive *is* reactive to sufficient reasons to do otherwise even if, due to the presence of a character like Black, she is unable to react otherwise»[469].

The agent is reactive to sufficient reasons, even though he cannot act otherwise because there is no alternative scenario. McKenna's agent-based explanation is «zooming in» at deeper conditions of morally responsible and free action. We would naturally expect an explanation of how an agent forms his reasons and reacts to reasons, and how the agent willingly identifies with one of the mechanisms for which he is then held responsible. The explanation should be detailed enough to reach the point when it becomes clear how an action is «up to the subject». For this purpose, we have to return to Harry Frankfurt's theory of free will.

3. Consciousness and Free Will

The common experience of making a free decision is often described by hierarchical models. One of the most discussed is the model by Harry Frankfurt[470]. He distinguishes two different levels of desires. People form the first-order desires (or inclinations) to perform particular actions. The second-order desires concern the first-order desires. One can desire to have or not to have some first-order desire or he can desire that this first-order desire is never satisfied. Somebody might

[465] J. Knobe – S. Nichols: Free Will and the Bounds of the Self, pp. 551–552.
[466] Michael McKenna: Reasons-Responsiveness, Agents, and Mechanisms. In Shoemaker, David (ed.): *Oxford Studies in Agency and Responsibility*. Volume 1. Oxford: Oxford University Press, 2013, pp. 164-165.
[467] McKenna elaborates his objection further in a more recent paper: Michael McKenna: *Contemporary Compatibilism: Mesh Theories and Resons-Responsive Theories*. In R. Kane (ed.): *Free Will*. Second Edition, pp. 175–198.
[468] M. McKenna: *Reasons-Responsiveness, Agents, and Mechanisms*, p. 164.
[469] M. McKenna: *Reasons-Responsiveness, Agents, and Mechanisms*, p. 171.
[470] Harry G. Frankfurt: *Freedom of the Will and the Concept of Person*. In *The Journal of Philosophy*, vol. 68, no. 23, 1971, pp. 5–20.

desire, for instance, to have a first-order desire for a drug without actually desiring the drug itself: «His second-order desire to be moved to take the drug does not entail that he has a first-order desire to take it»[471]. When the agent wants to have only the desire for the drug, not the drug itself, he does not have an effective will to take it. It is important that even though Frankfurt often uses the term «volition» and «second-order desire» interchangeably, they are not the same[472]. Frankfurt calls «wanton» a being which has the first-order desires and perhaps also the second-order desires, but not volitions[473]. Volitions are higher-order desires «whose contents are for select first-order desires to be their will»[474]. The agent's will is his first-order effective desire moving «all the way to action».

For being a person in Frankfurt's hierarchical model of a person, it is essential not only to have the second-order desires (volitions) and (first-order) effective will but also to be rational. Rationality is a necessary condition for having second-order desires and the will:

> «In maintaining that the essence of being a person lies not in reason but in will, I am far from suggesting that a creature without reason may be a person. For it is only in virtue of his rational capacities that a person is capable of becoming critically aware of his will and of forming volitions of the second order. The structure of a person's will presupposes, accordingly, that he is a rational being»[475].

In the F-examples, Jones is responsible for his decision because he is doing what he wants to do, and he has the will he wants freely to have, and not because of AP. There is a hierarchical «mesh» between his volition, will, and desires. If a person fails to integrate his desires, he might not be able to make up his mind and his decisions might not be wholehearted. The agent is responsible for the formation of his desires (and his wills) among other competing desires of the same order during his lifetime. A person making an effective decision commits himself to some of his reasons and desires and disregards others. The agent unifies his second-order desires with certain first-order desires and thereby the agent constitutes his self and who he is as a person. McKenna adds: «What Frankfurt requires, on top of the mere fact of satisfying the hierarchical mesh between volition and will, is that the agent decisively *identify* herself with one of her first-order desires»[476].

Frankfurt takes a further important step toward consciousness when he says that a decision which establishes preferences

> «essentially involves reflexivity, including desires and volitions of a higher order. Thus, creatures who are incapable of this volitional reflexivity [wantons] necessarily lack the capacity to make up their minds. They may desire and think and act, but they cannot decide»[477].

Reflexivity of the self-consciousness is the back-stopping point of Frankfurt's explanation: «Self-consciousness in question is a sort of *immanent reflexivity* by virtue of which every instance of being conscious grasps not only that of which it is an awareness but also the awareness of it. It is like a source of light which, in addition to illuminating whatever other things fall within its scope,

---

[471] Harry G. Frankfurt: *Freedom of the Will and the Concept of Person*. In *The Journal of Philosophy*, vol. 68, no. 23, 1971, p. 9 (5–20).

[472] «For the sake of simplicity, I shall deal only with what someone wants or desires, neglecting related phenomena such as choices and decisions. I propose to use the verbs "to want" and "to desire" interchangeably, although they are by no means perfect synonyms». H. G. Frankfurt: *Freedom of the Will and the Concept of Person*, p. 7.

[473] *Cf.* H. G. Frankfurt: *Freedom of the Will and the Concept of Person*, p. 11.

[474] M. McKenna: *Contemporary Compatibilism*, p. 178.

[475] H. G. Frankfurt: *Freedom of the Will and the Concept of Person*, pp. 11–12.

[476] M. McKenna: *Contemporary Compatibilism*, p. 179.

[477] Harry G. Frankfurt: *Identification and Wholeheartedness*. In Ferdinand D. Schoeman (ed.): *Responsibility, Character, and the Emotions: New Essays in Moral Psychology*. Cambridge University Press, 1987, p. 176 (159−176). In: http://web.mit.edu/holton/www/courses/moralpsych/i&wh.pdf.

renders itself visible as well»[478]. Self-consciousness explains why a decision is «up to the subject» and volitive reflexivity explains our experience of self-creation (as a person). Both of them constitute the fundamental goods of human life.

The difficulty of Frankfurt's theory is that it is not clear how some of the higher-level desires (among others) become the agent's own. Some desires become a part of his real self and others remain in opposition. Frankfurt appeals to the notion of identification, and the concept of identification is explained in terms of satisfaction. Satisfaction is a state of the entire psychic system of the agent, which is constituted by the absence of any tendency or inclination to alter its condition. McKenna justifiably considers this account unsatisfactory because it is only a negative conception[479]. A positive and active element of self-appropriation of the volitions, desires, and wills by the self is expected.

Before we move to the next step, it is important to emphasize that the two-level explanation, which is important for the debates on determinism and compatibilism, is supported by many philosophers. Christian List[480], for instance, explains agential level as a higher state which emerges from various underlying physical states of the brain. The key concept which he suggests is the concept of multiple realizability. Robert C. Bishop and Harald Atmanspacher defend the concept of contextual emergence and argue that it solves many difficulties associated with mental causation[481]. Agential or mental properties are not causally determined by the physical properties, but they emerge from physical properties. The concept of emergence does not contradict causal determinism on the physical level and allows higher-order properties, such as volitions, wills, higher-order desires, and theoretical reasoning. They could not emerge from the physical level if causal determinism were a universally valid theory. Universal causal determinism is often implicitly affirmed in the principle of causal closure of the physical reality[482]. Hence the emergentist accounts are incompatible with universal causal determinism and with the principle of physical causal closure, even though they are compatible with physical causal determinism. The relationship between higher and lower-level properties has to be explained by another sort of determinism or a different (not nomological) model of causations.

Further important clarifications which strengthen the two-level explanation have been put forward by Walter Glannon. He distinguishes two types of cognitive control and two types of reasoning. Proximate causal control consists of an agent's cognitive ability to respond to practical reasoning concerning action and physical ability to act on that reasoning. Remote causal control consists of an agent's cognitive ability to respond to theoretical reasoning concerning the foreseeable consequences of his actions[483]. Responsiveness to theoretical reasoning and remote causal control are necessary (and sufficient) to ground attribution of MR. In addition, the theoretical moral reasoning requires appropriate emotions and beliefs about other people: «our capacity for the emotion of empathy, of feeling for other in a way that allows us to put ourselves in their place, makes our reasons for action *moral* reasons because they take into account the needs, interests, and

[478] H. Frankfurt: Identification and Wholeheartedness, p. 162.
[479] M. McKenna: Contemporary Compatibilism, p. 184.
[480] Christian List: Free Will, Determinism, and the Possibility of Doing Otherwise. In *Noûs*, 48 (1), 2014, pp. 156–178. Internet: http://eprints.lse.ac.uk/46931/1/__lse.ac.uk_storage_LIBRARY_Secondary_libfile_shared_repository_Content_List%2C%20C_Free%20will_List_Free%20will_2015.pdf. (14.8.2017).
[481] Robert C. Bishop – Harald Atmanspacher: The Causal Closure of Physics and Free Will. In R. Kane (ed.): *Free Will*. Second Edition, p. 109 (101–111).
[482] Robert C. Bishop and Harald Atmanspacher show that the causal closure of physics is very problematic and free will does not depend on physical theories, such as Special relativity and Quantum mechanics. Therefore, it cannot depend on determinism or indeterminism of the physical reality. Robert C. Bishop – Harald Atmanspacher: The Causal Closure of Physics and Free Will. In R. Kane (ed.): *Free Will*. Second Edition, p. 109 (101–111).
[483] Walter Glannon: *The Mental Basis of Responsibility*. Burlington (VT): Ashgate, 2002, pp. 95–96.

rights of others»[484]. This is why the formation of reasons, choices, and self-appropriation of the mechanisms which is moderately responsive to theoretical moral reasons is neither law-like (causally determined) nor chaotic (undetermined) but open to the intervention of the agent's volition. Even if all neural pathways in the brain and all desires were causally determined, volitions implied on the agential level concerned with the intentional identification with the theoretical moral reasons and morally relevant beliefs regarding other people could not be causally determined. Causal determinism on the agential level or universal causal determinism would exclude volitive «what if» capacity of human consciousness[485]. This is why the moral agency is compatible with various lower level causal determinisms but not with a universal causal determinism as defined by Peter van Inwagen.

There are several objections to the hierarchical (mesh) theories. One of them suggests that the weak-willed agent might be absolved from responsibility because the desires relevant to his actions are not his own. Walter Glannon responds that «failure to identify with certain desires that lead to actions does not imply that we have no control over and cannot be responsible for them. Responsibility requires that we only have the capacity for reflective self-control over and to identity [*sic*] with the desires that lead to actions, not that we actually exercise this capacity or actually identify with these desires»[486]. McKenna is not satisfied with such response because «this reply will not work for any mesh theorist who, like Frankfurt, is also committed to source compatibilism, since it relies on claims about leeway freedom»[487]. Furthermore, according to McKenna, Frankfurt's hierarchical theory has also difficulties with manipulation cases[488]. The agent's volitions, wills, and actions altogether could be manipulated so that the agent does not act and wills freely and is not morally responsible. It means that the agent must have «freedom-enabling history» (as opposed to «freedom-destroying history»), which is impossible if somebody (as Frankfurt) defends a mesh theory and compatibilism with causal determinism. The difficulties disappear if incompatibilism and emergence of free will are accepted. The ability of self-appropriation of some desires and reasons implies freeway freedom and incompatibilism, and it allows us to talk about real self-creation of the agent. The will appears to be more than just a second order desire among other desires. It has agential causal powers which require a strong emergentism.

Conclusion

J. M. Fischer and M. Ravizza show that the right amount of moral-reasons-receptivity and reactivity plays a fundamental role in the actual mechanism leading to a morally responsible decision and action. The agent-based model proposed by M. McKenna distinguishes the ability and a real possibility of deciding or doing otherwise and it solves some of the difficulties of the previous model. H. G. Frankfurt in his hierarchical mesh theory explains coherently many cases of phobias and addictions, but some of them regarding the weakness of the will are incoherent. Yet, his theory of the volitive ability to create harmony among various reasons and desires is the origin of the feeling of freedom and ability of self-formation, and it explains why a decision is «up to the subject». Frankfurt's incoherences suggest that the concept of MR requires complex (strongly emergent) volitive and conscious properties. Especially, theoretical moral reasons and their logical

[484] Glannon, W.: *The Mental Basis of Responsibility*, p. 39.
[485] This position presupposes strong emergentism of consciousness which is defended by David Chalmers (Strong and Weak Emergence. In P. Clayton and P. Davies (eds.): *The Re-emergence of Emergence*. Oxford: Oxford University Press, 2006) and strong emergentism of free will defended by Timothy O'Connor (Causality, Mind and Free Will. In *Philosophical Perspectives*, 14, 2000, p. 105−117) and Achim Stephan (An Emergentist's Perspective on the Problem of Free Will. In C. Macdonald and G. Macdonald (eds.): *Emergence in Mind*. New York: Oxford University Press, 2010).
[486] W. Glannon: *The Mental Basis of Responsibility*, p. 42.
[487] M. McKenna: Reasons-Responsiveness, Agents, and Mechanisms, p. 178.
[488] M. McKenna: Reasons-Responsiveness, Agents, and Mechanisms, pp. 180–181.

relations require higher order agent causal properties which are incompatible with a universal causal determinism. Universal causal determinism would exclude morally significant freedom and MR in the traditional sense because it would exclude the emergence and supervenience of the essential volitive properties of human consciousness. Such a hierarchical theoretical model is still compatible with causal determinism on the physical level.

"The other is metaphysical". Between autonomy and alterity

Ondrej Sikora
University of Pardubice, Pardubice, Czech Republic
ondrej.sikora@upce.cz

Introduction

At first sight, Kant's basic idea is that of the *autonomy* of reason, which, with its stress on the structure of self-relation, stands in a sharp contrast to Levinas's insistence on the *heteronomy* of otherness. As we can read in *Totality and Infinity*, "the Other is metaphysical".

> "The Other measures me with a gaze incomparable to the gaze by which I discover him. The dimension of height in which the Other is placed is as it were the primary curvature of being from which the privilege of the other results, the gradient of transcendence. The Other is metaphysical"[489].

And not only metaphysical, the other is metaphysics, or, in other words, Levinas's maxim says: no metaphysics without the other. This situation leads us to the main question of this contribution, question of not only historical but rather systematic relevance: How far, then, do these philosophers go hand in hand in the effort to re-establish metaphysics on ethical experience? In what way can they help us to find an adequate position between autonomy and alterity?[490] The first part of this paper introduces Levinas's main idea concerning the relation of ethical experience and metaphysics. In the second part Kant's idea of this relation is presented together with justification of relation to otherness from the standpoint of autonomy. The third part discusses the relation of alterity and universality of reason with questioning the primacy of the other from Kantian standpoint. The paper tries to justify the concept of dialogical existence as a possible approach to the conflict between autonomy and heteronomy.

Levinas's' basic idea

Levinas, as well as majority of canonical philosophical authors, forms his own philosophical project by means of criticism of European intellectual tradition. He comes up with a diagnosis, which might seem oversimplified, but, which at the same time seems to express a common tendency in the major line of thought leading from Plato through modernity to early phenomenology. This tendency, or, let us say, kernel and principle, can be simply called "ego" or "self". Philosophy so far is nothing else but egology[491]. From Plato to Husserl and Heidegger, philosophical enterprise is trying to understand world, other people, God, with the help of structures that are in a narrow connection with soul or subject. It can be said that the most important opponent of Levinas is Martin Heidegger, who, in the early phase of his intellectual journey, which is called fundamental ontology, builds his conceptual detailed structure on traditional notion of self-relation. Self-relation becomes leading principle and every moment of Heidegger's ontological building can be understood as the moment of self-relation. This self-relation is described as "Sorge", "care", and the core of Heidegger's *Being and Time* dwells in the discovery of temporal structure of this fundamental existential category. Similar stress on self-relation can be found in Kant's concept of

[489] Levinas, E., *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority*. Tsl. by A. Lingis, Duquesne University Press 2016, p. 86.
[490] For discussion concerning Levinas's relation to Kant see Chalier, C., *What Ought I to Do? Morality in Kant and Levinas*, Cornell 2002; Beavers, A. F., "Kant and the Problem of Ethical Metaphysics", and Atterton, P., "From Transcendental Freedom to the Other: Levinas and Kant", in: M. New with R. Bernasconi and R. Cohen (eds.), *In Proximity: Emmanuel Levinas and the 18th Century*, Texas Tech University Press 2001.
[491] Levinas, E., *Totality and infinity*, p. 44.

autonomy of reason, in Fichte and his "Wissenschaftslehre", in Descartes and new initial point in the second of his *Meditations on the first philosophy*, even in Plato and his *Phaedrus*.

For Levinas, the entire Western philosophy is "egology", which means, it develops its basic structures as the structures of ego. This leads to what he calls "imperialism of the same", which is an inability to acknowledge that which is radically different, to acknowledge alterity. Thus understood, "egology" is not merely a neutral description of the principality of subjectivity and its role in the process of action and cognition of the world, this term also bears an ethical meaning. If we ask about its content, the answer could be that it is a kind of allergy towards that which is different; kind of inability of openness towards the otherness; kind of inability of humiliation of the self face to face the other. "Already of itself ethics is an optics", Levinas writes[492], and the aim of his philosophy can be described as cleaning the glasses which would make them transparent for the revelation of otherness[493]. This revelation does not dwell in a mystical experience, but in those much too common situations of facing the other, speaking and listening to the other. Relationship to otherness is the principle of all possible metaphysics and ethics, "such a relationship is metaphysics itself"[494] and true religion cannot dispense with it.

Levinas's phenomenology of otherness comes with an identification of ethics and metaphysics, these cannot be separated and both precede the distinction of theory and practice, because relation to otherness is a ruling principle for them. In this context, freedom is perceived by Levinas as sharply opposed to justice; freedom does not need to be proven, established, justified in opposition to natural determinism. It needs to be called into question by the presence of the other person, who is still "higher than me". Justice is understood as an adequate reaction to this being called into question by the presence of the other, which gives it priority over freedom. This leads to provocative pathos of asymmetry between the other and me. This asymmetry is probably best explained by the following statement: "What I permit myself to demand of myself is not comparable with what I have the right to demand of the Other"[495]. I am allowed and very often obliged to place requirements on myself, I have the right to strive towards my goals with sacrifices, at cost of consumption of my life energy. However, this cannot be compared to what I have the right to require from others, because I cannot see where exactly their limits lie. Levinas proceeds: "This moral experience, so commonplace, indicates a metaphysical asymmetry: the radical impossibility of seeing oneself from the outside and of speaking in the same sense of oneself and the others, and consequently the impossibility of totalization"[496]. It is limited cognitive approach towards others, and, as the same thing, privileged approach towards oneself, that establishes the "metaphysical asymmetry", which amounts to refutation of the idea of reciprocity. In this context, justice cannot be understood as balanced distribution of specific goods. I am never in the "god-eye-view" standpoint that would grant a balanced equality. For every I as interiority, which has never directed approach to the interiority of the other, justice can only happen as welcoming acceptance of the other[497]. This also creates an inevitable condition for development of authentic theology and

[492] Levinas, E., *Totality and Infinity*, p. 29.
[493] This aim can also be described as follows: "Levinas's thought begins with the everyday and then reaches beyond it, but the task is not simply metaphysical or epistemological. It is not aimed at discovery of new entities (…). Neither the face of the other person nor our responsibility to and for the other person is unknown or absent in the ordinary everyday world. They are present but in a sense hidden or forgotten or, perhaps better, misunderstood and distorted. To learn about them, then, is not a matter of being introduced to new things or being given a new faculty or capacity; it is to see the old from a new perspective, in a new light". Morgan, M. L., The Cambridge Introduction to Emmanuel Levinas, Cambridge University Press 2013, p. 54.
[494] Levinas, E. *Totality and Infinity*, p. 52.
[495] Levinas, E., *Totality and Infinity*, p. 53.
[496] Levinas, E., *Totality and Infinity*, p. 53.
[497] "Justice consists in recognizing the Other my master". Levinas, E., *Totality and Infinity*, p. 72. And further: "To recognize the Other is to give. But it is to give to the master, to the lord, to him whom one approaches as 'You' in the dimension of height". P. 75. "The transcendence of the Other, which is his eminence, his height, his lordship, in its concrete meaning includes his destitution, his exile, and his rights as a stranger. I can recognize the gaze of the stranger,

metaphysics in traditional meaning.

Kant and practical turn

As mentioned above, for Kant the situation seems to be the opposite: the highest principle of morality established as metaphysics of freedom is the concept of autonomy, which represents the most important concept of modernity. This concept is the result of his "Copernican turn" in practical philosophy. This can be described as the situation when it is the will which determines the good, but only self-legislating will, which is the same as autonomous will. It is not outer good that would be giving the law to the will, because each good, before it is taken as good, needs to be acknowledged as such with the use of criterion, which for Kant takes the form of moral law. This law is no outer demand but an expression of self-legislating capacity of subject. It needs to be stressed that to be autonomous does not amount to do what one wishes to do in all possible situations; neither can it be reduced to the ability of stating own principles of leading one's life, which Kant calls maxims. The concept of autonomy lies a step further. Being autonomous means that the subject is able to subordinate all his maxims to the moral law as the expression of pure will. This law only prescribes universal validity of the agent's maxims and this validity means that the agent can fully agree with the maxim he wants to employ in his practical conduct[498]. Autonomy as the ability to relate particular intentions to the sphere of the universal cannot be identified with accidental arbitrariness. Let's quote Kant's specification of autonomy:

"Now, if we look back on all the efforts that have ever been undertaken to detect the principle of morality to this day, it is no wonder why one and all they had to fail. One saw the human being bound to laws by his duty, but it did not occur to anyone that he is subject *only to his own* and yet *universal legislation*, and that he is only obligated to act in conformity with his own will which is, however, universally legislating according to its natural end"[499].

What is essential for Kant and what remains questionable in the case of Levinas is the connection of uniqueness of human will and universality; human beings share structural identity of subjectivity, which makes this connection possible.

However, this concept has been criticised from various directions. We can quote J. M. Bernstein: "Autonomy, self-legislating and self-determining individuality, is the foremost achievement of modernity and its despair"[500]. According to Bernstein, despair of autonomy lies in its opposition to reverence[501], which might be the case of F. Nietzsche, but hardly the case of Kant, for whom the concept of respect or reverence belongs to the heart of his practical philosophy. This respect is respect for the moral law and only through this law it is also respect for the other person, which means that ethical relation to the other is mediated and not direct. This is felt as an uncomfortable situation by many commentators: "For many, the real problem with Kantian moral philosophy is its apparent subordination of everything we might value or want as individuals to philosophical abstraction, making morality ultimately independent of anything we could really care about"[502]. To put this line of criticism into our context, Kantian subject relates to the moral law, instead of specific individual person, instead of face of the other, and it might seem that the other in his uniqueness matters only as an incentive for application of the moral law. I relate to the other only

---

the widow, and the orphan only in giving or in refusing; I am free to give or to refuse, but my recognition passes necessarily through the interposition of things". Levinas, E., *Totality and Infinity*, pp. 76-77.

[498] The moral law or the fundamental law of pure practical reason is formulated in *Critique of Practical Reason* in the following way: "So act that the maxim of your will could always hold at the same time as a principle in a giving of universal law". Kant, I., *Critique of Practical Reason*, tsl. by M. Gregor, Cambridge University Press 2016, p. 28.

[499] Kant, I., *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, tsl. by M. Gregor, Cambridge University Press 2017, p. 44.

[500] Bernstein, J. M., "Autonomy and Solitude", in: *Nietzsche and Modern German Thought*, Routledge 1991, p. 192.

[501] "The drive for autonomy is always a refusal of community and mediation, a refusal of dependency on the will of another. (…) Autonomy becomes autocracy when the reverence for man that makes autonomy worth pursuing is absent". Bernstein, J. M., "Autonomy and Solitude", p. 214.

[502] Sussman, D. G., *The Idea of Humanity*. Routledge, New York 2001, p. 11.

because my maxim of my own happiness cannot be generalised and I am forced to limit my inclinations, as command of my practical reason prescribes. It means that my relation to the other is a mere derived moment of basic self-relation of autonomous will. I finally get to offer my help to the other because my inclination to selfishness is qualified as something that cannot be generalized and therefore it is my obligation to abandon intended behaviour.

In my opinion it is not only possible but also necessary to defend Kantian approach in this context. Four points can be mentioned in favour of Kantian idea of universalisation and against the objection of the loss of ethical intention in the relation to the other:

a) Firstly, the objection misses Kant's point of metaphysical foundation of ethics, i. e., the conviction that ethical necessity cannot be based on empirical features of human nature. Kant intends to establish the highest principle of morality that would be independent of varieties of psychological phenomena. For this reason, the relation to the other must be founded "metaphysically", which means, must have its norm in a principle of non-empirical character. In my opinion Kant succeeds in persuading his readers that no necessary bindingness stems from direct relation to the other understood as empirically given fact. In Kant's terms, it is only reason that contains rules with universal validity, not manifold of empirical qualities.

b) Second, if it seems inadequate when specific act of help to the other is performed from reason which is a priori, not because of the other in his given concreteness, it is helpful to ask whether this inadequacy is also felt in the opposite situation. If it is me who happens to be in a needy situation and I am offered help "from reasons a priori", not because of a kind of empirical feeling, do I feel humiliated by this very fact? I do not think so, maybe the situation is exactly opposite and a person who accepts help offered "from principle" is reminded his own dignity and ability of similar behaviour.

c) Next, the standpoint of autonomy as the standpoint of self-relation is at the same time the standpoint of respect for other people, which means that relation to the other is integrated in it. Kant shows that it is this standpoint that makes well-being of a community possible. Autonomy of reason is at the same time principal respectfulness and as such it cannot be identified with selfish sovereign subjectivity. Kant's idea of "kingdom of ends" is his expression of this aspect and ideal of community, mutuality and harmonious society[503].

d) Finally, the standpoint of autonomy does not mean an emptiness of moral will with regard to content-oriented targets, it does not mean any loss of interest concerning the other in her specific situation. The perspective of specific situation is not abandoned but integrated into a wider perspective of principle. It is not true that the other is reduced to a mere case of application of universal moral law: the other remains the same other and as such he is also the case of application of universal law. The standpoint of autonomy requires from an agent to accept this wider perspective and thus legitimate intended behaviour aimed at the other.

Heteronomy and universalisation

If we want to get closer in our attempt to invite our both thinkers into a dialogue, it is necessary to point out to the fact that for Levinas the other is not an object of a merely empirical evidence. Encounter with the other is a kind of "Ereignis", Event, in which the subject "touches" infinity. This

[503] This is known as formula of categorical imperative in Kant's *Groundwork*: "Act so that you can become a member of possible kingdom of ends". This "kingdom of ends" is nothing else but reformulation of traditional platonic and rationalist concept of "mundus intelligibilis". Conf. Kant, I., *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, p. 50.

Event is the happening of infinity itself. For Levinas, the other is infinity lying always "out there", out of any attempts of totalization. This "touch of infinity" happening in the encounter with the other puts into question agent's spontaneity and sovereignty. Freedom without justice is endangered by the risk of perversity. At this point it is important to put an emphasis on the fact which is often neglected: it is the central role of speech or discourse for Levinas. Face is not present to us only in a visual form. In a more important way, face is the face which speaks. Face speaks and it is the phenomenon of the act of speech that leads Levinas to the motif of universality, which is so well known from Kantian standpoint. Let's quote *Totality and Infinity*:

"To recognize the Other is therefore to come to him across the world of possessed things, but at the same time to establish, by gift, community and universality. Language is universal because it is the very passage from the individual to the general, because it offers things which are mine to the Other. To speak is to make the world common, to create common places. (…) The world in discourse is no longer what it is in separation, in the being at home with oneself where everything is given to me; it is what I give: the communicable, the thought, the universal"[504].

Language, speech, discourse represent central theme for Levinas, for infinity happens when a discourse is in progress. Language is called "the very passage to the general", it creates common world where things can be offered and shared. The point Levinas is trying to make is that it is the encounter with the other that establishes the sphere of universal. In my opinion the situation can also be described in the opposite way: it is the sphere of the universal that enables the encounter with the other. For the speech to be the "passage to the general", it is necessary that this passage is at the disposal of a person before this person encounters the other. The fact that I speak to the other presupposes that he can understand me. The fact that the other speaks to me presupposes that I can understand him. This ability to understand is the feature of each person's existence and cannot be understood as something that comes to a person from the face of the other, for if it were not this feature of existence, nothing would come to a person and single persons would be eternally missing one another as distant planets. So, it seems that encounter with otherness is somehow bound to the universal of the same. Similar point can be found in the following sentences:

"The face opens the primordial discourse whose first word is obligation, which no 'interiority' permits avoiding. It is that discourse that obliges the entering into discourse, the commencement of discourse rationalism prays for, a force that convinces even 'the people who do not wish to listen' and thus founds the true universality of reason"[505].

In the previous quotation Levinas talks about "the universal", in this one he becomes even more explicit, using Kantian terms "true universality of reason", which is connected with "obligation". The sphere of this universality is opened in the act of discourse, in the situation of face to face, but, again, is this universality of reason opened by the face of the other, or, more strongly, is it established by it, as Levinas puts it? Does the face open or establish the sphere of obligatory universality? Isn't it necessary that this universality somehow precedes factual encounter with the other, so that this can happen as the act of recognition? It is not my aim to offer a final solution of this difficult question, but at least this is clear: for both authors universality of reason plays fundamental role in ethics and both approach this sphere from opposite directions.

Conclusión

There is no doubt that "autonomy" and "heteronomy" are opposite expressions representing opposite standpoints. This seems to lead to a dilemmatic situation: either the principle lies in autonomy and it is possible to say that "the self is the principle", or the principle lies in heteronomy and it is needed to say "the other is the principle". Is there a way in which these two standpoints

[504] Levinas, E., *Totality and Infinity*, p. 76.
[505] Levinas, E. *Totality and Infinity*, p. 201.

could be reconciled? Does Kantian philosophy represent a contrast, an antithesis to Levinas? Typically, philosophical answer would be “to some extend yes and to some no”. It would be useless to pretend that both philosophers are in fact not different; their approaches really are different and it would not be honest to blur this fact. I find it useful to read both philosophers as proponents of radically different poles of one dialogical movement, which is the movement of existence conceived as being in dialogue. My point is that only autonomous person is capable of welcoming the other. At the same time: it is only the other that can awaken me to my own autonomy, it is only the other that can deepen it. Human existence is a dialogue and only as such can it be perceived and called “imago Dei”. For God – if there is to be any meaning of this word for us, people of late modern, people too much aware of atrocities that only people can do to others – God accessible for Kant in ethics, God accessible for Levinas in justice, can only be understood as Being in dialogue, welcoming the other and dying for the other.

F. - Metaphysics and Science

La epistemología de Gabriel Marcel: Reflexión segunda y límites de la ciencia.

Oscar Arce Ruíz
Universitat Ramon Llull, Barcelona, España.
oscararceruiz@hotmail.com

Cuando Gabriel Marcel aparece en la escena filosófica, esto es, especialmente después de la primera guerra mundial, Francia vive la influencia de dos movimientos en muchos sentidos antagónicos: un idealismo exacerbado y una filosofía que podríamos denominar "abierta" y que en muchas ocasiones ha sido tachada de "intuicionista" por sus detractores. Los representantes de ambas corrientes son respectivamente Léon Brunschvicg y Henri Bergson. En cierta manera, la filosofía de Marcel ha de buscarse entre estos dos polos.

En sus primeros escritos ya puede verse la necesidad de sobrepasar los límites del idealismo estricto de su formación a través de la novedosa iluminación de Bergson, a quien está dedicado el Diario Metafísico. También, por cierto, está dedicado a Hocking (poner quién es).

Dice Roger Troisfontaines que Marcel es un autor cuyo proceder describe una espiral que recorre una y otra vez las mismas secciones y las mismas preocupaciones añadiendo en cada reflexión un grado de profundidad nuevo. El propio Marcel considerará su pensamiento como "socratismo", un interrogador de la realidad a la que pretende acercarse.

En este preguntar constante, la primera necesidad que ve nuestro autor es la de devolver la filosofía a un estadio concreto, de primer orden, en el que la emergencia por la preocupación por el cuerpo va a tener un espacio predominante. El caso es que, tras un análisis confuso de lo que supone la distinción entre el cuerpo como objeto y el cuerpo como sujeto, el resultado no puede ser más que una escisión ontológica de la misma magnitud que aquella en la que su formación idealista le había sumido. En otras palabras, la primera aproximación que pretende librarse de las limitaciones idealistas acaba concediendo una doble vertiente de la realidad delimitada de nuevo con una precisión inquietante. Esto explicaría, pienso, el abandono de este tipo de reflexiones y la puesta en valor de la afirmación "yo soy mi cuerpo" que se hizo célebre y que pasó la carga de la investigación a algunos de los filósofos jóvenes que formaban el círculo de influencia de Marcel (sobre todo Merleau Ponty y Ricoeur). El que yo sea mi cuerpo, sin concesiones y sin fronteras en mi sensorialidad y mi entendimiento, nos lleva a concretar que sentirse cuerpo es saberse cuerpo, y eso exige una participación en una categoría que solo de manera imperfecta podemos describir como "superior".

Antes de continuar he de hacer unas precisiones necesarias. He dicho sentirme cuerpo y saberme cuerpo y no sentir mi cuerpo o saber que tengo un cuerpo. De las investigaciones filosóficas de Marcel se sigue que no puedo hablar de mi cuerpo sin subordinarlo de alguna forma a mí mismo. Por ese camino, yo sería yo y mi cuerpo. El caso es que si no encontramos otra forma de ser que la de ser encarnados, cualquier intento de reducir a una relación sujeto-objeto la relación con este cuerpo que soy nos dirige a un pensamiento que está viciado desde el principio. Por eso la verdadera relación que tengo con mi cuerpo es misteriosa, igual que la relación que tengo con mi pensamiento o con el ser en general. Esto acaba de sacar a la luz algo que formará parte de mi

exposición un poco más tarde, que es la distinción más fructífera de la filosofía de Marcel: la que habla de misterio y de problema. Si me permiten, lo dejaré para más adelante.

Antes de eso, y para acabar con esas precisiones quisquillosas pero necesarias, hay que decir que la reflexión acerca del cuerpo conduce a Marcel a un primer esbozo de la participación en el ser de cualquier modo de concretarse el ser. La reflexión sobre el ser encarnado que soy yo me lleva a considerar la exigencia de trascendencia de mi aquí y ahora, una trascendencia que no es mística o religiosa (simplemente porque esas formas de darse el ser también han de caer bajo la forma única del ser). La exigencia de trascendencia es exigencia enteramente ontológica. No es casual, en este sentido, que el tercer capítulo de cada una de las dos tandas de conferencias que se recogen en "El misterio del Ser" lleve por título *La exigencia de trascendencia* y *La exigencia ontológica* respectivamente. Esto, intentando ser algo más claro, vendría a decir que lo que hace que este ente que soy sea algo no se agota en este ente que soy. Que es necesario comprender que mi cuerpo no me pertenece, que mi ser no me pertenece y, por lo tanto, en la pregunta por el ser no soy el sujeto que la profiere sino que soy la sede de una respuesta que no puede ser más que vivida.

Por eso, como venía diciendo antes de estas precisiones, no puede decirse que el ser me sea superior más que en un sentido analógico, porque se encuentra en lo más profundo de mi propia profundidad, dice Marcel usando una sentencia de marcado carácter agustiniano.

Para comprender la esencial unidad que me liga a todo lo existente no solamente de un modo fraternal sino con una necesidad ontológica, Marcel se vale de un sistema de reflexión separado en dos grados. Lo que llamará reflexión de primer y segundo grado apunta a la consideración del ser como problema o como misterio.

El problema, entrando ya en la definición, es algo que se encuentra ante nosotros y, por lo tanto, es susceptible de ser tratado como algo exterior. Digamos que puede ser objetivado y considerado según datos externos a nosotros mismos. El problema trata del encuentro con un objeto exterior a nosotros. Esto ha de traernos algunas consecuencias que cabe resaltar:

En primer lugar, cuando hablamos de un encuentro con un objeto, lo hemos de hacer en referencia a toda la extensión de la palabra "objeto", es decir, sin obviar que es necesario que haya también al menos un sujeto que resulte esencialmente separado de aquel objeto.

Ese sujeto que participa de ese encuentro problemático lo hace como espectador, y su participación requiere de él la resolución del problema. Cuándo es el mejor momento para hacer algo, cuánto dinero he de recibir como cambio, dónde se encontrarán los dichosos trenes de los no menos dichosos puntos A y B… En la exposición de todos esos problemas ya se encuentran tanto el tipo de solución al que hay que acceder como la manera preferible de acceder a ella.

Por otra parte, la vida del sujeto observador no está vinculada a ese problema más de lo que lo está a cualquier otro objeto. No le va la vida en ello.

Además, toda problematización implica objetivación y esquematización como condición para llegar a un conocimiento absolutamente preciso y claro que huye, porque puede, de cualquier contradicción. Lo que pasa es que una mínima reflexión nos muestra que nuestra experiencia no puede reducirse a un esquema, y mucho menos puede decirse de ella que no es contradictoria. Esto da como resultado la constatación de que el mundo de la experiencia y el de lo problemático no concuerdan. Por lo tanto, toda objetivación se dará sobre la base de una separación entre yo y un mundo del que se diría que ni me incluye ni me influye.

Y esa escisión entre la experiencia y el mundo evidencia que lo problemático ha de conceder necesariamente el dejar de lado todo aquello que no puede reducirse a un esquema estático.

Pues bien, eso que escapa a la foto fija, es lo misterioso. Y el misterio es, entonces, aquello que trasciende cualitativamente lo problemático. Marcel lo intenta definir a partir de las características del problema en los siguientes términos:

Para empezar, el que lo trascienda cualitativamente no quiere decir que sea algo así como una categoría emergente del problema. Marcel opone los dos elementos radicalmente y los considera irreductibles. Son de órdenes distintos.

La diferencia entre uno y otro radica en el compromiso vital que me une al misterio por el cual, dirá Marcel, pierde todo su significado la distinción entre *mí* y *delante de mí*, distinción que es la razón de ser del problema.

Además, todo misterio se presenta como opaco a quien pretende acceder a él. Esto no significa que sea un incognoscible. Puede conocerse y, de hecho, se conoce con total seguridad aunque no de una manera lógico discursiva que, de nuevo, es la lógica a la que el problema se debe.

El dominio del misterio, que es el dominio del ser es, finalmente y de manera taxativa, el dominio de la existencia inverificable e indudable de sí misma.

Visto así, en términos generales, hay dos datos que creo que son fundamentales para entender cómo se articulan ambos campos ontológicos:

En primer lugar, todo lo referente a la relación que yo mantengo con cualquier cosa existente puede ser vista desde el orden de lo problemático, pero también puede ser vista desde el orden de lo misterioso. La predominancia de uno u otro, o el equilibrio entre ambos, es para Marcel una cuestión de voluntad que coincide en cierto modo con las teorías de la libertad radical típica de las filosofías de la existencia. Y en segundo lugar, a cada uno de estos órdenes les corresponde una dimensión de lo analizado: el ser y el conocimiento que yo pueda tener de él, se mueven dentro del misterio. El ser no es un incognoscible, recordemos, pero me es esencialmente opaco básicamente porque yo soy parte del ser y eso hace que en mi intento de acceder a él siempre esté rodeado de algo parecido al ángulo muerto de un retrovisor. Siempre se me escapa algo.

Si el ser se mueve dentro del ámbito de lo misterioso, el tener es competencia de lo problemático. Todo lo que hemos dicho antes sobre la categoría de problema puede aplicarse a lo que se tiene, pero no a lo que se es.

Creo (confío) que un ejemplo nos ayudará. El oro no es sus propiedades, sino que "tiene" ciertas propiedades que le permiten comportarse de tal o cual forma bajo ciertas condiciones. Pero lo que sea este pedazo de piedra que contiene una cantidad de lo que llamamos oro trasciende abiertamente sus propiedades. Y lo que sea el oro en relación a lo que es mi alianza de boda, que confío que en un tanto por ciento de su composición sea oro, no tiene nada que ver con las propiedades que parece tener el elemento Au de la tabla periódica.

De la misma manera, un ser humano no es sus características ni sus posesiones, sino que tiene tal o cual cualidad o tiene esto o aquello. Pero lo que él sea trasciende "verticalmente" cualquier cosa que tenga, dice Marcel, a pesar de lo problemático, precisamente, de la metáfora espacial. Es esa realidad que somos y que sobrepasa lo problemático la que nos es opaca.

El problema y el misterio tienen relación con unos tipos de conocimiento muy específicos y que pueden llegar a confundirse muy fácilmente por la acción de lo que Marcel llama una "tendencia a la objetivación". El conocimiento a que se accede por medio de la problematización es un conocimiento objetivo que se corresponde con la ciencia y su método. La verdad que se produce por el método científico se refiere entonces, a fin de cuentas, a problemas que no tienen nada que ver con quien hace la pregunta y que remiten a una relación de escisión ontológica entre el sujeto y su objeto de estudio. El objeto no afecta en absoluto al investigador, sus condiciones iniciales son asumidas como punto de partida para constituir un contexto a partir del cual poder establecer relaciones de causalidad entre un estado inicial y un estado final. Todo es y ha de ser coherente dentro de esas relaciones. Es fácil ver que la principal dificultad de esta posición generalizadora es que pierde de vista sus propias limitaciones. Marcel coincidiría con lo que Ortega y Gasset dice en su *¿Qué es filosofía?* sobre esta misma situación:

> *«La "verdad científica" se caracteriza por su exactitud y el rigor de sus previsiones. Pero estas admirables calidades son conquistadas por la ciencia experimental a cambio de mantenerse en un plano de* problemas secundarios*, dejando intactas las últimas y decisivas cuestiones. De esta* renuncia *hace su virtud esencial»*[1].

Y aún:

> *«La "verdad científica" es una verdad exacta, pero incompleta y penúltima, que se integra forzosamente en otra especie de verdad, última y completa, aunque inexacta, a la cual no habría inconveniente en llamar "mito". La "verdad científica" flota, pues, en mitología, la ciencia misma, como totalidad, es un mito, el admirable mito europeo»*[2].

Y yo diría que en muchos casos es el mito que ha olvidado su ascendencia mítica y hace de este olvido su propia idiosincrasia.

Aunque pueda parecer lo contrario, Marcel valora de manera muy positiva el pensamiento objetivo siempre que, y este es el centro de todo, siempre que se circunscriba a su ámbito que es el de lo problemático. Existe un tipo de objetividad que Marcel está dispuesto a admitir como legítima. Legítima y necesaria. A su lado se encuentra lo que llamará "espíritu de abstracción", que usurpa experiencias de lo misterioso y las *problematiza* acabando con ellas en el momento de delimitarlas. Algo similar dirá Unamuno refiriéndose a Dios con aquello de «*La definición le mata, porque definir es poner fines, es limitar*»[3]. Lo mismo puede aplicarse a lo misterioso en este caso.

La abstracción legítima de la que hablamos, es el medio para llevar a cabo el primer tipo de reflexión que trata Gabriel Marcel, que es la reflexión primera o reflexión de primer grado. Por esta se accede al conocimiento científico en base a un proceso de abstracción que conscientemente destierra al objeto fuera del alcance existencial del sujeto.

El conocimiento de lo exterior que emana del método científico se corresponde en gran medida al primero de los *dos modos de conocer* que también aparecen en Tomás de Aquino (artículo octavo de la *Cuestión Disputada de la Mente* en el *Tratado de la Verdad*). Jaume Bofill i Bofill en un artículo de 1956 titulado *Para una metafísica del sentimiento* llama a esta aprehensión de lo exterior *conocimiento a modo de objeto*. Es cierto que tanto Bofill como Santo Tomás hablan del conocimiento *del alma* a modo de objeto, en la *Cuestión sobre la Mente* se pregunta Tomás de Aquino *«si la mente se conoce a sí misma por esencia o por medio de una especie*». Para nuestro caso y tomando las precauciones adecuadas, su enfoque será de una claridad iluminadora. Ese conocimiento *a modo de objeto*, que es capaz de tratar por separado sujeto y objeto, es el que Marcel verá dentro del ámbito de la ciencia, aunque también dentro del ámbito del conocimiento humano en general siempre que, como dijimos, se produzca una *abstracción legítima*. La *abstracción legítima* posibilita la aprehensión intelectual de lo exterior, otorgando además a los entes un grado de realidad, que es la existencia del ente en sí, y que se presenta al intelecto de manera adecuada a él. Es decir, lo otro en sí puede ser captado por la mente al presentársenos como lo otro en tanto que otro, lo cognoscible en tanto que cognoscible, no como lo que es sino de manera que pueda ser captado por la mente. Y para captarlo es necesario que los entes desprendan cierta idealidad que es necesaria para categorizar al ente en una taxonomía mental, pero que deja escapar al ente concreto y, en la medida que el ente participa del ser, se aleja a fin de cuentas del mismo ser. La abstracción legítima no pierde de vista esta última parte, el dejar escapar al ente, y es esa consciencia precisamente la base de su legitimidad.

Roger Troisfontaines, al que he citado antes y que tiene una monografía en dos tomos extraordinaria sobre Gabriel Marcel, nos ilustra lo anterior con un esquema en forma de "Y" en cuya base estaría

[1] José Ortega y Gasset, "¿Qué es filosofía?", en *Obras completas*, Madrid: Revista de Occidente, 1983, (vol. VII, pp. 275-421), pp. 310-311.
[2] *Ibid.,* p. 312.
[3] Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida,* p. 185.

la existencia. El primer tramo, vertical, corresponde a la abstracción legítima, al conocimiento penúltimo, exacto y universal. Una vez recorrido en toda su extensión este segmento, que es el de la reflexión primera, llegamos a la intersección superior en la que entra en juego la voluntad. Por un lado, existe la voluntad de desvincular conscientemente al sujeto de la influencia del objeto, radicalizando el razonamiento del método científico en un proceso de abstracción sin límite en el que la realidad de algo se mide por su grado de racionalidad. Pero esto es solamente una de las opciones en los brazos superiores de la "Y". La voluntad también puede tomar otro camino, que corresponde a la metodología de la reflexión segunda en Marcel, y al conocimiento «*a modo de principio de la actividad intencional*» en palabras de Bofill sobre el segundo modo de conocer en Tomás de Aquino. La reflexión segunda necesita de los datos obtenidos por la reflexión primera para darse cuenta de que esos datos no conducen sino a un conocimiento penúltimo. Y de igual manera que lo misterioso no era solamente una categoría que emerge de lo problemático, esta reflexión segunda tiene en cuenta el conocimiento científico pero da cuenta de su ineficacia para todo lo no-problemático.

Para Marcel, el fundamento que da fuerza a la voluntad para elevarse por encima de una reflexión de primer grado es la *insatisfacción* ante una problematización asfixiante de la existencia. El ser humano, insatisfecho por la situación que vive, puede elegir no desesperar aunque todas las estadísticas le recomienden precisamente lo contrario. Marcel habla de la reflexión de segundo grado como un imperativo promovido por la inadecuación entre la razón y la realidad existencial (entre el ser y la ratio entis). El ser se articula en el acto de existir y no se deja atrapar por lo estanco de la categorización conceptual. Marcel rechaza que toda reflexión conduzca necesariamente a la desvinculación entre el sujeto y el objeto. La reflexión segunda que propone se inserta en la vida porque es vida ella misma, un modo de vida mediante el cual ésta pasa de un nivel a otro. Ese nuevo nivel en la consideración de la vida ha de basarse en la indudable evidencia de la propia existencia.

Este conocimiento a modo de principio tampoco se erige sobre los datos del primer modo sino que los trasciende de manera radical. Santo Tomás hablará de ese conocimiento a modo de principio como un conocimiento que no persigue el diseño de una esencia universal, que no es un discursivo, y que tampoco ofrece una comprensión final de las causas por el análisis de los procesos, sino que desvela que existe un principio ontológico que sostiene cualquier actividad, también la del pensar. Por la reflexión segunda se accede, por lo tanto, al conocimiento de una realidad metafísicamente anterior a todo acto de conocimiento formal, pero se presenta cronológicamente después de él. Si volvemos al esquema en forma de "Y", veríamos que uno de sus brazos superiores se dispara en línea recta hacia el infinito, mientras que el otro vuelve a la base, a la existencia, y permite reconsiderar el papel que juega la existencia desde el principio.

En este aspecto de la reflexión segunda que lleva a un conocimiento sintético, Marcel encontrará los dos puntos esenciales para su ataque al esquema cartesiano: 1. antes incluso de pensar, se ha de existir, y 2. la consciencia de la propia existencia se lleva a cabo en el acto de existir, y es una consciencia exclamativa que proyecta hacia afuera cualquier actividad del existente. Así hace posible mi presencia ante los otros y hace posible también la relación interpersonal que define la constitución del yo. Es el punto de partida, pues, de la *metafísica del somos* que perseguía Marcel, por oposición a la metafísica del *yo pienso*.

Por último, quisiera remarcar que la complementariedad entre los dos tipos de conocer que he esbozado es un requisito imprescindible para un verdadero conocimiento del ente en tanto que ente y en tanto que ser. La prioridad de un modo sobre el otro no puede llevar más que a la rigidez determinista o a la ingenuidad que no cumple las mínimas exigencias lógicas.

Por otra parte, pienso que mostrar la correspondencia entre los niveles del conocimiento en Gabriel Marcel y en Tomás de Aquino, dota de sistema la exposición en espiral de Marcel y actualiza, si es que no es en sí un pensamiento imperecedero, la *duplex cognitio* de Santo Tomás.

Y para acabar, solo recordar que la reflexión segunda no se explica para Marcel si no es porque se basa en la experiencia de la participación en el ser por medio de manifestaciones concretas que se llevan a cabo entre un yo y un tú. Esas manifestaciones de lo misterioso permiten una experiencia del tiempo que es independiente de cualquier medición del mismo, y que posibilita momentos de eternidad en los que sentimos la participación en el ser, abre la puerta a la esperanza. Porque como dice Abel, uno de los personajes del teatro de Marcel, «*sin misterio la vida sería irrespirable*». Muchas gracias.

Faith and science: the role of Metaphysics

Lorella Congiunti
Pontifical Urbaniana University, Città del Vaticano.
l.congiunti@urbaniana.edu

1. Introduction

The question of the relationship between science and Faith is situated in the long-lasting question of the relationship between natural knowledge and knowledge by Faith, and it has a long history with many variations in addition with the acquisition of a characteristic peculiarity since the first Scientific Revolution. The relationships between science and faith turn out to be fruitful when the fundamental role of philosophy is recognized, capable by its epistemological nature to dialogue with all knowledges and to be a mediator between the particular sciences -with which it shares the exclusively rational approach-, and theological knowledge, -with which it shares the universal openness and search for wisdom-. Furthermore, the very reflection on the relationship between science and Faith is of a philosophical order.

We will shortly approach this broad argument, investigating some questions about it. First of all, it will be necessary to clarify the terminology: science, Faith, metaphysics… Then, we will place the relationship between science and Faith in the broad discussion of the relationships between knowledges, according to the different declinations between the disciplines. In this way we can underline that metaphysics has the role of organizer and mediator in the relationship between science and Faith, by reason of its peculiar identity: universal and rational. Finally, the cosmological field will constitute a good example of the relationships between science, metaphysics and Faith.

2. Clarification of the terminology

First of all, there must be some terminological clarifications.

2. 1-Science.

Today, "science" in singular is used to indicate primarily the realm of the particular sciences, mathematical and experimental[4]. Actually, the particular sciences do not exhaust the whole field of sciences, they are not "the science" – considering science in this way would be the sign of a dangerous reductionism.

Science (*scientia, episteme)* etymologically is that which is proper to one who knows. It is well known that in Book VI of the *Nicomachean Ethics*, Aristotle positions science amongst the five "states by virtue of which the soul possesses the truth by way of affirmation or denial"[5], specifying that science is a disposition for the demonstration, which has as its object universals and things that necessarily are and is always teachable and therefore learnable.

We can therefore generically consider science as a "collection of critically evaluated and systematically organized knowledge"[6]. In this sense, science can exist only because we can specify

[4] "The first fact that strikes the uninformed observer is, on the one hand, the great diversity of the branches of knowledge that are now recognized as sciences, and, on the other hand, the ease with which the word 'science' in the singular is used everywhere" G. Granger, *La science et les sciences*, Presses Universitaire de France, Paris 1993[2,], p. 37 (our translation).

[5] Aristotle, *Nicomachean Ethics*, VI, 3, 1139b 15-20 (translated by W. D. Ross, Oxford University Press, Oxford 2009).

[6] F. Rivetti Barbò, *Dubbi, discorsi, verità,* Jaca Book, Milano 1985, p. 15 (our translation).

the matter (singularity) from the movement (contingence). We are dealing with an analogous concept, which therefore encloses many different modalities, each one of which is distinguished by its proper rigor and proper objectivity, from its proper method and a proper way of arguing, depending on the object studied. In fact, every science is specified by its material object and even more by its formal object, or in other words, by the point of view from which the object is approached and known.

Here rises the necessity of a very short historical introduction. The discussion of the relationship between the particular sciences and Faith historically arises *after* the so-called Scientific Revolution[7]. In fact, there are certainly sciences and scientific research that have also existed in the classical era (above all in the Hellenistic period[8]) and in the Middle Ages[9], but without doubt the mathematical and experimental sciences experience a moment of singular renewal and fruitfulness in the modern age[10], where they start to find themselves in a problematical way in the world of human knowledge and in comparison with the divinely revealed knowledge. The novelty of the Galilean sciences appears in its hypothetical-deductive-mathematical-experimental method which appears to be fundamentally the same nowadays, although with technological and theoretical innovations. It becomes problematical when it pretends to be the only method of knowledge, threatening first of all the role of philosophy and then that of all knowledge that do not use the same methodology. Such a reductionism is particularly dangerous: the sciences that were born with Galileo are particular sciences, which means that they respond to particular questions about the world of experience, while metaphysics is a science open to the universal: for example, the particular sciences dedicate themselves to measuring time and finding relationships with other variables of physical phenomena, while metaphysics asks itself about what time actually is, searching for its meaning.

2. 2-Faith

First of all, it is important to examine the distinction between religion and Faith. Religion is a potential part of the virtue of justice[11]. It is the exercise of the cult due to God[12]; it is the most excellent of the moral virtues, and it is not a theological virtue. Religion is the relationship that human beings perceive with that which all call God. Faith, instead, is a Theological virtue, emanating from sanctifying Grace and has God as its direct object and its motive[13]. "Believing" means the assent of the intellect, moved by the will. In fact, sometimes the intellect cannot be determined to a certain conclusion, neither immediately by the definitions of the terms, as happens with the principles, nor in virtue of the principles, as happens in the conclusion of demonstrations. However, it is determined by the will, which chooses to assent to an affirmation because of something that is sufficient to move the will but not to move the intellect: this is the disposition of the believer confronting the affirmations of men, and even more so when confronting the divine Revelation, where the promise of eternal life constitutes an extremely strong motivator of the will.

---

[7] I assume as motivated the convention that circumscribes the first scientifical devolution in between the work of Niccolò Copernico *De revolutionibus orbium coelestium* of 1543 and the work of Isaac Newton *Philosophiae naturalis principia matematica* of 1687.

[8] *Cf.* for example L. Russo, *La rivoluzione dimenticata. Il pensiero scientifico greco e la scienza moderna,* Feltrinelli, Milano 1996.

[9] *Cf.* for example E. Grant, *The foundations of Modern Science in the Middle Agee: Their Religious, Institutional and Intellectual Context,* Cambridge University Press, Cambridge 1996.

[10] *Cf.* L. Congiunti, *Soggetto del sapere e scienze moderne. Il "Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo" di Galileo*, Jaca Book, Milano 2005, especially chapter V: "Le radici del nuovo sapere".

[11] *Cf.* Thomas Aquinas*, Summa Theologiae,* II-II, q. 80, a. 1.

[12] *Cf. Ibid.,* q. 81, a. 8.

[13] *Cf.* Id., *Super Boethii De Trinitate*, q. 3, a. 2, *resp*.

It is clear that one does not need to believe when the natural knowledge is able to reach its proper conclusions (in common knowledge, philosophy, and sciences). Instead, believing is a way of knowing subjects that are not knowable in another way. It is reasonable to believe in subjects that are not contradictory, when the testimony is reliable (knowing what one testifies) and trustworthy (not having reasons to want to deceive).

The act of believing possesses the strongest assent non by the evidence of the content, but because of the *force of the motivation*: it is thinking with a firm assent[14], and therefore it is more certain than science (and also than wisdom and the intellect), both because of the assent which is very firm, as we said, and for its cause which is God[15].

The peculiarity of Faith is properly in the motivation of the assent, in the fact that there is no causal dependence between the assent and the cogitation[16].

Therefore, believing is an act of the intellect, whose object is the truth, but it is moved by the assent of the will[17]. The act of believing, of which Faith is the proper principle, resides in the intellect as its subject. The philosophical analysis of how the act of Faith is performed by man shows the reciprocal harmony of Faith and reason, which is founded in God as its cause: God gives both Faith and reason to man, in a way that is necessarily non-contradictory[18]. This setting helps to solve the discussion of the relationship between knowledge by Faith and natural knowledge[19].

2. 3-Metaphysics

Metaphysics, taken in the fundamental sense of the term and rooted in the works of Aristotle, deals with that knowledge that is constituted as the science of causes, the science of being, the science of God.

The Aristotelian-Thomistic tradition settles the analysis of metaphysics in the context of three speculative knowledges: physics, mathematics and metaphysics, in such a way that clarifies the role of metaphysics in the building of knowledge.

Differentiating between theoretical knowledges is an action that proceeds from the formal prospective of knowing. In fact, Thomas Aquinas argues, there is a triple distinction in the operation of the intellect, with which the intellect adapts itself to reality. First comes metaphysics or theology, which is instituted in virtue of the operation of separation[20], through the capacity of the intellect that

---

[14] *Cf. Ibid.,* q. 2, a. 1.
[15] *Cf. Ibid.,* q. 4, art. 8.
[16] *Cf.* Id., *De veritate*, q. 14, art. 1, *resp*.
[17] *Cf.* Id., *Summa theologiae*, II-II, q. 4, art 2, resp.
[18] *Cf.* Id., *Summa contra Gentiles*, I, VII.
[19] Human being is structurally "made" to think and believe. Barzaghi identifies in the agent intellect the foundation of the relationship between faith and reason: "in the particular metaphysical physiognomy of the acting intellect the material of what in theological terminology is indicated by the term *obediential potency*. This conceptual complex of the Thomist school, speculatively revisited, is then proposed as the keystone or the *transcendental foundation* of the relationship between faith and reason". G. Barzaghi, *Lo sguardo di Dio. Saggi di teologia anagogica,* Cantagalli, Siena 200, p. 271 (our translation).
[20] Mazzotta makes it clear that "properly speaking there are not three degrees of abstraction, but only two, being the separation something totally different" G. Mazzotta, *Forza e debolezza del pensiero, Commento al De Trinitate di Boezio*, Rubbettino editore, Soveria Mannelli 1996, p. 60* (our translation). Exegesis less adherent to the text of Thomas instead affirm that there is a universalizing abstraction common to all knowledge (total abstraction) and then three degrees of formal abstraction that differentiate physics, mathematics, metaphysics, as do, for example Vanni Rovighi (*Cf.* S. Vanni Rovighi, *Elementi di filosofia,* Brescia 1964, especially vol II, p. 12.) and Maritain (*Cf.* J. Maritain, *Distinguer pour unir: ou Les degrés du savoir,* Desclée de Brouwer, Paris 1932): both explicitly follow more Gaetano than Thomas on this point. It seems to me instead that Rivetti Barbò translates total abstraction with "dis-individuation" and formal abstraction with "various degrees of abstraction" F. Rivetti Barbò, *Dubbi, discorsi, verità*, in particular chap. 6, not reducing the separation to a degree of abstraction and thus respecting the spirit of Thomas.

composes and divides, and therefore thinks without matter, which really is separated or able to be separated from matter. Secondly, the mathematical science, which is instituted by an abstraction that is able to extract from sensible matter. Lastly, the "most basic" because it is "closer" to matter and contingence, is *physics*, corresponding to the philosophy of nature, which is instituted by abstracting from singular matter. The dis-individuation is the basic operation of every science, which is always science of the universal and necessary.

We note that the diversity of formal objects, depending on the operations of the intellect, does not imply any formalism. Actually, the intellect adheres to reality in such a way that abstraction works according to a *real* unity and composition. This is particularly important with respect to metaphysics, whose formal object is instituted by the operation of separation. This consists in adequation of objects that really are separated or separable from matter, which are not only objects that can be thought of without matter, but that could exist or actually exist without it (either always, as in the case of God and angels, or sometimes, as for example in substances and quality).

Also in this way, the particular statute of mathematics takes form: a science that, contrarily to metaphysics, is instituted on the possibility of thinking without matter things that actually exist in matter, like geometrical figuras (continual quantities) and numbers (discontinual quantities). The science of mathematics is therefore constituted on a level that is completely different from that of physics. Mathematics and physics correspond to different degrees of abstraction, in so far as their objects have different relationships with matter: the objects of physics depend on matter both in their being and in our thoughts, while those of mathematics depend on matter in their being but not in our thoughts[21]. The peculiarity of mathematics lies, therefore, in the emptying of all sensible matter, in a way of thinking that implies not only extracting from individual matter (which is necessary in all conceptual knowledge), but also from sensible matter in general.

The distinction between material and formal object makes it possible a definition for all the middle sciences: intermedial disciplinary fields, formally mathematical and materially physical, like astronomy and music, in which mathematical principles are applied not only to mathematical entities, but to material and changing realities. "This doctrine, which puts different scientifical levels in communication, might still be very fruitful today"[22].

In the space opened by these means, we can place the discussion of modern and contemporary sciences which, in so far as they are "physical and mathematical", precisely have this intermediate character, but they have been universalized, or extended as broadly as philosophy[23].

3. Metaphysics and Sacred Doctrine

Since the terms have been clarified in their distinctions and relations, we can now question ourselves more specifically about the role of metaphysics in the relationship between science and faith.

The relationships between human knowledges and revealed knowledge, and therefore between sciences and Faith, can be studied starting from the relationship between metaphysics, as a philosophy of God, and revealed theology, which is Sacred Doctrine. Metaphysics is a rational, philosophical knowledge, while Sacred Doctrine goes beyond reason, drawing from Revelation thanks to Faith.

The problem is clearly confronted in Question 1 of Part 1 of the *Summa theologiae*, where Thomas

[21] *Cf.* Thomas Aquinas, *Super Boetii De Trinitate*, q. V, art. 1, *resp*.
[22] G. Mazzotta, *Forza e debolezza del pensiero,* p. 64*.
[23] *Cf.* L. Congiunti, *Dalla* physica *alla fisica. Galileo e i gradi di astrazione*, in "Umanesimo cristiano nel III millennio: la prospettiva di Tommaso d'Aquino", Act of the International Congress, Pontifical Academy of St. Thomas, Vatican City 2005, vol. II.

asks himself whether there is a need of "*aliam doctrinam*", apart from the philosophical disciplines, i. e. those that are attained by human reason. His positive response is well proven: considering the limits of the rational knowledge attainable by man, it is necessary to turn to Revelation for the end of man, which is salvation. This includes the truths about God which reason can attain, but only the reasoning of few men, after a long time, and with many mistakes[24].

The methodological motivation is also very interesting, which distinguishes and relates the rational plane and the higher plane of Revelation[25].

Thomas affirms that the same conclusion can be demonstrated, using a different method and motivation, by an astronomist using mathematical argumentations (since astronomy is a middle science, as we noted above, being materially physical and formally mathematical), and by a natural philosopher using considerations that are linked to physical matter. However, nothing impedes that these things, knowable by the light of natural reason, might also be studied by another science with the light of Divine Revelation. The difference in the formal object can also be put on a "theological" level, in which the theology that pertains to Sacred Doctrine and therefore draws from divine Revelation and proceeds from both reason and Faith, is different from the theology that forms part of philosophy, which is metaphysics. This deals with a difference of genus, which does not imply a "materially" diverse object. Actually, there is no – and there can be no – contradiction between revealed theology and natural theology.

Some human sciences proceed from principles that are known by the light of the natural intellect, like arithmetics and geometry. Others, however, proceed from principles that are known by the light of superior sciences, like the perspective from principles that are known through geometry, and music from principles that are known through arithmetics. Sacred doctrine is a science that proceeds from principles that are known by the light of superior sciences, which is the wisdom of God and the saints[26].

The same notion of science is multiplied in the field of human sciences, by virtue of different degrees of abstraction or separation, remaining always in the ambit of a knowledge that can be brought back to principles that are known by reason and through the light of the intellect. But it is also multiplied in a further dimension. Also sacred doctrine is a science, and it is a subordinate science like music and perspective; the uniqueness is that sacred doctrine is subordinate to a science that is not human, but is the wisdom of God and the saints.

It appears to be fruitful to apply the distinction between subordinate and subordinating sciences, proper to the Aristotelian tradition, to the relationships among all knowledge[27].

In this context, the most important science, which is the end, never the means, is the subordinating science, never the subordinate ones, and is architectural in the highest degree, is metaphysics. In fact, Aristotle writes in *Metaphysics*: "it is obvious that […] the most honourable science must deal with the most honourable class of subject"[28].

And again: "Evidently, then, there are three kinds of speculative sciences: physics, mathematics, and theology. The highest class of science is the speculative, and of speculative sciences themselves the highest is the last named, because it deals with the most important side of reality; and each science is reckoned higher or lower in accordance with the proper object of its study"[29].

---

[24] *Cf.* Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, q. I, a. 1, resp.
[25] *Cf. Ibid*, ad 2 um.
[26] *Cf. Ibid.,* q. 1, a. 2.
[27] *Cf.* Aristotle, *Nicomachean Ethics,* I, 1, 1094a 1-20.
[28] Id., *Metaphysics*, VI, 1, 1026 a 17 – 33 (translated by H. Tredennick, Harvard University Press, Cambridge-London 1989[9]).
[29] *Ibid.,* XI, 7, 1064b 1 -5.

4. Meta-disciplinarity and metaphysics

The relationship between the contemporary disciplines is set according to various models, which can be summarized as follows: first of all, the multidisciplinarity in which a given question is studied by several disciplines, but without interaction between them. Second, the interdisciplinarity that emerges from the paradigm of complexity and places the possibility and necessity of a unity of science, capable of holding together unity and diversity, continuity and fractures, in the re-integration, within the science itself, of the realities expelled from classical science, that is the subject and the cosmos. Third, the transdisciplinarity that "is complementary to the disciplinary approach; it makes the existence of new data emerge from the comparison of the disciplines, forming a junction or joint between the same disciplines, and offering a new vision of Nature and Reality. Transdisciplinarity does not look for dominion among multiple disciplines, but for the opening of disciplines to what they have in common and to what surpasses them"[30]. Finally, in the last few years the model of meta-disciplinarity has emerged, which is linked to the reflection on the various meta-sciences that have been developed in the last decades (meta-mathematics, meta-logic, meta-biology, etc.). These meta-sciences seek to put a specific discipline in a frame of principles that are more general than those of the discipline itself, thus allowing the solution of aporias and undecidable problems. In some ways it deals with philosophical reflections on the sciences.

Some authors emphasize the merits and limitations of interdiscipline and emphasize the need for metasearch, recognizing in metaphysics a specific openness to take on this role. In a particular way, he indicates three fundamental metadisciplinary questions. A specific group of metadisciplinary questions consists in: "the need to discover and deepen the metaphysical, ethical and religious framework of reference, within which those who practice that science are moving; a framework that changes throughout history, but which always exists, since no scientist can be truly neutral in the face of radical questions and disregard these in his own research"[31].

Hence the philosophical mediation seems to be inescapable, at the level of hermeneutics, epistemological clarification, purification of language, and preparation of logical equipment.

The common horizon must never be forgotten, and even where specialization is required, it is necessary to avoid any preclusive and potentially absolutizing closure. Each of the sciences can be humble only if it knows it is not the only one. The model of metadiscipline seems to make valuable the role of metaphysics.

Metaphysics is unique because it deals with the reality that is ontologically first, and because it deals with it rationally, starting from the experience of physical reality. Because of this characteristic typology, it shares some aspects with the sciences – being the rational research, even in diversity of questions: particularly those that are scientific, universal, and metaphysical; and shares other aspects with Theology - being the sapiential openness to the First Reality, even in the diversity of means: only natural for metaphysics, but also supernatural for Theology. Therefore metaphysics constitutes a meeting place, but also a structure that makes possible the conjoining of knowledge.

5. Science, Faith and Metaphysics facing the Cosmo.

The relationship between science, Faith and metaphysics may be shown in an example taken from the case of cosmology.

---

[30] *Charter of Transdisciplinarity at the 1st World Congress of Transdisciplinarity,* text redacted by B. Nicolescu, E. Morin e L. De Freitas, firmed by a group of scientists in Arràbida in Portugal, November 6, 1994, art. 3.

[31] L. Clavell, *La metadisciplinarità. Scienza, filosofia e teologia*, in "Unità del sapere e del fare, una soluzione transdisciplinare?", edited by Ezio Mariani, Istituto per ricerche ed attività educative, Napoles 2001, pp. 43-54 (our translation).

Many ways to understand the universe exist, among the main ones lie the particular sciences, philosophy and revealed theology. Their paths are different because the questions they try to answer are different; the truth (or the highly endorsed hypothesis) of a scientific theory about the functioning of a process does not exclude the philosophical truth about the essence of becoming, just as both do not exclude the revealed truth about the meaning and purpose of the whole of reality.

In the debate on the origin of the world and its history, there often occurs a confusion of material and formal objects, and some terms are used in an equivocal way.

We will try to clarify "creation", a metaphysical term, around which science and Faith find themselves in conflict.

"Creation" indicates the dependence of all beings on the one Self Subsisting Being (God). Created reality lives in time, sustained in every instant by God who is eternal. To understand something of creation, of the relationship between created reality and the Creator, we need metaphysical intelligence and theological wisdom. Metaphysics understands that natural reality is contingent in its parts and in its totality (therefore it cannot sustain itself in being nor could it have made itself) and that it necessarily depends on a Self-Subsisting Being. Metaphysics understands the analogy between the creature and the Creator and finds in the natural perfections a participation of the absolute perfection of God. Moreover, philosophy detects the order and the finalism of natural reality and understands it as the result of a creating act that is intelligent and good. However, metaphysics cannot decide in favor of an absolute beginning of the universe;it could also suppose that God has created a temporal universe without beginning and without end. St. Thomas Aquinas already stated with extreme clarity that the world has a beginning is something that is the object of faith[32].

The Jewish-Christian Revelation makes it known that the universe has a beginning and will have an end. The book of Genesis reveals that all of reality was created by God at the beginning *("be'reshit", "en arché", "in the beginning"*). This absolute beginning of the created world is unattainable by human reason, which can go back to the temporal beginning of a natural process but can never go out of time nor, consequently, have the certainty of having reached the knowledge of the "first" instant of the universe. It is therefore clear that the Faith does not conflict with the research of reason, but exceeds it, in some ways presupposing it.

But, there is a considerably reductionist use of the term "creation", especially within the debate of science and Faith, due to an incorrect setting of the relationship between the two fields of knowledge and the ignorance of metaphysics. In fact, by placing the revealed truths and scientific theories in direct contact, without any philosophical (above all epistemological) mediation, harmful agreements or disagreements occur.

In the first case, that is, in the sphere of agreements, it is tried at all costs to make the content of Revelation agree with the content of some scientific theories, not taking into account the diversity of language and perspectives.

In the second case, of disagreements, the content of Revelation is used to reject hypothesis or scientific theories, implicitly placing them on the same level.

The debate should instead be set in the right position of the fields of knowledge, without putting in direct opposition a revealed truth and a scientific theory. We need metaphysics between them[33].

Conclusion

[32] *Cf.* Thomas Aquinas, *Summa Theologiae,* I, q. 46, a. 2, resp.

[33] *Cf.* John Paul II, *Fides et Ratio. Encyclical Letter on the relationship between Faith and Reason,* 09-14-1998, nn. 84-85.

The discipline that can help to unravel the levels of knowledge is philosophy: the philosophy of knowledge, as regards the various cognitive methods, and metaphysics, as regards the objects to be known and their relationships.

Metaphysics allows the structuring of the building of knowledge, which is why it is useful, current and indispensable in the dialogue between science and Faith.

Parsimony in Metaphysics

Daniel Dohrn
Humboldt-Universität zu Berlin, Berlin, Germany
dohrndan@hu-berlin.de

I defend a traditional principle of metaphysics against a recent revisionary proposal. The principle is Ockham's Razor: our ontology should be sparse in entities (*entia praeter necessitatem non sunt multiplicanda*). Jonathan Schaffer (2015) proposes to replace the Razor by a principle he calls the 'Laser'. While Schaffer disagrees with metaphysical orthodoxy about ontological parsimony, his Laser is based on defending a traditional Aristotelian picture of a categorially structured ontology against the flat 'desert landscape' ontology widely accepted in 20th century analytic philosophy. Schaffer distinguishes between a metaphysically fundamental and a metaphysically non-fundamental layer of things. Ontological parsimony binds the fundamental level. One ought to minimize fundamental entities. Non-fundamental entities may be multiplied at no (or very little) cost. While I favour Schaffer's revival of Aristotelian structured ontology, I shall argue against his replacement of Ockham's Razor. Schaffer uses two examples to decide between the Razor and the Laser. I present a counterargument. If the examples are admissible, the same goes for a range of variations. In light of these variations of Schaffer's examples, they rather support the traditional Razor than the Laser.

I critically discuss a new proposal on how to implement ontological parsimony. Elaborating on his idea of a structured ontology, Jonathan Schaffer has recently proposed to replace Ockham's Razor:

'*The Razor*: Do not multiply entities without necessity!' (Schaffer 2015: 645)

The Razor is replaced by

'The Laser: Do not multiply fundamental entities without necessity!' (Schaffer 2015: 647)

Non-fundamental entities may be multiplied at very little, or even at no ontological cost at all. Thus, we get two variations of the Laser:

Strong Laser: You may not multiply fundamental entities without necessity, but you may multiply non-fundamental entities *ad libitum*.

Weak Laser: positing a non-fundamental entity comes at much lower ontological cost than positing a fundamental entity.

Schaffer ultimately favours Strong Laser (Schaffer 2015: 658). Perhaps the main innovation in Schaffer (2015) compared to earlier work (e. g. Schaffer 2009) are two intriguing examples, which I shall focus on. The examples open up a range of admissible variations. When this range of admissible variations is properly exploited, the purported evidence for the Laser vanishes.

Example I

> *'Esther posits a fundamental theory with 100 types of fundamental particles. Her theory is predictively excellent and is adopted by the scientific community. Then Feng comes along and—in a moment of genius—builds on Esther's work to discover a deeper fundamental theory with 10 types of fundamental string, which in varying combinations make up Esther's 100 types of particles. '(Schaffer 2015: 648, m. e.)*

Feng's theory intuitively seems better than Esther's, says Schaffer, as it posits more types of things in total, but less types of things which are fundamental. The Laser predicts this result but the Razor does not.

Example II

> *'Georg has developed a decent regimentation of set theory. He invokes 10 primitive concepts, and from those 10 primitives he can define 40 other useful set-theoretic concepts. Hamsa though—in a moment of genius—builds on Georg's work to discover a beautiful axiomatization with just a single primitive notion. With her single primitive, Hamsa can define ninety-nine other useful set-theoretic concepts, including all forty of Georg's set-theoretic concepts. '(Schaffer 2015: 649, m. e.)*

Example II is designed to support Strong Laser. Hamsa's theory is better than Georg's, says Schaffer, as it introduces more concepts in total but fewer primitive concepts. Moreover, the 59 additional useful concepts count in favour and not against Hamsa's theory. This is evidence that non-primitive concepts do not come at any additional cost. Schaffer draws an analogy between conceptual and ontological structure: primitive concepts are compared to fundamental entities, defined concepts to non-fundamental entities. The relationship of definition is compared to a relationship of ontological priority. The lesson: just as defined concepts do not come at any cost for a theory (but are a benefit in themselves), non-fundamental entities do not come at any cost (cf. Schaffer 2015: 658).

Coming to my critical discussion, I begin with motives for doubting the evidential role of *Example I*. We naturally read Feng's theory as an amendment of Esther's. In Esther's theory we already have minimal ontological structure (e. g. fundamentality), but Feng does not only add a further ontological layer; he adds a completely new aspect: explicit *explanatory structure*. The 10 types of string 'make up' the 100 types of particles. They can be used to explain them, just as hadrons and electrons can be used to explain atoms[34]. Few explainers are used to explain many explananda. Only in Feng's theory we obviously get 'bang for the buck', to borrow Schaffer's succinct phrase, but what is salient is the explanatory gain over and above ontological structure. To illustrate the point, consider a variation where neither theory is claimed to be fundamental, say Esther posits 100 types of molecules and Feng additionally posits 10 types of atoms making up the molecules (both theories are otherwise predictively equivalent and it is agreed that there is a subatomic level). Still Feng's theory seems progress, but by Schaffer's lights this is not due to ontological parsimony.

There is a second motive for doubt. Schaffer notes:

> 'Overall, token numbers do not seem to matter when the ratios are small (e. g. 1, 736, 549 electrons versus 1, 736, 550 electrons), but do seem to matter when the ratios are large (e. g. one versus infinitely many cosmoi). This is perplexing'. (Schaffer 2015: 646)

I surmise that the ratio bias extends to *types* of particles (say 1002 vs. 1001 types of elementary particles compared to 2 vs. 3 types of string). Now in Example I, there is a danger that the focus on explanation and the ratio bias conspire to favour Feng's theory *independently of counting fundamental entities*. We tend to focus on the relationship of explanation (10 explain 100). The ratio explainers-explananda tends to eclipse the ratio of total entities posited that might favour Esther's theory (100 vs. 110).

To deal with the doubts outlined, I consider variations of the example which minimise the difference in *explanatory* bang for the buck. Schaffer freely conjures up numbers of fundamental and non-fundamental types of entities posited. It should be permissible to vary these numbers

[34] I remain as flexible as possible about the precise relationship between 'making up' and explanation, and about what explains what. Here is an exemplary way of putting the relationship: 'The priority theorist holds that the existence and features of all macroscopic concreta are fully explicable solely by reference to the existence and features of other things. Those other things are in this sense prior to the familiar macroscopic individuals. Ultimately, the explanation bottoms out in a relatively sparse inventory of entities, whose existence and features have no further explanation. '(De Rosset 2010: 74) Schaffer would presumably insist that the relevant notion is not explanation but *grounding* (*Cf.* Schaffer 2010). But in the context of a physical theory, there is a strong tendency to expect explanatory relationships involving the entities posited.

within reasonable limits. Moreover, it should be permissible at the same time to hold fixed explanatory and predictive power, at least as long as the things posited are sufficiently far from being directly observable.

Variation I:

> *Ahmed comes up with a theory that posits 50 types of fundamental strings, which in various combinations make up 450 types of particles. Indira independently comes up with a theory that posits 45 types of fundamental strings, which in various combinations make up 500 types of particles. In all other respects, both theories fare equally. In particular, both are predictively equally successful.*

I am at a loss which theory to prefer. In both cases we get some explanatory bang for the buck. The difference seems negligible. The same goes for the ontological difference. But judging from Schaffer's debate, the latter shouldn't be negligible. Strong Laser clearly favours Indira's theory. One may argue on behalf of Weak Laser that 50 non-fundamental particles are traded against 5 fundamental ones. However, the terms of trade may be due to the ratio bias. The example may be further varied: compare a theory positing 49 types of fundamental strings and 51 types of non-fundamental particles to a theory positing 48 types of fundamental strings and 52 types of non-fundamental particles, everything else being equal. Again I am at a loss which theory is better. I admit there are concerns about this second variant: since it does not add explanatory bang for the buck, perhaps the additional layer of strings is not worth positing. But if Schaffer is right, it should be worth positing for reasons of ontological parsimony.

Coming to *Example II*, I have encountered severe doubts about the example: firstly, any normal axiomatisation of set theory allows to define infinitely many useful concepts (e. g. the concept of an n-ineffable cardinal). Thus, Georg's and Hamsa's 'theories' seem arbitrarily delimited. Secondly, there are principled reasons against measuring virtues of a theory by the number of concepts employed, be they primitive or defined. Take a theory in extensional first-order logics which is axiomatised by binary relations R_0, … R_n-1. It can also be axiomatised by one primitive relation with 2*n places. But there is no reason to think that the resulting theory would be an improvement.

In the discussion to come, I will disregard these doubts for the sake of argument. Thus, I shall assume that it does make sense to compare Georg's and Hamsa's theories as described. Moreover, I shall assume that one may define concepts *ad libitum*, at least as long as they are well-formed (cf. Boghossian 2003); but when it comes to using concepts in a theory, principles of ideological parsimony apply. One may still define concepts as one wishes, but if one uses them, doing so may count for or against one's theory. The question becomes whether concepts as used in a theory are subject to a principle which relevantly resembles the Laser or to a principle which relevantly resembles the Razor.

I use the license to vary Schaffer's example along admissible lines:

Variation II

> *José comes up with a regimentation of set theory which differs from Hamsa's: it uses two primitive notions instead of one, but it allows to define 40 concepts which are as useful as Hamsa's 99 concepts. The latter are replaced without any loss in expressive power, elegance of proofs, and so forth for any relevant dimension.*

Disregarding doubts which equally apply to Example II and Variation II for the sake of argument, I do not think that José's theory intuitively fares worse than Hamsa's. It fares worse in primitive notions because it has to invoke more of them, but it fares better in terms of defined concepts because it achieves the same by using fewer of them. This is evidence that defined concepts count as well as undefined ones when it comes to judging theories for ideological parsimony. If there is a relevant analogy to ontology, it does not support Strong Laser. It may be taken to support Weak

Laser, but again we may come up with a variation: compare a theory with 5 primitive and 20 defined concepts to a theory which posits 6 primitive and 19 defined concepts but is otherwise equally useful.

In sum, if Schaffer's examples are relevant (notwithstanding serious doubts at least about Example II), certain variations are admissible. In light of these variations, Schaffer-style examples do not support the Laser, neither in its weak nor in its strong form. Rather they support ontological orthodoxy à la Ockham's Razor. Both fundamental and non-fundamental entities count. Although the latter supervene on the former, they are no 'ontological free lunch' (Armstrong 1997: 12). I do not want to exclude that fundamental entities often come at slightly higher cost, but this effect might be due to explanatory rather than ontological structure.

Bibliography

Armstrong, David M. 1997. *A World of States of Affairs*, Cambridge: Cambridge University Press.

Boghossian, Paul. 2003. Blind Reasoning. *Proceedings of the Aristotelian Society*, *Supplementary Volume* 77: 225–248.

DeRosset, Louis 2010. Getting Priority Straight. *Philosophical Studies* 149: 73-97.

Schaffer, Jonathan 2009. On What Grounds What, in *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, ed. David Chalmers, David Manley, and Ryan Wasserman, Oxford: Oxford University Press: 384-423.

Schaffer, Jonathan 2010. The internal relatedness of all things. *Mind* 119: 341-376.

Schaffer, Jonathan. 2015. What not to multiply without necessity. *Australasian Journal of Philosophy* 93: 644-664.

The concept of essence in Spinoza's ethics. A dynamic metaphysics.

Magdalena Figiel
Duquesne University, Pittsburgh, PA, USA.
figielm@duq.edu

1. Dynamic eternal truths.

Spinoza affirms both that essences are eternal truths and that they are intrinsically dynamic. How does he combine both? On one hand, as we see since the beginning of E1, every essence is an eternal truth[35], and therefore in a sense unchanging. On the other hand, especially E3 makes clear that essence is power and activity; it is the striv*ing* of a dynamic be*ing*[36]. "God's power is his essence itself" (1P34), God is modified by an infinite series of finite modes (*Cf.* 2P9), and the power of each thing or the striving by which it does anything is nothing but the essence of the thing itself (*Cf.* 3P7Dem). Moreover, our essence, which is our power of acting *or* power of thinking, all the time increases or diminishes (*Cf.* 3D3, 3Post1, 3P11, etc.). "We live in continuous change" (5P39Schol.) with the same essence. Is eternity not opposed to change and motion? How shall we understand the Spinozian eternal motion of essence?

In Spinoza "eternal" is to be understood as existence beyond time (*Cf.* 1D8), as a logical necessity that abstracts, though does not deny, the temporal, i. e. durational existence. "Eternal", therefore, does not imply "static". On the contrary, essence as an eternal truth in Spinoza means a necessary law of dynamicity which itself undergoes modifications, be it essence of God[37] or of a finite mode.

If we consider that "eternal" means "always the same", in the sense in which:

> Nature is always the same, and its virtue and power of acting are everywhere one and the same, that is, the laws and rules of Nature, according to which all things happen, and change from one form to another, are always and everywhere the same" (E3Preface/ II/138)

then it is easy to think that there are eternal laws of motion. In addition, we shall know that in Spinoza nature and essence are synonyms. Certainly, a law *of* motion does not necessarily mean that such law is *in* motion, but in Spinoza essence is both. Each essence is an eternal truth in motion, excluding in this way a tendency to interpret the Spinozian essence as a static, platonic idea from the realm of forms, totally distinct from the material, actually existing things. The Spinozian essence is not an eternal law that rules "from outside" the thing in motion, but rather the essence itself is in motion, because the essence *is* the exist*ing*, striv*ing*, be*ing*, act*ing*, desir*ing*, etc.

In the *Preface* to E4, when already considering moral perfection, Spinoza says that when someone passes from a lesser to a greater perfection, and the opposite, he is not changed from one essence to another, but "rather we conceive that his power of acting, insofar as it is understood through his nature, is increased or diminished" (II/208). Human essence has a dynamic character in the sense that we are morally better when our power of being increases. He proceeds:

> by perfection in general I shall (…) understand reality, that is, the essence of each thing insofar as it exists and produces an effect, having no regard to its duration. For no singular thing can be called more perfect for having persevered in existing for a longer time. Indeed,

[35] *Cf.* 1D8 –essence of anything, 1P17Scol. 2 -human essence is an eternal truth, 1P20Cor. 1 -divine essence is an eternal truth, in 1 Appendix [1]: mathematical, eternal truths as essences, etc.
[36] *Cf.* 3P7.
[37] God is affected by an infinite series of finite modes, *Cf.* 2P9.

> the duration of things cannot be determined from their essence, since the essence of things involves no certain and determinate time of existing[38].

Essence as moral perfection is also eternal; it does not determine any duration. It is the degree or the intensity of power that has moral significance, and not the duration of that power, since the duration can be determined only by external factors.

In order to understand well how the Spinozian essence can be simultaneously eternal and in motion, it is necessary to examine the distinction between how the existence and how the duration of finite modes are being determined. First of all, we shall say that the existence of each finite mode does not flow directly from God's infinite essence. A finite essence however does flow from the infinite essence of the infinite modes, which come directly from God. Such essences of finite modes "are thus eternal, and logically prior to the existence of any mode with that essence"[39]. Essences of finite modes are expressions of God's essences. This way in which God determines the essences of finite modes is called by Lennox the "emanative" type of causation. Second, the individual essence of a finite mode determines the existence of the finite mode as the eternal existence, not as duration[40]. That is to say, the essence of X says that "there is an X", or that "X exists", but it does not determine the duration of the existence of X. The essence of X determines that X strives to persevere in its being, and never the contrary, i. e. it does not decrease its being nor stops it from being. (As such, there could be an essence of a finite mode which does not have a duration at all. For instance, the essence of a "never materialized" circle, expressed in the definition of an eternal movement of a line with one end fixed). Essence of X says that X exists –or, to be precise, it states *if* X exists, since Spinoza did not exclude essences that do not imply existence[41]- but is does not say how long it exists. Third, an infinite series of essences of finite modes determines the duration of finite modes. This is what Lennox calls the "serial" causation. The finite modes are formed into a sort of an infinite causal chain. Their essences form part of the essence of God. However, it is not the essence of God as infinite that determines the duration of X, but the finite modes Y, Z, etc. Essences of other finite modes can determine the duration of X, because they can weaken or even destroy X. Since essence of X has to be its power of striving to persevere in its being, it cannot weaken or destroy itself. In this sense, it cannot determine its own temporal existence, which must be determined by external finite modes.

By now, it is clear how the essence of X is eternal. We could even say that this eternal character of essence places Spinoza in a Platonic tradition, but only insofar as we consider essence as not determining the temporal existence, and only in this sense in separation from the temporal existence. Essence of X does not determine its own temporal existence, however, essence of X does exist. It is not an empty, universal concept to be filled with an actual existence. On the contrary, essence of X is this determin*ing* of the existence of X, and as such essence of X is exist*ing*, striv*ing*, mov*ing*. Existence is exist*ing*.

Essence dynamic under any attribute.

Spinoza sometimes specifies that he speaks about essence under the attribute of thought and in other occasions that it is about essence under the attribute of extension. One could try to think –with a bad Platonism– that the former is an eternal truth, and view only the latter as essence of a body characterized by power and therefore dynamic. Each finite thing would need to have its parallel essences: its eternal truth (its idea, for instance how it necessarily moves) and its force of being as temporal and dynamic. But this would be a too simplistic and erroneous interpretation of the

[38] Those are the last lines of Preface to E4.
[39] Lennox, p. 488.
[40] Remember that by eternity Spinoza understands existence itself, as opposed to duration, *Cf.* E1D8.
[41] 1A7.

famous parallelism[42] between the attributes. All essences of finite modes, be it considered under the attribute of thought, of extension, or probably of any other of the infinite number of attributes, if we had rational access to them, are dynamic and eternal. They are essences of the same thing, "which is conceived now under the attribute of thought, now under the attribute of extension"[43].

Of course, Spinoza is not a dualist that would affirm two kinds of substances: the thinking and the extended. There is only one substance, and by 1D4 we know that each attribute of the substance is conceived by the intellect as essence of the substance. Each of the infinite attributes of God expresses an eternal and infinite essence of God (*Cf.* 1D6). We shall see that both the infinite and the finite modes of both extension and thought are both dynamic and eternal. Our previous considerations already indicated how ideas, reasonings as chains of ideas, or even a net of ideas and thought as a totality, can be seen as eternal in a Platonic sense. Extension in its aspect of geometrical relations of motion and rest can also easily be interpreted as a-temporal, in a Cartesian sense. To consider thought and extension, and the essences of finite modes under the attribute of thought or extension, as not static, but as dynamic activities, deserves a few more lines here.

Think*ing* is a process; it is a productive activity. The Spinozian essence under the attribute of thought is think*ing*, which clearly is not static. Moreover, thought is a causal power, ideas produce other ideas[44]. It is not only that to each idea –truth- there corresponds a causal power, but each idea is a power. "God's power of thinking is his actual power of acting" (2P7Cor.), and the same can be said about finite modes. (In the *Ethics* Spinoza considers mainly the essence of the finite mode of human beings, but based on Spinoza's metaphysics one could perfectly argue that even a stone has a power of thought). Thought is not empty, it is not an only logical, formal, non-existing reasoning that could remain as pure potentiality, but an activity that is actual, we could say "existing", real.

Spinoza thinks also of extension as an eternal motion, as relations of motion. Extended bodies are explained by proportions of rest and motion. There is no absolute rest. Bodies are extensions, because extension is not "empty". Extension is not static and extension *is*, or exists –it is exist*ing*– dynamically.

In some letters to von Tschirnhaus, Spinoza criticizes Descartes for conceiving of Thought and of Extension as inert, static units and for doing so due to thinking of them as independent substances, determined to activity by God. Spinoza, who views Thought and Extension as attributes of an all-embracing substance, does not look beyond them for the cause of their activity. Here how he presents and rejects the Cartesian extension:

> "(…) from extension (…) as a mass at rest, it is not only difficult to demonstrate the existence of bodies, as you say, but quite impossible. For matter at rest, insofar as it is in itself, will persevere in its rest, and will not be set in motion unless by a more powerful external cause. For this reason I did not hesitate, previously, to affirm that Descartes' principles of natural things are useless, not to say absurd"[45].

Spinoza's extension is inherently active. Extension expresses the essence of substance (1P19, Dem), it is a power that expresses the infinite essence producing the finite modes which are parts of the one infinite substance. Only with such active extension can the existence of a variety of bodies be deduced from the knowledge of essence under the attribute of extension. The Cartesian extension cannot do it because it is merely geometrical. Spinoza's attribute of extension is the physical world, not a quiescent geometrical matter, and less an empty space.

---

[42] *Cf.* 2P7: *The order and connection of ideas is the order of things/causes*.

[43] *Cf.* 3P2S, and 2P7S.

[44] Ideas do not produce extended things. There is no causality between the attributes. But the same order and connection between the causes under the attribute of thought and the causes under the attribute of extension. We could say that the chain of thoughts corresponds to the chain of extended modes.

[45] Ep. 81 (IV/332, 5 may 1676).

A definition can be an essence, although essence is not reducible to definition, because essence includes existence and definition does not; definition can be "empty". In the case of a mathematical object like a circle, its essence is its definition – for example the making of the circle by moving the line around one fixed end. Note that this definition is dynamic, and valid equally as idea, i. e. under the attribute of thought, or as under the attribute of extension. But in the *Ethics* there is no discussion of the ontological status of mathematical objects; instead, Spinoza works towards insisting on the essence as *conatus* in human being.

So, Spinoza's essences are clearly dynamic and they imply be*ing*. Those characteristics can be well expressed with the rich wording of Francesca di Poppa:

> "(…) the horizontal causal chain never begins and never ends but exists as a totality, as an unchanging, stable process whose parts –also processes or bundles of processes- are always changing, aggregating, dissolving, evolving, devolving, coming into being, or being destroyed"[46].

Note that she applies the word process to both the infinite totality and to the finite modes. Process implies a dynamic character. Both finite and infinite modes are dynamic, but, obviously, the infinite essence can only have interior motion, since as absolute and infinite totality it cannot increase or decrease. The infinite mode cannot cease to be, decrease, etc., because there is nothing exterior to it that could limit its force of being. That is also why the infinite modes have no duration – because duration is temporal existence determined by external –not own– essence. Finite modes do have an eternal essence and a temporal existence; infinite modes have eternal essence and eternal existence.

2. Power of acting.

No Aristotelian potentiality.

Scholastic philosophy had basically absorbed the Aristotelian explanation of change, which presents it as actualization of potentiality. Spinoza's understanding of motion is not Aristotelian. In all *Ethics* we never find the slightest shade of the classical concept of potentiality. Spinoza's Latin term *potentia* means power. It could be interpreted as an active capacity, but never as potentiality meaning mere passive possibility. In Spinoza's system, everything is in constant activity. We never have different possibilities of which only some would be actualized. If something is possible, it necessarily happens, (which will result in absolute determinism)[47].

There is constant change, but, of course, never substantial change, since there is only one substance[48]. There is no ending, in the sense that the substance can never cease to be. So, there can be no absolute novelty of a new substance; it is always the continuity of the same substance. The essence of the substance is composed of many essences –parts– which are in motion. Each essence is constant activity.

Actuality is acting and it is a perfection. Perfection consists in the maximum power, not in achieving a *telos*, a goal, as actualization of a potentiality. What the thing is –its essence– is an activity, not an achieved perfection-end. There is no such thing as an ending in Spinoza, because the process has no end; it is eternal. Substance is in infinite progress. There is no end in the sense of completing a movement from potentiality to actuality.

By its essence, a finite mode, like for instance a human being, would exist indefinitely. We do not

[46] Di Poppa, pp. 283-284.

[47] All that happens, follows necessarily from essences which are the powers of acting; from the divine essence as totality or from the infinite chain of finite essences.

[48] The idea of a substantial change is key in one possible way –scholastic way– of answering to the problem of individuation, for which Spinoza does not offer a clear solution. Finite modes are finite expressings, as if moments of infinite attributes, infinite processes without real discontinuity.

achieve a maturity as if it was a culmination of our essence, and as if by nature we were then destined to decline and die. We don't die by our own nature, but because of external causes. Our decrease and death is due to the essences of other finite modes[49].

Essence implies a dynamic existence

Essence, in a thomistic tradition, was considered to be potentiality, in relation to existence or *esse* as actuality. In Spinoza essence is actuality, it is be*ing* and act*ing*. Being is not a static fact of existence, but an active existing*,* force of being.

Existence is determined by essence, i. e. from the essence of X it follows necessarily *if* X exists (or not) and how it is existing, i. e. how it is be*ing,* persevering in its being by acting. Essence and existence are not two separate principles[50]. We shall not think that there is an empty essence filled with existence. There is no demiurge taking the empty essences as if they were mere possibilities and deciding to give existence to some and not to others.

There is basically no difference between essence and existing. The Medievals would say it only about God: God's essence is his existence; he is pure act. In Spinoza it is true about any of us and about any existing thing.

For the Scholastics there was a difference between the essence and the activities of the things. In Spinoza substance is activity of expressing itself[51], attributes are not properties, but basic activities[52], processes. Bodies are not distinguished by shape, size or spatial location. Instead, they are defined as fixed patterns (*ratio*) of motion and rest, *Cf.* 2A1'. Further, body's striving to persevere and to act is its essence (*Cf.* 3P6-7), and to persevere in being is striving to be, i. e. activity. As Francesca di Poppa says, Spinoza rejects the traditional gap between essence and power[53].

Francesca Di Poppa proposes a reading of Spinoza's dynamic philosophy in terms of process ontology. Gilles Deleuze says that Spinozian substance is activity of expression. Attributes would be "expressings", i. e. basic activities; not properties, but existings[54]. Jim Lennox speaks about Spinoza's system using the neoplatonic concept of emanation, from Plotinus. All those interpretations agree on the profoundly dynamic character of Spinoza's metaphysics.

Alfonso Pérez de Laborda develops his thought in dialogue with Spinoza, (among others), and he calls his own philosophy a "Philosophy of gerundivity"[55] –a name which could also be perfectly

---

[49] *Cf.* 3P4-5.

[50] Based on Aristotle's texts, (*Posterior Analytics* II. 1 981a29 or on *Phoedo* or *Politics)*, the Medieval tradition distinguished two principles: existence saying *that* the thing is, and essence saying *what* it is. They could appear in different order: first we assume that rhetoric is something, and then we investigate what it is, or in Politics in a first step we consider what a slave is, and then if there is a slave. In Spinoza a radical separation between essence and existence is not possible, and existence clearly follows from essence.

[51] *Cf.* G. Deleuze, "Expressionism in Philosophy: Spinoza".

[52] *Cf.* Di Poppa, "Spinoza and Process Ontology".

[53] *Idem*, p. 277.

[54] *Idem*, p. 280.

[55] Chapter 8, II of Pérez de Laborda's, "Pensar a Dios. Tocar a Dios", speaks explicitly about Philosophy of gerundivity, expressing in the Spanish language the dynamicity of the worldly fluency of being. Pp. 165-167: "(…) ¿sería mejor decir filosofía del gerundio? En todo caso, señala un rasgo que me parece decisivo; porque la verdad es que la filosofía, al menos la que se continúa en estas páginas, es una filosofía plagada de gerundios, en cuanto que en la conjugación son estos los que indican duración, es decir, denotan el paso, el ir pasando, la acción, el ir haciendo, la fluencia, el ir fluyendo; denotan y expresan como lenguaje el ser del ir siendo". (…) "Porque nuestra experiencia fundadora es la que viene dada por la expresión ir siendo; las cosas nos van siendo, nosotros mismos vamos siendo, como van siendo nuestras relaciones y cómo van siendo nuestras estancias en las corporalidades, es decir, vivimos la experiencia de un continuado caminar en el que se nos da ese siendo que es el nuestro, siempre lleno —¡o vacío!— y, sin embargo, siempre provisional, en cuanto que el camino parece no terminar nunca; siempre nos queda mucho de él

applied to Spinoza's ontology. Although in general Pérez de Laborda could not be called Spinozian –he strongly rejects the determinism and naturalization of the early modern thinker–, they both, in a very similar way, think the world as profoundly dynamic. Both speak about a force of being. They do not think about things, or finite modes, as static objects. They rather refresh the Greek etymology of the term "entity" seeing in it a verbal form of be*ing*. The English "-ing", expresses perfectly the dynamic character of reality. I think that to express with precision the thought hidden in Spinoza's writing, we could translate *conatus* by desir*ing*. Better then desire. And in a similar way speak about striv*ing*, exist*ing*s, expres*ing*s, etc. The "-ing" stresses the non-staticity of finite and infinite modes. Gerunds, and not infinitives, express well the continuous fluency of the world. But, in Pérez de Laborda, there is a foundation of that continuous fluency of the world, which is the actuality of "el ser"–*esse*– that transcends the world. In Spinoza, on the contrary, the substance –God– is not transcendent and it is intrinsically dynamic in a very peculiar way. As a totality, God's power cannot increase or decrease, since it is infinite, however, the essences of the finite modes are parts of God's essence, and their motion is the intrinsic dynamicity of God.

One more thing to say here is that Spinoza identifies essence with causal power. "This identification of the efficient cause of an entity with its essence underlies, I believe, Spinoza's account of the causality of finite modes"[56], says Lennox. Lennox explains it starting from essence as *definiendum*, based on Spinoza's correspondence and *Tractatus de Intellectus Emendatione*, which we will skip here. The point is perfectly valid throughout whole *Ethics*: if you know what the thing is, i. e. its essence as definition, you know perfectly how the thing will exist and operate –this is possible due to a strict determinism- and it is precisely the essence as power which is operating and producing the effects.

> From the given essence of each thing some things necessarily follow (by 1P36), and things are able [to produce] nothing but what follows necessarily from their determinate nature (by IP29). So the power of each thing, or the striving by which it (either alone or with others) does anything, or strives to do anything –that is (by P6), the power, or striving, by which it strives to persevere in its being, is nothing but the given, or actual, essence of the thing itself, q. e. d. (3P7Dem)

3. Determinism and the essence of a human being.

Deterministic ontology and the concept of freedom.

"In nature there is nothing contingent, but all things have been determined from the necessity of the divine nature to exist and produce an effect in a certain way" (1P29). Spinoza says that "Whatever we conceive to be in God's power[57] necessarily exists" (1P35)[58]. In 2P3 we read again that things follow necessarily from God's essence. Each thing's essence is a deterministic process which necessarily follows from God's essence. Effects also follow necessarily from the essence of a finite mode, like for instance a human being.

All dynamicity is predetermined from eternity. An infinite intellect, some call it Science[59], would

---

por hacer. Una provisionalidad que no se agota, que parece ir haciéndosenos norma; pero, a la vez, una provisionalidad que, sin embargo, es el lugar en el que estamos y en el que, seguramente, nos emperramos con buen emperramiento en ser. Por eso habrá que decir que nuestra experiencia en ningún caso es experiencia de infinitivos, sino de gerundios; experiencia de paso continuado, de acción interminable, de fluencia incesante".

[56] Lennox, p. 482.

[57] i. e, by IP34, his active essence.

[58] He seems to contradict himself later by saying that "The essence of man does not involve necessary existence" (2A1). Lennox suggests a solution to this apparent contradiction through the two types of causality *Cf.* His paper "The casuality of…". In effect, everything that can exist, actually exists, necessarily exists. This necessity does not determine the duration or time though.

[59] We entered the XXI-st century with the idea that one day Science will explain everything. That would be a Spinozian

already know all the finite modes that necessarily appear in *Natura Naturata*. We, finite modes, do not know. The attribute as infinite, if it is a self-conscious thinking, must know. God's power is not his free will; his power is his productive, deterministic essence. God's activity is a necessary expression of himself.

One might easily accuse Spinoza of inconsistence when observing how he gives very different meanings to the term freedom, in one occasion saying that we don't have freedom, in another telling us how we can become free. But all those fragments support the strong determinism of his ontology. In one sense, freedom is ignorance of causes:

> men are deceived in that they think themselves free […], an opinion which consists only in this, that they are conscious of their actions and ignorant of the causes by which they are determined. This, then, is their idea of freedom- that they do not know the cause of their actions. (*Ethics* II/117, 2P35)

So people deceive themselves thinking that they are free because they act consciously. It is simply that they don't know the causes, but there is a determinate cause. In reality there are no different options for how things happen. Then, In E1 and E5 we find the concept of freedom as self-determination, as acting by intrinsic cause, as knowledge:

> That thing is called free which exists from the necessity of its nature alone, and is determined to act by itself alone. But a thing is called necessary, or rather compelled, which is determined by another to exist and to produce an effect in a certain and determinate manner. (1D7)

Finally, book five is mainly about how we can become free from passions. Essence is a deterministically causal power, but finite modes not only act exercising their power, but also undergo passions, when influenced by other finite modes.

Essence of human being as virtue.

For the sake of brevity, I will not examine here the famous case of the Spanish poet[60] and the problem of individuation in Spinoza –only mention a point that already seems clear about it: that we would have to think individuation in terms of activity rather than thingness, "think of ourselves as processes, activities without a substrate"[61]. What I do consider very meaningful for this paper is Spinoza saying that "virtue is the very essence of man" (4D8), and the ethical implications of the statement that "Men, like other things, act from the necessity of nature" (5P10Schol.), i. e. of Spinoza's determinism.

So, the essence of any human being is his or her *conatus*. When this striving is related to mind and body together, it is called appetite. "This appetite, therefore, is nothing but the very essence of man, from whose nature there necessarily follow those things that promote his preservation. And so man is determined to do those things" (3P9Schol.) Desire is appetite together with consciousness of the appetite (*Cf. Idem*.). Once this is established, Spinoza can easily continue saying that good is defined as what we strive for, therefore totally dependent on the desiring subject (3P9Schol, 3P39Schol).

The identification of human essence with desire reminds of Hobbes, who in "*De homine*" (1658) said that human being is desire after desire which ceases only in death. Note again the dynamic character of the Spinozian essence as desire, and also the preference for thinking of essence as individual, not universal (*Cf.* 2P37). Each one has his or her different and individual essence, which

---

infinite and deterministic intellect, a tendency in Philosophy of Science which Pérez de Laborda criticized in a brilliant way in "Una mirada al ser. Pensamientos convergentes".

[60] 4P39Schol.

[61] *Cf.* di Poppa, p. 289.

is the increasing or decreasing power, increase caused mainly by one's own striving, the decrease caused by other finite modes.

When we continue with Spinoza into Book IV, we realize that essence is virtue. Virtue understood as a positive strength, power:

By virtue [*Per virtutem*] and power I understand the same thing, that is (by IIP7), virtue [*virtus*] insofar as it is related to man, is the very essence, or nature, of man, insofar as he has the power of bringing about certain things, which can be understood through the laws of his nature alone. (4D8)

> Our thinking determines our actions, and our freedom consists in power over passions, i. e. in a way in the power of our own actions, that strive to persevere in being, being greater and stronger than how other modes affect and weaken or debilitate us (*Cf.* 4P5). The knowledge of the affects, of virtues and of passions, is essential and necessary in order to be able to determine one's own actions increasing our being to the maximum. The essence of a human being is not his or her free will. Not the power of will, but the force of being which is the power to achieve perfection by persevering in one's being.

Human's essence is part of God's essence, i. e. of God's power. The power that preserves humans in being is the power of God or Nature, but not insofar as it is infinite, "but insofar as it can be explained through the man's actual essence (by E3P7)" (4P4Dem). The essence of an individual human being is a determinate expression of God's essence; *Cf.* E4P4: Man is a part of Nature and he does undergo not only changes which can be understood through his nature alone and of which he is the adequate cause, but also other changes, caused by things that can limit our power (*Cf.* 4P4).

If we accepted Spinoza's idea of human essence so far, we should agree with him also on defining evil that which is contrary to our nature (*Cf.* 5P10). If, in addition, we recall how we all "act from the necessity of nature" (*Idem.)*, we must conclude that we necessarily always do good (*Cf.* 4P19, 4P20). No need to ever feel guilty, though… well, we always do good to ourselves, but maybe not to the other finite mode. "Our actions –that is, those desires which are defined by man's power, or reason – are always good; but the other [desires] can be both good and evil" (E4 Appendix III). The other are those determined by inadequate ideas; we can call it exterior causality.

Conclusion

The prevailing contemporary Philosophy of Science seems to adopt Spinoza's determinism and naturalization for its ontological creed. Alfonso Pérez de Laborda criticizes and rejects it, but he appreciates and introduces into his Philosophy the dynamic character of essence as force of being which we find in Spinoza. It seems to me today that an ontology needs to be dynamic in order to be useful as a foundation for a good explanation of the structure of the world.

Spinoza's system might certainly be inspiring for sciences that study life, since life is never static. Spinoza himself applied it in his philosophy of human ethical life, trying to show how we can become free from passions. But also the history of the evolution of the inanimate cosmos seems to be asking for a dynamic metaphysical foundation.

Spinoza offers us brilliant ideas, as for instance the concept of freedom as self-determination. But I would reject his radical determinism, preferring Pérez de Laborda's suggestive idea of pre-liberty or fore-freedom of matter. Also, Spinoza's concept of essence is accompanied by the lack of a clear solution to the problem of individuation.

Bibliography:

A Spinoza Reader, The Ethics and other works, Benedict de Spinoza, Edited and translated by Edwin Curley, Princton University Press 1994.
Ethica Ordine Geometrico Demonstrata, Spinoza Opera II, Heidelberg, 1925.
di Poppa, Francesca, "Spinoza and Process ontology", The Southern Journal of Philosophy, Vol. 48, Issue 3, 2010.
Lennox, James G., "The causality of Finite Modes in Spinoza's Ethics" Canadian Journal of Philosophy, VI, No. 3, 1976.

Deleuze, Gilles, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, Zone Books, New York, 1992
Pérez de Laborda, Alfonso, *Pensar a Dios, Tocar a Dios*, cap. 8, Encuentro, 2004.
Pérez de Laborda, Alfonso, *Una mirada al ser. Pensamientos convergentes*, Encuentro, 2013.

Simpáticos, pero no empáticos (A la sombra de los robots)

Luis Gómez-Ullate Alvear
Investigador Científico del ITEFI-CSIC – España
luisgomezullate@gmail.com

Introducción

Los robots pueblan la imaginación desde hace décadas, pero ahora ha llegado su momento. Es un mercado que crece el 25% anual y se concentra en las cuatro economías más poderosas del mundo: China, Estados Unidos, Japón y Alemania. Y va más rápido de lo que creían los expertos: varios cálculos sitúan la explosión de los robots en la industria, la vida cotidiana y los servicios en los próximos cinco años. *[El País, 7/10/2018]*.

Estos datos se refieren a las aplicaciones de los robots en diferentes ámbitos de la industria, medicina, agricultura, transporte (terrestre o aéreo), usos militares, tareas peligrosas, servicios, etc. En el tiempo ha habido tres generaciones de robots, y ahora, Europa se plantea la 4ª y 5ª generaciones, que incorporan la inteligencia artificial y aprendizaje autónomo entre sus capacidades (Programa Horizonte 2020[62]).

La 5ª generación de robots se encuentra ligada al avance de la inteligencia artificial, que comprende: razonamiento, representación del conocimiento, planificación, aprendizaje, procesamiento del lenguaje natural, percepción, movimiento y manipulación, inteligencia social. Es el último nivel de desarrollo de la robótica, un nivel centrado en que el robot sea capaz de aprender por sí mismo nuevos comportamientos sin que exista un modelo de aprendizaje prefijado para una tarea concreta (Deep learning).

Veamos, como ejemplo, el caso de coches autónomos, que están dejando de ser ciencia ficción, y serán realidad en pocos años. Seis importantes marcas apuestan seriamente por el mercado, y sacarán sus primeros vehículos a partir de 2020. Estas son: UBER, WAYMO (asociación de Google y Chrysler), FORD, APPLE (se desconoce su socio constructor de los coches), TESLA (que ya comercializa sus coches) y NISSAN). Varios apuestan por el uso compartido (tipo UBER) de los vehículos. También se están planteando desarrollar una legislación específica.

Robots androides ¿una moda?

En este trabajo nos referiremos, en cambio, a la problemática de los robots androides. Este tipo de robots buscan conectar con las personas, gracias a una apariencia agradable y unos movimientos cuidados desde el punto de vista estético, además, pueden interactuar gracias a sus capacidades de comunicación en lenguaje natural.

Los robots androides están de moda, y atraen en gran medida el interés de los medios de comunicación. Veamos algunos ejemplos muy actuales, la mayoría de este mismo año:

- "En pocos años no podremos distinguir entre robots y humanos", dice Hiroshi Ishiguro en (El País, 27 -09-2016)
- *Maching Learning.* La tecnología que enseña a los robots a 'pensar' como humanos. El aprendizaje automático abre las puertas a un mundo en el que humanos y máquinas coexistirán en equipo (El País, 3-7-2017)

[62] "Industry 4. 0 - the Nine Technologies Transforming Industrial Production". [Online]. Available: https:// www.bcg.com/capabilities/operations/embracing-industry-4.0-rediscovering-growth.aspx.

- ¿Superarán las máquinas a los humanos? Tememos a los robots y sus potenciales capacidades porque asumimos que competirán contra nosotros, pero los expertos califican este escenario como "ciencia ficción" (El País, 13-11-2017)
- La evolución, en sus manos (de los robots). Una cuestión actual es cómo crear un cerebro. La mitad de los ingenieros del planeta Tierra estará pronto dedicada a eso. (El País, 4-10-2018)
- La otra mente. Los minicerebros cultivados a partir de células madre son una realidad. Plantea su uso en IA. (El País, 3-5-2018)
- Los robots ya pueden sentir empatía. La tecnología está eliminando los límites que diferencian a los humanos de los androides. (El País 20-4-2018)
- El siguiente artículo de prensa, parece que intenta contestar al anterior.
- "Los robots pueden imitar, no sentir". El neurocientífico Giacomo Rizzolatti, descubridor de las neuronas espejo, habla con El País de los avances en la investigación de aspectos como la empatía y las emociones humanas (El País, 28-4-2018).
- Robótica: ¿cuáles son los retos del futuro? Eficiencia, autonomía y economía son algunos de los retos que debe resolver la robótica en los próximos años.
- "Nuestra inteligencia puede disminuir al crecer la de las máquinas". (El País, 17-10-2018)
- ¿Quién es responsable de los daños que cause un robot? Europa se fija en las leyes de Asimov para una futura regulación de las máquinas autónomas. (El País, 25-4-2018)
    - Exoesqueletos en Ford. Los *cyborgs* que fabrican los coches. (Noelia Núñez | 20-05-2018)
    - El humanoide que hace la compra y otros 'hits' de la feria robótica de Madrid (El País, 28-4-2018)
    - YuMi, el robot que te hace un café y dirige una orquesta sinfónica. (El País, 1-10-2018)
    - El futuro de la traducción, ¿los robots? Las nuevas tecnologías plantean muchas dudas al respecto de cómo debe ser el futuro de la traducción. (EP, 26-8-2017)
    - ¿Será el próximo Shakespeare un robot? Las computadoras que generan poesía se entrenan leyendo poemas, periódicos o novelas de aventuras. (El País, 15-12-2017)
    - Un robot se presenta a la alcaldía de un distrito de Tokio para acabar con la corrupción. El androide consigue quedar en la tercera posición, con 4.013 votos, en los comicios celebrados el pasado domingo. (El País, 18-4-2018)

La ciencia de los robots androides

La animatrónica[63] junto con la inteligencia artificial es lo que da como resultado los robots "androides, robots que imitan el comportamiento humano. Es una técnica que conduce a dotar de aspecto y comportamiento de seres vivos a máquinas. Es decir, 'humanizar' a robots, tanto respecto a la apariencia (forma, piel, maquillaje…) como a su dinámica (con extremidades de apariencia y movimiento muy real). Es bien conocido el uso de androides en el cine[64], aunque suelen usar actores humanos representando a los androides.

Algunos ejemplos de robots androides actuales son:

Hiroshi Ishiguro (Kyoto, 1963) es igual que su robot. O su robot es igual que él. Hecho de silicona, el Ishiguro androide habla y contesta preguntas buscando las mismas expresiones que utilizaría un humano. (El País, 27-9-2016)

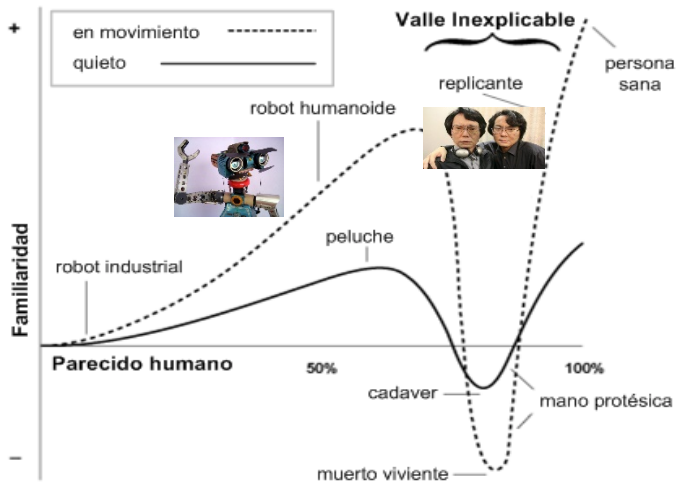
[63] La animatrónica es la técnica que, mediante el uso de mecanismos robóticos o electrónicos, simula el aspecto y comportamiento de los seres vivos. (Ver en Wikipedia)

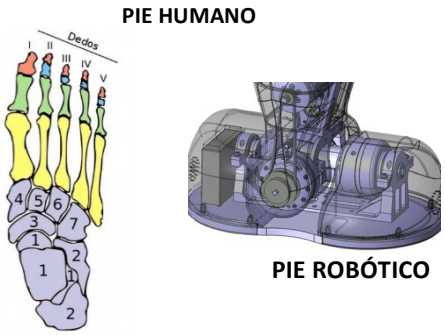
[64] Ver en internet, ocho androides memorables en el cine:
https://www.espinof.com/proyectos/ocho-androides-memorables-del-cine-que-nos-asombraron-antes-de-ghost-in-the-shell

Por otro lado, Dubái ya está usando policías robots creados por "PAL Robotics (ABC, 25-9-2017).

También, la empresa Disney usa la animatrónica y la inteligencia artificial para simular sus personajes en la vida real.

Curiosamente, existe un límite en la simpatía hacia los robots androides, determinado por el llamado Valle Inquietante (Masahiro Mori, 1970), que indica que cuanto más se acerca un robot a la forma humana, más miedo produce en las personas que les rodean.





El diseño de robots androides debe superar importantes retos, la mayor parte de ellos aún sin resolver:

- Diseño mecánico y movimiento. Los robots androides tienen aún muchísimo que mejorar tanto en su diseño como en el material. Son lentos y torpes, y tienen serios problemas para mantener el equilibrio durante el movimiento. No funcionan en terrenos complicados. Mientras que un humano tiene más de cien huesos y cientos de músculos, tendones y cartílagos en sus cuatro extremidades para facilitar su movimiento, los robots son aún excesivamente rígidos. Reto de futuro: crear robots bio-inspirados.
- Energía. El consumo energético de los robots actuales es excesivo, y su autonomía no pasa de pocas horas. Las baterías son pesadas. Hay que desarrollar baterías y sistemas que permita a los robots móviles operar durante mucho más tiempo.
- Percepción sensorial y su procesamiento. Desde el punto de vista sensorial los robots están bastante avanzados, tanto en la adquisición de señales, como en su procesamiento. Para el exterior, disponen de visión, oído, tacto (poco desarrollado por falta de pieles sensibles).

Adolecen de gusto y olfato. Pero disponen también, si se necesita, de capacidad ultrasónica, rayos X, infrarrojos. Para el procesamiento de las señales, se dispone de arquitecturas electrónicas con procesamiento de millones de datos/s en tiempo real. El problema es: ¿Qué hacer con todos esos datos que se adquieren? Esto nos hace pasar al siguiente punto: la inteligencia artificial.

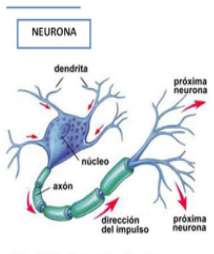
Inteligencia humana

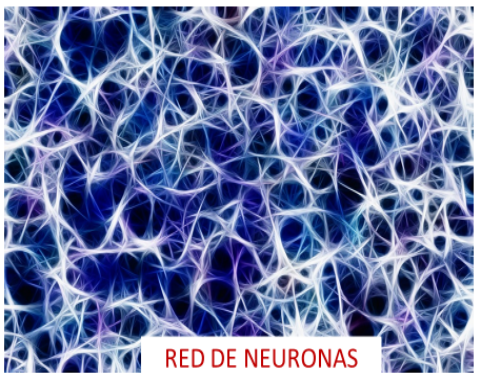
El ser humano es inteligente porque posee:

- Facultad de conocer, de comprender.
- Habilidad para aplicar conocimiento.
- Actitud para recordar, pensar y razonar.
- Facultad de actuar para resolver problemas y conseguir objetivos.
- Capacidad de relacionarse. Adaptarse dinámicamente a nuevas situaciones.
- Orientación, sentido crítico, capacidad de juicio.

Una base generalmente admitida es que el cerebro causa la mente[65]. Es decir: pensar, razonar, crear, las emociones, afectos, deseos, son propiedades del cerebro. Al contrario que Descartes, que consideraba la mente como algo inmaterial, no se admite la división esencial entre cerebro y mente. Todos los aspectos de la mente (incluido el más misterioso que es la conciencia) podrían tener una explicación materialista, a saber, que dependan del modo de funcionar grandes conjuntos neuronales que interactúan entre sí.

Podríamos decir que el cerebro humano es la estructura más enrevesada del Universo conocido con billones de neuronas y de moléculas, con trillones de interconexiones. Aún no se conocen los secretos de su funcionamiento. Cada neurona tiene un gran número de dendritas, que reciben información, bien del exterior, bien de otras neuronas. Las neuronas entrelazadas (a través de sus dendritas y axones), finalmente, forman el sistema nervioso. En él, se une el cerebro con los nervios periféricos, para activar músculos, o percibir información tanto del interior como del exterior.





SISTEMA NEURONAL HUMANO:
BILLONES DE NEURONAS – TRILLONES DE INTERCONEXIONES

El cerebro dispone de áreas sensoriales (donde se procesan y almacenan los datos proporcionados por los órganos de los sentidos), y áreas asociativas (dedicadas a compartir y a relacionar unos con otros los millones de datos de forma muy variada). Los datos (experiencias o secuencias anteriores) se almacenan en el cerebro en forma de estructuras específicas de neuronas entrelazadas.

[65] Puelles, L., Sánchez Cánovas, J. y Albertos, P. Inteligencia Artificial e Inteligencia Humana. Sociedad Económica de Amigos del País. Extraído de internet en: https://rseap.webs.upv.es/Anales/93_94/A_Inteligencia_Artificial.pdf

El control de los datos actúa en el cerebro de forma heurística (de prueba y error), comparando los datos de entrada con modelos o experiencias anteriores (plasmados en diferentes estructuras de neuronas que pueden cambiar en el tiempo, adaptándose cada vez más a la realidad). Los datos pueden provenir también del lenguaje u otros símbolos, que nos conduce a nuestra propia experiencia del mundo abstracto de las ideas. Se producen oportunas *resonancias* cuando existen coincidencias entre las asociaciones de estructuras. A falta de asociaciones más o menos fáciles, el cerebro genera otras al azar, y se prueba el resultado. Los actos de inteligencia más notables son aquellos que establecen conexiones entre conjuntos de datos aparentemente sin ninguna relación.

En resumen, los humanos, como sistemas inteligentes disponen de los siguientes sistemas interrelacionados:

- Sistema sensorial (realiza la percepción y su procesamiento).
- Sistema cognitivo (realiza operaciones básicas como inferir, relacionar, clasificar, comparar, transformar).
- Sistema regulatorio (regula la relación con el entorno, grupos sociales, etc.).
- Sistema emocional (controla los afectos, que dependen de funciones de las neuronas, igual que el pensamiento consciente).
- Sistema motor que actúa sobre el entorno, o sobre el interior

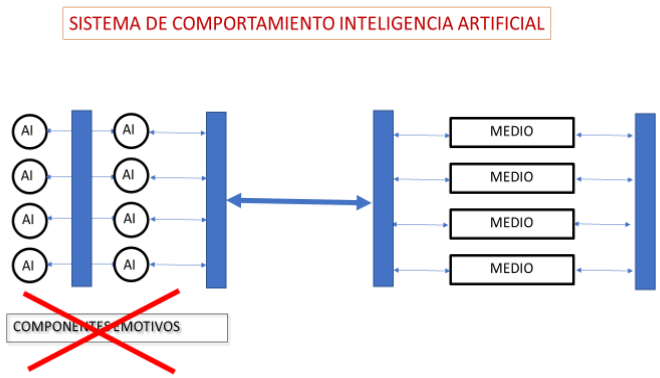
Inteligencia artificial

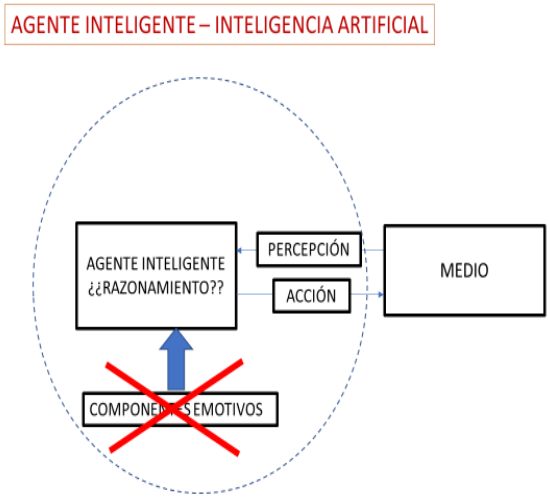
Los científicos de la computación llevan muchos años intentando imitar la actividad mental humana mediante "sistemas inteligentes", que se denominan Sistemas de Inteligencia Artificial. Estos sistemas ejecutan actividades de utilidad práctica para la industria, sistema sanitario, transporte, finanzas, telecomunicaciones, juegos, etc. Los resultados son abundantes y brillantes (p. e.: los campeones mundiales de Ajedrez y Go son máquinas inteligentes).

Más allá de esta valoración positiva, podemos decir que, por el momento, la inteligencia artificial no ha llegado más allá de lo que el cerebro humano puede hacer sin esfuerzo alguno. Su comportamiento es bueno en tareas cuantitativas, pero no cualitativamente complejas.

Los neurocomputadores están basados en *redes neuronales*, que establecen conexiones de un elemento computacional con varios cientos, quizá miles, de otros elementos imitando una red neuronal.

En Inteligencia Artificial, el principal tema unificador es la idea de Agente Inteligente (AI). Los agentes reciben percepciones del entorno, y ejecutan acciones. Para ello se apoyan en formulaciones matemáticas en tres áreas: lógica, computación y probabilística. Redes neuronales, aprendizaje automático-profundo, reconocimiento de patrones, algoritmos genéticos, razonamiento basado en modelos, son algunas de las técnicas informático-electrónicas que se aplican para el razonamiento de estas máquinas.





En un problema suficientemente complejo, habría un gran número de agentes inteligentes interconectados tanto en sus entradas como en sus salidas. El sistema motor actúa sobre el entorno. Esta disposición es muy semejante de la que se supone que es la estructura básica del sistema inteligente humano[66].

Pero en el cerebro los grados de complejidad son mucho mayores, tanto en cuanto a la conectividad, como a la posibilidad de cambio dinámico de esas conexiones. De este modo, mientras que la inteligencia humana agrupa los siguientes procesos:

> Percepción –Memoria y asociación – Razonamiento – Aprendizaje – Solución de problemas – Comunicación – Pensamiento abstracto – Creatividad e Imaginación – Conciencia – Respuesta emocional

Hoy día, los sistemas de Inteligencia Artificial sólo agrupan los seis primeros:

> Percepción –Memoria y asociación – Razonamiento – Aprendizaje – Solución de problemas – Comunicación

No tienen Pensamiento abstracto –Creatividad e Imaginación – Conciencia – Respuesta emocional

[66] En realidad, no se conoce aún de forma clara, cuál es la estructura de funcionamiento del cerebro humano. Las técnicas de Inteligencia Artificial sirven, no sólo para resolver problemas concretos, sino también para, junto con la neurociencia, desarrollar explicaciones aproximadas del funcionamiento del cerebro.

Todo lo anterior explica la inmensa capacidad de modelización y representación interna del Universo dentro del cerebro humano, con continua adaptación a la realidad, y un contenido altamente abstracto.

Diez grandes retos de la robótica para los próximos años

Un panel internacional de expertos ha identificado los diez grandes retos a los que se enfrenta la robótica, un decálogo de obstáculos a superar que, si se consigue, tendrá un enorme impacto científico, político y socioeconómico en nuestra sociedad en los próximos cinco a diez años. El estudio, publicado en la revista "*Science Robotics*[67], se basa en un cuestionario "*on line* "abierto al público a finales del año pasado (2017).

Cuatro de estos retos están relacionados con el desarrollo de nuevas tecnologías para la robótica actual, otros tres hacen referencia a problemas fundamentales que ya se ven. Dos más están en el campo de la interacción social y la medicina, y finalmente está el tema ético y moral. Estos son:

1. Encontrar *nuevos materiales y esquemas de fabricación* para la creación de "robots multifuncionales "cada vez más autónomos "y "eficientes, tanto en la ejecución de tareas como en el uso de energía.

2. Crear "*robots biohíbridos y bioinspirados* "que funcionen como sistemas naturales, bien sea trasladando principios biológicos en el diseño de ingeniería o integrando componentes vivos en estructuras sintéticas.

3. Obtener "*nuevas fuentes energéticas* "para que este recurso nunca falte a la hora de funcionar las máquinas. Además, desarrollar baterías y sistemas que permitan a los robots móviles operar durante mucho más tiempo.

4. Crear unidades modulares más *pequeñas, simples y económicas*, pero igual de eficaces que los robots convencionales.

5. Desarrollar máquinas capaces de *navegar y explorar* en esos lugares que apenas conocemos. Será esencial que se adapten y se recuperen de los fallos.

6. Aplicar cada vez mejor la *inteligencia artificial* a los desarrollos robóticos para que estos puedan hacer reconocimiento avanzado de patrones y razonamiento basado en modelos.

7. Avanzar en las *interfaces cerebro-computador* para poder controlar sin fisuras las neuroprótesis, los dispositivos de estimulación eléctrica funcional y los exoesqueletos.

8. Adecuar la capacidad de los robots para interactuar *en sociedad*. Se necesitará que comprendan las dinámicas sociales humanas y las normas morales.

9. Desarrollar *robots médicos* con niveles cada vez más altos de autonomía para responder a las demandas reales de los pacientes de forma legal, técnica y ética.

10. Estudiar las *cuestiones éticas y de seguridad* para aplicarlas en las innovaciones robóticas de forma responsable.

Conclusiones

Después del gran éxito de la película Her, en la que un sistema operativo de una tablet enamora al protagonista, se han creado algunas aplicaciones de móviles, que permiten mantener una conversación con la máquina. El interés es que superen la prueba de Turing, manteniendo la ilusión

[67] Yang et al., Science Robotics 3, eaar7650, January 2018.

de que el humano charla con otro humano. En la actualidad, estos sistemas no pasan de ser un juguete. No poseen razonamiento como el cerebro humano. Sólo tienen algunas (miles) reglas triviales, algo de reconocimiento de patrones, algo de memoria (la de google), un poco de azar…, pero muestran un comportamiento que convence a los humanos. Del mismo modo, la empatía de un robot, hoy día, es una mera imitación del comportamiento humano.

En cuanto a la consciencia. ¿Podrán, algún día, los robots, descubrir grandes teorías como la relatividad de Einstein, la evolución de Darwin, la gravitación universal de Newton, o la expansión del Universo de Hubble?

En cuanto a las emociones. Componentes emotivos tales como miedo, ansiedad, ilusión, energía, culpa, amor, odio, tristeza, alegría, esperanza, pesimismo, desánimo, ira, ¿formarán algún día parte de la inteligencia de un robot? ¿Serán estas emociones, algún día, indicadores de estado capaces de cambiar la eficacia de las máquinas inteligentes, en determinadas situaciones? ¿Tendrán subconsciente, dormirán, soñarán, estas máquinas algún día? Científicamente no se puede negar la posibilidad -quizás, quién sabe, en un futuro muy lejano.

Pero, sólo se suele invertir en lo que da dinero. Y hoy día, los sentimientos, afectos, y sueños humanos, no son muy del interés del poder económico, y por tanto están aún por desarrollar.

Realism and the need for truth

Jerry Kapus
University of Wisconsin-Stout, Menomonie, USA
kapusj@uwstout.edu

Introduction

What is truth? This is a natural question to ask and to aim at answering in developing a theory of truth. Recent work on truth answers this question in various ways: for example, alethic pluralism, deflationism, and truthmaking[68]. Although any theory of truth must answer this question and be able to show that it is a theory of truth, a theory that correctly captures what it aims at capturing, I think that there is another question that should motivate and be the starting point for developing a theory of truth: why do we need truth? Of course, these two questions are interconnected, but initial answers to the first question typically rest on competing intuitions about truth, for example that truth is objective or that to assert that a proposition is true is the same as asserting the proposition, that shape the interpretations of how truth functions in the context of other philosophical problems and that can result in question begging standoffs. To avoid the standoff, I suggest that we start our theorizing about truth by looking at the types of philosophical problems in which truth has played a role and getting clear on this role. This would then guide us in building a theory of truth. In this short paper, I hope only to motivate this approach to truth by examining the debate over truth between alethic pluralism and deflationism and the metaphysics of truth within the debate over realism. In section 1, I adumbrate one version of truth pluralism due to Michael Lynch (2009, 2013) and his critique of deflationism, and I outline one defense of deflationism in response to this critique. I argue that the disagreement between these theories rests on the strength and interpretation of the differing intuitions motivating these theories and suggest that the resolution to this disagreement depends on getting clear on the role of truth in relation to other philosophical problems, such as realism. Section 2 briefly examines the metaphysical role of truth in formulating and arguing for realism. Section 3 considers the attempt by neutralists and deflationists to separate realism from the metaphysics of truth. I argue that these attempts fail to account for the objectivity and independence dimensions of realism.

I. A Clash of Intuitions

A functional theory of truth can take several forms. Lynch develops a functional theory of truth extending ideas from functionalism within the philosophy of mind. Instead of analyzing the function of truth in terms of its causal role, he analyzes the function of truth in terms of three core truisms:

> Objectivity: True propositions are those that when we believe them, things are as we believe them to be.
> End of Inquiry: True propositions are those we should aim to believe when engaging in inquiry.
> Norm of Belief: True propositions are those that are correct to believe[69]. (Lynch 2013: 24)

These core truisms about truth define the nominal essence of truth and provide a criterion of

[68] See Wright (1992) for the first detailed account and argument for alethic pluralism. Horwich (1998) develops one of the most thorough formulations and defenses of deflationism. See Armstrong (2002) on truthmaking and correspondence.

[69] Lynch (2009, 2013) recognizes that there are other truisms about truth that one might want to include in the core, but he focuses on the three truisms listed here.

adequacy for a theory of truth. A theory of truth should include these truisms as a part or entail these truisms, and it should explain why the truisms are true. Central to Lynch's alethic pluralism is the distinction between immanent and manifest truth. A property P manifests the immanent truth function when the core truisms are a subset of the features of P. This distinction allows that truth can be manifested in different ways in different subject domains, such as correspondence when talking about ordinary objects or coherence when talking about mathematics or ethics. Thus, truth has a single function specified by the core truism while allowing that truth can be plural or manifested in different ways across different subject domains.

Both the motivation for alethic pluralism and one of the main arguments for it stems from the scope problem. The scope problem is simply the observation that traditional theories of truth, such as correspondence or coherence, seem plausible for some subject domains but have difficulty being plausibly extended to other domains. Thus, a correspondence theory of truth provides a plausible account of the truth of our beliefs and of propositions about ordinary physical objects, but loses its plausibility when applied to beliefs and propositions about mathematics or ethics. Lynch's version of alethic pluralism sees the scope problem as suggesting that truth is multiply manifested and goes on to provide a theory that accounts for this while maintaining that truth has a single functional role.

Deflationism rejects the idea that truth is multiply manifested in different domains. Instead, deflationism rests on the intuition that truth is completely explained by the instances of the truth-schema:

TS: <p> is true if and only if p[70]

The main deflationary claim is that TS shows us that <p> is true and p can be used interchangeably without loss of significant meaning. To assert the proposition that the 7th World Conference on Metaphysics is in Salamanca is true is simply to assert that the 7th World Conference on Metaphysics is in Salamanca. Given this equivalence, what is the value of truth?Truth is useful as a logical device for expressing generalizations, especially infinite conjunctions and disjunctions, such as any statement with the form "p or not p" is true. The varieties of deflationism about truth are characterized by the following claims:

D1) The concept of truth does not have an explanatory role.
D2) The utility of truth consists mainly in its being a device for expressing generalizations, especially infinite conjunctions and disjunctions.

Deflationists, such as Julian Dodd (2013), argue that their theory is to be accepted over other truth theories, including alethic pluralism, due to considerations of parsimony in its account of truth.

Lynch argues that deflationism is mistaken since it cannot account for the Norm of Belief (NB), and since it denies truth a significant explanatory role in philosophical issues such as meaning and explanations of success. Of course, he recognizes that deflationists argue that truth only plays its generalizing role in any of these issues. Concerning NB, he argues that any attempt to treat truth as simply a device of expressive convenience fails to preserve all of the ontological commitments of the norm including the ontological commitment to the truth property, fails to recognize that belief and truth are interrelated concepts, and fails to recognize that individual instances of the norm can only be justified by the general statement NB involving truth, e. g., it is correct to believe that the 7th World Conference on Metaphysics is in Salamanca only if 7th World Conference on Metaphysics is in Salamanca because it is correct to believe what is true. Concerning the explanatory significance of truth in connection to issues such as meaning or explanations of success, Lynch suggests that these issues appear to be about truth and rhetorically asks "wouldn't it be more straightforward, *more true to the problems as we find them*, to accept this and appeal to a theory of truth in order to help solve them?" (Lynch 2009: 114) Lynch further suggests that the deflationist

[70] The formal details of particular deflationist theories of truth can vary, but TS expresses the main insight of the differing theories.

may have a simpler ontology of truth, but this comes at the price of having more complex theories concerning these other philosophical issues.

Dodd finds Lynch's critique of the deflationist interpretation of NB insufficient since the deflationist can agree with Lynch that the norm involves an ontological commitment to a truth property and yet still claim that the role of this property rests in enabling expressive convenience. According to Dodd, NB does not give truth a normative function since "<p> is true" and "p" are equivalent[71]. Believing that <p> is true is simply equivalent to believing that p. The truth predicate plays a role in stating NB, but truth is not a norm governing belief. Further, if we need a general principle that justifies particular instances of the norm then by allowing sentential quantification the principle can be expressed as: it is correct to believe that p only if p. This statement of the norm does not mention truth.

Although Dodd does not directly respond to Lynch's second critique suggesting that the role of truth in other philosophical issues should be taken at face value as an explanatory role, he does address the scope problem, and what he says is relevant to Lynch's second critique. What I want to begin to draw out now is how the differing views on the significance of the scope problem and the disagreement over how to interpret NB are grounded in differing and competing interpretations concerning the truisms or basic intuitions that these philosophers have about truth. For Dodd, the role of truth in various subject domains can be completely accounted for by the truth-schema (TS). This shows that in the various subject domains truth is functioning as a device of expressive convenience and plays no other role. The scope problem is not a problem for deflationism. This response to the scope problem can be extended to Lynch's suggestion that other philosophical issues appear to be about truth by agreeing that these other issues do involve truth but only to the extent that truth is playing its role as a device for expressing generalizations. The face value role of truth in these issues is not obviously an explanatory role. Of course, Lynch sees the face value role of truth in these issues as explanatory, and I think that this comes from interpreting the core truisms about truth as revealing a substantive property of truth, i. e., a property that allows truth to play a significant explanatory role. The deflationist interprets the core truism about truth as only involving truth as a device enabling the expression of these truisms, and this follows from reading the truth-schema as showing a strong equivalence between

"<p> is true" and "p"

This difference in competing intuitions on how to interpret the role of truth in the core truism and the truth-schema is also reflected in the disagreement over NB. Lynch needs to see NB as incorporating an ontological commitment to a substantive truth property. A substantive property that gives truth an explanatory role and cannot be eliminated through semantic descent without significant loss. Assuming truth carries a significant ontological commitment then it seems reasonable that there could be a substantive connection between belief and truth that allows truth to act as a general norm governing belief. Of course, the deflationist rejects this assumption due to the primacy given to TS and reading TS as expressing an equivalence between "<p> is true" and "p" that allows for substitutivity without any significant loss in meaning. Deciding which truism about truth to take as providing a criterion of adequacy for a theory of truth and deciding between intuitions on how to interpret these truisms is unlikely to be settled independent of deciding what kind of theory of truth we need to best formulate and resolve other philosophical issues. In constructing a theory of truth and determining if it is correct, we should approach these tasks by employing a reflective equilibrium between out competing intuitions about truth and what is needed to best answer other philosophical issues with which truth appears to be connected. We need to place the construction of a theory of truth within the question of why we need truth.

[71] In claiming that "<p> is true" is equivalent to "p", it is not clear if Dodd only has logical equivalence in mind or a stronger form of equivalence, such as equivalence in meaning.

II. Truth and Realism

To see why we need truth, I want to look at the debate over realism and the contested role of truth in this debate. This debate and the varieties of realism have a lengthy heritage. Obviously, in this short paper I can only point in the direction of how the analysis of this debate might yield philosophically interesting questions about why we need truth[72]. First, I look at Kitcher's argument for realism and correspondence truth based on the predictive success of our beliefs and scientific theories. I then consider two anti-realist arguments: Putnam's model theoretic argument and Dummett's verificationist argument. My intention is to highlight the contrasting views on truth in relation to the interconnections between the issue of realism, language meaning, and success. However, it is possible that the role of truth in these debates is best viewed along neutralist or deflationary groundsSo, I close with a consideration of these views.

Realism can take various forms. It can be the idea that our ordinary beliefs about the world are objectively true. As applied to science, it can take the form that our well confirmed scientific theories are objectively true. However, realism need not involve an explicit mention of truth. It can be formulated as the claim that the objects of our beliefs and of science exists objectively and independently of the mental[73]. Underlying the various forms of realism is the idea that things are as they are independent of how we think about them. This is the independence dimension of realism.

Kitcher (2002) argues for realism by arguing that we need a correspondence theory of truth to explain the predictive success of our beliefs and scientific theories and our abilities to use these beliefs and theories to successfully intervene in the world. He defines truth along Tarskian lines but explains reference in terms of causal relations between linguistic tokens and mind-independent objects and thinks that it should be possible to give a naturalistic account of reference. Kitcher's key premise is that when we use language or our beliefs to think through a problem or to guide our actions there is a coordination between this and what goes on in the world. For example, when we use a map to get from point A to B, there is a coordination between the map, what route we think about taking, and what we do in the world to successfully arrive at our destination. For Kitcher, the best explanation of this coordination involves a correspondence between the map and the world. The best explanation involves a correspondence theory of truth. So, one location for our interest in truth is in the explanation of how our language, beliefs, and theories are used to achieve our goals.

Both Putnam (1977) and Dummett (1959) question the independence dimension of realism. Putnam takes the independence dimension as claiming that even an ideal theory T, one that meets all observational and operational constraints, could be false. His model theoretic argument shows that this idea is incoherent since there must be a model for T makes it true. (footnote on excluding details of argument) This might not seem to be a problem since the model might not be the intended model for T. However, Putnam's point is that since T meets all observational and operational constraints there is no way to distinguish intended from unintended models of T. Since we cannot do this, and since there is a model that makes T true, there is no way for us to understand the claim that T might still be false[74]. Dummett's manifestation argument rests on the idea that the independence dimension requires that the realist's language have recognition-transcendent truth-conditions. Such recognition-transcendent truth-conditions would enable us to understand the realist's statement that the objects claimed to exist and their properties are independent of whatever beliefs or theories we have about these objects. However, if a person understands the meaning of a statement then it should be possible to make that understanding manifest in some observable way. This is not possible if the truth-conditions are recognition-transcendent. So Dummett concludes that

[72] Space limitations prevent me from attempting an answer to these questions and addressing the question of the shape a theory of truth should take in response to our need for truth. Providing a detailed analysis of the need for truth and the kind of theory needed is a project for another paper.

[73] See Devitt (1997) for a formulation and defense of realism along these lines.

[74] See Resnick (1987) for a critique and Button (2013) for a defense of Putnam's argument.

realism is false[75]. It should be noted that for both Putnam and Dummett, truth is related to the realism debate in terms of language meaning: how an intended model (or reference relation) is to be determined or whether sentences have recognition-transcendent truth conditions or verificationist truth conditions.

III. Neutralists and Deflationists on Truth and Realism

In response to arguments such as those by Putnam and Dummett, it is natural to argue that truth is not relevant to stating or arguing for realism. The neutralist position of Asay (2017) and the deflationary view of Horwich (1998) present two such responses. However, it is not clear that these responses are adequate in showing that truth is not central to realism. Due to space limitations, I want to close with just a few comments as to why I think this. For Asay, the neutralist accepts that well confirmed scientific theories are true and yet also claims that understanding this and arguing for realism does not depend on any particular theory of truth. Yet Asay (2013) also argues that realism is committed to the independence dimension: that there is a mind independent reality "that grounds the truth of scientific theories". It is this commitment, I think, that undercuts his neutrality on the role of truth in formulating and arguing for realism since it is not clear that "grounding the truth of scientific theories" is a neutral concept and one that is not open to the types of arguments advanced by Putnam and Dummett.

I think that deflationism present a stronger response to extirpating truth from the realism debate. On this approach, the role of truth is entirely accounted for in terms of its generalizing function. For example, we can express scientific realism in terms of the truth of our well-confirmed scientific theories, but as discussed earlier in this paper, this is equivalent by TS to expressing the conjunction of the particular statements of these theories. Truth could be eliminated from the formulation of scientific theory. I think that this deflationary response is insufficient since it is plausible only if we read the deflationary view in a very strong way, namely, that a generalization is not simply materially equivalent to the conjunction of its instances, but that the generalization has the same meaning as the conjunction of its instances. As Anil Gupta (1993) has argued, this strong reading of the deflationary view of truth is false. Consider the following example:

(1) All people are mortal.
(2) Gina is mortal and Marcello is mortal and... etc.

Clearly, (1) and (2) differ in content. A person could grasp the meaning of (1) without knowing which individuals, in particular, are mortal. Also, a person could understand (2) without knowing that (1) follows since (2) does not explicitly tell us that it contains a conjunct for each person. Further, (1) carries implications concerning counterfactual situations that are not contained in (2). Similar points apply to generalizations involving truth and the related conjunctions of the instances of the generalizations. The implication of this failure in meaning is that the deflationist cannot claim that truth is only being used as a device for expressing a convenient formulation of realism. The use of truth may carry additional meanings relevant to the formulation and defense of realism.

The very brief and partial review of the realism debate given here suggests an intersection between truth and interrelated issues concerning realism, language meaning, and explanations of our success in using language to achieve our goals. I think that a satisfactory solution to these issues will require a substantive theory of truth that applies across these areas. Taking up this task lies ahead.

[75] For a response to Dummett's manifestation argument see Byrne (2005).

Bibliography:

Armstrong, D. (2002). "Truths and Truthmakers". In R. Schantz (ed.), *What is Truth?* (27-37). Berlin: Walter de Gruyter.

Asay, J. (2013). "Three Paradigms of Scientific Realism: A Truthmaking Account". *International Studies in the Philosophy of Science* 27: 1-21.

Asay, J. (2017). "Realism and Theories of Truth". In Juha Saatsi (ed.), *Routledge Handbook of Scientific Realism* (383-393). New York: Routledge.

Byrne, D. (2005). "Compositionality and the Manifestation Challenge". *Synthese* 144: 101–136.

Button, T. (2013). *The Limits of Realism*. Oxford: Oxford University Press.

Devitt, M. (1997). *Realism and Truth 2nd ed*. Princeton: Princeton University Press.

Dodd, J. (2013). "Deflationism Trumps Pluralism!". In N. Pedersen and C. Wright (eds.), *Truth and Pluralism* (298-322). Oxford: Oxford University Press.

Dummett, M. (1959). "Truth". *Proceedings of the Aristotelian Society* 59: 141-162.

Gupta, A. (1993). "A Critique of Deflationism". *Philosophical Topics* 21: 57-81.

Horwich, P. (1998). *Truth 2nd ed.* Oxford: Clarendon Press.

Kitcher, P. (2002). "On the Explanatory Role of Correspondence Truth". *Philosophy and Phenomenological Research* 64: 346-364.

Lynch, M. (2009). *Truth as One and Many*. Oxford: Oxford University Press.

Lynch, M. (2013). "Three Questions for Truth Pluralism". In N. Pedersen and C. Wright (eds.), *Truth and Pluralism* (21-41). Oxford: Oxford University Press.

Putnam, H. (1977). "Realism and Reason". *Proceeding and Addresses of the American Philosophical Association* 50: 483-498.

Resnick, M. (1987), "You Can't Trust an Ideal Theory to Tell the Truth", *Philosophical Studies*, 52: 151–160.

Wright, C. (1992). *Truth and Objectivity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Frege's hyperbolic objectivism

Joseph P. Li Vecchi
University of Akron, Akron, Ohio. USA
jplivec@uakron.edu

Introduction

Many Thomists and like-minded philosophers perceive a duty to foster the integration of the concept of *person*, and particularly its spiritual dimension, into the empirical sciences. The Seventh International Conference on Metaphysics, held in October 2018 at the Pontifical University of Salamanca, Spain, intended to respond to this perceived duty. The conference subtitle, "Contemporary Insights into Metaphysics: Person and Science open to the Absolute" is a good indication of this intention. To paraphrase the inaugural presentation of the conference director Dr. David G. Murray "either we integrate the spiritual and physical sciences, or we will have confusion" and "Without such integration, there will never be real progress in civilization". Dr. Jesús Conill Sancho, professor of moral philosophy at the University of Valencia, Spain, echoed this intention in his opening address, which presented a conception of the human person as a "transcendental locus of true liberty like nothing else in the universe"[76]. While such intentions are salutary and compelling, most often they reach the ears only of those already inclined to recognize the unique metaphysical status of the human person and its role in the sciences. They actually do little to change empirical scientific attitudes and methods, and amount merely to "preaching to the choir".

The dichotomy presented by Dr. Murray, while attention getting, is not persuasive. The empirical sciences in all likelihood will be able to carry on their orderly march of practical progress quite well without stopping to investigate the role of the knowing subject in science. Similarly, Dr. Conill Sancho's observations about the unique status of the knowing subject, while inspirational, will not persuade empirical scientists of the scientific benefits of considering the spiritual and self-reflective dimensions of the human being. Empirical scientists are quite happy to pursue their research without such considerations. It seems dubious that scientists will do the homework that some theologians and philosophers have assigned to them. It is insufficient to aim to persuade with rhetoric, however compelling the description of the wonder that is the human being. To achieve real change, a different strategy is called for.

A successful strategy would constrain the empirical scientist to take seriously considerations such as those highlighted by Dr. Murray and Dr. Conill Sancho. Only an argument based on accepted empirical evidence, and elaborated with impeccable logic will suffice. Philosophers must demonstrate, and not merely claim, that failing to incorporate the study of the human person into the empirical sciences tantamount to accepting incoherence, and to embracing self-contradiction.

The present article limits itself to the material contained in my oral presentation at the above-mentioned conference at Salamanca[77]. It aims merely to help prepare the way for such an argument. It examines what prompts empirical scientists in the first place to distrust the knowing subject as a pernicious influence on their research. It begins by examining the epoch-making observations of Gottlob Frege concerning truth and objectivity. Frege's perspective constitutes, in large measure, the paradigm under which the contemporary empiricist program of science operates. In a second

[76] For these texts see: *Proceedings. Metaphysics 2018, Seventh World Conference*, *Fondazione Idente di Studi e di Ricerca*, Rome, Italy and *Fundación Fernando Rielo*, Madrid, Spain, 2019.

[77] Joseph Li Vecchi, "Intentionality and Objective Knowledge of Reality, " oral presentation, October 25, 2018, *The Seventh World Conference on Metaphysics*, Pontifical University of Salamanca, Spain, October 24-27, sponsored by *Fondazione Idente di Studi e di Ricerca*, Rome, Italy and *Fundación Fernando Rielo*, Madrid, Spain.

and third section, it examines the Thomistic doctrine of intentionality and its impact on the objectivity and subjectivity of knowledge, and presents this doctrine in an historical survey. Finally, it shows Frege's stance to be hyperbolic in excluding all reference to the knowing subject. The desired demonstration of the incoherence and self-contradiction brought about by ignoring the role of the knowing subject in scientific research will have to await development in a companion article preliminarily tentatively entitled "The Illogical Logicians of Hyperbolic Objectivity" whose publication is hoped to be forthcoming.

Frege's Doctrine of Objectivity, and its Positive Value.

Frege is the first philosopher to cast logic as an absolutely objective science, in the sense of having no dependence on psychological acts of the knowing subject. Frege aims to supersede what he views as latent forms of subjectivism contaminating logic, and knowledge in general, due to the subjective nature of psychology and the structure of the human intellect.

For Frege, logic is absolutely independent of all psychological acts, such as the relations of intentionality of the knowing subject. This view of objectivity derives from two key doctrines. First, *the linguistic turn* affirms that a philosophical account of thought requires a philosophical account of language[78]. Language is objective since it can be evaluated without referring to a thinking subject. The thought of the thinking subject, however, cannot be evaluated without referring to language. Second, Frege's anti-psychologism denies that an account of truth and of the meaning of words can be given in terms of mental processes:

> One could scarcely falsify the sense of the word 'true' more mischievously than by including in it a reference to the subjects who judge. Someone will no doubt object that the sentence "I am hungry" can be true for one person and false for another. The sentence, certainly − but not the thought; for the word "I" in the mouth of the other person denotes a different man, and hence the sentence uttered by the other person expresses a different thought[79].

For Frege, psychology corrupts logic. Logic concerns being true (Wahrsein), which is different from being taken to be true (Fürwahrgehaltenwerden), whether by one or many or everybody, and in no case is to be reduced to it"[80]. Being true is a purely objective matter. It is unrelated to what anyone takes to be true. Being taken to be true, by contrast, is a purely subjective matter. It is not necessarily related to what actually is true. A knowing subject's particular act of judging is irrelevant to truth.

In order to distinguish being true from being taken to be true Frege resorts to the ontologically hyperbolic remedy of removing truth from the domain of the knowing subject. He is forced to posit a "domain of the objective" (Gebiet des obiectiven), a Platonic realm where truth is entirely independent of subject.

> "For me there is a domain of what is objective, which is distinct from that of what is actual, whereas the psychological logicians without ado take what is not actual to be subjective. And yet it is quite impossible to understand why something that has a status independent of the judging subject has to be actual, i. e., has to be capable of acting directly or indirectly on the senses"[81].

For Frege, truth is a relation between the logical structure of language on the one hand, and objects in this purported domain of the objective on the other hand.

---

[78] Dummett, *Origins of Analytical Philosophy*, 5, 7.
[79] *Ibid.,* 13-14.
[80] *Ibid.,* 12-13.
[81] *Ibid.,* 15–16.

Two Fundamentals of the Scholastic Doctrine of Intentionality.

The scholastic doctrine of intentionality consists of two central tenets. First, according to this tradition the knowing subject is directed towards some object that is known, or received mentally by the knowing subject. To indicate this relation between object known and knowing subject, the scholastics coin the term 'intentionality'[82].

Second, this tradition affirms the mutual epistemic determination of knowing subject and object known. What may be called the *recipitur dictum*, that "whatever is received is received according to the mode of the receiver"[83], implies not only that the object known epistemically determines the knowing subject, but also that the knowing subject, in virtue of its mode of receiving, epistemically determines the object known[84]. Knowledge of an object being received by the intellect of the knowing subject, is like water being received into a glass. On the one hand, there is something that is received that is metaphysically independent of the knowing subject per se. Knowledge has an objective aspect. On the other hand, knowledge also has a subjective aspect. The object is received according to the capacity of the intellect of the knowing subject.

History of the doctrine of intentionality.

Socrates is first to recognize definitions as the entities that make knowledge possible in virtue of their unchanging status. Definitions arise in virtue of the intentional relation between subject and object[85]. However, it is Aristotle who first thematizes intentionality as a topic of philosophical study by contrasting mind independent being with "being as true". Being includes not only things found in nature, or what falls into the ten categories, but also anything about which a true sentence can be formed[86]. Aristotle also is first to give a general indication of logic's proper object, intentional being, or being in the soul[87]. Ibn Sina makes this description precise by defining logic's proper object as intentional being of second order[88]. Aquinas follows Aristotle in distinguishing real beings, which posit something in nature, and being as true, or anything for which we use the verb "to be", including not only real beings, but also beings of reason, which do not posit anything in nature, including privations, such as blindness, of which we say, "blindness *is* in the eye"[89]. Hervaeus Natalis writes the first philosophical treatise on the topic of intentional being, coining the term *intentionalitas* in order to speak of the mutual epistemic determination of subject and objects[90]. Subsequent logicians distinguish logica minor, the lesser topic, which addresses the techniques of formal logic, from logica maior, the greater topic, which addresses the question of logic's proper subject matter, intentional being.

After the Council of Trent (1545-1563), the Church brings research into the nature of intentionality to an effective halt, because of the need to respond to the Protestant Reformation. Philosophers of logic repeat the scholastic doctrine of intentionality without further elaboration. Joan Poinsot, (John

[82] Hervaeus Natalis coins the term 'intentionalitas' to highlight the epistemic determination of object by subject, *Cf. De secundis intentionibus*. This contrasts with contemporary usage which highlights only the epistemic directedness of subject towards object.

[83] "Omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis". Aquinas, *Super. Sententias*. lib., II, d. 17, q. 2, a. 1, arg. 3 and *De potentia Dei* q. 3, a. 11, arg. 14. *Cf.* Pseudo-Dionysius' *De divinis nominibus*. IV, 1 and *De caelesti hierarchia*, XII, 2; Boethius, *De consolatione philosophiae*, V, proem. 4. See my article,

[84] Aquinas, *Sup. Sent*. II, d. 17, q. 2, a. 1, arg. 3; *De pot. Dei* q. 3, a. 11, arg. 14.

[85] Plato, *Parmenides*, 129a-130a.

[86] Aristotle, Metaph. Bk V, Ch. 7, 1017a22-35.

[87] Aristotle, *Post. Anal*. A, 10 (76b24ff), *Metaphysics*, VI, 1, 1026a18ff.

[88] *Illahiyat* of the *Shifá*, *Metaph. of the Healing*, I, 2.

[89] Aquinas, *De ente et essentia*, I, 1.

[90] Hervaeus Natalis, *De secundis intentionibus.*

of St Thomas), for example, distinguishes real being from being of reason[91]. Eventually the need to address the question of logic's proper object is cast aside in favor of its technical development. Antoine Arnauld and Pierre Nicole first eliminate considerations of intentional being from their *Port Royal Logic*, focusing instead on formal considerations[92]. With the question of its proper object effectively ignored, logic is reduced by later logicians, to pure formalism, for example, in Immanuel Kant's treatise on logic, which follows his hyper-subjective metaphysics[93], and in Gottlob Frege's philosophical logic which denies logic's intrinsic dependence on subjective psychology[94].

Frege's Objectivism is hyperbolic.

Frege adopts a conception of objectivity according to which linguistic meanings and logical operations follow exclusively and automatically from symbol patterns. These patterns reflect the relations between objects in a purported "domain of the objective". On this view, objectivity in no way involves the knowing subject's interpretation or understanding of reality.

By contrast, the scholastic doctrine of intentionality highlights aspects of the knowing subject's psychological process of understanding that do not diminish the objectivity of knowledge. Frege is right to root out excessive subjectivism, especially the prevalent post-Kantian hyper-subjectivism for which truth cannot be related to ultimate realities, but only to phenomena. These interpretative aspects of psychological acts of *takings-to-be-true* are irrelevant to logic. They should be excluded from a logically rigorous account of truth. However, not all psychological acts are interpretative. Psychological acts such as acts of intentionality, do not involve subjective interpretation. Rather, they are constitutive of the subject object relation. They are acts necessary for bringing about knowledge and truth. In order to avoid interpretative subjectivity Frege need not exclude psychological acts of second intention. While Frege is justified in excluding from the consideration of truth and objectivity interpretative psychological acts such as acts of "taking to be true", he is not justified in excluding from this consideration psychological acts of intention. It follows that not all psychological acts are irrelevant to logic, truth, and objectivity, and that Frege's objectivism is hyperbolic. Finally, since Frege does not directly recognize these aspects of intentionality, a charitable interpretation might judge that his effective rejection of them is unintentional. However that may be, in eschewing all psychological acts from his considerations, Frege exceeds his mark.

[91] Joan Poinsot, *Cursus philosophicus: Ars Logica*, (1631–2).
[92] Antoine Arnauld and Pierre Nicole, *La Logique ou l'art de penser* (1662), *The Port Royal Logic*, First Discourse.
[93] Immanuel Kant, *Logik*, 1800, Introduction.
[94] Gottlob Frege, *Grundlagen der Arithmetic*, 1884; *Grundgezetze der Arithmetic*, 1893.

El concepto hegeliano de Ciencia como transfiguración de la metafísica y de la tarea de la filosofía

Leonardo Emmanuel Mattana Ereño
Universidad Autónoma de Madrid, España
leonardo.mattana@uam.es

Objeto y presupuesto de la Ciencia: Hegel se encuentra frente a una situación que en parte es nueva, pero que mantiene igualmente cierta continuidad con el pasado. El objeto de todo saber que quiera ser Ciencia no puede dejar de ser la verdad: objeto que es el mismo del de la religión o de la metafísica del pasado. Sin embargo, Hegel ha destruido a partir de sus obras precedentes, y en particular de la Ciencia de la Lógica, toda posible fundamentación a priori de un sistema de saber, obligando a su filosofía a prescindir de todo presupuesto o presuposición. De ahí surge la necesidad de una exposición genética de la verdad, que no es otra cosa que la reconstrucción crítica y sistemática del objeto de la Ciencia.

Del conocimiento espontáneo al concepto: Hegel, en los primeros parágrafos de la Introducción de la Enciclopedia, recorre las pautas del surgimiento del conocimiento, de forma natural, a partir de sentimientos, representaciones, ocurrencias, para llevarlo a un saber conceptual. Aquí, Hegel está resumiendo, muy brevemente, el camino de la *Fenomenología del espíritu*, pero también subrayando el valor de la subjetividad como elemento constitutivo de todo el proceso del saber.

Universalidad no dogmática e historicidad no relativista: La exigencia de Hegel es la de alcanzar la verdad a través de su sistema, pero no de forma dogmática ni con un método exclusivamente deductivo: no puede haber un origen ni un fundamento que puedan sostener la arquitectura de lo real. La verdad se encuentra en la historia pero no depende exclusivamente de ella, esto es, no podemos basar las estructuras especulativas del sistema en los hechos históricos empíricos, ya que esto llevaría a un historicismo relativista.

La Lógica, clave de bóveda del sistema: La lógica, o sería mejor decir lo Lógico (das Logische), es la clave para entender la arquitectura sistemática de Hegel. No podemos entrar aquí en detalles sobre la relación que existe entre las varias partes del sistema, pero si tomamos los parágrafos 12 y 15 de la Introducción de la Enciclopedia, podemos atisbar algunas indicaciones importantes. Por un lado, vemos como la relación entre ciencia filosófica y ciencias experimentales requiere una interacción continuada: en ningún momento, Hegel afirma la unidireccionalidad de la Ciencia filosófica sobre las demás ciencias. Ni siquiera la lógica puede constituir un *fundamentum inconcussum veritatis*, sino que su gesto fundacional debe ser reiterado una y otra vez. Por otro lado, la expresión 'círculo de círculos' nos remite a una totalidad, pero a una totalidad que no es una unidad absorbente sino más bien la articulación entre las tres partes que constituyen el sistema, con su remitirse recíproco. El movimiento de exteriorización de cada círculo es simultáneo por lo que ninguno de ellos descansa sobre sí mismo y ni siquiera la totalidad de los tres es algo calmado. Podríamos imaginarnos, con una imagen, estos círculos, más que como una cadena secuencial, como un engranaje de tres ruedas (algo parecido al de un reloj), cada una de las cuales se mantiene en constante presión sobre las otras y se mantienen unidas justamente por esa fuerza que ejercen recíprocamente. En este sentido, vemos que ni siquiera al nivel más alto de la totalidad hay una unidad sustancial y última, sino que incluso ésta es susceptible de transformarse, siguiendo las pautas del movimiento de cada uno de sus momentos. Por tanto, realmente esa distinción entre lo que está dentro y fuera del sistema tiende a disolverse, justamente gracias a la continuada reactualización de las categorías de cada una de las partes del sistema; advertir algo que está más allá de la comprensión filosófica significa ya dar lugar a un acto del pensar para comprender ese algo e interpretarlo y así incluirlo en el sistema. Pero al mismo tiempo, el sistema se modifica, incluso en sus estructuras, para poder realizar esa inclusión.

El concepto hegeliano de Ciencia, un modelo epistémico: la relación descrita en estas páginas entre las ciencias y la filosofía puede constituir incluso hoy en día un modelo de referencia tanto para el ejercicio y la tarea de la filosofía, como para las ciencias particulares. Claramente el contenido del sistema de Hegel en parte puede ser considerado obsoleto, pero no la intención de su organización del saber. A través de esa interacción y reiteración entre lo particular y lo universal, se impide una parcialización del saber así como también una justificación autorreferencial de los ámbitos particulares de la Ciencia. Este camino nos muestra la posibilidad de un pensamiento filosófico que pueda reputarse sistemático y al mismo tiempo abierto a la realidad y en continua evolución.

¿Extrañas personas? Unidad y fractura de la consciencia

Martín Moretó
Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales (UCES), Buenos Aires, Argentina
martinmor@ciudad.com.ar

Introducción

Solemos tener una sólida intuición de nosotros mismos. Percibimos objetos, sentimos emociones, o dolor en nuestro cuerpo y, sin embargo, pese a la diversidad de todas estas sensaciones, captamos su unidad: todas ellas me pertenecen. A este tipo de unidad se la suele llamar unidad sincrónica; y sus cuestiones conciernen a la unidad en un tiempo dado y se podrían expresar en una pregunta: "¿son todas estas experiencias mías?" A su vez, si recuerdo algún hecho del pasado o me proyecto en un futuro distante, igualmente siento que sigo siendo yo mismo que perduro en el tiempo. A esta unidad los filósofos la llaman unidad diacrónica.; y sus cuestiones podrían formularse en preguntas como "¿soy yo la misma persona que hace dos, cinco, diez años?"

La unidad sincrónica y la unidad diacrónica del yo o *self* representan aspectos fundantes de la subjetividad. Simplificando mucho, Jennifer Radden (1999) ha dividido a los modelos del self en dos clases: los de corte cartesiano-kantiano, a los que llama modelos del sujeto trascendental, por un lado; y, por el otro, los modelos del self empírico. Los primeros se caracterizan por postular un sujeto de experiencias no cambiante y trascendental, y los segundos, por plantear un modelo reduccionista. Este modelo reduccionista surgiría con Hume y su infructuosa búsqueda del sujeto cartesiano. Para Radden, el modelo trascendental obtura la distinción sincrónico-diacrónico al postular un único principio unificante que es el propio sujeto (la sustancia pensante cartesiana), tanto en un tiempo dado como a través del tiempo de vida individual. En cambio, si, como Hume sugiere, no hay yo introspectivamente identificable e inmutable, entonces la función unificadora que cumple el yo estará perdida. En la explicación positiva de Hume de la idea de la identidad, esa función se apoya en la imaginación.

Las teorías de la identidad personal deben dar cuenta de esta unidad subjetiva y delimitarla metafísicamente. La tradición moderna, que parte de Locke y se continúa en la filosofía analítica contemporánea, suele apelar a experimentos mentales basados en historias imaginarias y de ciencia ficción para testear criterios determinativos de la identidad. Encontramos así referencias a príncipes que se encarnan en zapateros, zombis, trasplantes de cerebros, tierras gemelas, teletransportadores, etc.

Esta manera de hacer filosofía, sin embargo, no cuenta con aprobación universal. Muchos se preguntan si es legítimo derivar conclusiones filosóficas substanciales del mero hecho de que ciertos escenarios sean imaginables (Cf. Zahavi, 2005) ¿Es nuestra imaginación siempre confiable? ¿Da fe siempre de posibilidad metafísica o puede ocasionalmente no reflejar otra cosa que nuestra ignorancia?Si preguntamos a alguien si puede imaginar una vela encendida en el vacío, la respuesta probablemente será que sí, por lo que deberíamos concluir que debe existir algún mundo posible en el que las velas ardan a pesar de la carencia de oxígeno. Cuanto más ignorantes seamos, más fácil será imaginar que algo sea posible.

Dada la imposibilidad, en muchos casos, de derivar conclusiones claras de dichos experimentos, creemos que sería mejor focalizarnos en casos reales y datos empíricos, especialmente los referidos a patologías mentales y neurológicas (concernientes a trastornos del yo) para confrontar aquellas teorías, dado que en muchas de ellas podremos encontrar también aquellas disociaciones buscadas en los experimentos mentales. El estudio de los fenómenos patológicos puede enriquecer nuestra comprensión de la subjetividad y producir un impacto en conocimientos que creemos indudables.

Algunas de estas patologías han resultado tan desafiantes para la filosofía que hay quien ha dicho (Metzinger, 2003) que ellas por sí mismas bastarían para derribar sistemas filosóficos completos. Piénsese, por ejemplo, en el síndrome de Cotard, una clase extrema nihilismo que comprende una serie de delirios que van desde la creencia fija e inmodificable de que se ha perdido un órgano, sangre u otras partes del cuerpo, hasta la de que uno ha muerto y es un cadáver andante. En su forma más profunda, el delirio toma la forma de una creencia en que uno no existe. "Pienso, luego no existo" podría traducirse a lenguaje anticartesiano. ¿Qué nos dicen los delirios de pacientes de este tipo sobre las ideas cartesianas sobre el sujeto? Desde la fenomenología podría preguntarse también ¿qué se siente padecer los síntomas de Cotard? Y ¿quién es aquél que dice que está muerto o no existe?

Podemos pensar también en pacientes que sufren esquizofrenia, en especial en algunos de sus síntomas, como la llamada "inserción de pensamiento", en la cual el paciente parece no reconocer sus propios pensamientos y atribuírselos a otros. ¿Cómo puede esto ser posible? Y ¿qué dicen estos síntomas de las características más básicas y aparentemente esenciales y definitorias de la subjetividad?

La explicación narrativa del yo

El problema de la identidad personal se centró históricamente en encontrar el criterio que pueda dar cuenta de la unidad del self en la experiencia consciente a través del tiempo. La solución de Locke fue sostener que la consciencia mantiene su identidad en el tiempo en tanto la memoria se extienda para abarcar la experiencia pasada. Este criterio psicológico ha sido objetado, modificado y adaptado de distintas maneras por autores como Butler, Reid, Williams, Perry, Shoemaker y Parfit[95], entre otros; dividiéndose principalmente en dos líneas: los que mantenían un criterio psicológico más o menos relacionado con Locke y quienes sostenían un criterio "físico", fundado en la continuidad corporal biológica. A partir de los años 80 del Siglo XX, un nuevo enfoque comenzó a abrirse en este debate, representado por las teorías narrativas encarnadas en autores como MacIntyre, Taylor, Ricoeur, Bruner, Schechtman y Dennett. Estas teorías intentan reformular la continuidad psicológica en términos de una narración que contamos sobre nosotros mismos.

Las teorías narrativistas no ven al yo como algo ya dado sino como algo que se alcanza a través de la auto-interpretación narrativa. Los seres humanos tejen historias de sus vidas, organizan sus experiencias y acciones de acuerdo a estructuras narrativas, situándolas en el contexto de una historia unificada; y esto es lo que los constituye como yos. Por esto, ser un yo es algo muy distinto de tener un corazón o tener un hígado. Quién soy yo no es algo dado, sino que evoluciona, es algo que se realiza a través de mis proyectos (Vid. Zahavi, 2007). No hay tal cosa como un yo que sea independiente de cómo me interpreto mí mismo (Cf. Taylor, 1989).

Se ha señalado (Zahavi, 2007) que el énfasis en las narrativas no debe ser meramente entendida como una tesis epistemológica. Yo logro comprender quién soy al situar mis rasgos de carácter, los valores a lo que adhiero, los objetivos que persigo, etc., dentro de una historia de mi vida que traza su origen y desarrollo; una historia de vida que cuenta dónde estoy, de dónde vengo y hacia dónde me dirijo. De la misma manera, conozco quién eres tú aprendiendo sobre la historia de tu vida. Pero la razón de por qué las narrativas constituyen una manera privilegiada de obtener conocimiento sobre el self es precisamente porque lo constituyen. Así, las narrativas no meramente capturarían aspectos de un self ya existente, porque no habría tal cosa como un self pre-existente, uno que esté allí esperando ser retratado en palabras. De esta manera, Bruner (2003) puede decir: "el yo es un producto de nuestros relatos y no una cierta esencia por descubrir cavando en los confines de la subjetividad" (p. 122).

[95] Para una revisión y discusión de las teorías de la identidad puede consultarse Noonan (2003).

Las teorías narrativistas suelen poner un fuerte acento tanto las dimensiones temporales como sociales de la subjetividad. Ricoeur (1985) señala que el tiempo humano es el tiempo de nuestras historias de vida; un tiempo estructurado y articulado por las mediaciones simbólicas de las narrativas. Los eventos y experiencias que ocurren en tiempos diferentes son unificados al ser incorporados en una única narrativa. Si una acción particular, una experiencia o característica, cuenta como mía es cuestión de si está o no incluida en mi auto-narrativa.

Asimismo, la narración es un proceso social que comienza temprano en la niñez y que continúa por el resto de nuestras vidas. Quien uno es depende de los valores, ideales y objetivos que tenga; es una cuestión de qué tiene significado y sentido para uno, y esto, por supuesto, está condicionado por la comunidad de la que uno es parte. Los conceptos que uso para expresar las características salientes de quién yo tomo por ser mí mismo son conceptos derivados de la tradición y variarán ampliamente de un período histórico a otro y a través de las clases sociales y las culturas. Como señala Bruner (2003), nuestro auto-fabricar historias no nace desde cero, ellas se modelan como géneros convencionales. Cuando hablo acerca de mí mismo, mi subjetividad deviene parte del dominio público, y su forma y naturaleza es guiada por modelos culturales de lo que la persona debe y no debe ser.

Ahora bien, ¿es razonable suponer que el modelo narrativo es el único posible ya que ofrece una explicación exhaustiva de lo que significa ser un self? ¿Puede reducirse toda nuestra subjetividad a lo que puede ser narrado? ¿Es el yo una ficción que consiste solo en una construcción narrativa? Creemos que si bien las narrativas pueden capturar algo muy importante de lo que somos, no es necesario adherirse a una posición exclusivista que afirme que *todo* acceso al yo esté mediado únicamente por las narrativas; como veremos, resulta necesario complementarlo con otra dimensión del yo, un yo que se puede llamar experiencial o mínimo.

El yo experiencial

El *self experiencial o mínimo o central* está caracterizado por una auto-consciencia pre-reflexiva, implícita, que está presente en toda experiencia sin requerir ninguna introspección. De esta manera, toda sensación, toda percepción o acción dirigida hacia un objeto implica una auto-consciencia tácita; ella es dada inmediatamente, no-inferencialmente como mía. Esta donación en primera persona de toda la experiencia puede ser considerada como un medio general en el cual modos específicos de experiencia son articulado (Fuchs, 2010). Como la forma más básica de individualidad, también puede ser llamada "mi edad", un ser-mío (*mineness*) o *ipseity* (Zahavi, 2005). La ipseidad está preservada incluso cuando la memoria autobiográfica está perdida, como en la demencia o en la amnesia, o cuando el sentido de un futuro a largo plazo está perdido como en algunos daños cerebrales frontales.

En la fenomenología clásica ya aparecía esta idea. Sartre (1943/76), por ejemplo, afirma que, en el fondo, la conciencia está caracterizada por una auto-aparición o auto-referencialidad. Sartre se refiere a algo muy básico, algo que caracteriza a la conciencia como tal. Es algo que identifica mi modo de existencia, aunque pueda no llegar a articularlo en palabras. Como también dice Sartre: «la conciencia pre-reflexiva es autoconciencia. Es esta misma noción del yo que debe ser estudiada, ya que define el ser mismo de la conciencia» (ibíd., p. 76)[96].

Husserl (1928/2014), por su parte, señala que la conciencia existe en una corriente, y se muestra a sí misma como una corriente. Pero la cuestión que persiste es cómo la corriente de conciencia es capaz de ser consciente de sí misma, cómo es posible y comprensible que el ser de la corriente sea una forma de autoconciencia. De hecho, la investigación de la temporalidad de Husserl está motivada por su interés en la cuestión de cómo la conciencia se manifiesta a sí misma. Sus

[96] Resulta necesario aclarar que Sartre no siempre sostuvo esta postura: en un escrito anterior, *La trascendencia del ego* (1968) concebía a la consciencia de manera impersonal.

investigaciones de la estructura de la conciencia interna del tiempo (protención-impresión originaria-retención) deben ser entendidas precisamente como un análisis de la estructura de la auto-aparición pre-reflexiva y de la *ipseidad* de nuestras experiencias (Husserl 1928/2014; Cf. Zahavi 2005).

Gallagher y Zahavi (2008) destacan que la idea crucial propuesta por todos estos fenomenólogos es que una comprensión de lo que significa ser un yo exige un examen de la estructura de la experiencia, y viceversa. Así, el yo no es algo que se opone a la corriente de la conciencia, no es una precondición trascendental inefable, ni tampoco es un mero constructo social que evoluciona con el tiempo; se considera una parte integrante de la estructura de nuestra vida consciente. Más precisamente, la afirmación es que el yo (mínimo o central) posee realidad experiencial, y está de hecho identificado con el carácter de primera persona de los fenómenos experienciales**.** En su forma más primitiva, la autoexperiencia es simplemente una cuestión de ser pre-reflexivamente consciente de la propia presencia. Esto es lo que hace a la experiencia *subjetiva*. Las experiencias que vivo en la perspectiva de primera persona son *mis* experiencias. Ellas parecen compartir una característica en común: todas son sentidas como *mías*; traen una sutil presencia del yo. No se refiere a un contenido específico de la conciencia, a un *qué* específico, sino al modo único de la donación o el *cómo* de la experiencia.

Dicho esto, podemos ahora afirmar que el self central experiencial es parte integrante de la estructura de la consciencia fenoménica y *debe ser considerada como una presuposición pre-lingüística para toda práctica narrativa.* Solo un ser con una perspectiva de primera persona puede considerar sus intenciones, ideales y aspiraciones *como* propias y contar una historia sobre ellas. Cuando hablamos desde una perspectiva de primera persona uno debería conseguir distinguir entre tener dicha perspectiva y ser capaz de articularla lingüísticamente. Mientras que la primera es una simple cuestión de acceder a la propia vida experiencial, la última presupone un dominio del pronombre de primera persona (Gallagher & Zahavi 2008).

Patologías de la consciencia y el yo

Consideraremos ahora algunas formas de alteración de la experiencia consciente y las confrontaremos con los conceptos de self esbozados. Jerome Bruner (2003) se muestra como un adalid de las teorías narrativistas y expone que la pérdida en la capacidad para narrar historias (*dysnarrativia*) que se encuentra presente, por ejemplo, en el síndrome de Korsakoff o en la enfermedad de Alzheimer, resulta absolutamente devastadora para el self, ya que no quedaría nada de la yoidad si nos faltaran las capacidades narrativas. Pero, ¿podría uno afirmar que dichos pacientes dejan de ser sujetos de experiencia? ¿Ellos no sufren (subjetivamente) cuando han perdido dichas capacidades? ¿No queda "nadie" allí "dentro"? Parecería bastante temerario afirmarlo. La enfermedad de Alzheimer, por ejemplo, es un trastorno cerebral que implica profundos cambios en la memoria, el comportamiento, el pensamiento y el razonamiento, así como un declive significativo global (Snyder, 2000). La persona que sufre de Alzheimer tendrá en consecuencia una amplia gama de trastornos cognitivos: la comprensión y la expresión del lenguaje (y de las narraciones) sólo serán algunas de las zonas afectadas. Por lo que, incluso *si* no quedara nada del yo en los estadios avanzados del Alzheimer, uno no podría concluir sin más que la *dysnarrativia* fue la causa de su destrucción.

Sin embargo, no es de ningún modo evidente, al menos antes de sus estadios muy avanzados, que la enfermedad del Alzheimer produzca una destrucción de la perspectiva de primera persona, una aniquilación completa de la dimensión de lo ser-mío, o que cualquier experiencia que queda sea meramente un episodio anónimo y sin dueño, de tal modo que el sujeto no sienta ya más el dolor o el malestar como suyos. Gallagher y Zahavi (2008) critican a Bruner y señalan que, si la enfermedad del Alzheimer constituye de hecho un caso grave de *dysnarrativia*, deberíamos llegar

exactamente a la conclusión opuesta a la de Bruner. Nos veríamos entonces obligados a reconocer que debe de haber algo más que se necesita para ser un yo de lo que postula la aproximación narrativa. Y ésta es de hecho la conclusión que saca Damasio (1999), quien argumenta explícitamente que la neuropatología proporciona pruebas empíricas a favor de la distinción entre lo que él llama el yo central (*core self*), basado en una consciencia nuclear o mínima, y el yo autobiográfico (*autobiographical self*), basado en una consciencia extendida. Las discapacidades neuropatológicas del yo autobiográfico no afectan al yo central, mientras que las discapacidades que empiezan al nivel del yo central causan problemas al yo autobiográfico o narrativo[97].

Otro trastorno que puede considerarse pertinente para nuestra problemática lo constituye la esquizofrenia. Siguiendo a la última versión del manual de la Asociación Americana de Psiquiatría (DSM V) podemos decir que se trata de una condición mental crónica de aparición más probable en la temprana adultez, definida por la presencia de dos o más de los siguientes síntomas: delirios, alucinaciones, discurso desorganizado, comportamiento muy desorganizado o catatónico y síntomas negativos como la abulia o la disminución de la expresión emocional. El diagnóstico a menudo involucra descartar otros desórdenes antes de establecer el de esquizofrenia (bipolar, síndrome depresivo mayor) y verificar que los síntomas psicóticos no hayan sido inducidos por sustancias tóxicas o medicación. Kurt Scheider (1959) catalogó una serie de síntomas como de primer orden o rango para el diagnóstico de esquizofrenia como las alucinaciones auditivas de tercera persona, en las que las voces hablan entre sí sobre el paciente, la inserción de pensamientos o el sentimiento de que pensamientos de otros están en su cabeza y también los delirios primarios; pero el DSM 5 les quitó su lugar privilegiado.

Aunque los manuales con sistemas de diagnóstico de enfermedades mentales como el DSM no incluyen una referencia al yo, consideraciones sobre su rol en la esquizofrenia han estado, implícita o explícitamente, presentes en el análisis de su cuadro clínico por lo menos desde que Jaspers (1913/1977) utilizó el concepto de alteraciones del yo (*Ichstörungen)*. Pero es en la tradición de orientación fenomenológica, a través de autores como Minkowski, Conrad, Blanckenburg, Sass y Parnas, donde se encuentran los análisis más detallados de los desórdenes del yo en la esquizofrenia.

Josef Parnas (2003) ha argumentado que la mejor forma de caracterizar este trastorno es describirlo como una disminución de la *ipseidad (self mínimo)*, donde el sentido del yo ya no satura automáticamente la experiencia. No se trata, por tanto, del concepto narrativo del self, sino de una alteración experiencial a un nivel pre-reflexivo que es mucho más básico que el tipo de sentimientos de inferioridad, inseguridad e identidad inestable que encontramos en los trastornos de personalidad que están fuera del espectro esquizofrénico (Parnas et al. 2005). Dice Parnas: "La auto-experiencia (*self-experience*) en la temprana esquizofrenia refleja las *alteraciones primarias* del sentido básico, pre-reflexivo del self (*ipseity*). Estas suelen ser seguidas por cambios en la consciencia del yo reflexivo y en el self social, resultando entonces en profundas perturbaciones de la identidad, manifestadas clínicamente en los distintos niveles de la subjetividad". (Parnas, 2003).

Los psiquiatras contemporáneos de orientación fenomenológica se han centrado en las manifestaciones clínicas de las etapas pre mórbidas y prodrómicas de la enfermedad y no tanto en los síntomas de mayor intensidad psicótica. Distintos estudios de dichas etapas han hallado perturbaciones que reflejan desórdenes del self: despersonalización manifestada de variadas formas, alteraciones en el flujo de consciencia, experiencias corporales distorsionadas, etc. Es por esto que han argumentado que se puede adscribir un rol patológico y generador a estos trastornos del yo. Anteceden, subyacen y dan forma a la aparición de patologías psicóticas posteriores y pueden así

[97] Así, la consciencia nuclear se interrumpe, por ejemplo en el mutismo akinético, el estado vegetativo persistente, las crisis de ausencia y los automatismos epilépticos, afectando completamente a la consciencia ampliada. En cambio, disfunciones precisas de la consciencia ampliada como la amnesia global transitoria, cursan con consciencia nuclear intacta (Damasio, 1999).

unificar lo que de otro modo pareciera que no guarda ninguna relación con el resto de los síndromes y síntomas de la esquizofrenia (Sass y Parnas 2006).

Parnas (2003) presenta distintos casos. Uno de sus pacientes, por ejemplo, se queja de que ha estado sintiendo dolorosamente un "corte" con el mundo y un sentimiento de una especie indescifrable de cambio interno que le impide una vida normal. Él estaba preocupado por un sentimiento penetrante y angustiante de no estar realmente *presente*, o completamente vivo, de no participar realmente en las interacciones con sus congéneres. Nunca estaba completamente involucrado en el mundo, en el sentido de comprometido con las actividades diarias. Esta experiencia de desconexión del mundo, aislamiento o inefable distancia era acompañada por una tendencia a observar o monitorear su vida interna. Para resumir su aflicción exclamó: "mi vida personal está perdida y ha sido reemplazada por una perspectiva de tercera persona". Y para ilustrar esto de manera más concreta dijo que, por ejemplo, al escuchar música en su equipo, le daba primero la impresión de que había algo mal en el sonido mismo, por lo que trataba de ajustar los controles del aparato, para darse cuenta después de que en realidad lo que estaba observando era su propio escuchar interno, su propia receptividad a la música. Es decir, atendía a sus procesos sensoriales en lugar de vivirlos. Y esto se aplicaba a la mayor parte de sus experiencias: en lugar de vivirlas, experimentaba su propia experiencia (Parnas, 2003: 223). Otro paciente relató que el sentimiento de que sus experiencias eran suyas "siempre llegaba con un retraso de una fracción de segundo" (Parnas et al., 2005: 245); y otro más decía que "era como si su yo estuviera de algún modo desplazado unos pocos centímetros hacia atrás" (ibídem, 246).

Un síntoma que resulta común observar en la esquizofrenia es la llamada "inserción de pensamientos", en la que el paciente afirma que ciertos pensamientos no son suyos sino de otra persona o ente que se los introduce en su mente. Estos fenómenos, tomados en forma aislada y literal, han llevado a algunos autores (Cf. Metzinger, 2003) a afirmar que las expresiones de los pacientes con esquizofrenia ofrecen una evidencia en favor de la hipótesis de que algunos estados experienciales carecen completamente de la cualidad de ser-mío. Sin embargo, este análisis no parece del todo convincente ya que los individuos que experimentan inserciones de pensamientos o delirios de control reconocen claramente que son los sujetos en quienes se producen episodios ajenos. Los pacientes no están confundidos acerca de dónde se producen los movimientos o pensamientos ajenos —los sitios de dichos movimientos o pensamientos son sus propios cuerpos y mentes—. Algún sentido de la propiedad, por tanto, todavía se conserva (Cf. Gallagher y Zahavi, 2008). Incluso si los pensamientos insertados o movimientos ajenos se sienten como intrusos o extraños, no pueden carecer por completo de la cualidad de ser-mío, porque el sujeto afectado es muy consciente de que es él y no otro quien está experimentando estos pensamientos y movimientos "ajenos". Cuando los pacientes esquizofrénicos afirman que sus pensamientos o movimientos no son suyos, no quieren decir que no son ellos los que tienen los pensamientos, o que no es su cuerpo el que se está moviendo, sino más bien que es otro quien está insertando los pensamientos o controlando los movimientos y que ellos mismos no son los responsables de generarlos**.** Así, más que implicar una completa ausencia del sentido de la propiedad, los fenómenos pasivos como las inserciones de pensamiento implican primariamente una falta del sentido de la agencia del yo y una atribución equivocada de la agencia a otro o a otra cosa y no una falta del sentido de ser-mío.

Todas estas perturbaciones conciernen preponderantemente al self mínimo, fenomenológico o experiencial y se mueven principalmente en el ámbito de la consciencia sincrónica. Sin embargo, es evidente que la identidad narrativa, relacionada a la consciencia diacrónica, también suele verse afectada en la esquizofrenia. Ellapuede verse deformada de diferentes maneras. Philips (2003), por ejemplo, considera tres estilos de narración esquizofrénica posibles, aunque no los únicos. El primer estilo alegado refiere a una auto-narrativa empobrecida y fragmentada, una narrativa que está limitada por déficits cognitivos y emocionales que son centrales a la condición esquizofrénica. Los procesos esquizofrénicos mismos imponen aquí limitaciones cognitivas a la actividad narrativa. El

paciente no puede ofrecer una versión coherente de su vida ni integrarla otorgándole un lugar a la enfermedad que le permita adaptarse y convivir con ella. Un segundo estilo estaría dado por la creación de una narrativa delirante que busca enfrentar el desafío que para el sujeto representa desarrollar una auto-narrativa con cierta coherencia, dadas las experiencias que padece. Aquí el paciente puede tener una buena memoria autobiográfica y un claro sentido del pasado y el futuro y, sin embargo, su auto-narrativa puede estar repleta de visiones de sí mismo idiosincráticas y extravagantes; considerarse por ejemplo, la reencarnación de una o varias figuras históricas con una misión universal que realizar, ser el depositario de revelaciones extraordinarias sobre el futuro, etc. El tercer estilo identificado por Philips representa el intento de tratar la condición esquizofrénica a través del uso de lo que llama una "narrativa enferma" (*sick narrative*). El paciente no puede reconocer su enfermedad porque cree que si lo hiciera, ella saturaría todo su ser convirtiéndolo solo en un esquizofrénico y en nada más; toda su perspectiva vital se encontraría obturada por esa circunstancia. La reacción, entonces, consiste en negar, a través de ciertas interpretaciones, su condición: considerarla una especie de "alergia", o que el diagnóstico está equivocado, que simplemente se trata de una falta de madurez, o sino trata de convencerse que, debido a una personalidad muy auto afirmativa, tiene conflictos con los demás, etc. Hay, también, otros casos en los que la experiencia, el pensamiento y el discurso está tan fragmentado y desorganizado que la persona casi ni siquiera puede esbozar una interpretación autobiográfica.

Conclusión

Hemos visto que para dar cuenta del sentimiento de unidad en la experiencia de la consciencia se ha distinguido entre la unidad sincrónica y la unidad diacrónica, ya sea que ella se refiera a la unidad experimentada en un tiempo puntual dado o a la que se conserva a través del paso del tiempo. Las distintas teorías de la identidad que siguen la tradición de Locke han intentado encontrar un criterio de identidad en algún tipo de continuidad psicológica o física. En las últimas tres décadas se ha producido un "giro narrativo" que busca dar cuenta de la identidad personal por medio de la identidad narrativa: estamos constituidos por narraciones, propias y ajenas, construidas según ciertos cánones culturales, sociales, etc. De esta manera, un modelo de yo o self narrativo bastaría para dar cuenta de la subjetividad de la persona humana. Sin embargo, parece difícil admitir esta exclusividad y univocidad del concepto del yo narrativo, por lo que postulamos, siguiendo la tradición fenomenológica clásica y contemporánea, la existencia de otro yo experiencial, mínimo o central, pre-reflexivo, que también pueda trazarse en forma paralela a la distinción sincrónica-diacrónica.

Hemos tratado de testear estos conceptos recurriendo no a experimentos mentales, como la tradición analítica acostumbraba, sino a casos concretos y datos empíricos. Para lo cual acudimos a la experiencia en el campo de la psicopatología, donde encontramos alteraciones en el sentimiento de unidad y del yo. El caso de la esquizofrenia, por ejemplo, nos mostró diversas transformaciones en el sentido experiencial del yo: alteraciones en el flujo de consciencia y en sus contenidos, en la temporalidad básica, etc. Sin embargo, se verificó que, pese a estas alteraciones, los sentimientos básicos de presencia y de propiedad (*mineness*) no estaban completamente perdidos. También observamos perturbaciones en la identidad narrativa del paciente esquizofrénico, pero estas podían encontrarse con o sin alteración de la consciencia nuclear o básica, no sucediendo lo opuesto: siempre que hay alteración del yo nuclear hay perturbación del yo narrativo autobiográfico.

Por tanto, podemos concluir que una explicación del self que descuide las estructuras y características fundamentales de nuestra vida experiencial consciente no es una correcta representación de aquel, ya que no hace justicia a la dimensión de la perspectiva de primera persona y de la forma primitiva de auto-referencia que ella implica. Las teorías narrativistas parecen no tener forma de explicar razonablemente de qué manera la donación en primera persona de la experiencia puede ser producida por las estructuras narrativas. Lo que sucede, en realidad, es al revés: para contar historias acerca de las propias acciones y experiencias, uno ya debe estar en

posesión de una perspectiva de primera persona. El enfoque narrativo debe entonces ser conjugado con el enfoque de primera persona de un yo mínimo, prerreflexivo.

Se patentiza de esta manera la complejidad de la persona humana, aunque también su fragilidad; lo que llamamos "normal" es también, fundamentalmente, un logro.

Bibliografía

Bruner, J. (2003). La fábrica de historias: Derecho, literatura, vida. Buenos Aires: FCE.

Damasio (1999*). The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*. New York: Harcourt Brace.

Fuchs, T. (2010). Phenomenology and Psychopathology, in: S. Gallagher and D. Schmicking (eds.), Handbook of Phenomenology and Cognitive Science Springer, pp. 547-573.

Gallagher, S. & Shear S. (Eds.) (1999). *Models of the Self*. Exeter: Imprint Academic.

Gallagher, S. (2000). "Philosophical conceptions of the Self: Implications for Cognitive Science". *Trends in Cognitive Science* 4/1, 14-21.

Gallagher, S. & Zahavi, D. (2008). *The Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. New York: Routledge.

Husserl, E. (1928/2014). *Fenomenología de la conciencia inmanente del tiempo*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Jaspers (1913/1977). *Psicopatología general*, Buenos Aires: Beta. Trad. Roberto Saubidet y Diego Santillán.

Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.

Metzinger, T (2003). *Being No One. The Self-Model Theory of Subjectivity*. Cambridge, MA: MIT Press. Noonan, H. W. (2003) *Personal Identity*. New York: Routledge.

Parnas, J. (2003). Self and schizophrenia: a phenomenological perspective. In T. Kircher, & A. David (Eds.), The Self in Neuroscience and Psychiatry. Cambridge, UK: Cambridge University Press., pp. 217-241.

Parnas, J., Møller, P., Kircher, T., Thalbitzer, J., Jansson, L., Handest, P. and Zahavi, D. (2005). EASE: Examination of Anomalous Self-Experience. Psychopathology 38, 236–258.

Philips, J. (2003) Schizophrenia and the narrative self. In: T. Kircher, & A. David (Eds.), The Self in Neuroscience and Psychiatry. Cambridge, UK: Cambridge University Press., pp. 319-335.

Ricoeur, P. (1985). *Temps et recit III: Le temps raconté*. Paris: Éditions du Seuil.

Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.

Sartre, J. P. (1968). *La trascendencia del Ego*. Buenos Aires: Calden.

Sartre, J. P. (1943/1976). *L´être et le néant*. *Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.

Sass, L. and Parnas, J. (2006). Explaining schizophrenia: the relevance of phenomenology. In M. Chung, W. Fulford, G. Graham (eds), Reconceiving Schizophrenia (pp. 63–96). Oxford: Oxford University Press.

Schneider, K. *Clinical Psychopathology*. New York: Grune and Stratton. 1959.

Snyder, L. (2000). Speaking our Minds: Personal Reflections from Individuals with Alzheimer's. New York: W. H. Freeman.

Strawson, G. (2004). “Against narrativity”. *Ratio* 17 (4): 428-452.

Taylor, C. (1989). *Sources of the Self: the Making of the Modern Identity*. Cambridge MA: Harvard University Press.

Zahavi, D. (2003). Phenomenology of the Self. In T. Kircher, & A. David (Eds.), The Self in Neuroscience and Psychiatry. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Zahavi, D. (2005a). *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*. Cambridge MA: The MIT Press.

Zahavi, Dan. (2007). “Self and Other: The Limits of Narrative Understanding”. Royal Institute of Philosophy Supplement. 60. 179 - 202.

Neurociencia y libre albedrío: cinco cuestiones fundamentales

José Manuel Muñoz Ortega
Universidad Europea de Valencia, Valencia, España
Universidad de Navarra, Pamplona, España
jomuor@gmail.com

Introducción

Una gran cantidad de estudios parece arrojar datos reveladores acerca de la relación entre las funciones volitivas y la actividad de ciertas estructuras neurales. Estos trabajos pueden ser clasificados según las técnicas utilizadas, destacando tres grandes tipos: estudios de lesiones (*e. g.:* Damasio y van Hoesen 1983, Lhermitte 1983, Damasio *et al.* 1994), estudios de neuroimagen funcional (*e. g.:* Frith *et al.* 1991, Hyder *et al.* 1997, Spence *et al.* 1997) y estudios de neuroelectrofisiología. En este último grupo destacan sin duda los experimentos de Benjamin Libet (véase Libet 1999), centrados en la dimensión temporal del proceso volitivo, y otros más recientes del mismo estilo (Fried *et al.* 2011).

En lo sucesivo, plantearé unas breves reflexiones acerca de la relevancia de estos tipos de estudios para el debate filosófico sobre el libre albedrío[98]. Para ello emplearé como referencia cinco cuestiones formuladas por el libertarista Robert Kane (1996, p. 13; 2002, p. 6):

> (a) Compatibilidad: «¿Es el libre albedrío compatible con el determinismo?».
> (b) Significatividad: «¿Por qué queremos, o deberíamos querer, poseer un libre albedrío que es incompatible con el determinismo? ¿Es este un tipo de libertad "que valga la pena querer" (por utilizar la útil frase de Dennett)? Y si es así, ¿por qué?».
> (c) Inteligibilidad: «¿Podemos darle sentido a una libertad o libre albedrío que es incompatible con el determinismo? ¿Es dicha libertad coherente o inteligible? ¿O es, como reivindican muchos críticos, esencialmente misteriosa y terminantemente oscura?».
> (d) Existencia: «¿Dicha libertad existe en realidad en el orden natural? Y si es así, ¿dónde?».
> (e) Determinismo: «¿Es el determinismo cierto?».

Compatibilidad

El problema de la compatibilidad está planteado de la siguiente forma:

«La Cuestión de Compatibilidad: ¿Es el libre albedrío compatible con el determinismo?» (Kane 1996, p. 13).

Diversos estudios de lesiones, de neuroimagen funcional y de neuroelectrofisiología han dejado patente la participación de ciertas áreas nerviosas en la función volitiva. Entre todas estas áreas destaca particularmente el córtex prefrontal (CPF). Aunque no debemos pasar por alto la dificultad que entraña situar anatómicamente el libre albedrío en compartimentos cerrados del sistema nervioso, sí parece obvio que sin el CPF y otras estructuras no sería posible ejercer la volición: su actividad es una condición necesaria para que tenga lugar el proceso volitivo. Sin embargo, no tiene por qué ser una condición suficiente. El motivo es que la correlación entre dos fenómenos (en este caso, la actividad neural y los procesos volitivos) no implica una relación causal, y mucho menos nos informa del sentido de esta. Por esta razón, no se puede responder «sí» o «no» a la Cuestión de Compatibilidad basándonos exclusivamente en la neurociencia: el posicionamiento a favor del

[98] Para un buen seguimiento de la lectura, resulta altamente recomendable disponer previamente de un conocimiento básico acerca del problema determinismo–libre albedrío (véase Muñoz, 2012), así como profundizar en el seguimiento de los tres tipos de estudios mencionados (véase Muñoz, 2013).

compatibilismo (*i. e.:* determinismo y libre albedrío son compatibles) o del incompatibilismo (*i. e.:* determinismo y libre albedrío no son compatibles) necesita de argumentos distintos y complementarios a los que los descubrimientos de la neurociencia pueden proporcionarnos.

En cualquier caso, imaginemos por un momento que la actividad del CPF y otras áreas sí fuera condición suficiente para la volición y que, además, los mecanismos biológicos que tienen lugar en esos lugares tuvieran un carácter determinista (algo que no se deduce de su mera actividad conducente a resultados volitivos). A simple vista, da la sensación de que estos hechos conllevarían que el libre albedrío no solamente sería compatible con el determinismo, sino que incluso sería imposible sin él: no podríamos ejercer nuestra libertad sin una determinación causal a nivel neural. Sin embargo sucede lo contrario, por dos razones. En primer lugar, un incompatibilista sostendría que una voluntad determinada por nuestras características biológicas no es una voluntad realmente libre, y que por lo tanto el libre albedrío y el determinismo no son compatibles. En segundo lugar, el determinismo de tipo neural, a pesar de lo que podría parecer, resulta amenazador para el compatibilismo, ya que este apuesta por una causalidad en la que nuestras acciones y decisiones nacen de nuestros deseos, nuestros valores y creencias, etc. (Moya 2012, p. 114).

Significatividad

Kane presenta así el problema de la significatividad del libre albedrío:

> «La Cuestión de Significatividad: ¿Por qué queremos, o deberíamos querer, poseer un libre albedrío que es incompatible con el determinismo? ¿Es este un tipo de libertad "que valga la pena querer" (por utilizar la útil frase de Dennett)? Y si es así, ¿por qué?» (Kane 1996, p. 13).

Según Wegner (2002), nuestra intención consciente de actuar y nuestra acción voluntaria se originan de modo inconsciente, pero al establecer un vínculo causal irreal entre ambos tiene lugar la experiencia de voluntad consciente. La voluntad consciente, por lo tanto, es una ilusión. Además, este autor equipara la voluntad consciente al libre albedrío (Wegner 2004, p. 656): «[N]uestra discusión ha sido realmente *sobre* la experiencia de libre albedrío, examinando en detalle cuándo la gente lo siente y cuándo no. La idea especial que hemos estado explorando es explicar la experiencia de libre albedrío en términos de procesos deterministas o mecanicistas». Lo que Wegner parece decir es que el libre albedrío entendido en un sentido indeterminista (es decir, el libre albedrío libertarista) es una ilusión. La Cuestión de Significatividad alude, en parte, a las razones por las cuales queremos disfrutar de una libertad de este tipo. La respuesta del propio Wegner gira en torno a la idea de que la mencionada ilusión se encuentra protegida por las personas «porque tienen un *ideal de agencia consciente* que guía sus inferencias sobre qué deben haber conocido y querido incluso cuando efectúan acciones que no pretendían» (Wegner 2002, p. 146), de modo que «*aspiran a ser agentes ideales que conocen todas sus acciones por adelantado*» (Wegner 2002, p. 145). Es posible que dicho ideal de agencia consciente parta de la influencia del entorno sociocultural en el cual las personas se desenvuelven como agentes volitivos. Cabe aclarar, no obstante, que el hecho de que el trasfondo sociocultural pueda influir en las razones que nos empujan a querer disfrutar de una libertad incompatible con el determinismo es independiente del hecho de que este tipo de libertad exista realmente o, como piensa Wegner, sea una ilusión. La respuesta a la Cuestión de Significatividad no depende de, ni influye en, el posicionamiento acerca de la Cuestión de Existencia.

La Cuestión de Significatividad no sólo alude a las razones que nos empujan a querer una libertad incompatible con el determinismo. También pregunta si deberíamos querer, y por qué, dicha libertad. El libre albedrío incompatibilista ha sido concebido a menudo como valor originador de otros valores importantes para el ser humano (como la responsabilidad moral, la creatividad, la dignidad, etc.), aunque varios autores han negado este vínculo (Kane 1996, pp. 15-16). Sea como

fuere, este componente de la Cuestión de Significatividad ya no puede ser tratado desde el prisma de la neurociencia, puesto que guarda relación más bien con la conveniencia a nivel moral y social del posicionamiento a favor de un libre albedrío libertarista.

Inteligibilidad

El contenido de la Cuestión de Inteligibilidad es el siguiente:

> «La Cuestión de Inteligibilidad: ¿Podemos darle sentido a una libertad o libre albedrío que es incompatible con el determinismo? ¿Es dicha libertad coherente o inteligible? ¿O es, como reivindican muchos críticos, esencialmente misteriosa y terminantemente oscura?» (Kane 1996, p. 13).

Esta cuestión puede resumirse preguntando: ¿es inteligible una libertad incompatibilista? Los libertaristas son los únicos incompatibilistas que creen que los humanos tenemos libre albedrío, de forma que una pregunta casi equivalente sería: ¿es inteligible un libre albedrío libertarista? Abrazar el libertarismo supone admitir que las posibilidades alternativas y el control último (autoría verdadera sobre las propias decisiones y/o acciones) son necesarios para la libertad y que el determinismo excluye ambas condiciones. Un «sí» a la Cuestión de Inteligibilidad con la neurociencia como cimiento requiere explicar cómo es posible que un indeterminismo de origen neural posibilite las posibilidades alternativas y el control último sobre nuestras decisiones y/o acciones. De lo que aquí se trata es de ofrecer una explicación que sea inteligible (concebible y coherente) y no de demostrar que se corresponde con la realidad. Por tanto, no es estrictamente necesario ser un libertarista para responder afirmativamente a la cuestión.

Entre los estudios mencionados, unos que podrían ser utilizados por el libertarismo para reforzar su posición (aunque también han sido empleados por autores de otras tendencias) son los de Benjamin Libet. Dicho autor, que afirma que la iniciación de los actos voluntarios es inconsciente y anterior al momento en que somos conscientes de ellos, defiende también, no obstante, que dichos actos podrían ser vetados conscientemente. Piensa que el inconsciente podría proporcionar un manantial de opciones de acción entre las cuales nuestra voluntad consciente realizaría, como función de control, una selección en forma de veto. No obstante, si el veto se realiza de manera consciente, cabe preguntarse «cómo es posible que se pueda seleccionar conscientemente entre opciones de naturaleza inconsciente. Parece existir un vacío explicativo entre ambas fases, con dificultades de inteligibilidad y no aclarado por Libet» (Muñoz 2013, p. 67). Nótese por otro lado que, a primera vista, las opciones de acción podrían considerarse como posibilidades alternativas y la selección en forma de veto como control último (recordemos que las posibilidades alternativas y el control último son condiciones necesarias para la libertad según el libertarismo). Sin embargo, el mecanismo de veto podría estar teniendo lugar sin que exista un control último. El motivo es que «un libertarista consideraría que un veto consciente determinista no constituye en absoluto un control último, y en el caso de un veto consciente indeterminista tendría que lidiar con el argumento de *Mind*» (Muñoz 2013, p. 67), por el cual no existe control último si la voluntad está indeterminada porque el indeterminismo conlleva aleatoriedad.

Si los libertaristas quisieran integrar en sus argumentaciones los procesos volitivos estudiados por Libet, deberían encontrar una forma coherente de explicar cómo podría el indeterminismo intervenir en dichos procesos. Y la dificultad de esta intervención estriba en que debería ser explicada desde dos perspectivas:

> (1) Cómo el inconsciente puede generar opciones de acción de forma indeterminista.
> (2) Cómo el proceso consciente de veto puede ser iniciado de forma indeterminista.

Así pues, para que la postura de Libet pudiera constituir un arma para el libertarismo, el indeterminismo tendría que estar en el origen de procesos tanto inconscientes como conscientes,

además de sortear el argumento de *Mind*. Por otro lado, si diéramos por sentado que las opciones de acción son posibilidades alternativas y que el veto constituye un control último, y dado que los libertaristas rechazan la compatibilidad del determinismo tanto con unas como con otro, no bastaría con mostrar la coherencia de (1) o de (2): tendría que hacerse con ambas. Hacerlo solo con una de ellas quizá permita responder de forma afirmativa a la Cuestión de Inteligibilidad si entendemos esta de forma literal, ya que en ella se pregunta si tiene sentido una libertad incompatible con el determinismo. Pero teniendo en cuenta que la Cuestión de Inteligibilidad suele ser asociada con las posiciones libertaristas, parece lógico pensar que responder con un «sí» a dicha cuestión debe partir de una demostración de coherencia de (1) y de (2) conjuntamente. Y esta es una tarea que, hasta la fecha, no se ha podido realizar. Sin duda, el argumento de *Mind* supone el más importante reto al respecto. Además, diversos autores han puesto de relieve los problemas de interpretación de los experimentos de Libet (*e. g.:* Gomes 1999, Walter 2011). Cabe concluir, por tanto, que resulta muy problemático emplear la postura de Libet para dar una respuesta afirmativa a la Cuestión de Inteligibilidad.

Existencia

Kane formula la hipotética existencia de un libre albedrío libertarista del siguiente modo:

> «La Cuestión de Existencia: ¿Dicha libertad existe en realidad en el orden natural? Y si es así, ¿dónde?» (Kane 1996, p. 13).

La Cuestión de Inteligibilidad tiene que ver con la coherencia de las explicaciones libertaristas, independientemente de la existencia o inexistencia del libre albedrío que proclaman. Este dilema queda reservado para la Cuestión de Existencia, que en el contexto en que nos encontramos podría formularse así: ¿existe en el orden natural un libre albedrío incompatible con el determinismo (*i. e.,* libertarista) y compatible con la evidencia proporcionada por la neurociencia? Como ya se ha comentado, la postura de Libet acerca de la génesis temporal de los actos voluntarios podría ser utilizada por los libertaristas si, entre otras cosas, consideran el mecanismo de veto como un control último y demuestran que dicho mecanismo tiene un cimiento indeterminista inteligible. Podría parecer que las averiguaciones de Libet acerca de cómo ejercemos el veto sobre algunas decisiones son un indicio a favor de la existencia del libre albedrío libertarista. Sin embargo, y aun obviando los problemas de interpretación de los experimentos de Libet, cabe señalar que el propio autor no se centra en averiguar si el veto consciente funciona de modo determinista o indeterminista (Libet 1999, p. 55). No podemos dar por sentado que los experimentos de Libet esconden procesos de naturaleza indeterminista.

Determinismo

Kane se pregunta de la siguiente forma acerca de la verdad del determinismo como ley universal

> «La Cuestión Determinista: ¿Es el determinismo cierto?» (Kane 2002, p. 6).

En el contexto de este trabajo, se trata de averiguar cómo la neurociencia puede ayudar a responder al dilema de si el determinismo es cierto o no. Si gracias a la neurociencia se encontrara un solo caso de indeterminismo, la solución sería definitiva: el determinismo ya no sería cierto como ley universal. Pero no sucedería lo mismo al contrario: aunque llegáramos a la conclusión de que todos los fenómenos de la neurociencia son deterministas, esto no descartaría la posibilidad de encontrar indeterminaciones en otros ámbitos.

Como ya se ha dicho, los estudios de lesiones, de neuroimagen funcional y de neuroelectrofisiología indican que la actividad de ciertas estructuras nerviosas (en especial el CPF) es una condición necesaria (aunque no obligatoriamente suficiente) para que tenga lugar el proceso volitivo. Pero, si bien no parece haber duda de que la función volitiva tiene un correlato anatómico, ¿por qué

descartar la posibilidad de que el funcionamiento de las estructuras involucradas esconda procesos indeterministas? No obstante, tampoco hay evidencia empírica sólida en esta línea.

Conclusión

De mis reflexiones precedentes se desprende una conclusión general: basándonos únicamente en los fenómenos descritos por la neurociencia, la respuesta a todas y cada una de las cinco cuestiones de Kane sobre el libre albedrío sigue en el aire. Desde luego, y sin menoscabo de posibles investigaciones y explicaciones complementarias procedentes de otras disciplinas, parece claro que la reflexión filosófica continuará resultando imprescindible. Por otro lado, conviene tener en cuenta que existe una parte esencial del conocimiento humano a la que la neurociencia no ha podido acceder (y es bastante dudoso que lo logre algún día): la experiencia fenomenológica de la introspección, única e intransferible, de cada persona. En palabras del protagonista de una conocida película de los años noventa:

«Nunca tuviste una cámara en mi cabeza»[99].

Bibliografía:

Damasio, A. R., y G.W. van Hoesen. 1983. "Emotional Disturbances Associated with Focal Lesions of the Limbic Frontal Lobe". En *Neuropsychology of Human Emotion*, eds. K. M. Heilman y P. Satz, 87-103. Nueva York: Guilford.

Damasio, H., T. Grabowski, R. Frank, A. M. Galaburda, y A. R. Damasio. 1994. "The Return of Phineas Gage: Clues about the Brain from the Skull of a Famous Patient". *Science* 264: 1102-1105.

Fried, I., R. Mukamel, y G. Kreiman. 2011. "Internally Generated Preactivation of Single Neurons in Human Medial Frontal Cortex Predicts Volition". *Neuron* 69: 548-562.

Frith, C. D., K. Friston, P. F. Liddle, y R. S. J. Frackowiak. 1991. "Willed Action and the Prefrontal Cortex in Man: A Study with PET". *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences* 244: 241-246.

Gomes, G. 1999. "Volition and the Readiness Potential". En *The Volitional Brain: Towards a Neuroscience of Free Will*, eds. B. Libet, A. Freeman y K. Sutherland, 59-76. Exeter, Reino Unido: Imprint Academic.

Hyder, F., E. A. Phelps, C. J. Wiggins, K. S. Labar, A. M. Blamire, y R. G. Shulman. 1997. ""Willed Action": A Functional MRI Study of the Human Prefrontal Cortex During a Sensorimotor Task". *Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA* 94: 6989-6994.

Kane, R. 2002. "Introduction: The Contours of Contemporary Free Will Debates". En *The Oxford Handbook of Free Will*, ed. R. Kane, 3-41. Nueva York: Oxford University Press.

———. 1996. *The Significance of Free Will*. Nueva York: Oxford University Press.

Lhermitte, F. 1983. "'Utilization Behaviour' and Its Relation to Lesions of the Frontal Lobes". *Brain* 106: 237-255.

Libet, B. 1999. "Do We Have Free Will?". En *The Volitional Brain: Towards a Neuroscience of Free Will*, eds. B. Libet, A. Freeman y K. Sutherland, 47-57. Exeter, Reino Unido: Imprint Academic.

Moya, C. J. 2012. "Libertad, responsabilidad moral y neurociencia". *Pasajes: Revista de Pensamiento Contemporáneo* 37: 109-118.

[99] Tomado de: *El show de Truman (Una vida en directo)*. La película, estrenada en 1998, fue dirigida por Peter Weir y escrita por Andrew Niccol. El fragmento transcrito es una traducción propia a partir de la versión original.

Muñoz, J. M. 2016. “Libre albedrío y responsabilidad moral: una aproximación desde la neurociencia”. Tesis doctoral, UNED.

———. 2013. “Neurofilosofía y libre albedrío”. *Daimon: Revista Internacional de Filosofía* 59: 57-70.

———. 2012. “Hacia una sistematización de la relación entre determinismo y libertad”. *Daimon: Revista Internacional de Filosofía* 56: 5-19.

Spence, S. A., D. J. Brooks, S. R. Hirsch, P. F. Liddle, J. Meehan, y P. M. Grasby. 1997. “A PET Study of Voluntary Movement in Schizophrenic Patients Experiencing Passivity Phenomena (Delusions of Alien Control)”. *Brain* 120: 1997-2011.

Walter, H. 2011. “Contributions of Neuroscience to the Free Will Debate: From Random Movement to Intelligible Action”. En *The Oxford Handbook of Free Will (2nd ed.)*, ed. R. Kane, 515-529. Nueva York: Oxford University Press.

Wegner, D. M. 2004. “Précis of *The Illusion of Conscious Will*”. *Behavioral and Brain Sciences* 27: 649-659.

———. 2002. *The Illusion of Conscious Will*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.

What is left unsaid. Formality in artificial intelligence

Ryan Quandt & John Licato
University of South Florida. USA
rpquandt@mail.usf.edu

1. 00 Why there are questions to ask concerning formulae, formality, and their senses in AI.

1. 10 Process and end in the concept of formality.

Formality includes a process and the end of a process, formalizing and a formula, yet one can occur without the other. The concept 'fish' can be formalized without resulting in a formula depending on the strictness of our terms. 'Fish' becomes 'piscis' or 'a cold blooded aquatic vertebrate' and, for biologists, the formalization is successful[100]. Or, to take a different example, formulae can be stipulated for axioms of a system without obvious, prior formalization. Whether process and end come apart depends on which formalism we choose, as does their relation, the possibilities afforded by them, and subsequent limits. Some objects are amenable to formalizing, others require a stipulated formula, yet others escape formality altogether.

1. 20 There are different senses of formality assumed by a select formalism.

That there are different senses of formality is often unacknowledged, and so the commitments underlying them ignored[101]. Automated reasoning—and artificial intelligence generally—is a domain in which the concept of formality sets theoretical bounds on what we can hope to achieve[102]. What cannot be formalized, in principle, cannot be computed, so a formalism in which a given program is enumerated and applied assumes a concept of the formal. Without recognizing competing senses of formality, then, adopting one sense for the languages of AI will be trivial. Questioning the possibilities and limits of a concept will also be trite compared with the hands-on work of programming. But that is not so. A concept of formality commits us to certain claims, and so requires defense.

1. 21 Degrees of formality

Compared with ordinary sentences using 'fish', 'piscis' as a 'cold blooded aquatic vertebrate' might count as a formula. Compared with mathematical propositions, it may not. Here is an example of differing degrees of formality, which a concept of the formal should make sense of[103]. In other words, such a concept must give reasons why one system, language, theory, etc. ('objects' as we are using the term) is more or less formal than another. If they cannot be related in this way, there must be two competing senses of formality at work.

1. 22 The selection of a concept of formality assumes its inverse.

A biological definition of a fish can be represented as $F(a, c, v)$, or a more complex formula in whichever logic. In any case, the object of the representation shifts[104]. Since a select formality

[100] This is Rudolph Carnap's famous example. See *Logical Foundations of Probability*, section 3, pgs. 5-6.
[101] Dutilh Novaes remarks in the opening paragraph of her book on formal languages, "Any analysis where the concept of the formal is supposed to play a prominent role seems to require a preliminary examination of the concept as such, and in particular a specification of which of its many variations will be relevant for the enterprise" (*Formal*, 11).
[102] Whatever conclusions are drawn from the concept of formality do not exhaust the possibilities of AI. This is only one narrow approach. The limits it defines, however, are decisive for AI assuming the sense of formality we articulate. To overcome them requires working within another sense of the formal.
[103] See Licato's & Zhang's paper, "Evaluating Representational Systems in Artificial Intelligence, "for the importance of computing over differing degrees of formality. That goal motivates the current paper.
[104] "We should be aware of the fact that the regimentation, as well as the paraphrasing, involves a shift in meaning"

assumes its opposite, the sense of the informal also changes in some cases. In logic, for example, a given formalism contrasts with "materiality" or "content" based on whether the formal involves properties of concrete objects or exhibits theme-neutrality[105]. The adequacy of a given formula may change depending on which is our concern. The same results should be expected in computing.

1. 30 Some distinctions (formalism, formula, formalizing, & formality).

A formalism is a system of notation with a lexicon and rules for generating formulas. There is often a criterion for well-formed expressions within a formalism as well. A formula, then, is a well-formed expression within a formalism that uses the symbols and exhibits the rules. Formalizing is either the process of representing an object within a formalism or performing an operation within a formalism (especially in cases where a formalism includes a method for representing objects within itself). Formality, then, is the sense in which the above is formal as opposed to informal. It is a category behind every formalism, or so we are arguing.

1. 40 Background for our analysis.

1. 41 The writings of Dutilh Novaes.

Catarina Dutilh Novaes has published a number of writings on formality. In her essay, "The Different Ways in which Logic is (said to be) Formal", she works out a typography for guiding studies like ours. And in a book published shortly after, *Formal Languages in Logic*, she develops a thesis on the benefits of formal languages as techniques, artefacts, or tools that not only assist reasoning, but change how we reason[106]. While other papers will be referenced, we concentrate on her typography and book here. As Dutilh Novaes often remarks, little contemporary work has been done on the concept of formality. A dissertation by John MacFarlane is the only recent, extended piece, though written almost twenty years ago[107]. And, to our knowledge, little to nothing has been written on this topic with respect to artificial intelligence since the heralds of the computer age[108].

1. 42 Thesis.

We accept Dutilh Novaes' construal of formality as de-semantification and computability, but these senses have possible inconsistencies that need to be reconciled by any formalism. Her analysis wavers—at times, indiscernibly—between an historical account and a semantic analysis. This is not a problem in itself, but it leads her to make two opposing claims about computability: that there are legitimate formalisms that are not computable and that computability is a necessary condition for any formalism[109]. A second claim of hers we accept and develop is that computable languages require concrete, external systems. This necessity implicates every formalism in an ontology where the "concrete" has certain possibilities and limits. Since a goal of our proposed formalism is representing easily computable and highly non-computable objects, we then systemize the questions to be asked of any formalism—some issues of which Dutilh Novaes suggested in her typography.

(Peregrin & Svoboda, "Criteria", 2912).

[105] See Brun, *Formel*, 24. These two senses are not exclusive.

[106] She stresses the two aspects of her thesis in an essay written with Erich Reck, "Carnapian explication, formalisms as cognitive tools, and the paradox of adequate formalization, " 209: "…formalisms not only augment human 'brain power': they literally *transform* how we reason" (italics are theirs).

[107] MacFarlane, John. "What does it mean to say that logic is formal?" Dissertation at the University of Pittsburgh.

[108] In Alan Turing's paper, "Intelligent Machinery, "he cites a number of fields that he believes will lead to advancements in artificial intelligence. Cryptography makes the list because "the system on which a message is enciphered corresponds to the laws of the universe, the intercepted messages to the evidence available, the keys for a day or a message to important constants which have to be determined" (420-421). In other words, there is an assumed structure in a series of concrete objects that a system must formalize into symbols to decipher. Cryptography, like math, language, and "various games", are instances of the formal in the concrete. So interest in the concept of formality can be read as a theoretical counterpart to his suggestion, encompassing these areas of inquiry.

[109] Though we will detail this problem in what follows, the relevant passages are Dutilh Noveas, "Different", 323, *Formal*, 16 & 60.

And, lastly, we propose a sense of formality for artificial intelligence.

2. 0000 Dutilh's analysis of the two senses of formality relevant for AI.

2. 1000 A reformulation of Dutilh's central claims.

Our heritage remains with us in 'formality', though the concept was metaphysical in Aristotle's writings, not linguistic or logical[110]. It is hard to write the word without language or logic coming to mind, and this is not a recent change. Concerning artificial intelligence, however, the two senses of formality we are dealing with hardly predate the last century. De-semantification, the first sense, was consolidated in Hilbert's program in the 1920's and Turing conceptualized computability, the second sense, when he introduced his machine[111]. As Dutilh Novaes repeatedly stresses, the two senses should be kept apart because there is a conceptual jump from treating signs as empty of content (or as de-semantified) and generating such signs from recursive rules. Similarly, a formal, or mechanical, process can be done without de-semantification[112]. Computation may occur with contential signs, on one hand, and empty signs can be treated in a non-computable way, on the other. And while there is overlap, the possibilities and limits of one sense are not identical to the other's.

2. 1100 Defining the two senses of formality, de-semantification & computability, with a brief interlude.

2. 1110 Two broader categories.

In Dutilh Novaes' taxonomy, de-semantification and computability fall under two broader categories: the formal as pertaining to forms and the formal as abstraction from subject matter. These are helpful, but loose groupings. Computability falls under another category, too, the formal as pertaining to rules. As a process (and not in every instance), de-semantification seems to fit there as well[113]. It is only in the last hundred years that formality included process and end, Dutilh Noveas observes, and the historical goals of her taxonomy likely motivate excluding de-semantification from a kind of rule[114]. Another important difference is that explicit rules are essential to computability. When the senses are brought together, then, there must be such rules.

2. 1120 A definition of de-semantification.

De-semantification is abstraction from meaning or content. For Frege, Russell, the Vienna Circle, and others following the mathematical turn of the 19th century, formality meant abstracting from linguistic meaning. Common letters lose their signifying function and become mathematical objects. "On this view, to be purely formal amounts to manipulating signs as blueprints with no meaning at all", Dutilh Novaes explains[115]. All that is left is the materiality of the once-sign—ink, shape, dimension, and so on. Enough remains to locate and recognize identical objects, which allows multiple instances of the same object and a contrast of distinct objects, but there is no longer a signification. With de-semantified, logic handles form, not matter, just like mathematics.

2. 1121 Abstracting as formula and formalizing.

In this sense, abstracting is formal like its result, a formula. In other words, emptying a symbol of its meaning is different than using such a symbol. 'Formalizing' as 'making formal' seems to apply

---

[110] See Dutilh Novaes, "Different", 305.

[111] See Dutilh Novaes, "Different", 316-321; *Formal*, ch. 1. For our purposes, nothing hinges on Dutilh Novaes' historical "archaeology". Our interest is semantic.

[112] See Dutilh Novaes, "Different", 318 ft., 320, 322-323; *Formal*, 13, 16, 18-19. Her examples are Thomae's formalism, which is de-semantified but not computable, and Frege's system, which is computable, but not de-semantified. This is the case even though Frege was not interested in a computable process.

[113] When there is a theory that defines explicit rules for how to de-semantify.

[114] See Dutilh Novaes, "Different", 319-320, & *Formal*, 15.

[115] Dutilh Novaes, "Different", 318.

to formalizing, not formulae, but our intuitions are misleading. When our formalism includes explicit rules and axioms for using symbols, symbol use also formalizes. A concept can be made abstract by using symbols according to rules and axioms. Or, as another example, a logical deduction from a finite set of mathematical objects to express the logical form of the universe formalizes in both ways, emptying concepts of meaning by using empty concepts. So formality as a process and end allows us to parse out Dutilh Novaes' typography a bit more.

2. 1122 De-semantification assumes a concept of meaning.

If something intelligible, recognizable, or liable to individuation is meaningful, formalizing as de-semantifying will never be complete without effacing materiality altogether. In her typography, Dutilh Novaes assumes a traditional view of meaning as a relation between a term and its reference[116]. A term is stripped from its reference when de-semantified. Hilbert's program of mathematicising symbols, at least, assumes something of the kind. Since our concern is less historical than conceptual, we do not need to restrict ourselves to his program (nor does Dutilh Novaes). Unlike Hilbert, too, we can speak of de-semantification without removing semantics entirely[117]. When a formalism narrows the semantic operation of a symbol, such as when it relativizes a symbol to a specific theory or scheme, it de-semantifies. Both the wider and narrower content are its meaning.

2. 1130 There are two conditions of formalizing.

2. 1131 Materiality of notation as the first condition.

Dutilh Novaes observes that de-semantification happens to "some portions of (written) language"[118]. Without a grapheme, phoneme, or some identifiable mark, formalisms are impossible. This would be trivial if the possibilities open to various mediums were the same. But we cannot take their equivalence for granted[119]. The spoken word cannot be used in every calculus open to the written, nor vice versa. A formalism used for one may not work for another. This suggests more than that the possibilities and limits of one medium are not identical to another's. A de-semantifying formalism requires an informal remainder—the 'matter'. Often, this is viewed as negligible.

2. 1132 The second condition is the use of a language.

De-semantification must also be linguistic. Dutilh Novaes catalogues some aspects of a language that inform our discussion, beginning with speech as the prototypical case. While none are necessary or sufficient when taken alone, together they outline the debate over what to count as a language[120]. A typical account of formal languages defines them as mathematical objects that are composed of a lexicon and formation rules. Dutilh Novaes proposes an alternative in which formal languages are conceived as technologies, which, she argues, explains why formalisms rely on concrete and external systems of notation. Since the second sense of formality, computability, is also inscribed, her conception of language informs our whole discussion.

---

[116] While her description assumes this sense, she does not defend it, nor does she believe that de-semantification depends on it. In her book, a usage-based notion of meaning is accepted instead. See *Formal*, 54-55.

[117] Dutilh Novaes recognizes that de-semantification, and most other senses of formality, is a matter of degree; see *Formal*, 57-58.

[118] Dutilh Novaes, "Different", 318.

[119] Dutilh Novaes also stresses the differences between mediums, though she does not mention the digital; see *Formal*, 40-45. If mediums are significantly different, as Dutilh suggests, the sense of formality observed in one medium cannot be generalized without argument. A study such as Pavlick's and Tetreault's, then, which was a "bottom-up" approach restricted to a digital medium, needs to be qualified (see their "Empirical").

[120] Any set of necessary and sufficient conditions fails to set apart linguistic from non-linguistic phenomena without leaving out an instance viewed as linguistic or including one viewed as non-linguistic. At least, so Dutilh Novaes contends (see her *Formal*, 29-31).

2. 1140 A definition of computability.

A computable process does not require insight or ingenuity[121]. Complex operations can be performed with a mechanism, an algorithm or calculator, where all the work required is locating and identifying symbols according to an order of input. A formal system can be blindly implemented and, in this sense, complements de-semantification. Without assigning meanings to '0' and '1' (or after emptying them of meaning), a binary system can perform various tasks, like those done by computers today. But there is still a person using the binary system—a mechanism is built and applied within a purposive context[122]. A computable system can also be less formal than we have described and remain semantified: in place of uninterpreted symbols, a procedure could use tactile shapes, perceptual triggers, or concepts. As before, computability is a matter of degree.

2. 1141 The two levels of computability.

There are two levels of computability, one that is formal and another that is less so. First, there is the generation of a language by applying syntactic rules to a basic vocabulary; second, a mechanical application of rules of inference to vocabulary. When its rules are recursive, the list of possible expressions is indefinite, otherwise its possibilities form a finite set. Mechanical operations explain how changes occur within the language, and so determines a language's theorems and entailments[123]. Though both levels are needed for a formal system to be computable, a system can be formal when only the second condition is met.

2. 1142 A summary of the basic aspects of computability and Dutilh Novaes' central insight.

Beside using a sequential, definite, and finite sequence of steps, Dutilh Novaes observes a few more aspects of computability. It is dynamic, or occurs in a given time and space, able to be performed by anyone with the same results, and has a predictable output[124]. There is another element, which is best heard in her words: "For our purposes, "and ours as well, "it is important to emphasize the crucial notion of *concrete*, *external symbolic systems* at the very heart of the notion of computability"[125]. As she emphasized with de-semantification, some material inscription form the vocabulary needed to compute. But with a shift from form to rules, computability requires inscribed codes as well. Content and instruction must be explicitly and concretely inscribed for a de-semantified and computable formalism to work.

3. 0000 The questions all formalisms must ask.

As Dutilh Novaes cautions us, de-semantification and computability should be kept apart. There is a conceptual jump, but also difficulties specific to one or the other. A critic might remark that if there has been conceptual confusion, it has not slowed technological progress. But there are reasons for her appraisal, as well as ours. A better grasp of our possibilities directs research, our expectations and its use, provides a framework for understanding successes and failures, and allows us to discuss ethical questions that often lag behind innovation. Not to mention that the evaluation of research is more constructive when the underlying concepts are well-defined, even if disputed[126]. So Dutilh

[121] See Dutilh Novaes, *Formal*, 21, & "Different", 325.

[122] One of the ways a robot can malfunction is behaving "inappropriately" given a programmed task or context for behavior. So even when the role of an agent is minimized, the program succeeds or fails beyond its hardwire connections or programming. That is another way of seeing how computability is implemented and assessed within a purposive context.

[123] See Dutilh Novaes, *Formal*, 19, & "Different", 323.

[124] See Dutilh Novaes, "Different", 25.

[125] Dutilh Novaes, *Formal*, 27.

[126] See Licato's & Zhang's "Evaluating Representational Systems in Artificial Intelligence" for a wide survey of criteria for evaluations in AI, and subsequent clarifications.

Novaes' typography has much value. What remains undeveloped, generally, are the conceptual problems involved in each sense of formality.

3. 1000 The relevance of ontology for AI.

As shown, de-semantification and computability have varying degrees of formality. According to Dutilh Novaes' analysis, both require a material medium for reasoning, and we are arguing that this raises ontological problems, even for the pragmatist[127]. And this concerns one of Dutilh Novaes' main theses: "The real power of formal languages—what makes them truly indispensable, " she writes, "seems to lie in the cognitive impact they have as a paper-and-pencil device, a tool for operating hands-on with cognitive phenomena"[128]. She admits a difference between spoken and written mediums because of the inherent possibilities, limits, and tendencies that distinguish them. In other words, there are material, ontological differences. Whether reasoning occurs in conversation, writing, or typing, matter cannot be abstracted from altogether. And so the ancient science of ontology is called for.

3. 2000 There are at least two groups of questions for approaching formality: the hylomorphic problem and the identity problem.

If the questions we are presenting are unanswered or never asked, a formalism is tenuous from the start. Distinguishing two groups under these headings is somewhat artificial since individual questions often invoke others. Still, our contention is that a de-semantified and computable formalism must have an answer to both groups[129]. First, a formalism must explain why and how the target content for formalization can be formalized; a justification for a sort of form/matter distinction, in other words[130]. This may include criteria of adequacy for abstracting form from matter. Second, a formalism must explain how the target content is individuated and paired with a formula, and how we can know that one is correlated with the other, and vice versa. These groups expose the ontological dimension of AI.

3. 2100 The first group of questions: hylomorphic problems.

When form is isolated from matter, there is a risk that a formalism has no significance. For pure mathematics, the risk may be negligible; for automated reasoning, the risk is crippling. Some abstraction is carried out, maybe nothing else than defining a class. But often, the intended output cannot remain abstract. A program is designed and implemented to do something, or to assist someone in doing something. In such cases, a procedure and its supporting formalism confront hylomorphic problems: what is abstracted from is separated from what is abstracted into. A representation of an object, event, or action within a formalism is not the object, event, or action. As a result, an abstraction must be carried out in a way that refers back to the concrete, which brings out some challenges.

3. 2110 Circularity is inevitable, but it is either virtuous or vicious.

Matter and form must be defined[131]. In logic, separating logical constants from variables is the task. We expect a reason why certain terms are fixed and others are left open[132]. As Georg Brun notes,

---

[127] Or materialist, empiricist, etc. Similar to how Dutilh Novaes notes that the treatment of speech as a written language obscures why logic uses written notation, pragmatism is often referenced with the result that empirical instances and assumptions are left unexplained.

[128] Dutilh Novaes, *Formal*, 63.

[129] Although Dutilh Noveas does not group these problems in this way, we are attempting to further systematize and expand on problems she brings up.

[130] Our naming of the first group 'hylomorphic' does not commit us to the associated metaphysics. The point is that there is always something abstracted from, something abstracted into. When this group of questions is left aside, it is easy to slip into a naïve form of hylomorphism in its traditional sense.

[131] See Dutilh Novaes, "Different", 310 & 317-318 for her discussion of this problem.

[132] Whether the difference is principled or pragmatic is beside the point.

there is persisting ambiguity in the distinction because a formal system is assumed[133]. It is not defined universally a priori, and a circularity results that is either virtuous or vicious depending on the formality, its purpose and subject. Form and matter are defined according to a broader theory, or, in the stronger sense, an ontology. Computers, their programs and uses, for example, depending on binary code and its rules as a form, certain operations as its content. What sets aside one as form, the other as content, is a broader understanding of hardware and software and their operation. Such a broader theory is justified by accurately mapping, and so explaining, form and its matter. If our theory fails to explain how a certain program achieves an end, or—the stronger claim—how its materiality entails certain possibilities and blocks others, or why certain tasks are computable, it should be discarded. A virtuous circularity explains computability as engaged in a human world; a vicious circularity leaves it self-enclosed.

3. 2120 Whether or not computability is an origin.

Based on our definitions of form and matter, and the necessity of concrete, external notation, there may also be an issue of emergence. Dutilh Novaes, citing Kant, remarks that some formal procedures constitute an entity[134]. With Kant, logical laws are thought itself; someone is thinking when obeying them and not thinking otherwise. We can set aside his transcendental project, though, and import a lesson for our two working senses of formality: to compute and de-semantify brings something about, such as an entity, like a formula, an action, or both. Put differently, there may be a new object in our world, one that seems to defy our traditional categories.

3. 2121 The generation of a formal language and its distinctness from natural languages.

A language can be generated by applying formal rules to theorems. If ontology is relevant to this discussion, we may wonder whether the origin of such a language differs from that of a natural language, and, if so, whether the difference between artificial and natural languages should be preserved[135]. Dutilh Noveas wants to be rid of that distinction[136]. She writes, "The bottom line seems to be that anything that human beings do (speaking, writing, walking, flying aeroplanes) must be constrained by the 'natural' possibilities of our cognitive and physical make-up, and are thus in some sense 'natural'"[137]. While admitting degrees, there seem to be important ontological—not just ontogenic—reasons for maintaining the distinction: one being the emergence of a formal language within a purposive context[138].

3. 2200 The second group of questions: identity problems.

A formalism includes a structure for individuating formulae and a structure for relating them to one another, engendering or using them, assessing them, etc. But this introduces some risks. Criteria are appealed to on multiple levels, which require justification. And if formality is thoroughly a matter of degree, individuating a formula, rules for relating them, an assessment of that relation, and so on, will be approximations rather than binaries. When dealing with one's and zero's, the claim may seem odd. There is either a one, a zero, maybe none or both, but not more of a one than a zero. Once set in a formalism with its attendant sense of formality, however, even a binary system may

[133] See Brun, *Formel*, 36.

[134] See Dutilh Novaes, "Different", 329.

[135] This hypothesis does not require us to precise identify the origin of a natural language. Our point, rather, is that the origin of an artificial language can be identified more so than a natural language. Some algorithm or theoretical device (like Davidson's generation of T-sentences) sets artificial languages apart.

[136] See *Formal*, 41 & 45-50.

[137] Dutilh Novaes, *Formal*, 49.

[138] Dutilh Novaes lists a number of problems with separating them due to origin. We agree that formal languages are a byproduct of humanity's natural development, and so in that sense it is natural. However, what an etymologist of a natural language traces is not identical to a similar analysis of a formal language. It is that difference that remains unexplored and, instead, is covered up when a concept of an artificial language is given up.

not be binary, strictly. In other words, once a binary system is understood as essentially within a purposive context, rigidness becomes a matter of degrees.

3. 2210 The problem of adequate formalization.

Treated by Brun and others, the problem of adequate formalization concerns the choice between one representation of an argument, proposition, or concept over another. There are reasons for preferring one formula or schemata as well as a threshold of adequacy. For computation and AI, the problem is translating an action, concept, or command into code, determining when there has been adequate coding, and choosing one formal language or encoding over another. As a procedure, encoding may also have rules, though some treat it as an art[139]. There is not only the matter of whether an action, concept, or command could be adequately formalized, which we spoke of above, but whether, and how, we could know they have been adequately formalized, and what the signs of adequacy are. All of these issues are subsumed under the problem of adequate formalization.

3. 2220 The question of token identity.

Since formal languages use notation, especially de-semantified marks, there is also a question of token identity[140]. Criteria are needed for recognizing the same material mark and different ones. Dutilh Novaes' example is as good as any. A reason should be given for why '*A*' is the same or different than 'A' or 'A' or 'a'. Such an explanation will be expected if we agree that the materiality of notation has certain inherent possibilities, limits, and tendencies. Otherwise, these differences are trivial as conventions or conveniences. But, even so, an argument should be given why they are conventions or conveniences that then accounts for the cognitive benefits we assume formal languages have.

3. 2230 The scope of formal languages as general or particular.

Until the last century or so, logic was often held to be universal, partly because its formality was conceived as topic-neutral[141]. Rules for proper thinking crossed all disciplines and tasks. In the last century, however, many domain-specific logics were developed that challenged its supposed generality (i. e., deontic and epistemic logics, modal logic, etc.). So we can ask whether a formalism is general or particular, or about its scope. The problem is not only whether a formalism can justify its supposed universality (in the extreme case), but on what basis it has a pretense for a more limited domain. If a formalism is domain-specific, an argument is needed for why it applies there and how it demarcates or is demarcated by that domain. With logic, this is important because it underwrites our expectation of what a formal language will express and justify. It sets the boundaries of a given formalism.

3. 2240 Every formalism is a formalism of a kind.

That every formalism assumes a sense of formality, which requires testing and analysis, returns us to a lacuna of Dutilh Novaes' work: computability is simultaneously a necessary condition for formality, yet not exhibited by every formalism, nor fully actualized. Talk of computability seems to assume another, outlying definition of formality—our intuitions of what is and isn't formal, maybe. Dutilh Novaes seems as hesitant as we are about a concept of formality: "That a procedure displaying the characteristics described here can be said to be formal appears to be an irreproachable use of the terminology; but are we prepared to say that *only* the procedures satisfying these conditions can be said to be formal?"[142]. Her answers is yes and no. This is neither an identity problem, nor a hylomorphic problem singly; it picks out features of both. Yet we place it under the

[139] See Brun's discussion of formalizing as an art, *Formel*, 67-68.
[140] For Dutilh Novaes' discussion, see "Different", 320.
[141] For Dutilh Novaes' discussion, see "Different", 314-316. MacFarlane discusses this as well; see, "What, " 56-60 & 69-77.
[142] Dutilh Noveas, "Different", 325.

identity problems because there is a second order difficulty of justifying the sense of formality we believe a certain formalism exhibits, which assumes the formalism being considered is formal in some sense. This more invasive circularity indicates the nature of formality itself.

Essence, Naturalness and Modalism

On Yi Sin
The Chinese University of Hong Kong, Hong Kong
sinonyi@gmail.com

1. Essence after Fine

For a long time in the history of philosophy, it has been thought that a property is essential to an object if and only if it is necessarily had by that object. Once taken for granted, this modal analysis of essence is seriously challenged by the five counterexamples raised by Fine (1994): (1) being such that there are infinitely many prime numbers, (2) being such that the Eiffel Tower essentially is a tower, (3) existing, (4) being distinct from the Eiffel Tower, and (5) being a member of {Socrates}. How should we respond to these counterexamples? One of the options is to fall back completely. The proper reaction to these counterexamples is, Fine contends, to take essence as a primitive notion in terms of which modality is analyzed. Fine argues that, not only is the modal analysis too weak in implying these deviant cases essential properties of Socrates, but the whole aspiration of analyzing essence in modal terms is 'fundamentally misguided'[143]. Fine's argument for primitivism is a negative one: we have no hope in coming up with an appropriate modal analysis of the notion of essence. So the plausibility of primitivism largely depends on whether there are viable alternatives. Philosophers who are more sympathetic to the modal view instead seek to clog up the leakage in the analysis with additional criteria of being an essential property. *Sophisticated modalists*, including Correia (2007) and Brogaards & Salerno (2013), propose analyses of essence in terms of modal notions which quantifies over both possible and impossible worlds[144]. *Hybrid modalists*, on the other hand, propose the addition of non-modal requirements to the modal analysis. Gorman (2005), Zalta (2006), Wildman (2013) and Denby (2014) all fall under this label[145].

There are, then, three (groups of) positions vis-a-vis the question 'what essence is?' in the post-Fine philosophical literature: primitivism, sophisticated modalism, hybrid modalism. How well do they fare? The scope of this paper precludes a general and comprehensive survey of the literature. In particular, Correia (2007) and Zalta (2006) will not be discussed. Nonetheless, I argue that all other proposals of the non-primitivists are untenable.

All the three mentioned versions of hybrid modalism, I will show, are attempts to capture the intuition that essential properties are somewhat 'natural', non-ad hoc features of an object. It might strike one that Fine's counterexamples (perhaps except existence) are in some way artificial that one will not invoke them as one tries to characterize, say, Socrates. Apart from these artificial cases, it seems that we have little trouble telling such essential properties as being human from those accidental ones like being a philosopher and having a snub nose[146]. So, for the hybrid modalists, the lesson from Fine is that the simple modal analysis needs to be supplemented with a naturalness condition. For Denby, it is *intrinsicality* that is necessary for a property to be essential; for Gorman, the ability to *genuinely characterize* the object; and for Wildman, *sparsity*. However, this naturalness intuition is extremely elusive. The candidate conditions are either (1) too weak and succumb to Fine-style counterexamples, or (2) too strong that they cannot accommodate our intuitions towards what properties are essential. On pains of avoiding (1) and (2), hybrid modalism

[143] Fine (1994) p. 3.
[144] Torza (2015) p. 755.
[145] *Ibid.*
[146] Having a snub nose is trickier. Both philosophy and natural science matter here. Whether it is essential to Socrates depends on, on the one hand, how the naturalness intuition is spelt out, and, on the other, whether snub-noseness is determined by genes alone and to what extent facts about genes are reducible.

may end up in either one horn of yet another dilemma: either (3) the candidate of naturalness condition is too equivocal to feature in an informative analysis of essence, or (4) the candidate condition may preempt the modal condition and simply absorb whatever content the notion of essence has. If a theory of essential properties turn out to be monistic in this way, it will be *neither* hybrid *nor* modal. This defeats the motivation for developing a hybrid modalist response in the first place and gives reason for us to favour primitivism.

What about sophisticated modalism? I will not discuss this position at length in this paper, partly because Steward (2015) has given convincing arguments against it. In a paper arguing for quantification over impossible world and a non-vacuist semantics of counterpossible conditionals, Brogaard & Salerno (2013) suggests a counterfactual account of essence (p. 647):

> SM: There being Fs is essential to x (or x is essentially F) iff (1) if there were no Fs then x wouldn't exist, and (2) it is metaphysically necessarily that if x exists then x is F.

This analysis presupposes a novel semantics of counterfactuals according to which counterpossible conditionals sometimes have non-vacuous truth conditions. According to the standard Lewis-Stalnaker semantics, a counterfactual with an impossible antecedent, i. e. antecedent true in no *possible* worlds, is vacuously true. But Brogaard and Salerno urge us to consider *im*possible worlds in evaluating the truth of counterpossibles. Like possible worlds, impossible worlds can be construed as maximal set of propositions; but unlike their cousins, they are inconsistent. This non-vacuist semantics, however, does retain a significant feature of the orthodoxy: it says a counterpossible 'if p then q' is true if and only if the closest sets of p-worlds are also q-worlds.

The plausibility of this semantic account is irrelevant to the present discussion, so let's assume this novelty for a moment. What concerns us is that, condition (1) purports to exclude from Socrates's essence the property of being a member of the singleton {Socrates}[147] although condition (2) is met. For, it is claimed, Socrates exists at one of the closest impossible worlds where sets don't exist. But this claim is problematic for two reasons[148]. First, it is easy to see that Brogaard and Salerno did not select the right counterpossible conditional. To justify their claim, they must reject a suitable instance of condition (1). The property in question is being a member of {Socrates}; substitute F with it and we get (S1):

> (S1) If there were nothing that were a member of {Socrates}, then Socrates would not exist.

But 'Socrates exists at one of the closest impossible worlds where sets don't exist' amounts to a rejection of this conditional:

> (S2) If there were nothing that were sets, then Socrates would not exist.

(S2) may or may not be true. But it would bear on the current debate only if the property said to be essential to Socrates were there being a set. It is not enough, irrelevant indeed, that Socrates exists in a world where sets do not. We need a world in which there is Socrates but not members of {Socrates}.

Second, and more importantly, (S1) is true by the Brogaard and Solerno's own light. Recall that Brogaard and Solerno evaluates the truth-value of a counter possible by the relative similarity or 'distance' of certain worlds. Although (for the sake of argument) there are *im*possible worlds in which Socrates exists but {Socrates} does not, it is a world so far-fetched that the mathematical and logical laws are very different from the actual world. So, the closest world in which there were nothing that were a member of {Socrates} will be a *possible* world in which Socrates *does* exist, and this renders (S1) true. The counterfactual account, contrary to what Brogaard and Salerno

[147] I use the modified example from Steward (2015, p. 1912). Brogaard & Salerno (2013)'s original example (p. 646) is a wooden table Tabby and its singleton {Tabby}. The modification makes no substantial change to the way Brogaard and Salerno explain away the Fine-style counterexamples.

[148] Both are from Steward (2015, p. 1913).

claims, gives the result that being a member of {Socrates} *is* an essential property of Socrates.

What goes for being a member of {Socrates} goes for other Finean cases[149]. The chief motivation for sophisticated modalism is this: simple modalism's failure consists in leaving something modal (viz. impossible worlds) out of its analysis, so instead of dropping the necessity condition we should introduce a further modal condition. However, the upshot of this argument is that quantification over impossible worlds does not entail that impossible worlds can render counterfactual statements true. In fact, *qua* impossible, these worlds are very likely to be 'far away' from the actual world and thereby lies outside the sets of worlds we should look into when evaluating the truth-values of the conditionals. I think the discussion here, therefore, suffices to show that the prospect of sophisticated modalism is dim. Now let's turn to hybrid modalism.

2. Naturalness as Intrinsicality

We start with Denby (2014). He proposes the following modification to the simple modal analysis:

> **I**: x has F essentially if and only if (1) necessarily, if x exists then x has F[150], and (2) F is intrinsic;

where F is intrinsic if and only if its instantiation is insensitive to the state or nature of anything other than its instances (p. 91). At first blush, it seems to be a promising attempt. For one thing, the intrinsic/extrinsic distinction is clear enough, and the notion of intrinsicality differs intensionally from that of essence. For another, most of the examples Fine suggests fail the test of condition (2). Being such that there are infinitely many prime numbers has its instantiation sensitive to prime numbers; being a member of {Socrates} is sensitive to the {Socrates}; and so on.

However, this analysis is faced with at least three difficulties. First, its treatment of the property of existence is far less elegant, and may yield a counterintuitive result. Existence certainly satisfies condition (1) so per this analysis, it is an essential property to Socrates if it is an intrinsic property of him. And existence does seem to be intrinsic. To what else is existence sensitive to except the state of the very object said to exist? Denby provides a reason to doubt the intrinsicality of existence to Socrates: it is widely held that existence is a second-order property, i. e. a property of properties[151]. If it is so, to say that Socrates is existent is to say that the property of being Socrates (assume for a moment it is a genuine property) is instantiated. The instantiation of existence in Socrates is, then, sensitive to the state of something other than Socrates himself, viz. the property of being Socrates. So room is left for Denby's account to judge either that existence is essential to Socrates or that it is not, without the account committed to 'the substantial metaphysical issue' of 'whether anything exists essentially'[152].

Whereas whether Socrates exists essentially is metaphysically substantial, it is far less obvious that this issue is controversial. Who will claim that Socrates is on a par with God in that its existence is essential? Some might reply that, according to the present analysis, to say Socrates exists essentially only means (i) necessarily, if Socrates exists then Socrates exists, and (ii) Being existent is intrinsic to Socrates. If it is so, then the essentiality does not make Socrates's existence any way as privileged as God's. But it simply cannot be the case. When we say God essentially exists, we mean *more* than what Denby's analysis entails. Not only do we mean 'if God exists then God exists' is a necessary truth; we mean that 'God exists (simpliciter)' is necessarily true. That is, we are asserting that there is no possible world in which God does not exist. If the attribution of essential existence

[149] Steward (2015) also considers a few more tweaks to Brogaard and Salerno's counterfactual account. They fare no better than the original version, so I shall not discuss them here.
[150] Denby uses the categorical form of modal analysis in his original formulation. I modify it to the conditional form.
[151] Denby (2014) p. 93
[152] Denby (2014) p. 93.

to God means this much, the attribution of the same property to Socrates cannot mean any less. There simply is no controversy as to the claim that Socrates does not exist in all possible worlds. Even if there is, it will not be a controversy about whether existence is a second-order property. If Denby's account of essence yields that whether Socrates exists essentially turns on the *order* of the property of being existent, then it gives the wrong verdict. This point is clear if we notice that Socrates' being human is also sensitive to the second-order property of being a property of Socrates', at least in the sense that Socrates cannot have any essential properties if the latter is uninstantiated.

The second difficulty is that the analysis of essence in terms of modality and intrinsicality succumbs to a variant of Fine's counterexamples. Denby rightly points out that the present analysis implies that being human or famous is not an essential property of Socrates. For being famous is extrinsic; a disjunction of an intrinsic property with an extrinsic property yields an extrinsic compound. But then he goes on to concede that the conjunction of two intrinsic (and essential) properties of Socrates, being human and being rational, gives *another* intrinsic (and essential) property, being human and rational[153]. This is no easy concession. Firstly, given this concession, there will be three properties (being human, being rational, being human and rational) characterizing only two features of Socrates. This suggests that at least one of them is just *nominal*, an artifact of our language, and it is likely to be the conjunctive property. I have mentioned that in determining the extension of essential properties we want to include only genuine, natural properties. Nominal properties, despite that they may play some role in our metaphysics, are in a certain way artificial. If we want to reject being such that there are infinitely many prime numbers because it is somehow artificial, then we have reason to reject being human and rational as well.

What makes things worse is that the multiplication of nominal properties can go on *ad infinitum*. If we accept being human and rational to be a legitimate essence of Socrates because both of its conjuncts are intrinsic, then, for the same reason, we must accept being human-and-rational and human, being (human-and-rational)-and-human and rational, and so on. Surely we need a different reason to reject them; these gerrymandered examples have no extrinsic components. A sensible response is that these properties are redundant. Leaving aside whether a non-redundant criterion is sufficient for excluding these counterexamples, this much shows that the analysis in terms of modality and intrinsicality is too weak.

However, the third difficulty for Denby's account is that it is at the same time too strong. To see this, consider a water molecule W. W has an oxygen atom as a part. However, the instantiation of having an oxygen atom as a part is sensitive to there being that constituent oxygen atom. So having an oxygen atom as a part is extrinsic, and *a fortiori* not an essence of W. But how could it be? Denby has addressed a similar worry that the analysis in question generates the result that {Socrates} does not essentially have Socrates as a member. His response to this worry is to bite the bullet. Denby claims none of the considerations about set theory itself, its theoretical deployment, its semantics, its metaphysics and its epistemology requires that {Socrates} contains Socrates essentially[154]. Bracketing the issues with set theory, however, we do have strong reason to require having an oxygen atom as a part be essential to W. Arguably, the composition and structure of W is causally responsible for its many more chemical and physical properties and therefore one of its most central feature. If the structural property of having an oxygen atom as a part is not essential to W, we will have no reason to suppose *any* properties of W are essential. Similarly, under the present account, neither can Elizabeth II essentially be the daughter of George VI. But if origin essentialism is right, then *contra* Denby, what other things are like *is* relevant to what makes an object the object it is. Both too weak and too strong, neither strengthening nor weakening of the intrinsicality condition can remedy the analysis. There is no way to solve two problems all at once without

[153] *Ibid.,* p. 92.
[154] *Ibid.* p. 94-5

adding an extra condition or replacing intrinsicality altogether. Intrinsicality simply cannot capture the naturalness of essential properties. Denby's theory of essence is misguided.

3. Naturalness as Characteristics

Another attempt to tackle Fine's artificial counterexamples is Gorman (2005). It is suggested that a viable strategy for modalism is to distinguish characteristics which indicate 'features that really characterize' an object from the mere features which 'provides no information about what an object is like'. (p. 279) At first blush, this approach seems less promising than Denby's. For one thing, in ordinary language we usually use 'feature' and 'characteristic' interchangeably. The distinction Gorman assigns to 'feature' and 'characteristic' is not intuitive. For another thing, the meanings of 'feature' and 'characteristic' are too indefinite as terms of arts. Though it might be clear under this account that being such that there are infinitely many prime numbers gives no information *about* Socrates, intuition falls short in giving a firm judgment on whether being distinct from Eiffel Tower is a characteristic of Socrates. After all, this *is* some information about Socrates. But if the characteristic condition is meant to be a remedy to the simple modal analysis, it has to exclude being distinct from Eiffel Tower from the list of Socrates's characteristics otherwise it would be no help to modalism.

Unfortunately, it is not even clear whether the characteristic condition *alone* can demarcate essential properties from the properties which, though necessarily had by Socrates, are more obviously artificial. Consider the property of being a human or being a mountain. As Socrates is necessarily a human, he is, necessarily, a human or a mountain. But we do not think it an essence of any ordinary human beings. To accommodate this intuition, Gorman must exclude the property in question from being a characteristic of Socrates. It should be noted that the original account of characteristic cannot do this job. For, if being a human provides genuine information about Socrates, the disjunctive property will, at the very least, carry as much information as each of its disjunct does. A possible, straightforward reply is to point out that one of the disjunct, viz. being a mountain, is not even had by Socrates. So, perhaps, a general requirement for a logical complex to be a characteristic is that all of its components give true and genuine information about the object. Since being a mountain is not a property of Socrates, any disjunction it comprises cannot be an essential property of him. But this quick reply is impotent in dealing with such properties as being an Athenian or being a male, of which both disjuncts are true and informative. Given the arid conception of the characteristic/(mere) feature distinction, it is hard to see how Gorman can reject these cases in a non-ad hoc and non-circular manner.

However, Gorman never means to offer a hybrid account of essence by combining the modal condition with the characteristic condition. Instead, his mature account of essence is as follows:

> F is essential to x if and only if (i) F is a characteristic of x and (ii) F is not explained by any other characteristic of x (that F doesn't explain)[155].

With this account in hand, fixing the boundary between characteristics and mere features becomes less pressing an issue for Gorman. For, whatever we think are characteristics, the explanation condition will, or so Gorman supposes, select from that set the more central and metaphysically significant members to be essences. This gives an effective tool for Gorman to dispel the counterexamples. Under this account, Gorman may well allow all these artificial properties to be characteristics of Socrates and maintains that being a human or a mountain is not essential to Socrates because it can be explained by the property of being a human (together with some logical rules). Similarly, being an Athenian or being a male is explained by the two disjuncts.

But there are two worries concerning this strategy. First, Gorman does not mention any modal notion in his final account of essence. This may lead some to doubt that whether this account

[155] Gorman (2005) p. 284.

deserves the label of hybrid *modal*ism. As Wildman (forthcoming) puts it in footnote 17:

> Second, as Gorman points out [2005: 289], accepting [the explanation analysis] entails abandoning modalism. Hence, for modalists, [the explanation analysis] is fundamentally unacceptable, equivalent to abandoning ship.

A closer inspection of Gorman (2005) will clarify how significant this worry is. As he points out in p. 289, 'the line between the essential and the accidental passes through the class of necessary characteristics'. For Gorman, all essential properties are necessary characteristics, and a fortiori necessary properties. That is to say, the characteristic and the explanation conditions jointly entail the modal condition appearing in the simple modal analysis.

But then the modal requirement becomes redundant: there is nothing that satisfies the explanation requirement that is not a necessary property (of the object in question). If we take modalism to be a conceptual analysis of essence that not only implies the modal requirement but explicitly mentions it, then Gorman's theory of essence will not a version of modalism. But should we? Here it is useful to consider an analogous case in epistemology. Alvin Goldman tries to analyze knowledge as follows:

> S knows that p if and only if the fact that p is causally connected in an 'appropriate' way with S's believing p[156].

The truth condition does not feature in this analysis of knowledge. The definition, nonetheless, implies that S's belief that p is true if S knows that p. Truth, then, remains a central notion in the conception of knowledge and in epistemological inquiries. In this case, I think we should not say that Goldman has parted way in any significant sense with his predecessors who explicitly includes a truth condition in the analysis of knowledge. Analogously, the modal element in the nature of essence will not be 'analyzed away' if we accept Gorman's account.

However, the analogy breaks down when we consider the methodological implications in these two cases. When a causal theorist like Goldman tries to identify which beliefs of him constitute knowledge, it is natural for him to start with those true beliefs he has. Among the true beliefs, he then looks for those connected appropriately with the goings-on in the world. On the other hand, in the quest of the essences of a certain object a philosopher who accepts Gorman's account of essence needs not start with the properties the object necessarily has. He needs only to identify the characteristics of the object by their informativeness, and then to see which of these characteristics are not explained by others. In both stages, there are better indicators than the modal status of the properties, viz. the informativeness of the properties and the scientific understanding of the explanatory relations among them. Therefore, one may, if she wills, comes up with a more stringent classification of (hybrid) modalism which requires that modal consultation plays a central role in its methodology and excludes Gorman's theory.

Nonetheless, verbal issues aside, one should not forget that the arch dispute between primitivism and broadly modalism is whether essence is an unanalyzable notion. In this dispute, Gorman's theory does not concede anything to primitivism: it does analyze being essential into being a characteristics of an object and being unexplained by other characteristics. Both of them have a relatively clear definition, and neither of them is circular on the notion of essence. So the problem is not so much with whether it is modal in spirit as much with whether it is able to fit with our judgments on essentialist claims.

The second worry is much less subtle yet much more substantial: the analysis is too strong. According to the explanation analysis, any characteristics that are explained by other characteristics of the same object fail to be essential. Note that most of the properties we think essential are not explanatorily fundamental. Being a human is explained by having genes with certain DNA

[156] Goldman (1967) p. 369.

sequences. Having an oxygen atom as a part is explained by having as a part a certain portions of subatomic particles hanging together in a certain structure. As a result, being a human is not an essence of Socrates, on a par with those peculiar cases. Moreover, this link of explanation seems to go as far as the reduction of special science to fundamental physics. If special sciences like chemistry and biology are ultimately reducible to fundamental physics, Gorman's theory will entail that nothing other than having a certain arrangement of the sub-atomic particles that make up an object could be the essences of that object. Every property of Socrates will be explained by his having a large bundle of basic particles arranged in a certain way. Even if the reductionist picture is not true, a great many of our essentialist intuition will still be compromised.

A modalist might bite the bullet and opts for a revisionist approach. Instead of seeking to preserve as many of our intuitions about essential properties as possible, the modalist might recommend a conception of essence and its concomitant set of essential properties which are meant to differ from our intuitions, perhaps because the revision coheres better with the overall metaphysics and science. Although this could be a respectable research program, the divergence from the original agenda is obvious. As Fine sees it, an essential property is that which bears on what an object is in the metaphysically significant sense[157]. Surely we think, before all these talks about essences, whether one is human and whether a molecule contains a certain atom bears on what objects they are.

But these intuitions are not undeniable. There are two ways in which the modalist can object to this straightforward conception. First, the modalist may eschew the conception of essences as 'what bear on what an object is in the metaphysically significant sense'. But then it may be doubtful whether he is still talking about the same concept as we do. Alternatively, he may still agree to this formulation but disputes what 'the metaphysically significant sense' is. The problem is that it is not at all clear what this revision could be. There is no obvious reason why we should give up the pre-reflective view on essence. If the the pre-reflective view remains, then Gorman's theory has to go.

4. Naturalness as Sparsity

David Lewis has argued for the distinction between sparse and abundant properties:

> [A]bundant properties may be as extrinsic, as gruesomely gerrymandered, as miscellaneously disjunctive, as you please. They pay no heed to the qualitative joints, but carve things up every which way. Sharing of them has nothing to do with similarity. Perfect duplicates share countless properties and fail to share countless others; things as different as can be imagined do exactly the same... The sparse properties are another story. Sharing of them makes for qualitative similarity, they carve at the joints, they are intrinsic, they are highly specific, the sets of their instances are ipso facto not entirely miscellaneous, there are only just enough of them to characterise things completely and without redundancy[158].

Sparse properties, according to Lewis's characterization, are intrinsic, highly specific, ground qualitative similarity, carve nature at its joints and characterize things 'completely and without redundancy'. They are, in short, metaphysically significant. On the contrary, abundant properties are extrinsic, gerrymandered, miscellaneous and do not ground qualitative similarity. They are abundant because for every arbitrary set of objects there corresponds a property they share.

Drawing on this distinction, Wildman defends sparse modalism, which comprises two theses:

> **SPM** A property Φ is essential to x if and only if (i) necessarily, if x exists, then x has Φ; and (ii) Φ is a sparse property[159].
>
> **SRM** Object x essentially bears relation Ψ to y if and only if (i) necessarily, if x exists, then Ψ holds of the ordered pair <x, y> and (ii) Ψ is a sparse relation[160].

[157] Fine (1994) p. 1.
[158] Lewis (1986) p. 59-60, also quoted in Wildman (forthcoming).
[159] Wildman (2013) p. 765.
[160] *Ibid.,* p. 773.

Where SPM is a thesis about essential properties and SRM is a variant about essential relations. It is rather uncontroversial that such as being such that there are infinitely many prime numbers do not characterize any objects and are abundant. The sparsity condition straightforwardly precludes them to be essential. On the other hand, the relation of being distinct from between Socrates and Eiffel Tower fails to meet both conditions of SRM[161]. In worlds in which Socrates exists but Eiffel Tower does not, the distinct-from relation does not hold. Meanwhile, Wildman takes being-distinct-from an internal relation, i. e. a relation entailed by the mere existence of the relata. This entailment renders it possible to give a complete characterization of the world without mentioning the the relation. Therefore, all internal relations, including being-distinct-from, are abundant.

Whereas Wildman gives a thorough treatment to the property of existence, it is not as successful as those to necessary facts. As to existence, Wildman[162] argues that sparse modalism can response in various stages. First, it is not clear whether existence is a property. If it is not, *a fortiori* it is not an essential property. Second, assuming the existence is a property, the sparse modalist can reply that to Fine that existence is not a sparse property if there are no non-existent objects. For, if existence applies to every objects, then no object is characterized by it. Failing to meet the sparsity condition, existence is no counterexample at all. On the other hand, if there are non-existent objects and they are necessarily non-existent, then existence is a sparse property distinguishing the existent from the non-existent. In this case, the sparse modalist can bite the bullet and admit that existence *is* essential to Socrates and all other existent things. For, Wildman thinks, for a thing to exist essentially simply means necessarily, it exists if it exists. However, this strategy is problematic. The issue here is that from the fact that existence, given the assumptions, do characterize existent things in a significant sense, and the fact that it is had by an object if that object exist, it does not follow that existence is essential to that object. As I have mentioned, God's essential existence entails existence in *all* possible world, but not just in those possible worlds where He exists. The mentioned non-entailment exactly illustrates that the intersection of the sparsity and the modal conditions is not coextensive with essentiality[163].

Apart from this problem, sparse modalism is troubled by (purported) counterexamples to its necessity[164]. First, Skiles (2015) argues out that the sparsity condition of SRM wrongly entails that being identical to himself is not essential to Socrates. Being identical to oneself is a property that can be represented without being directly mentioned; a complete description of the object will suffice. In other words, being identical to oneself is an internal relation. For Wildman, all internal relations are abundant. It follows that self-identity is not an essence of any objects. However, I think the intuition is not so clear in this example. It even seems that self-identity is among the rank of being an object, being distinct from other objects and being existent in possible worlds containing it: these properties apply universally to every object. They are too trivial to be essential properties. So I think this is no serious challenge to Wildman.

Nonetheless, the some more decent candidates of essential properties are also precluded from being essential by the sparsity condition. Recall that in Lewis's conception, sparse properties describe things completely and *without redundancy*. Upholding this requirement commits Wildman, despite his disavowal[165], to the Lewisian fundamentalist conception of sparse properties. According to this stringent conception, sparse properties are drawn only from the level of fundamental physics[166]. Then, sparse modalism is in a similar plight as Gorman's theory: many of our ordinarily accepted essences is not essential after all. Under the fundamentalist conception, being a human is a redundant property for it can be completely reducible to more basic chemico-biological fact, viz.

[161] *Ibid.,* p. 773-4.
[162] *Ibid.,* p. 767-9.
[163] I omit further complications to this treatment, which I think do not affect the crust of my arguments.
[164] Skiles (2015) also mounts an attack on the sufficiency of SRM, which I, again, cannot discuss here.
[165] Wildman (2013) p. 766.
[166] Schaffer (2004) p. 93.

having a certain kind of DNA pattern. Even chemical properties as fundamental as having an atomic number of 79 are further reducible to the physical properties of quarks and other basic particles. The plight is, in fact, much more severe for Wildman. Gorman's account of essence allows that a characteristic of Socrates be explained by characteristics of *other things* and still be the essence of Socrates. It has the relatively mild consequence that nothing other than having a certain arrangement of the subatomic particles that make up an object could be essences of that object. But stringent sparse modalism entails that nothing other than subatomic particles has any essential properties!

It might be replied that, faithful to Wildman's disavowal, spare modalism can opt for the Schaffer-motivated scientific conception. In this more liberal conception, the no-redundancy requirement is replaced by the demand that sparse properties be 'primarily real' instead of 'merely derivative'[167]. This condition of primacy is grounded on the distinction between the more primary 'ontological structure of reality' and the linguistic truths this structure makes true. It is more liberal because it does not require the absence of any redundant elements. A property, regardless of which 'levels of reality' it is at, is primary and sparse so long as it bears the truth-making relation to the relevant linguistic truth. Therefore, adopting the wider scientific conception will substantially expand the list of sparse properties and restore the once relegated, ordinarily accepted essences like being a human.

But a question will remain even if sparse modalism adopts the scientific conception of sparsity. We already know this conception is more liberal. But how much more? There is a tension in Schaffer's account. The tag 'scientific' suggests that sparse properties are drawn from natural sciences, excluding properties (predicates to be precise) appears in the discourse of humanities and perhaps social sciences. On the other hand, 'ontological structure' suggests less than a commitment to natural scientific facts as the only ontologically real facts. Anyhow, according to a vulgar origin essentialist thinking, being the second son of my parents *is* one of my essential properties. But is being the second son of my parents a sparse property in the scientific conception? In what sense is it scientific? Of course, we can avoid the talk of cardinality and pedigree altogether and describes this property in purely biological terms, say, being the homo sapiens developing from the gametes produced at t. Does the switch of tongue make being the second son of my parents a derivative, linguistic construction?

The fundamentalist conception of sparse property is too strong. So we have to weaken it. If we don't want to get a notion as vague as characteristic for Gorman, not only should the conception exclude logical tricks like being a human and being a philosopher, it has to determine whether, by what virtue, being the second son of my parents is sparse. Adopting the Schaffer-style scientific conception of sparse is not a one-off solution for sparse modalism.

The discussion on sparseness have two morals. First, *contra* Wildman (forthcoming, p. 13), Lewis's distinction does not do the job Gorman's restriction is gesturing towards; neither does Schaffer's indeed. The notion of sparse property is no clearer than that of characteristic. Wildman has swung between the fundamentalist conception and a wider conception in his formulation of sparse modalism. In taking sparse properties to be able to characterize things completely and non-redundantly, he inclines to adopting the fundamentalist conception. Yet his obviously more liberal attitude towards what essences there are indicates that he at least occasionally has a wider conception in mind. Habouring this ambivalence, Wildman is faced with a dilemma. Either he commits himself to the Lewisian conception and fails to accommodate the ordinary essentialist claims, or he remains noncommittal all the way down, at the price of being able to specify clearly the non-modal condition of essence which the whole business of sparse modalism is after.

Second, given this difficulty in spelling out the non-modal requirement, it remains a substantial doubt that a suitable conception of sparsity that can 'do the job' will be very much like the notion of

[167] *Ibid.,* p. 99-100.

essence it seeks to analyze. The doubt goes intense if we consider how the modalists think about essences and sparse properties: essences as what bear on what an object is in the metaphysically significant sense, sparse properties as what characterize the object completely. Given this similarity in preliminary conceptions, even if it bears a different name than 'essence', the sparsity condition will have dim prospect in contributing to an informative analysis. Key to this issue is the question 'Can a sparse property of an object be such that it is not necessarily had by that object?' If the answer is 'No', then the job-doing sparsity condition will simply preempt the modal condition. But this defeats the very purpose of developing a hybrid modalist theory of essence.

5. Conclusion

The argument of this paper is two-fold. On the one hand, it aspires to show that most of the alternatives to primitivism are in some way problematic. If the argument works, it will amount to an inductive support for Fine's essence primitivism by eliminating its rivals. On the other hand, it tries to question the very plausibility of the modalist approach in general. Among the (hybrid) modalist camp, either the attempt to pin down the naturalness intuition is misguided (Denby), or it is blatantly too strong but lacks resources to make effective weakening (Gorman and Wildman), or that the naturalness notion is intentionally very much like essence that any attempts to approach its target of analysis risks collapsing the very analysis. This, I hope, gives general support to the essence-based approach to metaphysics.

Bibliography:

Brogaard, B., & Salerno, J. (2013). Remarks on Counterpossibles. *Synthese*, *190*(4), 639-660.

Correia, F. (2007). (Finean) Essence and (Priorean) Modality. *Dialectica*, *61*(1), 63-84.

Fine, K. (1994). Essence and Modality. *Philosophical Perspectives*, 8:1-16.

Goldman, A. (1976). Discrimination and Perceptual Knowledge. *The Journal of* Philosophy 73/18: 771-91.

Gorman, M. (2005). The Essential and the Accidental. *Ratio*, *18*(3), 276-289.

Lewis, D. (1983). New work for a theory of universals. *Australasian Journal of Philosophy*, 61, 343–377.

Schaffer, J. (2004). Two Conceptions of Sparse Properties. *Pacific Philosophical Quarterly*, 85(1), 92-102.

Skiles, A. (2015). Essence in Abundance. (Manuscript)

Steward, S. (2015). Ya Shouldn'ta Couldn'ta Wouldn'ta. *Synthese*, 192(6), 1909-1921.

Torza, A. (2015). Speaking of Essence. *The Philosophical Quarterly*, 754-771.

Wildman, N. (2013). Modality, Sparsity, and Essence. *The philosophical quarterly*, 63(253), 760-782.

Wildman, N. (forthcoming). How (Not) to Be a Modalist About Essence. In Mark Jago (ed.), *Reality Making*. Oxford University Press.

Zalta, E. N. (2006). Essence and Modality. *Mind*, 115(459), 659-694.

Metaphysics as the blind spot of science

Anja Stemme
Philosophical Counselling Vienna
https://stemme.eu - anja.stemme@gmx.at

Introduction

(Empirical) Science is by its definition based on observations. Observations however are not a thing in itself but require observers and something being observed, require *relations* between some subjects and some objects, normally "the world". The so-called "objective" science is thus based on a range of *subjective* relations to this world. However, nowadays science often claims to hold the last truths thus neglecting any reasonable considerations on metaphysics or *the Absolute*. Therefore, in the following I would like to illustrate first the RELATIONS between subjects and objects when taking a *very special object* into account: the brain. These considerations illustrate in a scientific manner the metaphysical base of science. Thus, afterwards we are able to talk in a bit more detail about this metaphysical base and its implications, hence we are able to talk about DIMENSIONS, therewith consciously avoiding the term *substances*. Finally, the CONCLUSIONS summarize the consequences of our considerations for both aspects: For science and for ourselves.

Relations: Perceptions

Figure 1 illustrates the basic question hiding in the description of myself seeing a green leaf sketched above: Scientific descriptions about neurons processing lightwaves and moving muscles are not able to explain in any way *my experience* of *seeing* a tree: just some things "outside", some neurons, some processes in my brain, all determined by natural laws, just neurons doing their work thus obviously enabling *me* to type this text. But how is it possible that I *see* this tree? Certainly, I do not see the picture of the tree on my retina, because without my visual cortex I obviously would not see anything. Hence the tree I see, the picture of the tree, must be somehow the result of some neuronal fireworks. But *how* and moreover *where* and *why? Why* do I *see* this tree? If my neurons are entirely able to act on their own, moving my muscles and thus my body through this world, why don't they do it?

Figure 1: What does it mean to see?

Quite interestingly already Arnauld[168] mentioned the essential problem with this rather limited view of my brain and its world in his comments to the work of René Descartes in referring to a sheep seeing a wolf where only the *lightwaves* should lead to the movement of the sheep escaping from the wolf: Something is missing here, something which guides a range of debates in the modern

[168] Descartes (1642), 4th Objections, p. 186

"Philosophy of Mind"[169]. But whichever position I take, none of these positions is able to explain *why* I see (this tree) because all common positions assume that only neurons actually *act,* assume that there is a causally closed natural world and the "acting" items in this world are neurons, are physical, chemical or biological "processes" guided by *natural laws*. But if this is the case, if it are actually lightwaves that are able to excite neurons and thus move my body through this world *why* am I seeing, hearing, smelling, thinking? Why do I have to think every thought, why do I have to feel, and hear and smell etc., if my neurons are able to move my body entirely on their own through this world without any picture, any sound, any smell, any taste?

Quite clearly at this point we reached the essential question of my (and your) self. And to get an idea we need to tear observing science into a "first person perspective" and ask *ourselves* what it actually means to *see*[170]. And the best way to discover this are circumstances when seeing does not work as we expect it to do.

Relations: The Perceptual Error

The perceptual error has a long history and many philosophers thought and wrote about it. To name just a few: Olafson (1953) referenced "traditions" which assume that a very special domain – *mind* – is necessary to account for optical illusions, which he himself tried to omit; Bryne and Hilbert (2003) and Brewer (2008) also tried to explain optical illusions without a "special domain". But all approaches to account for optical illusions without a "special domain" come on one or another way to the conclusion that people experiencing an optical illusion do not really *see*. Rather they initiate kind of "false judgements". Obviously, here we reached a pitfall of science: As the major aim of science is to be "objective" it might appear impossible for the scientist to simply try things him- or herself: Because of course, if I observe *others* the false-judgement-statement is an easy one. But what if we try an optical illusion ourselves?

To experience a very simple but nevertheless impressive optical illusion nothing more than an empty kitchen roll or a rolled piece of paper is necessary. Just take the roll in one hand, hold it before one of your eyes and position the other hand next to the roll (compare figure 2). Look relaxed with both eyes: What you experience, what you *see* is kind of amazing: A hole in your hand[171].

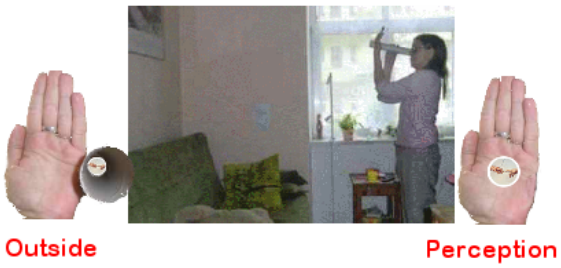


Figure 2: The hole in your hand

[169] For major positions see for example:
[170] And of course, to hear, smell etc. But as an example, we take the vision.
[171] This illusion uses "binocular rivality". It was described for example in the German magazine "Spektrum der Wissenschaft", April 2011 and requires that you are able to see with both eyes. If you cannot see with both eyes try for example https://en.wikipedia.org/wiki/Lilac_chaser which makes use of the so-called "after images". I would like to mention that it is really important to try this yourself. Because nobody can explain to you what it means to *see*. You definitely have to try it yourself.

What has happened? With this optical illusion of a hole in our hand we experience that obviously our brain does something with the things we expect to be outside; in this case it tried the best to merge the two different pictures it gets from our eyes into one. There is nothing magic or mystical behind it, this experiment we just completed simply demonstrates that there is a *difference* between the things we know or rather *expect* to be outside and our perception: I definitely *saw* this hole in my hand. The brain does something with the things I expect to be outside. And quite clearly, this processing of "outside signals" might be a lot more than just merging two different pictures into one: All we experience with our senses appears to be *mediated* by the neurons in our head.

But the circumstance that the brain obviously does something with the things I expect to be outside also points to another issue: We might realize that we cannot really *know* what is outside; obviously we do not have access to anything beyond our perception of it. And quite clearly, here we meet Immanuel Kant: Things in itself are not accessible for us[172]. But we came on a different way, somehow from the "other side", riding on a lightwave through our neurons towards our muscles searching a tree, searching perceptions. But our perceptions are not discoverable within the brain. And the source of our perceptions even appears to be somehow hidden behind our brains (compare fig. 3).

Figure 3: Perceptions!

"That one's head is in space does not deter one from realizing that space is only in one's head"[173].

Arthur Schopenhauer wrote 1851, in extending Kant's findings, and suggested that the whole world is phenomenal, is actually the result of the brains work.[174] His position got heavily criticized and his work was called a paradoxical system.[175] Because if the world is considered to be entirely phenomenal then of course the brain belongs to this phenomenal world and as such must be phenomenal as well.

The brain paradox - The closer we look at the brain and its work under scientific perspectives the more paradoxical it appears to us, at least if we do *not* ignore ourselves. Thus so far apparently there have been only two options to proceed: Either we become "materialists", investigate only others and ignore ourselves (seeing some trees occasionally) or we become "phenomenalists", being conscious about ourselves, thus acknowledging our relativity in and to the world and ignore more or less many scientific findings about the brain and its (maybe just apparent) relation to our perceptions and ourselves. And also Schopenhauer did not really suggest a solution to this dilemma but rather changed his perspective: looking "outside" for the phenomena, for the world as idea, and looking inside to discover the will[176]. However, in leaving Schopenhauer now behind us, I would

[172] Kant (1781/1787).
[173] Schopenhauer (1851), § 31.
[174] Schopenhauer (1819).
[175] "Zellers Circle", Zeller (1875).
[176] Schopenhauer (1819), consider especially his critique on Kant.

like to suggest another way[177]: We take the brain as it is, as paradoxical as it might be, as a *very special object* in our heads and consider it as *our interface* to this world. Thus we come to talk about

Dimensions

For a long time and actually, to be honest, still, I need a computer comparison to get an idea of my self, my brain and my relation to the world. What appears similar to me when comparing a brain to a computer is, in the first instance, the *transformational* aspect of their devices: Lightwaves appear to get transformed into neuronal fireworks at my retina. And a picture lying on a scanner gets transformed into the "Zeros and Ones" with which the computer operates. No picture in my head. No picture in the computer. But every computer has a screen: The screen is connected to the computer, and the "Zeros and Ones" are transformed *again*.

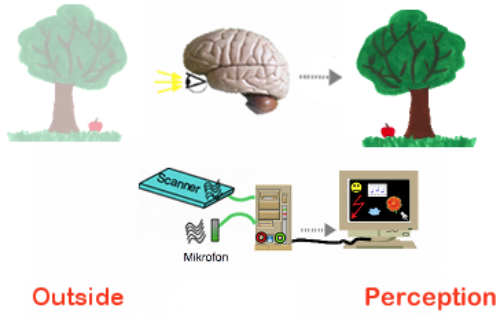


Figure 4: Brain and Computer compared

A double transformation (!), kind of which already Descartes might have suggested and others already laughed heavily about this suggestion[178]. A double transformation of outside signals to the brain's code – neuronal fireworks – and again to *my perceptions*. Maybe, only maybe, this sounds funny. But my question would be: How can you understand the brain, the world *and* yourself *without* such a double transformation? Without it you are forced to either dig into materialism or fly high to phenomenalism and might miss the possibility to understand just anything: If you consider yourself as an *embodied brain* you might never understand that the *output* of your brain is obviously much more than just movements of your body: *You* see! *You* hear! *You* feel! You think!

The screen of a computer is a very good device, I think, to get an idea about *relations* if we consider the screen to represent he *phenomenal qualities* of our being in this world. Hence the transformational aspect from neuronal fireworks to our perceptions would be comparable to a screen connected to a computer thus illustrating two aspects: The qualitative or *dimensional jump* from neuronal activities to perceptions[179] and their dependence on neuronal activities as widely reported by a lot of case studies of stroke patients and others.[180] But we are not forced to look for a concrete place of interaction *in* the brain, we do not need to look for a funny ghost moving particles around in the brain[181], because we discovered that there is a qualitative, kind of *dimensional* jump from neuronal activities to perceptions. To stay in the computer comparison: I am not quite sure

[177] Which might resemble some suggestions of Descartes (1642) as outlined further on.
[178] Eg Dennett (1999), p 90/91 but actually the famous "pineal gland" is not mentioned in Descartes (1642) but in later works.
[179] And of course many other aspects of ourselves not explicitly discussed here, as feelings for example.
[180] See for example Kolb and Wishaw (2002).
[181] Dennett (1991), Chalmers (1996) and many others.

whether we – observers -, being dependent on the transformational aspect of neuronal activities to our perceptions, could be really able to detect the *device driver* for the screen. But if we are - as materialistic scientists for example – not even able to look for it, we surely cannot find it anyway. This device driver for the screen in our comparison of brain and computer might also illustrate a suggestion of a really great neuroscientist, Wilder Penfield, who appreciated the work of Descartes and suggested that there must be a "higher order brain mechanisms" responsible for our perceptions[182]. "Higher order" maybe not in the sense of a hierarchical "process" in the brain, but "higher-order" with respect to the transformation from neuronal activities to our perception: The dimensional jump.

Of course, the comparison of a brain and a computer has a range of other striking advantages, one of which is that every computer has a *user*. Because, quite clearly, I am *not* the tree which I see, but *I see* the tree; and the comparison with the computer allows us to talk in an according manner about the *user of a brain*. And again, of course, with the user of a brain we stepped further on deep into in the middle of metaphysics and maybe touched something formerly called "soul". But we kept the connection to the brain, we used a quite "materialistic" analogy and thus we potentially enabled the scientist to still follow our considerations because the so far outlined perspective might ease the understanding of core scientific interests: Considering the work on brain-computer-interfaces[183] or the work of Benjamin Libet[184], for example, it is easy to realize that (a brain user's) *attention* is able to enhance neuronal activity in respective brain areas to a measurable degree[185]: Thus if you think about a movement of your left hand, for example, neurons in the respective motoric area of the brain get excited. Accordingly, if you focus on the tree you see, measurable neuronal activity in visual areas of your brain will show up; or if you concentrate on the sound of the raindrops you hear, auditory areas in your brain get excited. Nothing really mystical but a *brain user* using his brain in driving his *attention*[186].

Conclusions

Many more items would be left to discuss: Talk about Dopamine[187], for example, about conscious decisions, why any measurement devices do not really help with objects "otuside", or at least name Niklas Luhmann[188], whose system theory I did not consider here but it nevertheless inspired the title: The blind spot of science. What science does not see is that science also can *only* see, cannot not go beyond the brain. But the major intention of this essay was to open a path for the change of perspectives on decisive issues. I think this is necessary as soon as science starts to ask for things in itself, i.e. what matter really is, or light or "just" how the brain works. As long as science is asking how things around us are *for us,* quite clearly there is no need to dig deeper. But if we are interested in "last truths" I think it is necessary to take a step back and look at the picture as a whole, reflect the metaphysical base of science, acknowledge that we all have or are in a *relation* to the things around us, reflect that apparently everything we perceive around us is mediated at least by some neurons in our heads. So far the scientific aspects. But of course there are some others:

"The one who sees the world and does not see god is blind"[189].

---

[182] Penfield (1975).
[183] For these brain-computer-interfaces the thoughts, the concentration, the *attention* of a person are used to direct external devices by the measurement of electric activity at the scalp which is caused by neuronal activity in respective brain areas.
[184] Libet (1982, 1983).
[185] Also outlined by the work of Egner and Hirsch (2005), for example.
[186] Outlined as well in Stemme (2009) and Stemme and Deco (2009).
[187] A quite interesting neurotransmitter in the brain.
[188] See for example, Niklas Luhmann, Die Wissenschaft der Gesellschaft. Frankfurt am Main 1990.
[189] Unfortunately, I did not manage to find the author of this citation and I am grateful for any hint.

With our picture of relations in mind it is actually possible to take these words quite literally. Perceptions itself are metaphysical, are pointing to *the Absolute* because they go beyond physical stuff, beyond the material things we experience around us. It are our senses, the fact *that* we see, hear, touch, feel, etc., which point to the circumstance that there is more than natural laws and some neurons firing around. Hence, if we metaphysics might be defined as "science of that which is beyond all possibility of experience"[190] we might have realized now that it is the *experience itself* which lays beyond all possibility of experience, therewith even pointing to something more, something bigger than ourselves. Hence we might have a look in some let's call it: old writings; and find *perceptions* addressed in a very impressive manner.

"I am the *taste* in water, the *shine* of sun and moon, the *sound* in space, the power in man, the magic which dwells in the Om tone. I am the *fragrance* of the earth, the *heat* in fire…"[191].

"Hear, ye deaf; and look, ye blind, that ye may see"[192].

"Don't you see?"[193].

References

Bhagavadgita, 1955. Der Gesang des Erhabenen. Reclam Verlag, Stuttgart, Übersetzt von Robert Boxberger, Vorwort und Herausgabe Helmuth von Glasenapp.

Brewer, B., 2008. How to account for illusion. Oxford University Press, Oxford, in Adrian Haddock and Fiona Macpherson (eds.), Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge.

Byrne, A., Hilbert, D. R., 2003. Color realism and color science. Behavioral and Brain Sciences 26 (01), 3–21.

Chalmers, D., 1996. The conscious mind. In search of a fundamental theory. Oxford University Press, New York, Oxford.

Churchland, P., 1986. Neurophilosophy: Towards a Unified Science of the Mind/Brain. MIT Press, Cambridge.

Dennett, D. C., 1991. Consciousness explained. Little, Brown and Company, Boston, Toronto, London.

Dennett, D., 1999. Spielarten des Geistes. Bertelsmann, Munich, English: Kinds of Minds. Basic Books, New York, 1996.

Descartes, R., 1642. Meditationen - Mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen. Felix Meiner Verlag, Hamburg, unveränderter Nachdruck 1972 der ersten deutschen Gesamtausgabe von 1915. English translation for example here: http://www.earlymoderntexts.com/authors/descartes

Egner, T., Hirsch, J., 2005. Cognitive control mechanisms resolve conflict through cortical amplification of task-relevant information. Na- ture Neuroscience 12, 1784–1790.

Grice, H., 1961. The causal theory of perception. Proceedings of the Aristotelian Society, Supp. vol. XXXV, 121–153.

Kant, I., 1781/1787. Kritik der reinen Vernunft. English: The Critique of Pure Reason, online for example here: http://www.gutenberg.org/ebooks/4280

Kolb, B., Wishaw, I. Q., 2002. An introduction to brain and behavior. Worth Publishers, third edition

Libet, B., Wright, E. W., Gleason, C. A., 1982. Readiness-potentials preceding unrestricted 'spontaneous' vs. pre-planned voluntary acts. Electroencephalography and Clinical Neurophysiology 54, 322–335.

[190] Schopenhauer (1819), p. 545, my translation.
[191] Krishna speaking in the Bhagavad Gita, Chapter 7, Verse 8 and 9 (my translation of the German version, partly based as well on the translation of http://www.bhagavad-gita.org).
[192] Jesaja 42,18.
[193] Quran, chapter 51, verse 21.

Libet, B., Gleason, C. A., Wright, E. W., Pearl, D. K., 1983. Time of conscious intention to act inrelation to onset of cerebral activity (Readiness-Potential): The unconscious initiation of a freely voluntary act. Brain 106, 623–642.

Olafson, F. A., 1953. A note on perceptual illusion. Journal of Philosophy 50, 274–277.

Pauen, M., 1999. Das Rätsel des Bewußtseins. Eine Erklärungsstrategie. mentis Verlag, Paderborn.

Penfield, W., 1975. The Mystery of the Mind. Princeton University Press, Princeton, London.

Schopenhauer, A. 1851. Cited according to: Short Philosophical Essays, Volume 2, Cambridge University Press 2015, Original edition: Parerga und Paralipomena, 1851

Schopenhauer, A., 1819. Die Welt als Wille und Vorstellung. Edition 1998, dtv. English: The World as Will and Idea, for example here: http://www.gutenberg.org/ebooks/38427

Searle, J. R., 1992. The Rediscovery of the Mind. MIT Press, Cambridge.

Stemme A. and Deco G., 2009, Attention and conscious decisions, European Conference of Visual Perception, ECVP, Regensburg, Germany.

Stemme, A., 2009. Deus et machina: Der Geist und die Naturwissenschaften. PhD thesis, Ludwig Maximilian University Munich, http://edoc.ub.uni-muenchen.de/9413.

Zeller, E., 1875. Geschichte der Philosophie seit Leibniz. Oldenbourg, München, second edition.

La ontología de la premoción física según Pedro de Ledesma

David Torrijos-Castrillejo
Universidad Eclesiástica San Dámaso, Madrid, España
dtorrijos@sandamaso.es

1. Introducción

Pedro de Ledesma (1544-1616) es uno de los más grandes metafísicos españoles, pese a que su fama sea más bien escasa. Profesó como fraile dominico en el célebre convento de san Esteban de Salamanca —su ciudad natal— el año de 1563[194]. Después de haberse formado en la floreciente Universidad de Salamanca, llegó a ser después profesor en Segovia y en el convento de santo Tomás de Ávila. Mientras enseñaba en esta última localidad sustituyó en algunas ocasiones al gran teólogo Domingo Báñez, de quien podemos considerarlo discípulo cercano. A partir de 1596 adquiere sucesivas cátedras en Salamanca, donde ejerce como maestro hasta el final de su vida.

Dicha vinculación con Báñez le ha hecho acreedor del encomio de Gutiérrez Vega, el cual lo asocia a su maestro en el honor de haber descollado entre los tomistas de su época por haber interpretado correctamente a santo Tomás en lo tocante al acto de ser[195]. Ese genio metafísico de nuestro autor ha sido admirado sobre todo en su gran obra conocida como *De esse Dei*, dedicada a Dios en cuanto *ipsum esse subsistens*, de acuerdo con las célebres palabras de santo Tomás[196]. Pues bien, aquí atenderemos a un rasgo que lo aproxima a otro campo que también ha hecho famoso a Báñez: su participación en la así llamada "disputa *de auxiliis*". Según espero mostrar en estas páginas, este aspecto de su pensamiento dice tanto de su talento como filósofo del ser cuanto lo hacen las agudas disquisiciones en la obra antes mencionada.

Mi propósito es presentar primero brevemente la disputa *de auxiliis* y la participación de Báñez en ella. Creo que mi interpretación de su pensamiento se ve reforzada merced a la concepción de la premoción física sostenida por Ledesma, que atenderemos a continuación. El corazón de mi forma de entender a Báñez coincide justamente con la postura que Ledesma adoptará en la disputa, según la cual la primera entidad finita originada por la moción divina es el acto deliberado de la criatura mismo, sin que sea menester hablar de ningún tipo de "moción intermedia" en la criatura distinta de dicho acto.

2. Báñez y la disputa *de auxiliis*

A finales del siglo XVI, irrumpe en la pujante Universidad de Salamanca un conflicto teológico que acabará teniendo su resonancia en Roma. El estallido principal de esta disputa acaeció con la publicación de la célebre *Concordia* del jesuita Molina[197]. En este libro pretendía explicar cómo

[194] Acerca de Pedro de Ledesma, en particular como metafísico, véase: José Gea Escolano, *La esencia de la gracia, como participación especial de Dios a través del ser, en Pedro de Ledesma*, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1960; Leonard A. Kennedy, "Peter of Ledesma and the distinction between essence and existence", *The Modern Schoolman* 46 (1968), pp. 25-38; Francisco Rodríguez Pascual, "Pedro de Ledesma, metafísico salmantino (siglos XVI-XVII)", *Cuadernos salmantinos de filosofía* 4 (1977), pp. 127-144; Juan Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid: BAC, 2000, pp. 811-812; Santiago Orrego Sánchez, "Sobre el autor y su obra", en Pedro de Ledesma, *Sobre la perfección del acto de ser creado (1596)*, Pamplona: EUNSA, 2001, pp. 7-20.

[195] *Cf.* Luis Gutiérrez Vega, "Domingo Báñez, filósofo existencial", *Estudios Filosóficos* 4 (1945), p. 110.

[196] *Cf.* Petrus de Ledesma, *Tractatus de divina perfectione infinitate et magnitudine circa illa verba, Ego sum, qui sum, etc. Exodi Capit. 3*, Salmanticae: I. & A. Renaut, 1596.

[197] *Cf.* Luis de Molina, *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia*, Olyssipone: Riberius, 1588.

Dios preconoce todos nuestros actos e incluso nos ayuda a llevarlos a cabo y, no obstante, el ser humano es libre y responsable de ellos. La solución que da fue considerada como "semipelagiana" por muchos teólogos, entre ellos algunos jesuitas, aunque fueron los dominicos quienes más se aplicaron a combatirla. Les parecía "semipelagiana" porque, sin negar la gracia de Dios, juzgaban que Molina dejaba en manos del libre albedrío humano la última palabra en las decisiones deliberadas. De esta manera, si bien se concede que el "poder obrar bien" es un don divino, el "obrar bien" de hecho sería tan sólo debido a la voluntad humana. Para explicar cómo Dios podría saber, no obstante, cómo la voluntad creada se autodetermina, sin negar tampoco la omnipotencia divina, Molina apeló a su famosa teoría de la "ciencia media".

Frente a la doctrina así llamada "molinista", los dominicos defienden lo que ellos consideran es la enseñanza tradicional de san Agustín y santo Tomás: Dios no sólo nos ofrece el "poder obrar bien" sino también el "obrar bien de hecho". Es decir, mediante su "gracia eficaz" es Él quien mueve la voluntad creada para obrar bien aquí y ahora. Esta anterioridad divina respecto de la criatura es expresa denominando a dicha moción "premoción". Por supuesto, Dios "premueve" la voluntad creada sin forzarla, de una manera concorde con su naturaleza libre. Además, Dios no sería responsable del pecado porque entonces obraría sólo la criatura y la "premoción" divina tan sólo alcanzaría a lo tocante a la materialidad del acto. Sin embargo, esta doctrina fue tenida por sospechosa de "calvinista" por Molina y otros jesuitas, como Belarmino y Suárez: parecería que Dios interviene de tal modo en la voluntad creada que ésta no es responsable de sus actos.

El debate que comenzó en España acabó trascendiendo hasta Roma a mediados de la década de los años noventa del siglo XVI. Hasta entrado el siglo XVII se estuvo discutiendo sin que se llegara a ningún acuerdo. Aunque el Papa prohibió acusar de herejes a los miembros del bando contrario, eso no apagó el calor de la disputa y durante los siglos siguientes tanto molinistas como tomistas acometieron este problema en voluminosos tratados.

Desde una fecha temprana el bando de los "tomistas" enarboló como bandera el concepto de "premoción física" para referirse a esa moción divina en el interior de la criatura. Dicho partido, por influencia de los jesuitas, suele ser designado como "bañecianismo". De este modo, Báñez es presentado como una especie de "innovador" que introduce en el tomismo la noción de "premoción física" que estaría ausente de él.

Los tomistas trataron de explorar la "ontología" de esta premoción, con el propósito de responder a los molinistas. Así, la premoción acabó por ser considerada una "entidad", en cuanto sería una especie de "ser transitorio" que "pasa por" la criatura con el propósito de originar en ella los actos de su voluntad[198]. Este "ser transitorio" vendría a aplicar a la moción divina la concepción de santo Tomás sobre la causalidad instrumental, teniendo en cuenta que él mismo habla de Dios como moviente principal de las criaturas y éstas como cuasi "instrumentos" suyos[199].

---

[198] La premoción como "cualidad" es la tesis propia de Cabrera, contemporáneo de Báñez, a la cual se opondrá el dominico Álvarez. Sin embargo, aun los contrarios de Cabrera suelen entender la premoción como cierta "entidad" intermedia entre la voluntad creada premovida y sus actos deliberados. Así, en nuestros días, Réginald Garrigou Lagrange, *La predestinación de los santos y la gracia*, Buenos Aires: Desclée, 1946, p. 418 toma la expresión *motio transiens* de *STh.,* III, q. 62, a. 4, co. En el mismo sentido se expresa Norbertus del Prado, *De gratia et libero arbitrio*, vol. 2, Friburgi: S. Paulus, 1907, pp. 197-198. Las expresiones *ens* o *esse incompletum* y *motio transiens* ya las encontramos en Didacus Álvarez, *De auxiliis divinae gratiae et humani arbitrii viribus, et libertate ac legitima eius cum efficacia eorundem auxiliorum Concordia*, III, disp. 19, Romae: Stephanus Paulinus, 1610, pp. 128-129; 133. E incluso antes (1595) se había hablado de una *vis transiens* por parte de otro discípulo de Báñez, Pedro de Herrera, en sus *Controversiae contra doctrinam Molinae*, 3 en Johannes Stöhr, *Zur Frühgeschichte des Gnadestreites*, Münster: Aschendorff, 1980, p. 116, bajo la influencia de *De pot.,* q. 3, a. 7, ad 7. Juan de Santo Tomás en el s. XVII y Gredt en el XX no dudan en considerar la premoción una "cualidad" ("de segunda especie" dice Gredt, quizá inspirándose en *STh.,* III, q. 63, a. 2, co.): *Cf.* Ioannes a Sto. Thomas, *De anima*, q. 12, a. 3 en *Cursus Philosophicus Thomisticus*, Lugduni: Ph. Borde et al., 1663, p. 967; Iosephus Gredt, *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, vol. 2, Friburgi: Herder, 1937, pp. 250-251.

[199] *Cf.* v. gr. *De pot.,* q. 3, a. 7, co.

La literatura sobre las cuestiones *de auxiliis* es muy amplia pues enseguida aparecieron numerosos tratados sobre ellas. Sin embargo, la obra de Báñez como tal no recibió excesiva atención, sobre todo porque nunca publicó una obra dedicada temáticamente a este problema y los opúsculos que compuso han permanecido inéditos hasta mediados del siglo pasado. Además, el análisis de estas cuestiones ha sido tradicionalmente más sistemático que histórico, de modo que contamos con pocos trabajos en los que se diluciden las respectivas posturas de los distintos autores tomistas. Por tal motivo, creo que es importante resaltar que, si uno atiende a los escritos de Báñez sobre el tema, apreciará que, para él, lo principal de la moción divina era la producción, *a través de* la voluntad creada, del *acto deliberado mismo*[200]. Es decir, la premoción consiste en que Dios intervenga directamente en la volición individual de cada acto bueno de la voluntad. Dios actuaría de modo infalible y conocería con toda certeza los actos deliberados de la criatura, pero esta "necesidad" no sería propia de los actos —los cuales son en sí mismos libres—, sino que residiría más bien en Dios. Tal era también la enseñanza de Tomás a este respecto[201].

En todo caso, creo que para Báñez lo principal no va a ser fijarse en la premoción como "cierto medio entre el acto primero y el acto segundo"[202], tal como la describirá, por ejemplo, su discípulo Álvarez. Más bien, parece que la primera "entidad" que surge en el mundo como efecto de la premoción divina es el acto libre de la criatura, el cual tiene como causa principal a Dios y como causa próxima y segunda a la voluntad creada.

3. Ledesma en la disputa *de auxiliis*

Ledesma estará muy cerca de Báñez en la controversia, siendo uno de los protagonistas de ella en su etapa española, pese a que su nombre no ha tenido tanta resonancia como el de Báñez o el de Álvarez. Ledesma forma parte, junto a ambos, del grupo de ocho teólogos dominicos a los que se les encomienda dar respuesta a la *Concordia* de Molina defendiendo la enseñanza tomista. Es uno de los firmantes de la célebre *Apologia*, el tratado que escribieron los dominicos como *censura* del libro de dicho jesuita: aunque no la compusiera él mismo, esa obra pretendía sintetizar los tratados individuales compuestos por los miembros de la comisión de teólogos a la que él pertenecía[203]. Recientemente he encontrado en la Biblioteca Angelica de Roma un escrito previo de casi todos esos dominicos, una especie de *Apologia* en ciernes, en el que se apresuraron a criticar sucintamente las tesis erróneas de la *Concordia* de Molina. Ahí aparece ya la firma de Ledesma[204]. Pocos años después de la muerte de Báñez, Ledesma publicará un tratado sobre las cuestiones propias de la disputa *de auxiliis*[205]. Además de este volumen, se conservan distintos manuscritos suyos en que se ocupa de esta cuestión[206].

---

[200] He defendido esta interpretación en David Torrijos-Castrillejo, "Suárez y la premoción física", *Cuadernos salmantinos de filosofía* 44 (2017), pp. 71-94.

[201] *Cf.* David Torrijos-Castrillejo, "La providence chez Saint-Thomas d'Aquin comme compréhension de la totalité", en Claude Brunier-Coulin (ed.), *Institutions et destitutions de la Totalité. Explorations de l'œuvre de Christian Godin*, Paris: Orizons, 2016, pp. 293-318.

[202] Álvarez, *Ibid.,* pp. 132-133; véase *Ibid.,* p. 131.

[203] *Cf.* Augustinus Le Blanc [Jacobus Jacintus Serry], *Historiae congregationum de auxiliis divinae gratiae, sub Summis Pontificibus Clemente VIII et Paulo V*, II, cap. 7, Lovanii: Aegidium Denique, 1700, col. 128. El tratado encargado en 1594 a Ledesma podría coincidir con el que se conserva en la Biblioteca de Pavía como *Tractatus de gratia seu auxilio preveniente seu suficienti et eficaci*, ms. Aldini 543, fol. 141r-184r.

[204] *Cf.* "Qualificatio trium propositionum", Biblioteca Angelica (Roma), ms. 883, fol. 60-63.

[205] *Cf.* Petrus de Ledesma, *Tractatus de divinae gratiae auxiliis, circa illa verba Esaiae cap. 26.* Omnia opera nostra operatus es in nobis Domine*: & circa Doctrinam D. Thomae multis in locis. Praecipuè I. par. quaest. 19. Art. 8. & quaest. 23. Et 1. 2. quaest. 111*, Salmanticae: A. Ramirez, 1611.

[206] Véase una relación en Stöhr, *Zur Frühgeschichte des Gnadestreites*, pp. 6 y 14.

En su libro, Ledesma trata de defender que la premoción es "real" en la voluntad creada[207]. Los dominicos siempre sostuvieron que la influencia de Dios en el hombre no puede ser meramente "moral" como dirán los molinistas; por eso llamarán "física" a la premoción divina. No sólo Dios da "ayudas" que promueven el acto bueno, sino que interviene efectivamente en la producción del acto bueno singular, igual que lo hace la voluntad creada, la cual actúa como causa subordinada a dicha intervención divina. Ahora bien, según Ledesma, "esta determinación de la voluntad no se produce por cierto acto realmente distinto como una cosa es distinta de otra (*res a res*)"[208] sino que Dios la determina *en el acto mismo* producido por la causa segunda.

La tesis que Ledesma considera "más probable" es que el acto producido por la premoción divina es el mismo acto producido por la criatura. Es decir, Dios no produce un acto y la criatura otro, sino que ambos producen un solo acto, a saber, la volición. No se trata de una mera "acción conjunta" como pensaba Molina, porque la voluntad humana está subordinada a la voluntad divina. Sin embargo, el resultado de la acción de ambas voluntades es uno solo. Ahora bien, el acto puede ser visto, sea como efecto de la voluntad divina, sea como efecto de la voluntad humana. Por eso, Ledesma lo considera uno "*secundum rem*" pero, a la vez, dual según una distinción "en la razón y formal"[209]. Para ilustrarlo, pone ejemplos que manifiestan la reflexividad propia de las facultades espirituales, cuya simplicidad les permite reunir en sí distintos aspectos. Así, en un mismo acto, la voluntad puede "autodeterminarse a querer unas riquezas" y, además, "querer las riquezas". Para decidirse a querer las riquezas, es decir para "querer querer las riquezas" no hace falta otro acto distinto de aquel por el cual se quieren las riquezas. No obstante, es formalmente distinto el acto por el cual la voluntad se inclina hacia las riquezas y el acto por el cual se determina a sí misma hacia un acto concreto, en este caso, "querer las riquezas"[210].

El otro ejemplo que pone es el de la producción del verbo: "[…] en nosotros, la producción del verbo o 'dicción' es la misma acción de la intelección; no obstante, se distinguen formalmente o en su razón. La dicción es, además, anterior a la intelección, al menos en su razón"[211]. Aunque sea preciso que la inteligencia forme un verbo mental por el cual "se dice a sí misma" lo que piensa, esto no obsta para que la producción del verbo y la comprensión intelectiva constituyan un solo acto[212].

Ledesma prueba su tesis diciendo que, si algo se puede explicar con pocos principios, no es menester usar muchos. Ahora bien, el mismo acto de la volición explica tanto la determinación de la voluntad cuanto la prosecución de su objeto. Igualmente, refuerza su argumento mostrando que también la virtualidad del alma intelectiva se extiende tanto a las actividades vegetativas cuanto a las sensitivas e intelectivas.

Ledesma se pone a sí mismo la objeción según la cual, si Dios es la causa primera del acto voluntario humano y la voluntad humana es un moviente movido, debería haber una distinción no sólo formal sino también real entre el efecto de una y otra causa[213]. Para responder a esta objeción,

---

[207] *Cf.* Ledesma, *Tractatus de divinae gratiae auxiliis*, p. 150.

[208] *Ibid.*

[209] *Ibid.* Esta distinción entre la unidad "real" de la premoción y el acto por una parte, y la distinción "formal" en relación con sus causas, también aparece formulada por Pedro de Herrera en *In STh.,* I-II, q. 111, a. 2, n. 6, en Domingo Báñez, *Comentarios inéditos a la* Prima secundae *de santo Tomás*, vol. 3, Madrid: CSIC, 1948, p. 187.

[210] Ledesma confirma su tesis con la autoridad de santo Tomás en *STh.,* I-II, q. 16, a. 4, ad 3: "Puesto que los actos de la voluntad son reflexivos respecto de sí mismos, en cualquier acto de la voluntad puede encontrarse 'consentimiento', 'elección' y 'uso', como si se dijese que la voluntad consiente elegir, consiente consentir y usa de sí misma para consentir y elegir".

[211] Ledesma, *Ibid.*

[212] En el manuscrito antes referido (según creo, dataría de la segunda mitad de 1594), ya había puesto el ejemplo del verbo mental para referirse a la premoción, aunque más bien lo utiliza para explicar la gracia suficiente: *Cf. Tractatus de gratia…* (ms. cit.), fol. 179r-v.

[213] *Cf.* Ledesma, *Tractatus de divinae gratiae auxiliis*, p. 151.

Ledesma invoca la autoridad del tercer libro de la *Física* de Aristóteles, donde se enseña que "la acción produce de suyo una pasión y el calentar es causa del calor, aunque se identifiquen realmente y se distingan formalmente"[214]. Sin duda alguna, el texto aludido es *Phys.,* III, 3, 202a13-14, donde Aristóteles está indicando la identidad entre la actualidad del moviente y de lo movido, pues la actualidad de ambos se da en lo movido y consiste en el movimiento mismo. Este texto fue también recordado por santo Tomás en el pasaje donde aclara precisamente que la gracia actual no tiene por qué ser una cualidad —a diferencia de la gracia habitual—, puesto que sencillamente consiste en una moción divina[215].

Un comentario de ese texto aristotélico que Ledesma no podía ignorar es el de otro escolástico salmantino, que había sido maestro de Báñez: Domingo de Soto. Este autor explica el pasaje diciendo que, si bien la acción y la pasión son "la misma cosa (*eadem res*)", no obstante "difieren formalmente entre sí" y son entendidas de acuerdo a "dos razones" distintas[216]. La distinción entre la acción y la pasión es formal, puesto que no es lo mismo hacer que padecer, aunque baste un solo y el mismo acto para que una cosa sea moviente y otra movida. Por lo mismo, la moción divina, la moción de la voluntad y el movimiento mismo (la volición) pueden consistir en un solo acto, sin que esto impida que haya tres aspectos en él: Dios como moviente primero, la voluntad creada como moviente movido, el acto voluntario como efecto de Dios y de la criatura.

Ledesma logra advertir otro rasgo notable de la metafísica de la premoción, a saber, el carácter inmanente del acto voluntario: "Puesto que la operación inmanente permanece dentro de la misma voluntad, dicha operación puede identificarse perfectamente con la predeterminación de la voluntad. Sin embargo, la operación transeúnte no permanece en la causa segunda sino que está en el paciente (de acuerdo con la sentencia más probable) y, por tanto, no puede identificarse con la premoción de la causa segunda"[217]. Esto es muy importante pues, como santo Tomás ha indicado en numerosas ocasiones, la moción de la voluntad es el acto mismo voluntario, pero este acto sólo puede denominarse "moción" en sentido traslaticio: propiamente dicho, es una "operación", es decir, es un acto inmanente, no transeúnte[218]. En consecuencia, se trata también de un acto perfecto, en el cual no existen "estados transitorios" sino que, desde el primer momento en que empieza a ser actualizada la voluntad, ya se da la volición[219]. Por este motivo, no parece razonable pensar, como dirán muchos escolásticos posteriores, que la voluntad participa de cierto *esse transiens* en ella mientras es movida por Dios, puesto que la primera actualidad de la voluntad es ya una volición. No puede haber "actos imperfectos" y "transitorios" en una actividad inmanente.

Podemos cerrar estas reflexiones con el "corolario" que extrae Ledesma: "[…] la premoción es algo distinto de la operación misma. Por lo demás, Dios causa no sólo la premoción sino también la operación; no obstante, la premoción es algo distinto de la operación"[220]. Esto es importante para distanciarse de la tesis molinista, según la cual Dios concurriría con el acto mismo en cuanto creador. Los dominicos insisten siempre en que Dios no sólo "conserva" la criatura, sino que también la "mueve". De esta manera, si bien la operación deliberada es la primera actualidad finita que aparece en la criatura como efecto de la premoción divina, no surge por creación directa, pues Dios la origina *moviendo* la voluntad creada para que ésta lo produzca.

---

[214] *Ibid.*

[215] *Cf. STh.,* I-II, q. 110, a. 2, co.

[216] Domingo de Soto, *Super octo libros Physicorum Aristotelis subtilissimae Quaestiones*, Venetiis: F. Zilettum, 1582, p. 175A-B.

[217] Ledesma, *Tractatus de divinae gratiae auxiliis*, p. 151.

[218] *Cf.* v. gr. *Sentencia de anima*, III, lect. 12, §766; *STh.,* I-II, q. 74, a. 1, co.

[219] *Cf.* Aristóteles, *Metaph.,* Θ, 8, 1048b18-35; santo Tomás, *Super Sent.,* IV, d. 17, q. 1, a. 5, qc. 3, ad 1; *STh.,* I-II, q. 113, a. 7, ad 4.

[220] Ledesma, *Tractatus de divinae gratiae auxiliis*, p. 152.

4. Conclusiones

Nuestro recorrido nos ha permitido mostrar la pluralidad de posiciones que se han ido presentando entre los autores así llamados "bañecianos", las cuales requerirían un análisis más detallado que nos permita captar lo peculiar de cada una de ellas. En concreto, Ledesma se revela como un discípulo de Báñez centrado en el aspecto principal de su teoría, a saber, que Dios predetermina los actos deliberados de la criatura moviendo la voluntad creada, aunque ésta permanezca libre "en sentido dividido", es decir, en sí misma. En esto es difícil afirmar que el gran maestro dominico se haya apartado de santo Tomás.

A diferencia de otros escolásticos, Ledesma no cree preciso, para elaborar una ontología de la premoción física, añadir un elemento entitativo desconocido para santo Tomás. Basta acogerse a la teoría aristotélico-tomista de la acción y la pasión, así como, en particular, la teoría de la acción inmanente que no puede ser comprendida como un movimiento físico y sucesivo. De este modo, es posible afirmar que el único efecto de la premoción divina y de la moción de la voluntad creada es la volición misma.

Todo indica que el interés por estudiar Aristóteles de manera pormenorizada que se da en la Escuela de Salamanca y se refleja en los estudios de Soto, así como el propósito de Báñez de volver a santo Tomás mismo, desechando malinterpretaciones de origen nominalista, ayudan a comprender el problema de la premoción de un modo metafísicamente más pulcro. Ledesma podría ser considerado, pues, como uno de los mejores herederos de la más ilustre tradición de pensamiento salmantino.

G. - Metaphysics and Theology

Metaphysical Dimension of Ratzinger's Christology

Beata Chrudzimska
Stefan Cardinal Wyszyński University, Warsaw, Polonia
chrudzimska@yahoo.com

1. Jesus Christ as *Logos*

In his theology Joseph Ratzinger is looking for a new place and sense of Christology. He does this by posing a question concerning the meaning of metaphysical dimension of the person of Jesus and its significance for our faith. This reflection begun in Ratzinger's "Introduction to Christianity". He analyzed the ways of the Christology in XXth century. Ratzinger correlates the problem of metaphysical truth of Jesus' being with the problem of theological and existential accessibility of this truth.

Ratzinger particularly stresses the understanding of Jesus Christ as *Logos, as Sense*, which in turn is construed as the *sense* of each and every being.[1] Ratzinger claims that if we understand Logos this way, then faith in Logos should be interpreted as flowing from the very nature of human reason. That is why it is so important for contemporary reflection to understand metaphysical importance of the second person of the Holy Trinity.

According to Ratzinger the fact of incarnation is the true key to the proper understanding of these issues. In incarnation the mystical mystery of God has been connected with a particular human body – with a body that can be seen, heard and touched; in a word: a body which cognitively accessible for other human beings through their senses, in a pretty standard way. Christology has to grasp faith in this distinctive connection between Logos and body. In the moment of incarnation God have shown himself to us and this new epistemic accessibility defined the way in which the metaphysics of God and the metaphysics of human being have radically changed from this moment on.

But on the other hand, Ratzinger repeats that the faith limited to the historical fact of incarnation would be reduced to a kind of positivistic statement. He asks whether it would be rational to base the explanation our existence only on such historical truths. At the same time it is a great problem for the contemporary physical-historical model of science. True enough, science such as contemporary physics have a great methodological precision, still – and perhaps just because of that – it refrains from posing metaphysical questions about the deep structure and ultimate explanation of being.

2. Metaphysics and epistemology of the person of Jesus

Ratzinger connects thus the metaphysical dimension of Christology with the epistemological structure of our faith. He writes that historical sciences have no proper approach to the metaphysical truth of being because of their subjectivity, inevitably involved in their methods of testimony and interpretation. The natural sciences on the other hand exhibit exactly the same incapacity, but this time because of being essentially based on experimental methods. The history of incarnation can

[1] *Cf.* Congar, (1968) Chrystus i zbawienie świata, Kraków, pp. 19-25.

therefore perceive the historical Jesus, but *by definition* cannot access the metaphysical truth of Jesus' being. A historian, exactly like a natural scientist, explores only the phenomenal level of the reality. By the way, Ratzinger claims that historical sciences give us even a lesser degree of certainty than natural sciences (and in particular physics) do, because written documents as well as other historical evidences involve much more dimensions of immeasurability then the (comparatively simple) facts of physics. In short: the metaphysical truth of being got lost both in historical and natural sciences. The deep truth of Jesus' being cannot be limited to historical proofs.

Ratzinger argues that theology today struggles for establishing its position between historicity and faith. That is why the Christology repeatedly tried to find its proper place by means of historical methods alone. Now from what have been said above should be clear that such attempts just cannot be successful. Limitation to the purely historical methods amounts to restriction to the phenomenal level of reality, which deprives Christology of important parts of its proper subject matter – the invisible, the supernatural, the mystical. But on the other hand it should be also clear that to ignore the historical dimension of Christology would be also a fatal mistake. Ratzinger indicates that the post-Bultmannian Christology introduces Jesus as a divine element in the world in which God is dead. This way the humanism of Jesus is the representation of God whom nobody can find in this world. In this sense it is, according to Ratzinger, a kind of theology without God. The consequence is that after this period of Christology it is impossible to reach directly Jesus without his historicity, but, as said above the mere historicity doesn't exhaust his full nature. For, as Ratzinger writes, "a mere history gives us no present, but merely states the past"[2].

3. Faith as a *living tradition*

Ratzinger idea is, that there is something that extends in time and nonetheless goes beyond the mere historicity. I mean here *the living tradition of faith*, which is always something going beyond a mere reconstruction. It is an actual faith, a faith here and now, a faith essentially including the present[3]. This faith is not a theory, but rather the reality of its living subject[4]. In the Christology this living tradition of faith should be explored along with the historical studies of incarnation.

In 1968 he writes: "The Christian faith does not concern ideas, but is directed at a person, at an "I", which is understood as Word and Son, meant as a total openness"[5]. The consequence of this description is that the faith reveals Jesus as Messiah (Christus) and as the Son of God (Jesus as true, real God).

According to Ratzinger in order to break through the limitations of historical dimension of faith, we should try to trust the faith travelling through the ages[6]. The essence of this faith was always "understanding who and what this Jesus really was"[7]. And shouldn't we – asks Ratzinger – trust this faith more than a merely historical reconstruction, the reconstruction that, as he said, "is looking for its ways beyond the reality"[8].

---

[2] „Die blosse Historie schafft keine Gegenwart, sondern stellt das Gewesensein fest.", Ratzinger 1968, p. 160.

[3] „…was denn der Glaube sagt, der nich Rekonstruktion, sondern Gegenwart ist …, Ratzinger 1968, p. 161.

[4] "eine Wirklichkeit lebendigen Existierens", Ratzinger 1968, p. 161.

[5] „[…] Christlicher Glaube ist nicht auf Ideen, sondern auf eine Person, ein Ich bezogen, und zwar auf ein solches, das als Wort und Sohn, das heisst als totale Offenheit, definiert ist.", Ratzinger 1968, p. 169.

[6] Tracey Rowland in her biography of Ratzinger writes that according to Ratzinger Christianity is a "meta-narration" and that the Church communicates this truth from generation to generation. Rowland 2010, p. 85.

[7] „Verstehen dessen, wer und was dieser Jesus eigentlich war", Ratzinger 1968, p. 161. It is also interesting to compare Ratzinger's Christological ideas with the theology of Jesus understood as sacrament formulated by E. Schillebeeckx. *Cf.* Schillebeeckx 1966, pp. 33-56.

[8] „Rekonstruktion, die sich abseits der Wirklichkeit ihren eigenen Weg sucht…", Ratzinger 1968, p. 161.

4. Conclusion

The dimension of metaphysics of Jesus in Ratzinger's theology leads us to the *practical* dimension of being a Christian namely to giving faith to the others, which is the problem of Evangelization today. We are invited to response about the sources of our faith and Ratzinger's Christology gives us the language appropriate to speak about it and opens us the horizon of understanding of our faith today.

The metaphysics of Ratzinger's Christology shows us the way to understand the faith. Beginning with the epistemological question of Jesus and the opposition between metaphysics and historical and natural sciences Ratzinger leads us to the trust in Jesus as embedded in the tradition of living faith. According to Ratzinger only this approach could give us an access to the truth of Jesus' being[9].

Bibliography

Benedykt XVI. (2013) Dlaczego wierzę? Kraków.

Congar, Y. (1968) Chrystus i zbawienie świata, Kraków.

Jan Paweł II, (1986) Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa, Watykan.

Ratzinger, J. (1968) Einführung in das Christentum, München.

Ratzinger, J. (2002) Bóg jest blisko nas. Eucharystia: centrum życia, Kraków.

Ratzinger, J. (2006) Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori.

Ratzinger, J. (2014) Opera Omnia, Lublin.

Rawland, T. (2010) Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI, Kraków.

Seewald, P. (2016) Ostatnie rozmowy, Kraków.

Schillebeeckx, E. (1966) Chrystus sakrament spotkania z Bogiem, Kraków.

[9] In the conversation with V. Messori Ratzinger speaks about the connection between truth and salvation in the New Testament. The truth of Jesus, who brought us salvation, constitutes the content of apostolic proclamation, which we find in the faith of past generations. Ratzinger 2006, p. 207.

The New Thinking of Klaus Hemmerle and Fernando Rielo. Trinitarian Ontology and Genetic Metaphysics in Dialogue

Maria Benedetta Curi
Sophia University, Loppiano (Florence), Italy
mariabenedetta.curi@sophiauniversity.org

Introduction

The scope of my speech is to share an intuition, perhaps a trace, making some authors dialogue with one another, and with us.

Having to deal with the teacher of thinking Fernando Rielo in a research that I am carrying out on the *paths of a new Trinitarian thinking today* at the University Institute where I work in Italy, I would like to consult here the founder of the Idente School, starting with two other authors that have accompanied my studies since my PhD: Franz Rosenzweig, the founder of a *new thinking* in the period of World War I and Klaus Hemmerle, the founder of a *Trinitarian ontology*, born out of the ruins of World War II.

I would like to start with Rosenzweig, focusing on the fundamental elements of a new thinking, those that allowed, according to this author, a renewal of thinking, compared to the predominant overpowering systematic thinking; then with Klaus Hemmerle and Fernando Rielo, really two authentic new-thinkers in this sense, I would like to concentrate mainly on a fundamental issue of my research, that I reckon is important even in a broader sense, for which these authors can be decisive, helping one another in a synergy. I would like to do this, asking Hemmerle *how*, and where, in the trinitarian ontology proposed by him, the divine ontology (*ad intra*) encounters the human one (*ad extra*) in the communication between the two inner and outer spaces. A question that translated into the language of Rielo urged me to ask Rielo in person *how* metaphysics meets ontology in his genetic thought, or rather, how ontology becomes the home of Metaphysics. And what is the access door then, or perhaps the *act or actuality* of the relationship between these two dimensions, decisive for a new unity of knowledge, not that of the system but of True Life?

The perspective of a *New Thinking*

At first, starting with Rosenzweig[10], I would like to mention some features of his *new thinking* – this is the name of his proposal – born out of an authentically mystical experience of returning to the root of the Jewish religion.

In his essay *The New Thinking*, written in 1925 in support of his main work, *The Star of Redemption* (1921), Rosenzweig describes the method of an *Erfahrende Denken* or *Sprachdenken* (a thought that makes experience and that speaks) compared to the method of the "old thinking", closed in an eternal monologue with itself:

> «Thus the new thinking's temporality gives rise to its new method. […] The method of speech takes the place of the method of thinking, […]. Thinking is timeless and wants to be timeless. […]. Speech is bound to time, nourished by time, [and] it neither can nor wants to abandon this ground of nourishment; it does not know beforehand where it will emerge; it lets itself be given its cues from others; […]. In actual conversation, something really

[10] Franz Rosenzweig was born in Kassel in 1884 and died in Frankfurt in 1929, where he founded the *Freies Judisches Lehrhaus* (the Jewish House of Free Study).

> happens. […] The difference between the old and the new, logical and grammatical thinking, does not lie in sound and silence, but in the need of another and, what is the same thing, in the taking of time seriously»[11].

This way, he describes an *Umkherung des Denkens*, a conversion in two directions: to God, and to Man. In these relations: Time becomes entirely real to us. What happens does not happen in it; but rather time itself happens». This is fundamental, because only in these experiences «The interest/the focus, however, … is in the verb [*Verbum*], the time-word [*Zeit-wort*]», and no longer in the Substance. A new comprehension, and we may find a similar one in the other two Authors.

According to this new way of thinking[12], arising from the collapse of the great systems and of the ideologies between 1800 and 1900, even a new fraternal meeting between philosophy and theology, and mystic too, has a fundamental role. I quote from the *Star of redemption*:

> «Philosophy today requires, […] that "theologians" do philosophy. But theologians in a different sense of course. […] They complete each other, and together they bring about a new type of philosopher or theologian, placed between theology and philosophy»[13].

Well, after this premise, we can consider Hemmerle and Rielo originally inserted as authentic new *thinkers* in the current cultural debate. And this is important to consider their comprehension of an ontology and metaphysic in this sense.

With this two authors, now, here, I would like to open a dialogue between them and us, focused on: *how can* we speak today of a Trinitarian Ontology (Hemmerle) and of a relation (a genetic relation) between Ontology and Metaphysics (Rielo), and moreover, with both, about the *locus* and *actuality* of this relation? Let's hear the first.

Starting the dialogue: Klaus Hemmerle and his *Trinitarian Ontology*

Klaus Hemmerle (Freiburg i. Br. 1929 - Aachen 1994) was a profound and multifaceted figure (scholar, priest, musician, artist, poet) – similar to Rielo – very communicative and close to the people, and he had just started his university career as a successor of the theologian Bernhard Welte, when he was appointed bishop of Aachen in 1975. In his programmatic text published in 1976, *Theses for a trinitarian Ontology*, written as a letter to Hans Urs von Balthasar for his seventieth birthday, this is how he speaks about his original proposal:

> «This ontology is new because it sets out from a depth that does not permit access from below, but from the Trinitarian Mystery of God that is revealed to us in the faith. The secret of this Mystery is called love, the giving of self. But from here every being, every thought, every happening is unlocked in its structure: the result is a re-reading (relecture) of what, for the faith, is manifest in the phenomena, in their immediate perception. Thought understands itself in a new way in this "phenomenology"»[14].

A new phenomenology converted from the relational mystery of Love of God, in the light of which the phenomena also appear as new, disclosing themselves with a new clarity and depth that has not been drawn out yet.

In another fundamental Thesis (n. 32) Hemmerle says:

> «Trinitarian ontology is not only the content of thought, but also the realisation of thought.

[11] See F. Rosenzweig, *The new thinking*, Syracuse University Press, 1999, p. 86.

[12] Philosophers as Ferdinand Ebner and Martin Buber were members of this current of thought.

[13] See F. Rosenzweig, *The star of redemption*, The University of Wisconsin Press, 2005, p. 116.

[14] See K. Hemmerle, *Tesi di Ontologia trinitaria*, Città Nuova, Roma 1996, Thesis n. 26. The english version is in press.

> To think this ontology means to enter into its rhythm with thought, with the word, but also with existence itself. I am able to see only that to which I give myself; I am able to see only that to which I abandon myself. […] This simultaneity is no compromise but represents rather the new and unique element of seeing. Spiritual realization then goes along three lines: the away-from-me, the coming-to-me, and the encompassing and differentiating indwelling of both in one another. The dynamic of thought and being consists therefore in receiving, in initiating and in linking. These three positions, which disclose themselves in the Trinitarian event, are also the constituents of each and every realization, not only personal but also of a realization that transcends the self as thought, word and being. They are the realization of the we and the between»[15].

So not a content, but a realisation, not a Substance but a *Verb*, a relational, trinitarian, also known as "perichoretical"[16] dynamic. But this is possible only by founding all the argument in an abyssal depth, as said in the first quotation. A depth that Hemmerle will never stop exploring during his life.

In a text from his later years, Hemmerle discloses the original experience that gave origin to his reflection on a new ontology. It consists in the particular mystical experience that Chiara Lubich[17], together with her first followers, experienced during the summer of 1949. This experience is known as "Paradise '49", from which the "Focolare Movement" began.

> «In the experience of '49 we come across an ontology that is not added to the principal mystical content from without, nor does it only draw from the text "afterwards". On the contrary, this ontology is genuinely explained and contained in the immediate testimony about the events from which the text itself flows».

In this text, as in other writings dating back to the later years of his life, Hemmerle enters this depth with new impulse, and not only with thinking, but also with life, rooting it in the mystery of *Jesus Forsaken*, that is the cry of abandonment of Jesus on the Cross:

> «Such an ontological shift has its basis and its root in Jesus forsaken. [...] It is in the Father's abandonment of Jesus on the cross that God's immense love is communicated and implemented to the end, to the maximum».

He speaks about a new ontological quality of Jesus forsaken:

> «This is the very new ontological quality about Jesus forsaken: '... that, of which nothing greater can be conceived' – according to St. Anselm (*Proslogion*, Cap. 2) – is actually encountered in history. This "greater than" is the divine love which shares the deepest absence of God with us, transforming it into a meeting place with God, into his very high epiphany. [...]. Precisely what is "vanity", what "crumbles", what gives the experience of "weakness", of being relative, enables us to meet God. […] Jesus took all this upon himself in this Love, and he transformed it into Himself, into Love. Really: Jesus forsaken is not a devotion, but an encounter».

All this is the mystical experience that Hemmerle was experiencing, in life and in his thought, to the point of saying that:

---

[15] *Ibid.,* Thesis n. 32.

[16] See the description of the pericóresis trinitaria of Rielo in *Diálogo a tres voces*, tercera parte, *Pensamiento*: «the el ser todo en el estar y en el existir, el estar todo en el ser y en el existir, el existir todo en el ser y en el estar. Los tres verbos mutuamente se compenetran en tal grado que referidos al ser humano expresan la forma de su vivir transcendental. El verbo "ser" no es un copulativo que una simplemente un sujeto con una cualidad; más bien, significa forma de acción unitiva, que saca al ser humano de sí mismo para unirse, extáticamente, "estando" y "existiendo" con la suma transcendencia. […] Formulo, de este modo, un imperativo: el ser humano debe saber "ser-estar-existir para-con-en" la Santísima Trinidad con el mismo saber "ser-estar-existir" que la Santísima Trinidad tiene "para- con-en" el ser humano».

[17] Chiara Lubich was born in Trento in 1920, and died in Rocca di Papa (Rome) 2008.

> «The goal of the perfection of this ontology is in "all… one" (see Jn 17:20-23) [...]; Jesus forsaken is the key to this»[18].

At this point my proposal for a reflection and dialogue lingers on this: Hemmerle speaks only of a Trinitarian Ontology, and not even of a Metaphysics. Is there not the risk of falling into an ontology of old thought, systematic, totalitarian, forgetful of God and at the service of the ego? My answer is "maybe not". Because the communication between the intimate relational life of God (ontology *ad intra*) and inter-human life (ontology *ad extra*), in their distinction, occurs in a precise place, in a crucial and abysmal experience of Being, there where it could only happen. That is the experience of the ontological nothingness, of the greatest void of God and man together, that shows and realises the greatest love, Jesus Forsaken on the cross, the *Lògos unfolded* – like Chiara Lubich used to say. For this, Trinitarian Ontology in the meaning of Klaus Hemmerle seems to be the ontology of the Verb and not of the Substance, of God (a metaphysical ontology), or better, from God, and not of the human being, or rather, of that human being, sure, that receives the divine being in himself totally. The trinitarian unity of *ad intra* and *ad extra* as shown by Jesus.

The answer of Fernando Rielo and his *Genetics Metaphysics*

Let's allow Rielo to speak about this. What could he answer to Hemmerle, according to his Genetics Metaphysics? Here, in my first approach to Rielo, I think that the first thing he could say about his vision of ontology and metaphysics, is that:

> «Se denomina vida ontológica porque atañe al ser; esto es, al "ontos" del espíritu. Dicho de otro modo, la vida ontológica corresponde al estado de ser, acto de ser, forma de ser y razón de ser de nuestro espíritu. A esta vida ontológica la denominamos "vida mística" porque este estado, acto, forma y razón de ser es experiencia "apertural" de nuestro espíritu al infinito del Absoluto. Definimos la "Metafísica" como ciencia del Absoluto; por tanto, la Metafísica es ciencia primada, la ciencia de todas las ciencias. La "Mística", por su parte, es la ciencia que trata la actuación de la divina presencia constitutiva del Absoluto en el espíritu humano con el espíritu humano»[19].

In this extract from the *Concepción mística de la antropología,* Rielo makes us understand the intimate connection between Metaphysics and Ontology, speaking about the ontological life in terms of an experience of "openness" of our finite spirit to the infinite of the Absolute.

There are some beautiful points in his writing where Rielo speaks of Jesus as "el metafísico por excelencia". I quote from the *Mis meditaciones desde el modelo genètico*:

> «El único que, rompiendo el abstracto formal del "ser es ser" (τό "ὸν ἔστι) instaurado por la identidad parmenídica, corrobora la autenticidad positiva de la concepción genética del principio de relación, revelándonos el supuesto trascendente de un "quién" en otro "quién" realmente distinto, "yo soy en el Padre y al Padre es en mi" [ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί ἐστιν] (Jn14, 10), y, al mismo tiempo, constituyendo la unidad de única naturaleza: "el Padre y yo somos una misma cosa" [ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν] (Jn 10, 30). Cristo, además de revelarnos su divina procedencia del Padre, eleva, por medio de la fe en su persona, nuestra inteligencia a la videncia sobrenatural de nueva persona divina [P3], Espíritu Santo, que, en estado de inmanente complementariedad intrínseca con [P1] e [P2], constituye el ámbito cristológico, con razón de satisfacibilidad, de la concepción genética del principio de la relación»[20].

We can say that the genetic principle resides in Christ, as the only one capable of breaking the

[18] My translation from K. Hemmerle, *L'ontologia del '49*, in «Sophia» VI (2014-2), pp. 127-137.
[19] See F. Rielo, *Concepción mística de la antropología*, p. 37, available in internet.
[20] See F. Rielo, *Mis meditaciones desde el modelo genètico*, Fundacion Fernando Rielo, 2001, p. 174.

principle of identity definitively and realising the genetic principle between the metaphysical and ontological dimension, living in an exemplary way this experience of "openness" of our finite spirit to the infinite of the Absolute, of our solitary ontological condition to the personal-relational life of God. I would like to go further and see how this can be done according to the words of Rielo. The following words – taken once again from *La Concepción mística de la antropología* – about the relationship between God and created-beings can help us:

> «El Absoluto crea los seres y las cosas — […] — del vacío de ser o genética posibilidad. El vacío de ser, en el que se significa nuestra finitud, es nuestro límite formal, sede de todas las limitaciones, resistencias y condicionamientos que nos circundan»[21].

And about the relationship between the life of the spirit and the psychic and organic life in man, Rielo speaks of a "reducción a cero ontológico":

> «La "reducción a cero ontológico" de una forma no es aniquilación de ésta, sino asunción de su específico por parte de otra forma que, superior a la anterior, actúa con su acto ontológico sobre aquel específico haciéndolo ontológicamente suyo. […] La expresión "reducción a cero" significa máxima apertura del específico de la forma asumida a la forma superior o asumente, en tal grado que el acto ontológico de la forma asumida queda sustituido por el acto ontológico de la forma asumente para cumplir sus funciones»[22].

Rielo describes also the *acto ontológico* as:

> «el acto de ser de una forma asumente que, definiendo y asumiendo toda la especificidad compleja o compositiva de las formas asumidas, proporciona a la naturaleza del ente su unidad integral. […] No existe, pues, aniquilación, sino reducción a cero de una forma por otra forma que asume el específico de la anterior de tal modo que este específico pasa a ser de la forma asumente sin ser aquélla aniquilada, sino reducida a cero»[23].

This act of reduction to zero – that paradoxically is not an annihilation –, every time for a superior ontological unity, seems to express the actuality of the spirit that Rielo calls *potestas ontologica*, as a theanthropical ecstatic act, that is the act of God in man with man. This *potestas ontologica*, as described in the *meditationes*, at the transforming level of faith works as

> «energía cristológica que, elevando la creencia al orden de la gracia santificante, forja, inmediatamente, la unión del espíritu humano con la Santísima Trinidad en tal grado que nos hace mística u ontológica santísima trinidad de la divina o metafísica Santísima Trinidad en revelado y manifiesto grado»[24].

Thus, at the end of this reflection Rielo could affirm this *enunciado ontológico* in these terms:

> «la persona humana, supuesto su elemento creado, es, a imagen y semejanza del éxtasis de amor de las personas divinas entre sí, mística u ontológica deidad extática de la divina o metafísica Deidad extática. La definición mística del hombre posee por teorema un imperativo moral: si el hombre es mística u ontológica deidad de ser mística Deidad, el hombre tiene el deber humano de ser mística deidad para el hombre porque el hombre tiene el derecho divino de ser mística deidad para Dios. […] Las personas divinas, en estado de inmanente complementariedad intrínseca, se extasían entre sí, constituyendo, a su vez, única naturaleza, única sustancia, única esencia divinas. El éxtasis de amor de las personas divinas entre sí es apoteosis absoluta de su ser, estar y existir. La esencia de la Santísima Trinidad, expresada por el Ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν ["Dios es amor" 1Jn 4, 16], consiste en esta divina apoteosis del éxtasis de amor de las personas divinas entre sí. La petición de Cristo al Padre,

[21] See F. Rielo, *La Concepción mística de la antropología*, p. 48.
[22] *Ibid.,* p. 33.
[23] *Ibid.* p. 45.
[24] See F. Rielo, *Mis meditaciones desde el modelo genético*, p. 181.

> "que todos sean uno como nosotros somos uno" (Jn 17, 22), comprende este sentido genéticamente activo: "que todos los seres humanos se extasíen entre sí su místico amor como las personas divinas se extasían entre sí su divino amor". Sólo así el ser humano puede llegar a la plenitud de ser místico - éxtasis del divino éxtasis»[25].

Actually, here I think that Hemmerle and Rielo are speaking the same language in different words.

Conclusion

So, my reflection and the landing of this dialogue between our new thinkers, is – I ask me – if here, in that absolute depth, in that ground zero of Love, as the greatest openness and maximum genetic receptivity to a new divine-human creation that involves man in the trinitarian life of God, the Forsaken Jesus of Hemmerle and the Metaphysical Jesus of Rielo, can meet each other;if they are the Same one, the point zero, the founder, the cornerstone of a "mystical" trinitarian ontology and of a genetic metaphysics-ontology, both overturned by Trinitarian love, both humble and with dialogical perspectives of *new thinking* – according to Franz Rosenzweig.

This is the only Way (*methodos*) – Truth (experience of thought) – Life (existential experience) –to access a unity between God, Man and the World, to see the divine in the human and the human in the divine, to have a relational unity between the two dimensions of *ad intra* and *ad extra*, between Metaphysics and Ontology.

In fact, Metaphysics and Ontology should no longer be seen as antagonists, like in some phases of the history of thinking and even today. Rather they can be seen as interrelated, if all ideological pretension is abandoned and their essence is rediscovered in their "mystical openness" to the Other (man and God) with his relational life and dimensions.

Jesus Forsaken and Jesùs metafísico really seem to offer a key for a new trinitarian thinking.

[25] *Ibid.,* pp. 182-183.

The logic of the logos: a new theology of logic

Ryan Haecker
Peterhouse, University of Cambridge, Cambridge, United Kingdom
rh648@cam.ac.uk

Introduction: logic and theology

Logic and theology were once spoken of together in a divine discourse with which we spoke to God, even as God spoke to us, through one and the same sacred speech. This sacred speech was first announced in poetry before it was at last articulated in philosophy. It has, however, since come to be forgotten as a consequence of the further formalization of language in logic. Once logic had been formalized, then this original unity could be broken apart into a continuous conflict between the theological and the logical; a conflict that has since separately subverted both; and a conflict which it appears has been fatefully decided on the side of the logical. The further formalization of language into logic has since rendered logic a-theological, theology a-logical, and both altogether unthinkable. How can we, today, return to recollect this originary unity of logic and theology? The path from premises to conclusions seems to have been closed. To think once more of the logic of theology we must begin to think once more of the metaphysical foundations of a theology of logic.

Metaphysics is, we may say, the ground of the logical that is oriented towards the theological. And the theology of logic is, I propose, a new way to study the subject of logic as it should now and always be studied, in metaphysics, and for theology. For it starts with no standing presumption as to the universal and invariant necessity of logic, but rather asks so as to answer the prior question of the contingent grounds for our very belief in logic. It asks how we can speak of logic as we speak of any speech that can be collected into the *logos*, the logic of the *logos*, and what we can call the 'theology of logic'. I wish, with this paper, to present a short introduction to the central questions and leading themes of this new theology of logic.

The logic of the logos

The theology of logic is a theological interpretation of logic. It postulates an originary unity of logic and theology. And it begins and ends before the separation of logic and theology. This separation resulted from the further dialectical determination of the *logos*. Plato and Aristotle did not speak of logic, but of dialectic and analytic. Logic (*logike*) first appears as it is separately distinguished by the early Stoics into the study of determinative, truth-evaluable, and apophantic propositions. It came, thereafter, to be considered as not merely the art of speaking well in grammar and rhetoric, nor, even, primarily, in the speeches against speeches of dialectic, but, rather, and most of all, this art of speaking so as to computationally calculate the production of novel and necessary propositions of scientific knowledge. Logic could, consequently, come to be considered, as, not simply an abstract speech, but, more concretely, as this science of speaking.

The *logos* is, starting with the Stoics, the totality of speeches, which simulates this substance of speech for the purpose of producing novel and necessary propositions. And in speaking through this substance, it must not simply lose, but must moreover, add articulations: for since the representation of such a simulation can be neither simply included in nor excluded from the reality of this substance, the simulation of speech in logic may always add articulations over and beyond, but bounded in and by, the substance of the *logos*.

Logic must, for this reason, be neither simply reified as a substance of metaphysics, nor simply rarefied as a simulation of rhetoric, but, more mysteriously, always act as a simulation that exceeds

even as it is enveloped in and by the substantivization of its own simulation in speech. A simulation of speech can, we may say, be said to be substantivized when what was represented can be represented anew as the real ground for further representations.

To speak of something is, thus, to make something of speech; to reify the simulation in the substance; and simulate this substance of speech in and through the simulation of speaking. And since, moreover, this simulation of the substance is also a substantivization of the simulation, this simulation reflects upon so as to return into the substance of speech. We may thus only begin to speak, and even to speak of speech, by speaking of this speech that reflects upon so as to return into its own ground in the self-reflexive speech of logic.

Logic is, I submit, this special kind of self-reflexive speaking about speech. It speaks, not about something else – as though it needed another representation of the real – but, rather, about the way with which we may speak of the necessary inferences and novel conclusions of any definite speech. The novel necessity of propositional production is, it seems, perhaps the very source of the substantivization of the simulation of speech: for since it speaks necessarily of something new, it also speaks, through this same simulation, of some surplus that reflexively returns to add further articulations to the fulness of its substance.

The fall into formalization

The history of logic has, however, from its first formalization and until this present day, been narrated to excise any trace of this theology of logic. Plato, Aristotle, and the successors of Socrates further formalized the art of argument into the first formal logic: Plato first formalized language into the dialectic of division; Aristotle then formalized language into a deductive demonstration of the syllogistic, and the Stoics, finally, formalized language into a conditional calculus. Stoic logic was, at the apex of ancient formalization, thereafter intended to computationally calculate language into any and all consequences of an encyclopaedic philosophical science.

Once the universal forms had, however, been plurally particularized into interchangeable terms and individually submerged into discrete propositions, the symbolic calculus that is simulated as the logical could precipitously fall from its substance and source in the *logos*. This fall of the logical from the *logos* resulted in what we can call the 'fall into formalization' of natural language into formal logic.

This fall into formalization is thus the occasion for the dissolution of the meaning of natural language. Ancient formal logic could, thereafter, begin to beget a more subversive sophistry, where language could be computationally controlled in and by formal logic. Formal logic has, from its first beginning, thus remained liable to lapse into this simulation of philosophy, and the shadow-play of philosophy that is the deceit of sophistry.

On formal logic

Formal logic thus threatens to drown the free flight of its spirit in the fixed formality of a sophistical simulation. Logic, once frozen into fixed forms, can thereafter never return around to reflect upon its originary beginning and telic end. It stands, away and apart from its origin, in a vanishing virtuality, that repeatedly represents only a frozen ideal in the image of the real. And it suspends all of the signs of language and logic in an antagonistic opposition against its supreme source. Formalization thus simulates a sphere of syllogisms that first simulates dialectic, then syllogistic, and, finally, supersedes it's free flight of ideas.

Formal logic has typically been taken to be the true form of the logical. For it simulates the substance of natural language in an artificial syntax of a symbolic algebra for the purpose of

producing novel and necessary conclusions. Logic can, we say, be considered formal if the form of its valid inferences may be dirempted from the truth of its premises. Once the form of validity has, in this way, been dirempted from the truth of its valency, then the signs of speech can begin to be divided and combine to form subject-predicate propositions. Arguments can, only thereafter, be adjudicated by an impartial appeal to an incorruptible canon of valid inferences.

Formal logic thus simulates the spontaneity of natural language in an artificial calculus that can be used to compute the consequences of speech. Spoken language can then be computationally controlled by an artificially agreed upon programme of rules, categories, and functions, for the purpose of producing novel and necessary conclusions. Yet its very utility belies the deathly seed of its inner dissolution: for this conditional calculus completes even as it causes the collapse of the first formalization of logic by breaking the bonds of mediation that can alone connect the semantic content of speech to the syntactic forms of logic.

Subjective and objective logics

Formal Logic may, for this reason, have episodically collapsed in a periodic succession of epochal formalizations. It can, today, be cast as either subjective or objective. Yet logic, like theology, was, at first, not yet distinguished by grammar, as a logic of the subject, or even as a logic of the object. For formal logic had, from its first formalization, attributed predicate terms to the primary subject as though it were the singularly standing object of any speech of being. Logic has thus been treated, in its artificial syntax, as an artificial domain that is indifferent to the grammatical, epistemic, and ontic difference of the subject and the object.

Since, however, this indifferent identity can, from the standpoint of the subject, only be described objectively as an object, logicians had, following the collapse of the high medieval theological synthesis of Albert and Aquinas, started to differentiate the objective logic of ontology from the subjective logic of epistemology, first in the epistemic logic of Antoine Arnauld, then in the transcendental logic of Kant and Fichte, and finally in the dialectical logic of Hegel. The rejection of Hegelian idealism, by Schelling, Feuerbach, and Trendelenburg, then opened up a new space for the innovation of modern mathematical logic.

Logical positivism has, since Bolzano, Brentano, and Frege, thus been presented, in critical contrast to the subjective tendencies of post-Kantian idealism, as an objective logic, where propositions, for Bolzano as for Wittgenstein, could be regarded, like Cantor's sets, as so many abstract objects of predication, calculation, and instrumentation. Modern mathematical logic has, in its elementary presupposition, thus produced an altogether objective logic, where the subject follows the lead of the object as little more than an inarticulate observer.

A dual objectification

Logic appears, today, to have been doubly-objectified between the analytic and continental traditions. For logic has, since at least Immanuel Kant, been believed to exist as a pure form of subjective cognition that can come to be known by an a priori analysis of pure reason. The critiques of logical formalism by Gödel, and of ontological foundationalism by Heidegger, have since resulted, not – as might have been thought – in a new subjectivization, but rather in what we can call a dual objectivization of the logical, first in Quine's naturalized epistemology, but, finally after Quentin Meillasoux's critique of correlationism, in Graham Hamann's Object-Oriented-Ontology.

Willard Van Orman Quine had, in his 1969 paper "Epistemology Naturalized", criticized Rudolf Carnap's reduction of epistemology to the foundations of mathematics, and recommended the reduction of an apriorist logic to an aposteriorist science, where naturalized epistemology is, at last, only an adjunct of empirical psychology. The laws of logic are, in naturalized epistemology,

imminently revisable, according to the latest observations of empirical psychology, and the network of nature, within what Quine calls the 'conformational holism' of natural science. Logic is accordingly only an object of the nature of the psyche.

Graham Hamann, has, first, with the Speculative Realists, rejected the subject-object correlationalist circuit of modern epistemology, and, finally, following Martin Heidegger's metaphor of the hammer, re-centred all relationality, beyond the bounds of the subject, upon an aggregate of objects. For Object-Oriented-Ontology, or, more simply, for 'Triple-O', individual objects are the 'ultimate stuff of the cosmos', which can never be exhaustively analysed into any network of relations. The relations of predication, of quantification, and of implication in any arrangement of arguments must be reduced to the objects of simulated speech that stand as subjects. Logic is thus, for 'Triple-O', nothing but this activity of objects simulating a speech with which we may speak of singular substances.

Logic has, with this dual-objectivization, come to be doubly-opposed, first to metaphysics, and finally to theology. For the formalization of language in logic has, through this succession of stages, set logic against ontology, and thought against being, in an inwardly reflected opposition, which, at its furthest formality, threatens to annihilate any alternate and abiding trace of the theological. The theological has thus been held under the extrinsic scrutiny of the logical. And since such an extrinsic scrutiny can, at last, only be completed in and through the logical, logic can always continue to incrementally but ineluctably colonize, assimilate, and supersede all sacred doctrine into the simulated sphere, which we can call a 'secular logic'.

Secular logic

Secular logic is, I propose, the logic that has fallen from its supreme source to oppose the *logos* by forgetting its first formalization and frustrate its further formality. It forgets its first formalization when it simulates the substance of speech in an array of apophantic propositions that cannot reflexively return around to its supreme source. And it frustrates its formality as it fails to reflect upon and return again to speak of speech. It speaks, instead, of all that can be spoken in the logical without daring to speak of the principle and primordial speech that may be recollected from and for the supreme source that abides at its first formalization.

Such a secular logic has come to be considered all that can be said of logic, as of theology. For it has, since the *logica moderna* of Ockham and Buridan so thoroughly dominated the discourse of logic as to suppress the sound of almost all theological alternatives. And it has, already in the time of Abelard and even unto this present day, continued to silence all doctrinal discourse until it seems that nothing can be said for the sacred truths of theology that has not already been said more articulately, but more antagonistically, by this profane computational calculus.

Once secular logic has, in this way, succeeded in translating the theological into the logical, and forgotten its first formalization, then it threatens to oppose an a-theological logic to an a-logical theology: an a-theological logic then subsists as speech in and through a simulated sphere that virtually vanishes through the imminent operation of its own discursive deployment; and an a-logical theology then grounds this same speech in places that protrude from without while returning around to rest in the circuits of contemplation; but both, by speaking without subsisting and subsisting without speaking, alternatively annihilate theology, logic, and, indeed, any language that speaks of the divine.

On dialectics

Such a speaking about speech is, for this reason, never static but always dynamic as it is spoken from and for the simulation to the substance. Logic then reflexively returns from the simulation to

the substance of speech as it analyses the forms of validity from and for the ground of their first formulation. Logic can, for this reason, never be read, as it has so often come to be read since the Stoics, as merely an inventory of the fixed forms of valid inferences: for it is not merely some static representation that hovers over a reservoir of the real; but, rather, this dynamic of speaking about speech, which never rests but rather asks so as to answer the most originary questions of theology, metaphysics, and logic in dialectic.

Dialectic, the speech between speeches, operates between both of the extremes of this reflexivity of logic. It asks so as to answer the most originary questions of the simulation of its substance. And it is only by asking so as to answer these questions that the simulation can reflect upon so as to recognize its substance. Dialectic is, thus, the first beginning and final end of logic that reflexively returns from and for the *logos*. And logic is, likewise, this dynamic of dialectic that asks so as to answer the most originary questions about the simulation of its substance; the logic of the *logos*; and the logic, which, at the apex of its supreme source, can be studied by a discipline which we can call the 'theology of logic'.

Conclusion: a new theology of logic

The theology of logic is, I propose, a new way to study the subject of logic as it should now and always be studied for the sacred science of theology. It can be doubly distinguished, on the one hand, from theoretical or philosophical logic, which asks 'what are the rules of logic?', and from practical or applied logic, which asks 'how these rules of logic can then be programmed as an instrument with which to compute any and all conclusions?'. It may ask, not merely 'what is logic?', but, more importantly, 'why is there logic at all?'

The theology of logic thus starts with no standing presumption as to the universal and invariant necessity of logic, but, rather and more radically, asks so as to answer what we can consider to be the prior question of the contingent grounds for our very belief in the truth of the logical. We must ask these questions if we are to find new answers.

So long as we search the secular for the logical, we can never hope to speak of God, even as God speaks to us, in and through the same sacred speech. We cannot now appeal to any neutral arbiter. We must rather find its truest form in God alone. We must, if we wish to think of logic theologically, learn how to recollect the unity of logic in theology; recover this theology of logic; and rediscover how theology is logical, and logic is theological.

Lo incondicionado como problema teológico y filosófico

David Lana Tuñón
Universidad Católica de Valencia
david.lana@ucv.es

Richard Rorty, proclamando el «giro lingüístico», lleva el lenguaje al punto de partida de todo problema filosófico, y en su caso, del pensamiento. Desde el *Cratilo* de Platón y el *Peri Hermeneias* de Aristóteles, el problema del lenguaje había ocupado siempre al pensamiento, lo cual *nos hace ver* que *no podemos más que pensar* que el lenguaje es el medio nativo, la mediación indispensable de toda realización espiritual. La crítica del lenguaje, en sus múltiples dimensiones, se ha convertido en paso obligado para asegurar el significado, garantizar la comunicación y escapar a la trampa de los pseudoproblemas.

Lo religioso está entregado de un modo especial a la palabra, lo cual plantea una enorme virulencia respecto de aquello de lo que quiere hablar. La sospecha está servida dado que la abisal trascendencia de su referente central hace estallar todas las medidas de la palabra ordinaria. Así, el problema del lenguaje religioso se ha hecho enormemente difícil y complejo; «lo incondicionado» no se escapa a esta situación.

Lo «incondicionado», [*das Unbedingte*], es definido filosóficamente de la siguiente forma:

> Es lo que no tiene ninguna condición para su existencia, lo que existe por sí mismo, lo que no depende de otra cosa. El ser incondicionado es uno de los caracteres fundamentales del ser absoluto. Como tal, no sólo se supone que es independiente, sino que se afirma que todos los demás seres dependen de él; lo Incondicionado es por ello a la vez lo Condicionante por excelencia[26].

Kant, en la *Dialéctica trascendental* de la *Crítica de la razón pura*, dirá que la razón en su uso lógico busca «la condición universal de su juicio»[27]. Si lo pensamos en forma silogística diremos que hay una condición —la premisa— que es constitutiva de una regla universal. Esta misma regla es sometida al mismo requerimiento de la razón: encontrar su condición, es decir, la condición de la condición, y así sucesivamente, hasta encontrar «lo incondicionado». Tal regla o máxima de la razón se convierte en un principio de la razón pura cuando se supone que, una vez dado lo condicionado, se da toda la serie de condiciones subordinadas unas a otras.

La razón, dice Kant, no estará satisfecha hasta que todos sus objetos condicionados sean conectados con algo incondicionado. «El genuino principio de la razón en general (en su uso lógico) es éste: encontrar lo incondicionado del conocimiento condicionado del entendimiento, aquello con lo que la unidad de éste queda completada»[28]. El principio de la razón en cuestión es sintético, pues lo condicionado se halla relacionado con lo incondicionado. Ahora bien, los principios derivados del principio de la razón son *trascendentes* con relación a todas las apariencias. Ello quiere decir que no puede haber un uso empírico del principio y que, por tanto, éste difiere radicalmente de los principios del entendimiento.

La teología nunca ha perdido su preocupación *apofática*, es decir, su resistencia a hablar de Dios, ya que ella misma es sabedora de que jamás con nuestras palabras podrá definir con plena exactitud lo que de Él se dice. A la teología se le encomienda, de forma irreversible, hablar de lo esencial e intrínsecamente no–mundano con el lenguaje mundano, único lenguaje que poseemos. Tenemos

[26] Ferrater Mora, *Diccionario*, tomo II, 1789-1790.
[27] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 307/B 364.
[28] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 307/B 364.

que hablar de lo Trascendente con un lenguaje modelado sobre las realidades empíricas. El mismo Kant no logra salvar dicho «abismo de razón»:

> La incondicionada necesidad, que nos hace falta de modo tan indispensable como último apoyo de todas las cosas, constituye el verdadero abismo de la razón humana. La misma eternidad está muy lejos […] de producir en nuestro ánimo tanta impresión de vértigo. En efecto, la eternidad se limita a medir la duración de las cosas, pero no la sostiene. No podemos librarnos de este pensamiento, pero tampoco podemos soportarlo: que un ser, al que nosotros representamos como el supremo, se diga al mismo tiempo a sí mismo: «yo soy de eternidad en eternidad, fuera de mí no existe nada más que lo que existe por mi voluntad; pero, entonces, ¿de dónde vengo yo?» aquí no encontramos suelo firme; la mayor perfección, igual que la pequeña, flota en el aire sin apoyo ninguno frente a la razón especulativa, a la que nada le cuesta hacer desaparecer, sin el menor obstáculo, tanto a la una como a la otra[29].

Hegel tuvo que recordarle, con toda razón, que la pregunta resulta de una impertinencia absoluta: en este punto, «Kant no logró llegar más allá de las relaciones del entendimiento», convirtiendo en mundano, con su pregunta, «al Absolutamente–Necesario, al Incondicionado».

Aquí la dificultad está tan sólo en la relación verdaderamente dialéctica antes indicada, a saber, que la condición, o cualquier otra determinación de la existencia contingente [*das zufällige Dasein*] o de lo finito, consiste precisamente en esto: en revelarse a lo incondicionado, a lo infinito [*sich selbst zum Unbedidngten, Unendlichen aufzuheben*], esto es, en eliminar [*wegzuschaffen*] la condición en lo condicionado, la mediación en lo mediado. Pero Kant no logró llegar más allá de las relaciones del entendimiento [*Verständnisverhältnis*] hasta el concepto de esa infinita negatividad. (…) Lo que ante todo debe hacer desaparecer la razón especulativa es poner en la boca del Absolutamente–Necesario, del Incondicionado, una pregunta tal como «¿de dónde vengo yo?» como si Aquello fuera de lo cual no existe nada a no ser por su voluntad, Aquello que es sencillamente infinito, mirase en torno por otro distinto de sí o se preguntase por un más allá de sí mismo[30].

Es significativo que dicha pregunta haya persistido en el tiempo con gran éxito en múltiples tradiciones, también en la empirista, desde John Stuart Mill hasta Bertrand Russell, quien la consideraba tan evidente que ni siquiera quería «perder tiempo» con ella[31].

La teología no se esforzará nunca lo suficiente en lograr aquí un lenguaje no objetivante. Nos situamos ante uno de los problemas más complejos que en la actualidad se plantea. El deísmo intentó salvaguardar la trascendencia a costa de que Dios se convirtiera en una realidad pasiva y alejada del mundo. Hegel comprendió que eso no lograría más que prolongar la conciencia desgraciada ya que situaba a Dios fuera, lejos y por encima del hombre, ejerciendo sobre éste su dominio. Como consecuencia inmediata se caería en el riesgo de la identidad total, absoluta, sin lograr salvaguardar la diferencia divina ni la individualidad humana. La solución que de ello surgió fue la posición intermedia, aquella en la que Dios se sitúa en el cielo, y que de vez en cuando interviene a modo de respuesta de necesidades concretas, como respuesta a la petición del hombre en los ritos, al recuerdo o la invocación de petición. El hecho mismo de preguntarse por la realidad de Dios constituye la religión y su pretensión de absolutez. Al hablar de la «absolutez del cristianismo» la religión cristiana afirma que sólo ella representa la verdad de Dios, de forma tal que «absolutez» refiere a la validez única y exclusiva. Será en la Modernidad donde dicha pretensión de absolutez devenga en múltiples acepciones, relativizando dicho concepto, siempre dentro del contexto de pluralidad de verdades representadas en las grandes religiones en búsqueda

[29] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 613, B 641.

[30] F. W. Schelling, «Kants Kritik des kosmologischen Beweises», en *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes* [Werke in 20 Bände, Bd. 17], 433. Cita recogida en A. Torres Queiruga, *Fin del cristianismo premoderno*, 66.

[31] «Si todo tiene que tener una causa, entonces Dios debe tener una causa […] Por tanto, quizá no necesito perder más tiempo con el argumento de la Primera Causa», B. Russell, *Por qué no soy cristiano,* 20.

hacia una religión ideal, natural o racional de la humanidad[32]. Tal es la visión pedagógica de Lessing en su obra *Natán el Sabio*.

Heidegger, comentando a Hegel y señalando con sorna a la izquierda hegeliana, llega a decir que hay quienes piensan poder saquear a Hegel sin llevarse entre los despojos el «misterio de la Santísima Trinidad». Lo que sí pensó la izquierda hegeliana fue apropiarse de Hegel resistiéndose a asumir su proyecto metafísico. Heidegger nos recuerda que ello no es posible. Naturalmente, sus explicaciones hacen referencia a cómo el pensamiento de Hegel es un pensamiento del absoluto y, una vez que el absoluto entra y actúa, el pensamiento del absoluto, es decir, el pensamiento que versa sobre lo absoluto, no puede sino ser pensamiento del absoluto, es decir, pensamiento que pertenece al absoluto, es decir, pensamiento en el que el absoluto consiste. Ello nos lleva al autoengendramiento del absoluto y el retorno sobre sí de ese mismo absoluto autoengendrado, todo ello siempre dentro de la propia definición en cuanto a lo que el absoluto consiste en sí mismo.

Sabemos que esto no puede ser así, y no lo es porque al hablar de lo absoluto estoy hablando de algo que dice relación a mi hablar de él y que, por tanto, es relativo a ese «mi» hablar de él, y así, pese a pretenderlo, no estaba yo hablando de ningún absoluto, sino de algo relativo. Se trata de un pensamiento que piense como perteneciente a su objeto tanto a sí mismo como el propio punto de vista que el pensamiento adopta y que incluso piense como perteneciente al absoluto el punto de vista desde el que el pensamiento se pensó a sí mismo y a su punto de vista como pertenecientes a lo absoluto. Con lo cual, resulta que pensamiento y contenido del pensamiento se le acaba mostrando al pensador como el movimiento de la «cosa» sobre la que el pensamiento versa, y su diferencia respecto de la «cosa» como una diferencia de la «cosa» respecto de sí misma. Así, como consecuencia, obtenemos la arrogancia de quien ejerce la facultad de pensar al pretender estar desarrollando no más que posiciones falibilistas. No podemos pensar que quepa ningún tipo de *falibilismo* cuando se trata del pensamiento de lo eterno.

Todo lo reflexionado anteriormente, nos lleva innegablemente al argumento ontológico de San Anselmo, argumento que prueba «que verdaderamente hay Dios».

Creemos que tú eres algo más grande de lo cual nada puede pensarse. Pero ¿y si no hay una tal naturaleza, puesto «que dijo el insensato en su corazón: no hay Dios»? [*Sal*. 13, 1 y 52, 1]. Pero, ciertamente, ese mismo insensato, cuando oye esto mismo que digo: «algo mayor que lo cual nada puede pensarse», entiende lo que oye; y lo que entiende está en su entendimiento, aun cuando no entienda que aquello exista. En efecto, que una cosa sea en el entendimiento es algo diferente de entender que la cosa exista […] Y ciertamente, aquello mayor que lo cual nada puede pensarse no puede existir sólo en el entendimiento. Pues si existe sólo en el entendimiento [*in intellectu*], puede pensarse que existe también en la realidad [*et in re*], lo cual es algo mayor [que existe sólo en el entendimiento]. Por tanto, si aquello mayor que lo cual nada puede pensarse existe solo en el entendimiento, entonces eso mismo, aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, es aquello mayor que lo cual puede pensarse algo. Pero, ciertamente, esto no puede ser. Luego existe, sin duda, algo mayor que lo cual nada puede pensarse [que existiría], tanto en el entendimiento como en la realidad [*in intellectu et in re*][33].

---

[32] *Cf.* J. Vidal Talens, *La fe cristiana y sus coherencias. Cuestiones de Teología Fundamental*, 83-134.

[33] Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, c. 2. «Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut quantum scis expedire intelligam, quia es sicut credimus, et hoc es quod credimus. Et qu*Idem* credimus Te ese aliquid quo nihil maius cogitari potest. An ergo non est aliqua talis natura, quia dixit insipiens in corde suo: non est Deus? Sed certe *Idem* ipse insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico: aliquid quo maius nihil cogitari potest, intelligit quod audit; et quod intelligit in intellectu eius est, etiam si non intelligat illud esse. Aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse. Nam cum pictor precogitat quæ facturus est, habet qu*Idem* in intellectu, sed nondum intelligit esse quod nondu, fecit. Cum vero iam pinxit, et habet in intellectu et intelligit esse quod iam fecit. Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid quo nihil maius cogitari potest, quia hoc cum audit intelligit, et quidquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse in re, quod mauis est. Si ergo id quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum quo maius cogitari

El argumento ontológico de san Anselmo traduce una experiencia intelectual, la irrupción de un pensamiento, más exactamente, la experiencia de una irrupción de la verdad en el pensamiento, el sobrecogimiento de la verdad. San Anselmo intenta elevar a pensamiento la imagen de Dios presente en el hombre. El pensamiento aprehende a Dios como «algo mayor que lo cual nada puede pensarse» [*aliquid quo maius nihil potest*][34]. El pensamiento, pues, experimenta la realidad de Dios, no en un mero concepto, sino en un concepto límite que expresa un movimiento del pensamiento más allá de sí mismo. Anselmo define a Dios, en consecuencia, no sólo como aquello «mayor que lo cual nada puede pensarse», sino como «algo mayor de lo que cabe pensar»[35]. Así puede afirmar: «*rationabiliter comprehendit incomprenhensibile esse*»[36]. El argumento ontológico no es sino una *explicitación lógica de esta constitución ontológica de la ratio en su apertura ilimitada*. En definitiva, la idea de Dios no puede pensarse como no existente sin contradecirse.

Anselmo sigue la línea de pensamiento platónico de suerte tal que el pensamiento se concibe como participación en el ser y como descubrimiento del ser[37]. Para san Anselmo, lo obtenido por iluminación intelectual se convierte en predicado de algo obtenido por otra vía, por vía de revelación:

> De manera tan verdadera es algo mayor que lo cual nada puede pensarse, que ni puede pensarse que no sea. Y esto eres tú, señor Dios nuestro. Por tanto, de manera tan verdadera eres, Señor Dios mío, que ni puede pensarse que no seas. Y con razón. Pues si alguna mente pudiese pensar algo mejor que tú, subiría la criatura por encima del creador, y juzgaría acerca del creador; lo cual es completamente absurdo. Y, sin duda, excepto tú sólo, todo lo demás es que puede pensarse que no es […] ¿Qué eres, pues Señor Dios, mayor que lo cual nada puede pensarse? Mas, ¿qué eres sino aquello que, superior a todas las cosas, lo único existente por sí mismo, ha hecho todas las otras cosas de la nada? […] Te doy gracias, Señor bondadoso, te doy gracias, porque lo que antes he creído por tu don ahora lo entiendo por tu iluminación, de tal manera que, si no quisiera creer que tú eres, no podría no entenderlo[38].

Ya habíamos enunciado como Kant plantea una crítica a esta visión. Justamente porque el concepto de Dios es un concepto necesario y supremo, se trata de un concepto límite que la razón no puede especificar más. Y hemos señalado cómo dicho concepto representaba «el verdadero abismo para la razón humana»[39]. Kant deduce de ello que sólo cabe hacer un uso regulativo de esta idea, más no un uso constitutivo[40]. En la *Crítica de la razón pura*, tras mostrar cómo todos los argumentos ideados para demostrar la existencia de Dios acaban reduciéndose en definitiva al argumento ontológico, y tras mostrar que la metafísica occidental —a la que, según Kant, habría que calificar de

---

non potest, est quo maius cogitari potest. Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re». *Cf. Obras completas de San Anselmo.* (Adaptación propia de la traducción).

[34] Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, c. 2.

[35] Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, c. 15.

[36] Anselmo de Canterbury, *Monologion*, c. 64.

[37] Ya San Agustín calificó a Dios como aquello «quo nihil superius» (*De Libero Arbitrio* II, 6, 14, 54s). Sólo podemos conocer a Dios a la luz de la verdad que él mismo es y que se hace presente en el alma. El conocimiento de Dios presupone, pues, la iluminación de la verdad de Dios. Sin embargo, hemos de señalar aquí la diferencia que san Anselmo hace respecto a san Agustín. Para éste, Dios es aquello mayor que lo cual no hay nada, mientras que para san Anselmo Dios es aquello mayor de lo cual nada puede ser pensado.

[38] Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, c. 3, 5 y 4. «Et hoc es Tu Domine, Deus noster. Sic ergo vere es, Domine Deus meus, ut nec cogitari possit non esse. Et merito, si enim aliqua mens posset cogitare aliquid melius Te, ascenderet creatura super Creatorem, et iudicaret de Creatore; quod valde est absurdum. Et qu*Idem* quidquid est aliud præter Te solum, potest cogitari non esse […] Quid igitur es, Domine Deus, quo nihil maius valet cogitari? Sed quid est nisi id quod summum omnium solum existens per seipsum, omnia alia fecit de nihilo? […] Gratias Tibi Domine, gratias Tibi, quia quod prius credidi te donante, iam sic intelligo Te iluminante, ut si Te esse nolim credere, non possim non intelligere».

[39] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 613/B 641.

[40] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 614/B 642.

«ontoteología»[41]— tuvo siempre por base lo que en el argumento ontológico no hace sino volverse explícito, Kant escribe lo que parece una anticipada respuesta a la rehabilitación del argumento ontológico por parte de Hegel[42]. Al «yo pienso» se le conserva completa la estructura metafísica de la trascendencia, pero vaciada de cualquier referente, vaciada de toda «realidad objetiva», con lo cual queda convertida en una especie de soporte de todo pero él mismo insostenido. Ante ese «yo pienso» Kant expresa su perplejidad en un texto impresionante de la *Crítica de la razón pura*[43]:

> El «yo pienso» constituye, según se ha dicho ya, una proposición empírica e incluye en sí la proposición «Yo existo». Sin embargo, no podemos afirmar que todo lo que piensa exista, ya que, en tal caso, la propiedad del pensamiento convertiría todos los seres que la poseen en seres necesarios. No puedo, pues, considerar mi existencia como deducida de la proposición «Yo pienso», como sostenía Descartes (puesto que para ello debería presuponer esta mayor: «Todo lo que piensa existe»), sino que es idéntica respecto de ella. La proposición «Yo pienso» expresa una intuición empírica indeterminada, es decir una percepción (consiguientemente, demuestra que hay ya una sensación, la cual pertenece a la sensibilidad, que sirve de base a esta proposición existencial, pero precede a la experiencia que ha de determinar por medio de la categoría, el objeto de la percepción con respecto al tiempo. La existencia no constituye todavía, en este caso, una categoría, ya que ésta no se refiere a un concepto dado indeterminadamente, sino sólo a un objeto del que poseemos un concepto y del que queremos saber si está o no puesto también fuera de este mismo concepto. Una percepción indeterminada sólo significa aquí algo real, algo dado al pensamiento en general, al que, por consiguiente, no se da en cuanto fenómeno, ni tampoco como cosa en sí (númeno), sino como algo que existe realmente y que es designado como tal en la proposición «Yo pienso». Téngase presente que, al calificar de empírica esta proposición no quiero decir que el yo constituya en ella una representación empírica. Al contrario, es una representación puramente intelectual, ya que pertenece al pensamiento en general. Ahora bien, no tendría lugar el acto «yo pienso» sin alguna representación empírica que suministrara la materia del pensamiento; lo empírico es sólo la condición de la aplicación o uso de la facultad intelectual pura.

Es precisamente aquí donde interviene el último Schelling con su crítica al argumento ontológico. El pensamiento, según Schelling, construye en la idea de Dios algo «que queda mudo, ante lo cual se repliega incluso la razón misma» que pone a ésta «fuera de sí, en absoluto éxtasis». Al alumbrar esta idea, la razón «queda inmóvil, como fija, *quasi attonita*»[44]. Por eso, Schelling califica toda la filosofía que procede en ascensión dialéctica como filosofía negativa. Pero el pensamiento no se puede contentar con una solución negativa. El hombre busca el sentido de la realidad y sólo puede encontrarlo en el ámbito de la absoluta libertad[45]. Por eso Schelling esboza una filosofía, ya positiva. Esta filosofía parte del ser necesario interpretado como libertad absoluta e intenta verlo como señor del ser, es decir, como Dios. Recorre, pues, el camino inverso al camino que toma del argumento ontológico: no del concepto a la existencia, sino de la existencia a la esencia o al concepto[46]. Schelling intenta demostrar el ser divino de lo absoluto y «concebir lo absoluto en Dios»[47]. Aquí está para el pensador alemán el punto más arduo de toda la metafísica. Está

[41] Para el problema de la «ontoteologia» *Cf.* M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, 50s. El concepto de «ontoteología» aparece ya en I. Kant, *Cf. Crítica de la razón pura*, B 600.

[42] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 613, B 641.

[43] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B 422 (nota k) y siguientes.

[44] F. W. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, 161. 163. 165; trad. al español: *Filosofía de la Revelación*, 163. 165. 167. (Dicha traducción no es completa). Para una mayor comprensión de dicha obra *Cf.* J. Cruz, *Ontología de la razón en el último Schelling*.

[45] F. W. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, 45s, 91s, 125s, 203s; trad. español: *Filosofía de la Revelación*, 62s. 101s. 131s.

[46] F. W. Schelling, Philosophie der Offenbarung, 168; trad. español: Filosofía de la revelación, 169-170.

[47] F. W. Schelling, Philosophie der Offenbarung, 170; trad. español: Filosofía de la revelación, 171.

identificando el concepto de existencia suprema con el concepto de Dios. La metafísica era ontoteología. Schelling formuló la tesis contraria a la ontoteología: «lo "necesariamente existente" (lo mera y necesariamente existente) es no necesariamente, sino *de hecho*, la esencia que necesariamente es "necesariamente existente", o Dios»[48]. Esta dimensión no necesaria, sino fáctica, no se puede demostrar *a priori*, sino sólo *a posteriori*; no es que el pensamiento ascienda de la experiencia a Dios, sino que más bien, desciende a la realidad de la experiencia para concebir desde el existente necesario la realidad y así demostrar al existente necesario como señor del ser y del tiempo, como Dios.

[48] F. W. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, 169; trad. español: *Filosofía de la Revelación*, 170.

Herbert McCabe on Existence and Essence

Cosimo Franco Manni
King's College London, Great Britain
endorester@gmail.com

Introduction

God is the centre of theology. We can think he exists both because of the faith in the positive religion we follow, and because the questions we ask ourselves about the world and our lives. This second reason (often not separated from the first one) could be called "natural theology/religion[49].

The latter can be called 'natural' insofar it starts from questions which are largely asked by the individual person independently from any historical change in human societies: where is this world from? Who or what guarantees Truth? What is the ultimate human life's end? Long after the Stoics, Aquinas focused on 'desiderium naturale videndi Deum', and he meant a desire felt by every human being, qua homo, independently from any individual and social conditions, and so 'natural'.

"'Natural' religion, however, is not affected just by the long time of nature, that is human biology, but also by the much shorter one of history. In another part of my writing, I possibly treat extensively the idea of 'natural theology"[50]. Here I just say that ancient Greek philosophy already shows the historical development of this 'natural': in just two centuries from Tales's water and Democritus's atom the concept of the 'archè' of the universe (which is both only one and non-anthropomorphic) has transformed into Plato's Idea of Good, Aristotle's Unmoved Mover which thinks of itself and the Provident Universal Logos of the Stoics.

If we look at Christianity, we see more connections to natural religion than in other religions. Werner Jaeger already pointed out uniqueness of the archè and its being non-anthropomorfic as the two main common features[51]. However, for both natural and Christian religion the existence of God is problematic: it is not evident, since it never occurs in sense experiences, and can just either be believed by faith or demonstrated by arguments.

Before dealing with the existence of God, we could asking ourselves what is the general meaning of existence. What do we mean while saying that something exists? What is 'existence'? As Augustine of Hippo argued about 'time', in this case also we can say that when we do not think of it, it seems to be a trivial and already known concept, but, when we or others formulate the question "what is it?", many difficulties arise. For instance we predicate existence to beings which we we have seen but we do not see now (such as my mother who is away), to beings we have never seen in person but have been seen by others (such as Australia), to beings we have seen but now cannot be seen by us or by anybody (such as my dead father), to beings which have never been seen by us and by any living person (such as Julius Caesar), to beings nobody has ever seen (such as atoms, laws, feelings, mathematical truths, moral ideas), and, of course, to beings we can see now (such as this table or my colleague Peter in the office).

---

[49] See W. Jaeger. Enlightenment philosophes called it 'Deism'; however, it started in the Antiquity: for instance, Varro Atacinus in his *Antiquitates* says the Stoics used to distinguish the natural theology form the mythical and the civil ones; this threefold distinction was maintained by Tertullian (*Ad Nationes*) and Augustine of Hippo (*De Civitate Dei*).

[50] I will have to focus on the topic, because I am aware of how this concept is controversial: since Romanticism in its opposition to 'deism', passing through Kierkegaard, Nietzsche, Karl Barth, Martin Heidegger and the Catholic 'nouvelle theologie', many thinkers have criticised both trust worthiness and utility of philosophical/natural theology (see the overview provided by Denys Turner in chapter 'Negative Theology and Natural Theology' in his book, *Faith, Reason and the Existence of God,* Cambridge University Press, Cambridge, 2004, pp. 26-47.

[51] W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers* (1936) e *Early Christianity and Greek Paideia* (1961).

Throughout his life, Herbert McCabe (1926-2001) several times focused in analysing the meaning(s) of 'existence', both in itself and referred to God.

Is Ontology a Separate Discipline?

Although McCabe[52] quotes Aquinas who maintains metaphysics is ontology, i. e. the study of being qua being[53], he does not think evident that such a study can exist, because all the other sciences already deal with those 'beings' which are the object of their study; for instance a criminologist with thefts and the philatelic with stamps. As far as they are interested in that particular kind of things, they are interested in their existence also. Therefore, it seems metaphysics cannot be distinguished from the other sciences: in fact, it is not only true that *de facto* their objects exist, but it is also true that sciences are purposely interested in the existence of their objects.

It is true that it could be objected that ontology is interested in beings not because they are qualified so and so, but just because they are beings. However, there is not any act of abstraction (that is considering just an aspect of a thing, leaving aside the others) which allows us to get the concept of 'being' as the largest genus which comprehends all the beings; in fact, whatever aspect we left aside is a being as well[54]. 'Being' is not the most general characteristic of all things, differently, for instance, from 'crime' which is more general than 'theft' and 'murder'.

There is, however, an important difference between the two cases. The more general characteristic, being a crime, can be opposed to not being a crime in the sense of being something other than a crime, whereas the so-called general characteristic of being cannot be opposed to not being in the sense of being something other than a being[55].

Therefore we can be trapped and think that the 'beings' exist in the same dimension of 'not-beings', but this is an illusion. Moreover:

If we compare the statements 'I can see trees' and 'I can see nothing', it is clear that while 'trees' serves to signify what can be seen, 'nothing' does not have this function. It functions rather in the manner of an adverb than as an object of the verb. Similarly, if we compare 'Flossy is a purple cow' with 'Peter is a human being', it will be clear that while the first can be split into two independent statements 'Flossy is purple' and 'Flossy is a cow', the second cannot be split into two independent statements 'Peter is human' and 'Peter is a being'. It is instructive to compare 'Peter is a human being' with 'M. Poujade is a political nonentity'. Just as the latter does not entail 'M. Poujade is a nonentity', so the former does not entail 'Peter is a being'.

That is, McCabe warns us of how peculiar the concept of 'being' is: 1) because it is already implicitly contained in whatever other concept (say 'human'), and therefore it is not a further attribute which could be predicated of things ('Peter'), and 2) because its contrary ('nonentity') cannot be predicated of things. Things can be thought just insofar they exist. When we say the Brandywine does not exist, we are not giving the Brandywine an attribute which qualifies it, differently from when we say that the Brandywine is a river[56].

'Being' cannot be contrasted with 'nothing', differently from how 'white' can be contrasted with 'black'. That being stated, with what can we contrast it? How can we know anything about it? McCabe, together with Aquinas, maintains that 'being' cannot be contrasted with anything, and, together with Kant[57], argues that, while 'something' can be conceived insofar it is limited by other

[52] *ST*, I, qu. 2, artt. 1 and 2.
[53] As Denys Turner does in chapter 9 of his *Faith, Reason and the Existence of God*, Cambridge University Press, 2004.
[54] 'Metaphysical Preliminaries' in *God and Evil* (1957), Continuum, London, 2010, pp. from 16 onwards.
[55] Thomas Aquinas, *Commentary on the Metaphysics of Aristotle*, book IV, lect. 1, n. 532.
[56] Thomas Aquinas, *Questiones Disputatae de Veritate*, qu. 1, art, 1.
[57] 'Metaphysical Preliminaries', cit. p. 18.

'somethings', 'everything', instead, cannot be conceived because it should be limited by that 'nothing' which we do not have any concept of. When we use the word 'nothing', we use it relatively: for instance, if we say that in the cupboard there is nothing, we mean that there are not any largish objects, but we know there are dust and air[58].

To Exist is to have an Essence

Invoking Aquinas, McCabe maintains that to be is not different from not to be: there are differences only between things which exist[59], Therefore, invoking Aristotle, McCabe argues that for a thing 'being' means to be a thing *of a certain kind*, that is to have an 'essence'[60]. For instance, when a horse is not a horse any more, it ceases to exist as well[61]. All the essences do exist; it would be meaningless to speak of an essence which does not exist: to say that Harry is a human being equals to saying that Harry exists[62]. It could be observed that this one by McCabe is a sort of 'idealistic' interpretation of Aquinas which many Thomists could not agree with:

In saying, then, that existence belongs to the essence, St Thomas is saying that reality is not made up of facts, or phenomena, or collections of phenomena, or of 'something I know not what' behind appearances, but of topics of discussion. /... / For each kind of thing there is its appropriate language (it has an essence) and this language can be used to make true or false statements, statements with point (it exists)/... /Thomas does not attempt to answer the question 'What is the relation of language (or thought) to reality?' As Wittgenstein clearly saw, there is no language in which to answer this question. Instead St Thomas asks 'How can we talk about this, and about that …?' To ask this is to ask for essences, and, in his metaphysics, puzzles about the relation of language to reality are eliminated by the principle that existence simply belongs to essence[63].

At first, we experience the properties of things: for instance, a thing is white and walks. Then, from the properties we go up to the essence: in order to be white and to walk, that thing must be of a defined kind (have an essence) which allows it to have those properties. When we say what that thing is, we say also that that thing exists.

On one hand, an essence is tautological: it would be self-contradictory to say that the human beings are not animals. An essence implies the existence of something. On the other hand, the properties imply the existence of something in a world: if there is a world where sparrows can be, most sparrows must be able to fly most of the time[64].

An essence is the 'what it is' of a thing, but it does not equal to the 'universal', if with this word we mean 'id quod potest predicari de pluribus' and, therefore, cannot be an individual. Some essences individualise because of the union between form and matter within them: for instance, because of their very essence the human beings are individuals; insofar "the essence is that according to which the thing is said to exist"[65], one of the things which make the human beings exist is that they are individuals (whereas, in the essence of God and the Angels there is not any composition of matter and form and therefore they are not individuals)[66].

Fido is a dog because its essence, which makes it exist as a dog, has been produced by natural causes; while producing its essence they produced its existence as well: if you beget a dog, it

[58] *Ibid.,* p. 20. The Brandywine is a river flowing through Tolkien's Middle-earth, a fictional world known by McCabe.
[59] 'Trascendental Dialectic' in *Critique of Pure Reason*.
[60] *God Matters*, cit., p. 5.
[61] McCabe, *Faith Within Reason*, (Brian Davies editor), Continuum, London, 2007, p. 65.
[62] McCabe, 'Metaphysical etc.', *cit*. p. 20.
[63] *Ibid.,* p. 21. This is the Aristotelian 'substantial change', because of generation and corruption.
[64] *Idem.*
[65] *Ibid.,* pp. 28-29, 33-34.
[66] *Faith Within Reason*, *cit*., p. 54.

certainly will exist. When we describe this generation or production, we do not need any quality called 'existence'. So, when we say that God is the 'cause' because of which the things exist, we have to understand that he is a cause 'sui generis': God does not' insert' the existence into things, as if existence was a quality of things and we could do the impossible distinction between existing things and non existing things. Things exist because their essences are produced by their proper natural causes. Aquinas thinks we have not any single concept of existence, and for the things 'to exist' depends entirely on what they are[67].

Ontology can be Recovered

Nevertheless, Aquinas was not completely against metaphysics understood as ontology, i. e. the science of being as such: according to him, in fact, it is possible to speak of the existence of things. However, he speaks of existence when he deals with statements: to state is a logical act of the mind different from to conceive; since it has to do with truth and falsity, it goes beyond the conceptual. We can do true statements and false statements, and the 'existence' allows us to distinguish that act of the mind which is to conceive from that other act of the mind which is to state, precisely because 'existence' is not a concept among other concepts. According to Aquinas 'existence' can be mentally grasped even if we cannot have any concept of it. McCabe thinks that Wittgenstein would have observed that it can be 'showed' but cannot be 'said'[68].

To say what human beings are and to say what hobbits[69] are is not the same act of the mind, which in the first case specifies that human beings have existence whereas hobbits have not. Describing hobbits, instead, is a different act of the mind: it is to pretend (to feign) to speak of them and so to know them like a person who knows what human beings are. However, there are not two kinds of existence such as the group of the real beings and the group of imaginary beings. The hobbits have not a sort of imaginary existence; the truth is that it is false (a particular kind of falsity) to state that the hobbits exist[70].

Moreover, according to McCabe, Aquinas had another reason not to be completely hostile to metaphysics as the science of being as such. In fact, even if it is true, on one hand, that it is meaningless to consider the many different things looking for any common characteristic called 'existence'[71], on the other hand it is possible to investigate the various meanings of this word, most of all the different senses by which substances and accidents are said to exist[72]. It is true that, if you say "George is a human being", you do not say anything different from saying "George exists", but, if you say "George is white", you are saying something different: that is that George exists *thus.*

McCabe maintains the doctrine of categories is important to Aquinas because enables to answer the question "with what is being contrasted?". 'Being' cannot be contrasted with 'not being', whereas it is possible to contrast existence in a primary sense (substance or being *simpliciter*) with existence in secondary senses (accidents). The secondary senses of 'being' depend on the primary one, even though they are not reducible to it[73].

For instance, the peculiarity of a quality, say 'pinkness', is not that pinkness exists somehow 'abstractly' ', but that it exists as the pinkness of some substance: it cannot *exist* if it is not the pinkness of a substance. It is different from saying that fish can only exist in water, because the entire existence of pinkness consists in being the pinkness of something. The accident is precisely

[67] Thomas Aquinas, *On Being and Essence*, chapt. 2, n. 6.
[68] McCabe, Metaphysical, etc., *cit*., p. 29.
[69] McCabe*, Faith, etc., cit*, p. 61.
[70]McCabe, *Faith, etc., cit*. pp. 61-62.
[71] McCabe wrote this passage in 1957 when Tolkien's novels were already quite popular.
[72] Metaphysical, etc, *cit*. pp. 32-33.
[73] *Faith, etc*, *cit*. p. 60.

that being 'cuius esse est inesse'. Thus Aquinas, according to McCabe, while distinguishing the ten categories, is also distinguishing ten meanings of the word 'exists'. Moreover, Aquinas write quite a lot about the so called 'transcendental words', those words which 'go beyond' all the ten categories, that is they apply to all of them, even though, as McCabe points out, taking different meanings. The meanings of transcendental words (such as 'being', 'true', good', etcetera) do change, since they must fit the particular category to which they apply[74].

Aquinas observes that the transcendental words vary their meaning according to the different categories, and how all the accidents relate to the substance. This is his doctrine on 'analogy', be it 'of attribution'[75] or 'of proportion'[76], which McCabe doesn't focus on at length; he just observes that this doctrine allows him to link the generic existence of the things to the peculiar existence of God[77].

Existence is not a genus: genus is 'quasi-material' because it waits for being specified into this or that species and into that or this individual, whereas existence is 'quasi-formal' because it tells us that something has already achieved its specification and individualisation[78]. Accordingly, McCabe underlines that he is interested in a 'pluralistic view of the world': we cannot speak of Reality or the World as absolute, because there are many things and many different kinds of things, and each of them provides a different context of knowledge[79]. There are philosophers who think the world as the ultimate reality, a sort of 'wall' on which the shapes of the things are drawn; those philosophers try to go beyond the differences and find the common reality that the things are expected to share[80].

Here, perhaps, McCabe is thinking of Spinoza, Hegel, Schopenauer and Marx: anyway, he says that Aquinas, differently from them, did not think the things are ultimately part of the same world. The only think they share is that they all owe their existence to one creator, which is not part of the world. On one hand, to Aquinas that a world exists is less obvious than God exists, and, on the other hand, that God exists is less obvious than the things exist in their diversity. It is as for Picasso paintings, which are so different from one another that it is impossible to catalogue them in one common genus (one world), and so they connect with each other just because they all owe their existence to the creative act of the painter[81]. Coming back to the beginning, that is the legitimacy of metaphysics as the science of being qua being, McCabe observes that Aquinas does not cancel it, despite his firm denial of any general concept of existence:

When a horse ceases to be a horse it simply ceases to exist. It might seem at first sight that here what might perhaps be called the 'positivist' strain in St Thomas has eliminated metaphysics and the study of being altogether: Can we not distinguish being a human being from being something other than a human being (such as a horse) without introducing the notion of being at all? To this question one can imagine St Thomas replying: 'Perhaps this is so; let us find out by trying to distinguish being human from being something other than human. ' If we pursue this project we discover that while we can readily distinguish being human from, say, being a horse without explicit recourse to the notion of being, as soon as it occurs to us to distinguish being human from, for example, being upside down, or being heavy, certain complications set in[82].

[74] Metaphysical, etc, *cit*. p. 33.
[75] *Ibid.,* p. 25.
[76] McCabe, 'Categories' (1954), Appendix 1, in *God and Evil*, cit., pp. 181-184.
[77] *Ibid.,* p. 186.
[78] McCabe, 'Aquinas on Trinity' in God Still Matters, Continuum, London, 2002, p. 38.
[79] McCabe, 'Categories', *cit*., p. 186.
[80] God Still Matters, *cit*., p. 23.
[81] Metaphysical, *cit*., p. 21.
[82] *Ibid.,* p. 33.

Conclusions: from Ontology to Metaphysics

Above I attributed the word 'idealistic' to McCabe's interpretation of Aquinas's doctrine on 'being'. And in my last citation McCabe uses the word 'positivist'. Both words come from the philosophies of the 19th century and early 20th century (with its Neo-idealism and Neo-positivism), whose legacy probably affected McCabe more than other Thomists.

From 20th century Thomism McCabe follows the teaching of Etienne Gilson, who maintains that Aquinas thought impossible to achieve a concept of being as such and the human mind can perceive 'being' just by the means of the logic act of statement.; whereas most contemporary Thomists follow Maritain, disagree from Gilson and in Aquinas's works find several concepts of 'being': 'vague and confused concept', 'abstract concept', 'intensive concept'[83].

As for the analogy McCabe follows both Aristotle and Aquinas, in the sense that he maintains that being has a meaning which is analogue and not univocal (differently from Duns Scotus and Francisco Suarez); however, differently from contemporary mainstream Thomism, McCabe does not dwell on the analysis of analogy, and, while translating the *Summa Theologiae*, comments:

in the opinion of the present translator, too much has been made of Saint Thomas's alleged teachings on analogy. For him, analogy is not a way of getting to know about God, nor is it a theory of the structure of the universe, it is a comment on our use of certain words /... / His real concern is to maintain that we can use words to mean more than they mean to us[84].

Differently from other Thomists, McCabe underlines how the polarity between existence and essence is not real in all the beings, but just in all the creatures[85]. He makes the reader understand this, while distinguishing the 'third way' by Aquinas from the generic 'cosmological argument' criticised by Immanuel Kant[86]. The cosmological argument, in fact, according to McCabe, assumes (without any explicit discussion) that there are existing things and non-existing things, whereas Aquinas denies this. In his third way, instead, Aquinas analyses the perishable things, those ones which are brought in and out from existence by other natural causes. Afterwards, he notes that some beings, such as the stars and the heavens, are not perishable, and give them the adjective 'necessary'. Finally, he asks himself whether we should understand what makes the necessary things different from the perishable ones.

As McCabe comments, Aquinas's proof is different from the generic cosmological argument, insofar it leaves to the natural sciences only the task of explaining the perishableness of the perishable things. God is needed just to give a reason because of which the world and its natural causes are self explanatory: there is not any need for God because the scientific explanations of the phenomena are not satisfying, but precisely because they are. Why to Aquinas this seems problematic? Because, having seen that natural causes explain everything, there remains the unexplained fact that this system of nature exists, is real[87].

If the world as a whole was 'granted' in existence, that is we did not see it as problematic, then between necessary things and perishable things there would be just a polarity between the potentiality of a form and its actualization, but not between essence and existence. It is only when we consider problematic the existence of the world as a whole (that is, seeing it as a 'creature'), that we can see that also the non-perishable things (those which do not owe their existence to other natural causes) have within themselves a polarity between essence and existence.

---

[83] *God Still Matters*, *cit*., p. 24.

[84] Metaphysical, etc., *cit*. p. 21.

[85] *Cf.* Battista Mondin, "Il problema della conoscenza dell'essere", *Manuale di Filosofia Sistematica. Ontologia,* Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2007, pp. 93 sgg.

[86] McCabe, 'Analogy', appendix 4 in Thomas Aquinas *ST,* vol. 3, 1a, *Questiones 12 and 13 - Knowing and Naming God*, (McCabe editor), Blackfriars, London, 1964, p. 106.

[87] *Cf.* Sofia Vanni Rovighi, *Elementi, cit*., p. 13.

According to McCabe, what Aquinas calls 'existence' is the 'gratuitousness' of the things. What is such a gratuitousness? It is not they could have not existed in the sense that they could not have been part of this world because their proper natural causes had not produced them, but it is that the world as a whole could have not existed [88]:

Before Fido began to exist, there was a potentiality, a capability, a possibility, for his existence which had two aspects. On the active side, there were causes which were capable of bringing him into existence. On the passive side there were things that could be made into him. When the time came these active causes acted upon these passive things and changed them into Fido.

This is the sense in which Fido was potential before he existed. When he came into existence by being born he did not, of course, change. But these active causes probably changed and these passive materials certainly changed. So, in these two ways, actively and passively, the world was potential to Fido. /... . / The sense in which Fido was potential, the sense in which Fido might not have been, is that this presupposed world might not have generated him.

We can call this precariousness of Fido's existence his contingency. Fido's existence is contingent upon certain causes operating to bring him about. 'Fido might not have existed' means 'The world might not have resulted in Fido'.

Yet Aquinas speaks of a different dimension of potentiality. Not now simple contingency, a potentiality which is Fido-over-against-a-world which might not have contained Fido, but the potentiality which is "*Fido-over-against-nothing-at-all* "(the possibility that Fido might not have been "*created*) [89].

This perspective brings us to the question "Why is there anything rather than nothing at all?", a question already asked by Leibniz, Bergson and Heidegger, and embraced by McCabe. A proper metaphysical question that goes beyond ontology, because does not point to 'being' but to the source of 'being'.

[88] McCabe, *Faith, etc*, *cit*. pp. 62 onwards.
[89] *Ibid.,* pp. 64-65.

Metaphysics of Matter. Tertullian's De carne Christi and the Subversion of the Ancient Paradigm

Anna Montebugnoli
University of Bergamo, Italia
anna.montebugnoli@gmail.com

Introduction

There are two possible ways of studying Christian metaphysics. The difference between the two depends 1) on the perspective from which one decides to look at the revolution that the new religion brought about in the ancient world; 2) on how classical metaphysics, as well as its Christian re-configuration, are conceived.

The first one concerns what is usually intended as "Christian metaphysics", i. e., the plane of the divine transcendence. According to this meaning, metaphysics concerns the ways in which God creates and orders transcendent and material reality. More specifically, it relates to the ways in which his Rationality, his Word and his Son guide the process of creation. It therefore concerns the relationship between the Father and the Son, i. e. the procession of the latter from the former, the common substance they share and how they both secure the Creation. In so far as it relates to the transcendent plane of existence, situated above and beyond the phenomenal world, within the realm of the true and eternal Being from which, somehow, the world came to be, Christian metaphysics is in line with the ancient one – even in its more heterodoxic expressions. In this regard, the patristic reuse of the pagan tradition exceeds the limits of its pedagogic, exegetic and even theological utilization. In fact, it is rooted in an anthropology that has persisted throughout ancient history and well beyond.

The second perspective on Christian metaphysics focuses instead on the conflict between the transcendent lineage of the Father – i. e., the eternity of His timeless generation under the sign of the ancient *logos* – and the human and historical temporality of Incarnation, rooted in the genealogy of the mother, in the fragility, vulnerability and weakness of the flesh, and in the image of its agony and pain. Such a conflict reaches its culmination in the doctrine of the dual nature of Christ, where the distance between Christian theology and ancient philosophy is more evident. As a matter of fact, according to this doctrine, to ensure the separateness of Christ's divine and human natures, the mother is required, for the first time in the ancient world, to generate alone. Her autonomous and material generation brings to light a different ontology (along with a different *logos*) conflicting with the one implied in the Father's generating and in the procession of the Son. This rift within the process of generation led to a dramatic inversion of the paradigm of ancient metaphysics, Platonic and Aristotelian in particular, according to which matter stood for the passive substrate both of the processes of generation and corruption, and of the action of the form.

My thesis is that this contrast between two conflicting ways of envisaging reality, generation and death, as well as the paradox of their simultaneous and autonomous existence within the figure of Christ, represent the most interesting point from which the Christian reconfiguration of the ancient culture can be observed and understood. It is indeed from this perspective that one can detect the brief existence of something as a "metaphysics of matter", the most graphic account of which can be found in Tertullian's *De carne Christi*.

However, in order to understand the importance of the subversion of the classical notions of *logos* and form by the doctrine of the dual nature of Christ, we must first briefly outline the main characteristics of the metaphysics implied by the former.

1. Form and Matter

One could say, simplifying questions which would require a much deeper analysis, that the problem of the ancient world is the problem of the Being, i. e., the problem of finding something able to resist the corruption of the phenomenal world, capable of existing and remaining one and the same within the apparently irresistible dialectic of birth and death. Ancient philosophy could easily be studied as a sequence of theories aimed at removing the danger of the not-Being and, at the same time, proving the existence of an eternal Being. Aggregation and disintegration, love and strife, *stoicheia* and *eidos* are just some of the names through which the ancient world has identified the Being while containing the destructive power of the not-Being. In this context, I will focus only on the opposition between the concepts of form and matter as elaborated by classical philosophy (especially the Aristotelian). This is not because all other theories can be reduced to these two of concepts, but because of their fundamental role in the configuration of Christian theology, and because of their conformity to the classical biological paradigm of generation, which is essential to the understanding of early Christology.

As an initial approximation, it can be said that form is on the side of the Being and eternity, while matter represents the passive element on which the former inscribes its order. Matter, therefore, accounts for the Becoming of the phenomenal world. It is indeed its material substance which is subjected to the processes of aggregation and disintegration, and that allows the passage from Being to not-Being. On the contrary, form represents the enduring principle of animation that structures the phenomenal world. Thus, according to this scheme, matter is the unformed and inert *milieu*, the not-Being intended as potentiality, subdued to the actuality of form which orders it ontologically (*eidos*), linguistically and logically (*logos*) (see McMullin 1965; Irwin 1995; Brisson 1998). Form and *logos* nominate one and the same order of reality, ruled by the subjection of the material, and therefore undetermined principle to the determined and active one (cf. Aristotle, *Metaph*., VII [Z], 1029a, 20 - 1041b, 5; Plato, *Timaeus*, 48a – 52b). This metaphysical structure matches the biological model of generation (see Migliori 2003; Héretier 1996, pp. 139-147). In fact, the father is on the side of form, bringing the life-giving principle which orders the substance of the mother, unable to shape her own uterine matter, and therefore waiting for the seed to act. Thus, the form stands for the eternal, incorruptible and paternal principle, while matter represents the passive substrate of generation, the maternal principle of Becoming and hence of Time.

2. Incarnation

The Christian revolution of classical metaphysics is thus primarily a *temporal* revolution, where the timeless order of the ancient world is interrupted and disordered by the historical time of birth and death, or rather, of life and agony, and at the center of this upheaval there is the scene of the crucifixion. Nothing could be further from the ancient logic-eidetic paradigm than the image of a God dying on the cross. This is indeed the intolerable paradox (both for Judaic and pagan culture) of Christianity: a god that dies. Even worse, an agonizing god suffering the humiliation of «the most cruel and disgusting punishment» (Cicero, *In Verrem*, 2, 64, 165). This is for the pagan world the most incomprehensible aspect of the Christian faith: the belief that God could die as the most infamous of men.

Christ is in fact, according to Christian theology, both God and man, where the two terms must not be intended as merged: the two natures occur separately and, somehow, jointly in the figure of Jesus, without either of them taking over the other or questioning its existence (see Simonetti 1993; Hengel 1995). The eternity and the transcendence of the divine principle does not make the birth, life, pain and death of Christ any less real. This is the main conundrum of early Christology: Christ must have been both God and man for the promise of salvation and resurrection of the flesh to be real; but its dual nature must not imply either two distinct figures, or the subordination of the human

nature to the divine (as in most gnostic heresies). In fact, the two natures must stay together without one assimilating the other, and at the same time divided and combined.

The separation of the two natures determines, as seen above, two possible perspectives on Incarnation: the one of Christ's divine nature and the one of His human existence. Depending on the viewpoint, the metaphysics changes radically: on the one hand, the eternal order of the Father's generation; on the other, the narratives of the flesh generated by the mother. To better understand the profound distance that divides these two perspectives, I will focus on the analysis of Tertullian's work, not only because the first formulation of Western theological language can be found there, but also because it is one of the most vivid illustrations and testimonies of the ontological conflict and the paradox at the core of early Christian doctrine.

I will limit my analysis to three of his texts, which are the most useful in studying the metaphysical implications of early Christology, and which provide three different points of observation, all of them inscribed within a broader ontological division between *Logos* and flesh: the A*dversus Hermogenem*, the *Adversus Praxean* and the *De carne Christi*.

3. Logos

Both *Adversus Hermogenem* and *Adversus Praxean* are on the side of *Logos*: indeed, both concern the metaphysical relationship between the Father and the Son, although in two different ways (see Cantalamessa 1962, pp. 8-27; Osborn 2001, pp. 116-143; Alexandre 2001, pp. 108-192). The first treatise, in so far as it fights Hermogenes' heresy that denied God's *creatio ex nihilo*, analyzes this relation in terms of the creation and generation of the material world. The text, in fact, focuses on the person of the Son-Sophia-*Logos*, both as the efficient cause and the organizing principle of creation, i. e. the eternal figure at the threshold of Time, caught in the moment of the making of the cosmic order: «For it was in Wisdom that He made all things at first, because by meditating and arranging His plans therein, He had in fact already done the work of creation». (Tertullian, *Herm*., 20, 4). And further: «"In the beginning was the Word […] and the Word was with God. And the Word was God. All things were made by Him, and without Him nothing was made". […] We have here clearly told us who the Maker was, that is, God, and what He made, even all things, and through whom He made them, even His Word» (Tertullian, *Herm*., 20, 4).

Wisdom (*Sapientia-Sophia*) and Word (*Sermo-Logos*) are therefore the «causes» of creation. The movement of creation depends on and happens within the transcendent bond between the Father and the Son-*Logos-Sophia*. The time of creation – that is, the human time of history after the Fall and the time of Incarnation and Resurrection of Christ, along with the redemption of humankind – is therefore interpreted as the pre-ordered outcome of the creation plan. Hence, the point of view of the essay is not that of the flesh and its history, but that of the Origin.

Adversus Praxean, on the other hand, concerns the very process of the generation of the Son from the Father. Here Tertullian elaborates his doctrine of the Trinity versus Monarchianism, a heresy that proclaimed the oneness of God by reducing the Son to one of His manifestations, therefore denying His existence as a Person. To fight Praxeas' denial of the Trinity, Tertullian focuses on the complex relationship between the divine Persons. One is confronted here with yet another point of view, which concerns specifically the generation of the Father and the procession of the Son: «Although God "had not yet" uttered His word, all the same He had it both with and in reason itself within Himself, while silently meditating and arranging with Himself what He was afterwards to state in word» (Tertullian, *Prax*. 5, 3-4). Even creation is now seen not in relation to the doctrine of *creatio ex nihilo* but in light of the generation of the Father (*ibidem*, 6, 3): in terms of divine eternity, both creation and generation are related to the connection among the persons of the Trinity and to the transcendence of the paternal lineage.

In this context, the themes of Incarnation and the dual nature of Christ are seen in light of the Father-Son transcendent bond: «For certainly it was "from the Holy Spirit that the virgin conceived" and what she conceived, that she bore […]. What "God was born in it"? The Word, "and the Spirit who with the Word, as born of the Father's will". Therefore […] the Word is in the flesh» (*ibidem*, 27, 5). Incarnation is indeed examined not from the perspective of the mother and her generation, but from that of the Father's Will and Word. This does not mean that the dual nature of Christ is somehow denied (*ibidem*, 27, 11). However, in the *Adversus Praxean* the problem of Christology becomes part of the problem of the Trinity and of the link between its Persons. Incarnation becomes, therefore, a moment of a history that begins a long time before, in a transcendent dimension in which everything – generation, creation and even salvation – takes its meaning from the relationship of the Logos-Sophia-Reason-Son with the Father[90]. Here Tertullian is still dealing, as he was in the *Adversus Hermogenem*, with the issue of the timeless Origin, and, therefore, with the timeless order of salvation: i. e. the order of the *Logos*. In fact, the text does not end with the scene of the crucifixion, but with the return of the Son to the Father, so as to come full circle, from eternity to the world, and back again to the transcendent plane (*ibidem*, 30, 4).

4. *De carne Christi*

Tertullian's essay on the flesh of Christ provides a different perspective on Incarnation, which is now seen in the light of Christ's humanity (see Cantalamessa 1962, pp. 59-191; Osborn 2001 pp. 130 ss.; Alexandre 2001, pp. 195-338, 2012). In so far as human nature is concerned, the problem of generation in necessarily implied: if Christ really died on the cross, he must have been generated, since birth and death, generation and corruption stand in a mutual relationship: «Christ, on the other hand, being sent to die, had of necessity also to be born, so that he might die. For customarily nothing dies except what is born. Nativity and mortality have a debt they owe each to the other. The project of dying is the reason for being born» (Tertullian, *Carn*., 6, 6). As seen above, the same implication of birth and death was at the core of ancient philosophy. However, the latter never had to deal with the problem raised by the doctrine of Christ's dual nature: the necessity of preserving at once the separateness and the combination of a divine principle with a human one. In fact, the ancient world never contemplated an existence that was both eternal and mortal. As seen above, in classical philosophy the very notion of substance made it clear that reality was conceived as a combination of form and matter, the former coinciding with the true Being, the latter bearing the weight of Becoming. In biological terms, it meant that the mother provided her passive and inert matter, while waiting to receive the seed, the vital and active principle of generation.

It is exactly this scheme and this relationship between matter and seed, potentiality and activity that the *De carne Christi* dismisses. In fact, the text repeatedly states that no seed was involved in the conception of Christ, since it is through the seed that the sin is transmitted from generation to generation. Obviously, Christ was conceived without sin, since it was through Him that salvation would eventually come; but if there is no any human seed to animate the uterine matter of the mother, then the ancient biological and ontological scheme of generation no longer makes sense. Nor is it the Spirit who takes on the role of the man's seed, since Christ's humanity would otherwise be compromised, along with the separateness of his two natures: Christ's divinity must come from God as much as his humanity must only come from the human, since there is discontinuity between the two substances.

The way in which early Christianity, and Tertullian in particular, solves this problem represents a radical inversion of the ancient paradigm of generation and its metaphysical implications: in fact, as seen above, the mother must generate for the first time in history, by herself: «Neither does the

[90] The stoic (and therefore materialistic) character of Tertullian theology does not annul the transcendence of the paternal dialectic as compared to the maternal generation of Christ. In Tertullian's work transcendence does not exclude materiality; and, in turn, materiality does not coincide with immanence.

denial that he was born of blood involve any repudiation of the substance of flesh, but of the material of the seed, which material it is agreed is the heat of the blood, as it were by despumation changed into a coagulator of the woman's blood» (*ibidem*, 19, 3). Ancient biology as well as ancient ontology of matter and form are here turned upside-down. While fighting against the docetic heresies that denied the reality of Incarnation, Tertullian describes and affirms the autonomous generation of the mother: «Thou didst rend me, he says, out of the womb. […] If he who was rent out did adhere, how could he have adhered, except that while coming out of the womb he was knit by means of that umbilical cord, as it were an offshoot of his caul, to the womb where he originated?» (*ibidem*, 20, 5).

Tertullian describes how Mary gave birth to her Son, nourished Him, passed down her humanity to Him without the help of the seed. In so doing, he elaborates another model of generation, the biology and ontology of which are composed of the «rip of the flesh», the «umbilical cord», the «milk», the «teats», the «breasts», the «womb», the «veins», the «blood». The text leaves no doubt about the implications of the mother's generation: «What is it that is rent out, except that which inheres, which is fastened in, is entwined with that from which its removal requires it to be rent out?» (*ibidem*, 21, 3).

Along with a different ontology, this new paradigm of generation implies another genealogy, different from the one deriving from the Father: «In what sense, really, is Christ the fruit of her womb? Is it not because he is himself the flower from the stem which came forth from the root of Jesse, while the root of Jesse is the house of David, and the stem from the root is Mary, descended from David, that the flower from the stem, the Son of Mary, who is called Jesus Christ, must himself also be the fruit?» (*ibidem*, 21, 4-5). The metaphysics behind this new idea of generation is rooted in the deviations and the gaps in ancient ontology and the theology of Logos. It is indeed between the fissures of this structure that room is made for the coming together of two conflicting logics and ontologies, joined in the paradox of their mutual antagonism. This new metaphysics should not therefore be imagined as something existing outside of this conflict. It exists at the intersection of this set of antinomies, between (as the "meta" of the word suggests) the "tiles" of reality (see Didi-Huberman 1985, pp. 33-56; 2007; Derrida; 1993; Irigaray 1972). This conflict – and therefore the emergence of a different idea of reality – is the subject of *De carne Christi*: «And so, as while not yet born of the Virgin it was possible for him to have God for his father, without a human mother, equally, when being born of the Virgin, it was possible for him to have a human mother without a human father» (*ibidem*, 18, 2).

However, maternal divinity and human motherhood cannot close the circle, recomposing the classical dialectic of generation and corruption, since it would mean, as stated above, the risk of jeopardizing the distinction of the two natures of Christ. So, these must remain separated, relying on two different generations and two different ontologies: «Thus, since he was himself by the Spirit of God (and the Spirit is God) born of God, he was also of human flesh and as man conceived and born in the flesh» (*ibidem*, 18, 3-7).

The meaning of the paradoxical series of sentences at the beginning of the treatise, summarized by the formula *Credo quia absurdum*, now becomes clear: «The Son of God was crucified: I am not ashamed – because it is shameful. The Son of God died: it is immediately credible – because it is silly. He was buried, and rose again: it is certain – because it is impossible». (*ibidem*, 5, 4). This passage has sometimes been interpreted as a clear example of Tertullian's irrationalism, and sometimes as a proof of his rhetorical mastery (see Fredouille 1972, pp 331-337; Sider 1980). But what is really at stake here goes well beyond the rhetorical device: we are confronted with the paradox of two forms of logic, and two orders of Being conflicting with each other, while weaving together a new fabric of reality. The paradox of the *Credo quia absurdum* is modelled on the new ontology that the treatise repeatedly proposes:

Thus, the official record of both substances represents him as both man and God: on the one hand

born, on the other not born; on the one hand fleshly, on the other spiritual; on the one hand weak, on the other exceeding strong; on the one hand dying, on the other living. That these two sets of attributes, the divine and the human, are each kept distinct from the other, is of course accounted for by the equal verity of each nature, both flesh and spirit being in full degree what they claim to be: the powers of the Spirit of God proved him God, the sufferings proved there was the flesh of man (*ibidem*, 5, 6-7).

Conclusions – Nicaea

At a certain point, these conflicts began to fade, along with their creative capacity. In fact, under the pressure of the heresies (the Arian above all) the Church focused on defending the doctrine of the Father's generation, i. e. the theology of the *Logos* (Simonetti 1975), leaving aside the paradoxes of Christology. So, once again, the order of *Logos* came to coincide with the plane of true Being, the transcendence structuring Reality and Human existence. This is best exemplified by the Nicene Creed which stated the dogma of the Trinity and, in so doing, asserted the priority of the eternal order over the historical and material world. Incarnation and the generation of the mother thus became an epiphenomenon of an order whose origin was located in a transcendent Elsewhere, in a metaphysical domain of which the human world was now only a mirror.

The productive power of the conflict between the two forms of logic would come back in spurious forms, within shadowy spaces of Catholic theology (Didi-Huberman 2007, 1990). However, due to the radicality of its theology of the flesh, Tertullian's *De carne Christi* remains a fundamental vantage point to better understand the paradoxical metaphysics of matter and flesh in early Christianity, together with and versus the metaphysics of *logos* and form.

Bibliography

Alexandre J. (2001), *Une chair pour la gloire. L'anthropologie réaliste et mystique de Tertullien*, Paris, Beauchesne.

- (2004), *Le Christ de Tertullien*, Paris, Desclée.

Aristotle (1996), *Physics*, translated by R. Waterfield, Oxford, Oxford University Press.

- (1966), *Metaphysics*, edited and translated by J. Warrington, London, Dutton.
- (2004), *On generation and corruption*, edited by F. de Haas and J. Mansfeld, Oxford, Clarendon Press.

Kirby J. (2011), *Aristotle Metaphysics. Form, matter and identity*, London-New York, Bloomsbury Academic.

Brisson L. (2003), *À quelles conditions peut-on parler de «matière» dans le* Timée *de Platon?*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 1, pp. 5-21.

- (1998), *Le même et l'autre dans la structure ontologique du* Timée *de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Sankt Augustin, Academia.

Bostock D. (2006), *Space, time, matter and form. Essays on Aristotle's Physics*, Oxford, Oxford University Press.

Cantalamessa R. (1962), *La cristologia di Tertulliano*, Freiburg, Edizione Universitarie.

Derrida J. (1993), *Khôra*, Paris, Galilée.

Didi-Huberman G. (1985), *La peinture incarnée*, Paris, Minuit.

- (1990), *Fra Angelico. Dissemblance et Figuration*, Paris, Flammarion.
- (2007), *L'image ouverte. Motifs de l'incarnation dans les arts visuels*, Paris, Gallimard.

Fredouille J. C. (1972), *Tertullian et la conversion de la culture antique*, Paris, Études Augustiniennes.

Hengel M. (1995), *Studies in Early Christology*, Edinburgh, T&T Clark.

Héritier F. (1996), *Masculin/Féminin. La pensée de la différénce*, Paris, Odile Jacob.

Irigaray L. (1974), *Speculum. De l'autre femme*, Paris, Minuit.

Irwin T. H. (ed.) (1995), *Classical Philosophy: Collected Papers. Aristotle: Substance, Form and Matter*, vol. 6, New York-London, Garland Publishing.

Mcmullin E. (ed.) (1965), *The Concept of Matter in Greek and Medieval Philosophy*, Notre Dame, Notre Dame University Press.

Migliori M. (2003), *Il problema della generazione nel Timeo*, in C. Natali and S. Maso (ed.), *Plato physicus. Cosmologia e antropologia nel Timeo*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert.

Moffatt J. (1916), *Aristotle and Tertullian*, in «Journal of Theological Studies», 17, 1, pp. 170-171.

Osborn E. (2001), *Tertullian, First Theologian of the West*, Cambridge, Cambridge Univers. Press.

Plato (2013), *Timaeus and Critias*, translated by A. E. Taylor, London-New York, Routledge.

Sider R. D. (1980), *Credo quia absurdum*, in «The Classical World», 73, 7, pp. 417-419.

Simonetti M. (1993), *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Roma, Institutum Patristicum Agostinianum.

- (1975), *La crisi Ariana nel IV secolo*, Roma, Institutum patristicum Agostinianum.

Tertullian (1956), *Treatise against Hergmogenes*, translated by J. H. Waszink, London, Newman Press.

- (1948), *Treatise against Praxeas*, edited and translated by E. Evans, London, S. P. C. K.
- (1956), *Treatise on the Incarnation*, edited and translated by E. Evans, London, S. P. C. K.

Transcendence and nullity in marriage

Alberto Passerini,
SISPI – Scuola Internazionale di Specializzazione con la Procedura Immaginativa, Milan, Italy
segreteria@sispi.eu
Lucia Vitali
SISPI – Scuola Internazionale di Specializzazione con la Procedura Immaginativa, Milan, Italy
lucia.vita@hotmail.it

Introduction

In this study, it has been interesting to acknowledge how marriage, as regulated by canon law, presupposes some significant aspects of human relationships. Indeed, elements as reciprocity and donation constitute the essence and are laid down in legislation as essential obligations.

Under an anthropological perspective we refer to typical aspects such as maturity and duality, as well as the values of responsibility, self-giving and reciprocity.

In the first place, an achieved high level of individual maturation is the psychological functioning which constitutes a presupposition for the formation and maintenance of marriage. Such maturations shall ensure that the subject has the mental resources which allow a true anthropological encounter. Indeed, only in this way an approximation between a valid marriage and an existentially possible marriage occurs, resulting in a healthy interpersonal relationship.

In the psychological area psycho-affective maturity has to be considered as well. Such maturity does not result automatically in a perfect married life, but indeed is in continuous evolution. It is based on adaptation of the subject, who in a first moment acquires an identity and gets to know his own being, then learns to be himself amid the others, by means of a flexible adaptation: "*Being with the other is a constitutive fundament of the person, therefore maturity requires the overcoming of a typically infantile egocentrism and the capacity to love the other"* (Barbieri et al. 2017). In other words: from a symbiotic need to a need for the other as other than self. This, according to Erik Erikson, creates the conditions for mutuality, that is a "*relationship whose members depend on one another for developing their relative potentialities".*

Strictly connected to maturity is the matrimonial decision, since only an individual who is mature in the terms described above can be regarded as ready to fully consider and evaluate the matrimonial object. Presuppositions are not only a cognitive capacity at intellective level, but also the above-mentioned psycho-affective maturity which allows to understand the emotive-relational dimension of marriage.

Personal relationship refers to the concepts of reciprocity and alterity and to the subject being in the world as a co-being. Therefore it can be affirmed that empathy and reciprocity characterize human relationship, since they allow the couple to have a stable exchange on a project basis. The overcoming of Self is essential, resulting in the capacity to give oneself to the other. Overall, the marriage dimension implies reversal of egocentrism and realization of a totality with the other.

Coming to the juridical aspects, the *Codex Iuris Canonici* presents the institution of marriage as a formal consensual agreement, in which the genuineness of the contracting parties' consent assumes a substantive meaning. The consent consists in the will of each of the parties to give themselves, thus assuming the matrimonial rights and duties. A defect concerning such consent, of a voluntary nature or deriving from external factors, results in nullity of marriage.

The causes of marriage nullity include incapacities of the person, among which the incapacity to

assume any of the essential matrimonial obligations due to a cause of a psychic nature. Ascertainment of this typology of defects is, as it is evident, strictly connected to studies on personality disorders or physical pathologies.

Case of expertise

In the light of these considerations, a specific case of nullity of marriage is presented here, which was the object of study on the occasion of an appraisal requested by the Ecclesiastical Court. The case *de quo*, whose subsumeability within canons 1095 commas 2 and 3 was evaluated, concerns a couple that had fallen into crisis especially since the wife found some pornographic material in her husband's pc. The particularity lies in the fact that, if *prima facie* it can be thought that the finding of pornographic photos may constitute the cause of nullity of marriage, the examination of the matter led to diametrically opposite conclusions, identifying in the personalities of the two spouses the actual reason impeding an authentic marriage relationship.

As regards the marriage history, from the proceedings it emerges that Mrs Maria's family was always very united and inclined towards a Christian education. The woman specified that she had not had other affective and sentimental relationships except for the one with Dario, the person who would later become her husband.

With reference to the sexual life she declared:

> "*We had no opportunity to get to know each other from an intimate and sexual point of view because we chose not to have intercourses before our marriage […]. From this point of view I must say that we lacked a concrete knowledge, which led to some surprises later during our married life"*. In addition: "*the difficulty which arose from the start is the one related to intimacy"*.

Indeed, during their honeymoon, they didn't have any sexual intercourse. Only after they returned, the couple began to have some intimacies, according to Mrs M. "*very mechanical*". Anyway, in general the intimate relations were rather rare and often showed difficulty by Dario in completing the intercourse.

The decision to marry was taken with awareness, since it fulfilled the desire of both to build a family.

With the passing of time, the denigrating and aggressive attitude of D. towards his wife, the unsatisfactory sexual life as well as the finding of pornographic material in the husband's pc led to the decision to separate. The woman also filed two complaints against her husband, respectively for harassment towards their daughters and possession of pedo-pornographic material, but the complaints were dismissed.

Concerning his wife, D. stated instead: "*during our married life my figure progressively disappeared in Maria's consideration and I realized that her family of origin came before her spouse"*. Besides, the woman is described as a person who is apparently kind, but extremely touchy if presented with a different point of view. She has a strong inferiority complex and, for this reason, she refuses any constructive dialogue and also within the family she expects to take decisions in exclusion of the other spouse. Since the beginning of their married life, long before he used pornographic material, the first difficulties arose, mainly due to, according to D., his wife's character. The situation of strong stress drove the man to search for pornographic images, but not for pedo-pornographic material. The couple's sexual life, in his opinion, presented some problematics, especially because of the woman's attitude, often aggressive and blameful. This caused a performance anxiety to arise in Mr D., who even got to be afraid of facing intimacies with her.

Discussion

In the case presented, the causes of nullity pleaded are consistent with the second category of above-mentioned defects, namely the "grave defect of discretion concerning the essential matrimonial rights" (canon 1095 comma 2) and the "incapacity to assume the essential obligations of marriage" (canon 1095 comma 3). An abnormal and pathological intrinsic motivation is a cause of nullity of marriage if it is such as to prejudice the freedom of the individual in making his/her choice with respect to the bond of marriage. The various pathologies which undoubtedly limit the self-determination of the individual include also some "minor" pathologies, which may be better subsumed in comma 2 of canon 1095, as neurotic forms which involve serious difficulties in the sexual area or which manifest themselves in the form of obsessive ideas. There still remains the need for a critical evaluation in the concrete case in order to verify whether, and if so, in which terms the "minor" pathology affected the matrimonial decision.

Indeed, in the light of the above, in the present case the cause of nullity concerning a "*grave defect of discretion*" does not appear to occur. Though it is true, in fact, that Mr D used pornographic material of a sado-masochistic type and, more in general, that an impairment of the sexual sphere within the marriage clearly emerges from the proceedings, on the other hand, adopting the triple ascertainment methodology suggested by Paolo Bianchi (…), there do not exist difficulties which may nullify the matrimonial consent at the time when it was given. Specifically, the behaviour of D. close to the marriage decision does not manifest any intrinsic defect of consent, and neither does any particular clinical history of the subject emerge, on the basis of which a psychic incapacity may be reconstructed. As regards the expert evaluation with respect to his psychic conditions, surely a depressed personality emerges, yet not to the point of stating that such a pathology could have influenced the inner freedom of D. at the time of his matrimonial choice. What is decisive is the fact that, for religious reasons, both spouses decided to have sexual intercourses only after marriage and that, therefore, the first difficulties related to the intimacy sphere manifested themselves only after marriage. Also the finding of pornographic images dates back to a time that is subsequent to that of the manifestation of consent and, though serious, the interest in photos with a "hard" content of sado-masochistic nature seems to have developed in the course of married life and represents the "tip of the iceberg" of problems inherent to the couple since the beginning. In fact, the stressful situation led the man to a state of distress for which he tried to find relief by resorting to the above-said images, thus avoiding the real problem. It would seem that "*by restraining his anger in the reality, he vented his frustration in the virtual"*. This assumption is supported by the interviews and the Rorschach test, from which ultimately it is not possible to classify Mr D. as a paraphilic.

Considering comma 3 of canon 1095, instead, it is necessary to evaluate the consent which, though sufficient in its subjective profile, is not sufficient at a juridical level due to lack of its object, since for the contracting party it is impossible to perform the essential obligations of the matrimonial bond, among which unity, faithfulness and indissolubility, as well as essential elements such as *ordination to the children or to the good of the spouses*. In this regard, often some sexuality disorders and personality disorders are considered for the purposes of unassumability of the essential obligations of marriage. Indeed, the former considerably limit the possibility of an effective psycho-affective integration, at least at a minimal level (sadism or sado-masochism is also included in the disorders), whereas the latter do not allow a psycho-affective integration, in particular with respect to mutual support between spouses. Both aspects are related to the above-mentioned "*good of the spouses"*.

At a *prima facie* analysis, it would seem that in the present case the essential obligations of marriage were not adequately considered by Mr D., even just for the fact that, concerning psycho-affective and psycho-sexual integration capacity, the couple had not had the opportunity to experiment sexuality *ex ante* and, therefore, to encounter difficulties (which, inevitably, emerged only after marriage).

In addition, a discretive element for the purposes of matrimonial nullity set out by the canon can be found in the personality of the two spouses, one Depressed with Obsessive traits, the other Borderline. It is believed that the core of the marriage "failure", its origin, is due to such personality structures as well as, however, to a couple immaturity. In this sense, the cause of nullity is imputable to the woman, contrary to the initial approach in which it was she who filed for nullity, ascribing the causes to her husband further to the finding of the material with erotic contents in the pc.

Conclusions

The outlined picture seems to reflect that of the "uxorious husband and castrating wife". The lack of prior sentimental experiences and evolutionary maturation resulted in each spouse projecting on the other an own ideal (there was an *I,* partially a *You*, but a *We* was missing*).* The marriage crisis, therefore, has its origins in these elements, and then manifests itself with sexual dysfunctions, couple difficulty as well as M. 's search for pornographic images. In other words, both got married with awareness at a conscious level, but without the awareness of the incapacity to manage married life at a relational level (bossy woman, submissive man), and this was certainly not due to an alteration of the sexual sphere, which instead was a consequence of the alteration of the relationship.

Bibliography

Barbieri C., Gepponi V., Janiri L., Sansalone L. (2017) *Perizie e periti,* Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.

Callieri B.: Corpo, sessualità, amore, Convegno Interdisciplinare *La Disfunzione Erettile dalla diagnosi alla terapia,* Sapienza Università di Roma, 22/10/2011.

Grocholewski Z. et al. (1984) *IL matrimonio nel nuovo Codice di Diritto Canonico,* Libreria Gregoriana Editrice, Padova.

Passerini A.: Abusi Sessuali trattati con l'Esperienza Immaginativa, *Seminario,* SISPI, Milano 2/12/2017.

Rulla L. M. (1985) *Antropologia della vocazione cristiana,* EDB, Milano.

Del Gaudio D.: La via pulchritudinis in mariologia. Per un approccio estetico in teologia, *Neuroestetica: bellezza e cervello*, Brain Awarness Week, DANA Foundation, SISPI, APRA – Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma 19/3/2016.

Science and faith according to Jean Ladrière

Louis Perron
Saint-Paul University, Ottawa, Canada
lperron@ustpaul.ca

Introduction

Belgian philosopher Jean Ladrière devoted a large part of his work to the relationships between science and faith. This paper intends to summarize his position on that matter. The leading question raised by Ladrière can be expressed in this way: How can science be interpreted from a faith perspective? The fundamental issue at stake, which dictates the conceptual strategy, lies in the possibility of moving directly from science to faith. Ladrière firmly rejects that possibility. If a connection can be established between science and faith, it has to proceed from faith to science, not the opposite. There is no direct passage between science and faith, although there are signs pointing in that direction. But these signs can be recognized only from the perspective of faith. Any attempt to move from science to faith implies a hermeneutical process, which relies precisely upon faith understood as a principle of interpretation. Faith as a hermeneutical experience can assume the experience of science, but the latter cannot assume faith. This hermeneutical presupposition plays a decisive role in Ladrière's vision.

Accordingly, we must essentially proceed in two steps: first, science and faith must be situated according to their proper domains of operation. They must be acknowledged as two distinct and fully autonomous domains of human experience. Second, we need to examine their reciprocal relations and their compatibility. Science and faith will be considered as two fields of human experience, in order to exhibit their respective structure in terms of conditions of possibility. The image of the world provided by science and the own historical dynamism manifested by science will be presented as possible steps to bridge the gap between science and faith, through the decisive notion of creation as understood by faith.

1. Science and faith as two autonomous domains

What is the respective specificity of science and faith? What are their constitutive features as domains of human experience?

Science

Ladrière insists that "science as such is essentially a search for knowledge and that its mode of growing is autonomous: it creates its own methods, its own means of investigation, its own problematic and its own institutions" (Ladrière 2000, pp. 159 ff.). It is useful to distinguish between the actual content of science, understood "as an ideal object having its own mechanisms of growing" and the mode of knowing science exemplifies. In what follows, we will briefly examine the case of natural sciences, whose methodology essentially lies on building abstract "representations" or models through mathematical formalism. The content of the scientific discourse might be characterized by three features: a radical departure from the world of "natural" perception, from what appears immediately in the experience of the world, "the constitution of a closed intelligibility", that is of a self-sufficient mode of intelligibility based upon its own principles, and the aim of achieving a form of knowledge totally integrated and unified. If we now turn to the kind of knowing operating in science, two essential features can be distinguished: "the indirect character of representation and the form of a constructive dynamism". The theoretical

component plays a decisive role and enjoys a priority over experience, which is captures by the expression "theory-ladenness". There is no direct correspondence between observation and theory. Of course, the experimental moment remains decisive. But an interpretation must intervene for constructing the experiments as well as making sense of their results. This interpretation connects theoretical constructs to empirical data on the basis of interpretative hypotheses. The theoretical component relies upon mathematical structures whose meaning is provided by models. Scientific method is based upon the construction of models, which make possible explication, prediction and anticipation through empirical experimentation (Ladrière 1978, pp. 56-57). Each theory is associated with a model that constitutes its idealized field of realization. It is through the grid provided by the model that theory aims at empirical reality through the experimentation. The model then plays a mediating role: there is no direct representation of reality in science, but only through conceptual categories that are historical by nature.

This bring us to the second feature of scientific mode of knowing, namely its constructive dynamism, which is progressive, extensive and increasing in its explaining power. Natural sciences partake in the general goal of science as an enterprise, which features a kind of knowledge that is controlled, explicative, expandable and critical (Ladrière 1984a, pp. 259-260). The dynamism proper to science is particularly manifest through its constructivist aspect, which shows the productivity that characterizes reason. Scientific reason is "fundamentally action" and creativity (Ladrière 1987b, p. 26). Science exemplifies the dynamism of reason, a becoming characterized by its own historicity. This dynamism follows its own internal intentionality, which provides its proper orientation through the constraints imposed by the conceptual dimension of science.

Faith

Compared to science, faith represents a radically and distinct experience and reality. As such, faith is not a rational or a scientific discourse. It pertains to a different order, which is not focused on the discourse (*logos*) but on the word. It is not based upon the ontological manifestation but on a revelation. Whereas rational discourse is aimed at making sense of the manifestation of the world, through the production of an impersonal discursive system, faith refers to a personal encounter. Whereas rational discourse expresses the structural or constitutive reality of the ontological manifestation, faith refers to an historical reality, to the order of event in its most concrete manifestation. Faith possesses its own intentionality, its own mode of instauration. It is a form of live, based upon the recognition of Christ and a specific evangelical practice. Of course, faith is linked to certain objectivity and relates to a specific content. But the mode of access to that content differs from the way science accesses to its own content. Generally speaking, faith implies confidence, trust, and a belief, a kind of knowledge supported by a decision, an engagement. In the case of religious experience, faith relates to an entity understood as a transcendent reality or being. More specifically, Christian faith presupposes a personal involvement in a process, which is the history of salvation, an assumption of the advent of the Kingdom of God. It is not simply a propositional knowledge, but an active and personal commitment. It is through the act of faith that one gets access to the content of faith as a dynamic reality. Even when faith becomes a rational discourse through theology, it remains a different kind of discourse irreducible purely to a scientific one, due to the fact that the theological content can only be accessed through faith.

2. Towards faith

Science is a rational discourse based upon the physical world as part of the ontological manifestation of the world. Faith pertains to another realm, which is based upon a proclamation, a revelation, a word. As such, it does not aim at providing a scientific interpretation of the natural world. When it speaks about the world, it does so from an external perspective that relates to the

absolute or radical origin of the world. The purpose of faith is to interpret the world from an existential and soteriological perspective. This does not imply though that science is deprived of any internal indication that could lead to faith. According to Ladrière, two aspects can be considered: the scientific image of the world provided by contemporary science and the dynamism of scientific inquiry.

The contemporary scientific vision

The picture of the world provided by today's science, especially in cosmology and in biology, stresses the evolutionary dynamism that characterizes cosmic reality. Nature appears essentially as a becoming, even as a creative process, and manifests its own historicity, as a continuing flux of events (Ladrière 1976, p. 60; Ladrière 1984, p. 291). Through the temporal dimension that pervades nature, a dimension of facticity and contingency appears, altogether with the constraints imposed by the laws of nature. Nature manifests itself as a self-constructive reality, as a process of increasing complexity (emergence) culminating with the appearance of human being and his own creativity. This creativity is shown through the various dimensions of human agency and becomes particularly manifest in the modern times. Human creativity assumes cosmic creativity and thus appears as the culmination of the creativity present in nature.

The dynamism of science

Scientific inquiry is also essentially dynamic. As a whole, science manifests itself as a constructive and evolutionary dynamism (Ladrière 1976; Ladrière 1987a). Considered in its totality, this dynamism faces two essential possibilities: either self-closure or openness to something beyond. At this point, science presents some ambiguity regarding the very meaning of its becoming (Ladrière 1984b, p. 273). It must be acknowledged that the dynamism of science might close upon itself. Science can be thought as self-sufficient, because it is an objective and impersonal body of knowledge, a kind of objective spirit evolving by itself and for itself. It can be considered as a complete dynamism in itself, with its proper finality, enclosed in its own celebration. In order to fully assess that possibility, we need to keep in mind some important features of science. First, science constitutes a closed body of knowledge that relies on its own intrinsic intelligibility. Its purpose is to attain a fully integrated knowledge of nature. At the same time, science constantly enlarges its scope; its domain of inquiry expands and it is hard to assign any a priori limit to this expansion. The scientific worldview becomes more and more encompassing and integrative. Second, the kind of knowledge proper to science is operative and abstract (Ladrière, 1984b, pp. 264 ff.). Science operates upon reality through formalism and experimentation. It disconnects itself from the immediate perception of the world and leads to an impoverishment of the life-world. This movement towards abstraction is radical: it substitutes an objective construct to the natural world. Third, science is based upon a specific perspective (general principle of interpretation) and develops itself based upon a priori presupposition and an implicit ontology. It proposes a worldview, which is at the same time an attitude of mind influencing how we interpret human existence. Science builds "a body of knowledge according to a certain perspective which appears to be able to justify itself by its own achievements. The worldview of science is a general principle of interpretation which operates in an implicit way in the concrete undertakings by which the edifice of science is progressively constructed". (Ladrière 2000, pp. 160-161).

But there is another possibility: science can open itself to the meaning of creativity present in nature and then, as we will see, to creation (Ladrière 1984b, pp. 273-276). To do so, science must be understood as a spiritual endeavour charged with a strong existential and ethical component. In that perspective, which inquires about its very soul, science becomes a true spiritual experience, supported by an immanent and operational intentionality, which guides its becoming. Science

reveals itself as an immanent requirement that lies underneath its historical development (Ladrière 1984a, pp. 268-269). Science appears as a task, supported by an ethical vision, which implies a responsibility and a duty based on the belief in the power of reason and linked with the hope that it will be successful in its undertaking (Ladrière 1984b, p. 270). Scientific reason "is related to the constitutive horizon of an exigency that requires to respond to the demands of truth, and consequently, to assume an ethical task (Ladrière 1987b, pp. 29-30). It is then through the recognition of its ethical dimension that science can discover its true mission. What is at stake in science is nothing else but the dynamic of the spirit and the destiny of humankind. We need at this point to acknowledge the analogy between nature and human existence and the essential connection between *phusis* and *logos*. Science internal dynamism aims at constituting a global theoretical representation, both united and complete, a *logos* which could express what the world is all about. But the scientific *logos* is related to the world, as nature or *phusis*. Scientific inquiry presupposes the fundamental agreement between human thought and the deep constitutive structure of reality[91]. The *logos* expresses *phusis* by going beyond; it reveals, makes explicit the intelligibility of the *phusis* and then accomplishes it. Science, in becoming always more self-conscious, discovers its poetical and festive dimension, and then achieving nature by rearticulating it in its own discourse. It brings nature and meaning together in a superior unity. Science is a vocation with a profound existential meaning, which is to unite nature and spirit (Ladrière 1984a, pp. 273 ff.). Embedded in the creative deployment of nature, the mission proper to science is to achieve the world, its task is to integrate the natural dynamism and the scientific dynamism, in a way that reveals and celebrates nature. The ultimate goal would be to achieve the integral realization of its content, to bring nature and mind in a complete unity.

3. Creation as the mediating notion

Both scientific activity and the picture of nature it provides stress the creativity that permeates the entire cosmos. There is proximity between this creativity and the very notion of creation. As it captures the creative dynamism present in nature, the notion of creation can be understood as the mediation connecting science and faith. But Ladrière constantly reminds us that the notion of creation pertains to Christian faith and does not intervene in science as such. It rather constitutes an essential dimension of the salvific economy and carries primarily an existential and soteriological meaning. The purpose of the notion of creation is not to express the natural constitutive order – that's science proper aim – but to signify that order from an essentially qualitative perspective. It situates the entire cosmic reality in the light provided by faith. As such, the scientific image of the world does not conduct to the notion of creation; in order to move from science to faith, one cannot build directly upon science. A hermeneutical mediation is needed, and that is precisely what the notion of creation provides. This is to say that the connection between science and faith is possible only through the hermeneutics of faith. The dynamism of science and its content is assumed by faith's own dynamism. Faith provides the ultimate and complete signification of science and thus accomplishes it. From that perspective, one can discern an affinity between the creative nature of the whole cosmos and the Christian notion of creation. The scientific worldview helps to understand what creation is all about and, in turn, creation deepens the body of knowledge provided through science. There is something like a mutual resonance between science and faith (Ladrière 1987a, p. 200).

[91] «"La science est fondée sur le dynamisme de la raison, qui est lui-même animé par le *telos* de la construction d'un *logos* du monde et qui est fondé à la fois sur la présomption et sur l'espérance d'un accord entre *logos* et *phusis*.» (FCDR, 206).

Conclusion

We can summarize Ladrière's view by the following propositions. Christian faith can integrate science. Seen from the perspective of faith, science can be considered as anticipating the notion of creation. Faith in creation remains outside the domain of science. Science cannot by itself conduct to faith; there is no logical connection whatsoever. Faith implies a personal involvement in the Creed and an active participation in the very dynamism of creation. In a way, science anticipates faith, but cannot give access to it; if its dynamism is moving towards faith, it is unconsciously. Through its active and constructive dynamism, science can be considered as an active parable; it exceeds itself. There is more in science that science itself (Ladrière 1984a, p. 278). Seen from a Christian perspective, the scientific *logos* finds its ultimate meaning in the *Logos*, the Word of God. Faith justifies the hope sustaining the work of science and opens it to its fulfilment. But a radical discontinuity, despite this affinity and proximity, still remains between the two, which means that the consonance between science and faith cannot be considered as necessary (Ladrière 1984a, p. 277; Ladrière 1984b, pp. 307-308). Ladrière thus avoids either the incompatibility between faith and science, the simple juxtaposition of faith and science, and the apologetic stand stating the science conducts to faith. If one can see God's generosity and creative power through science, it is only through the eyes of faith.

Bibliography:

Ladrière, Jean 2000: "Science, Faith, and their Mediation though Philosophy", *Soochow Journal of Philosophical Studies* 5 (April 2000), pp. 159-197.

Ladrière, Jean 1987a: "La culture contemporaine et le sentiment religieux", D. Hutsebaut and J. Corveleyn (eds.), *Over de Grens. De Religieuze 'Behoefte' Kritisch Onderzocht,* Leuven: Universitaire Pers Leuven, 1987, pp. 193-208.

Ladrière, Jean 1987b: "Science, Technology, and the Historicity of Reason", *Proceedings of the International Symposium Science, Technology and Spiritual Values, an Asian Approach to Modernization*, Tokyo, pp. 45-64.

Ladrière, Jean 1984a: *L'Articulation du sens* I, Paris: Cerf, 1984.

Ladrière, Jean 1984b: *L'Articulation du sens* II, Paris: Cerf, 1984.

Ladrière, Jean 1978: "La pensée scientifique et l'intention apologétique", *Communio,* 3/4 (juillet 1978), pp. 54-69.

The Qurʾān as an Experienced Appearance in Premodern Islamic History

Drs. Azad Qazaz
Catholic University Leuven / Belgium
Azad.raouf@kuleuven.be

Introduction

One of the most debated issues in classical Islamic theology was about the nature of the Qurʾān. In order to understand discussions regarding the nature of the Qurʾān, we have to study how the Qurʾān was perceived and experienced by Muslim theologians in premodern Islamic thought. Modern scholars have tried to fathom this debate. In what follows, I offer a classification of the current secondary literature into six different models. However, before showing the six models, I will show in the following paragraphs how contemporary scholars describe the context in which the ideas of the created and uncreated Qurʾān emerged and how Muslim theologians understood and experienced God's word in the Qurʾān. The issue, to identify the nature of the Qurʾān, had divided the Muslim theologians into two camps; traditionalists and rationalists. It also produced two kinds of ideologies; a camp believed that the Qurʾān is created and the other believed that the Qurʾān is uncreated.

It seems as we shall see that Muslim theologians attempted to solve two mental problems which they faced concerning the nature of the Qurʾān and its relation to God. They had to answer two questions; specially: what makes the Qurʾān as a scripture eternal? This question stems from the fact that all scriptures like human literary productions consist of words, sentences, stories and events. The other question stems from the situation that each scripture emerged in time. Then how the Qurʾān established its eternality? The former question was answered by insisting on the uniqueness of the text of the Qurʾān. The uniqueness of the Qurʾān derived from its being the speech of God. It follows that this scripture has a non-human character. Uncreatedness of the Qurʾān answered the latter question. They solved the possible conflict between God and scripture, by bringing the scripture as close to God as possible or denying the Qurʾān as God's attribute which sits in Him[92]. However, the rationalist theologians attempted to solve these problems by createdness of the Quran and denying the attributes of God. We will note their attempts in this regard with the present work.

Many contemporary scholars like Van Ess, Wolfson, Watt, Madelung and the like, have asserted that the context in which the term createdness of the Qurʾān appeared, stemmed from an interaction between Muslims, Christians and Jews under the influence of religious and philosophical ideas. For instance, according to Van Ess, a large number of old Muslim theologians may have been inspired by Neoplatonism in defence of their faith from materialism. Modern scholars have tried to fathom this debate[93]. In what follows, I offer a classification of the current secondary literature into six different models. So, first, I will explain the idea of the createdness of the Qurʾān in premodern Islamic thought briefly through six models as follows:

1- The model (God does not speak) of Jahm ibn Ṣafwān (d. 128 AH/746 AD).

2- The model (created word of God in the air) of Ibrāhīm al-Naẓẓām (d. c. 223/845).

[92] Sharma, A. (1976). The Eternality of the Vedas and the Quran: A Comparative Study. *Philosophy East and West, 26 (3), 269. doi:10.2307/1397859. p. 269.*
[93] Ess, J. V. (2006). *The Flowering of Muslim Theology.* Translated by Jane Marie Todd. Cambridge: Harvard University Press. p. 82-4.

3- The model (the word of God does not exist) of Muʿammar ibn ʿAbbād al-Sulamī (d. 215/830).

4- The model (God's word is uncreated "*ghayr makhlūq*" literally) of Aḥmad ibn Ḥanbal (164-241/780-855).

5- The model (the word of God is the word Be "*kun*") of Ibn Kullāb (d. 241/855).

6- The model (spiritual speech "*kalām nafsī*") of Al-Ashʿarī Abu Al-Ḥasan (d. 324/935).

Then, I will discuss how we should understand the Qurʾān in response to the challenge of the modern thought in the light of the previous theological thoughts. I will, as a psychosocial expert, conclude this paper with a useful way to deal with the modern challenge. However, because the nature of the Qurʾān has to do with God's essence and attributes, I explain first how they understood both terms at the time and then the context in which these terms emerged.

Thus, the present work is an attempting to explain how vital the Qurʾān appeared to them, and how Muslim theologians experienced the Qurʾān in premodern Islamic history. Moreover, this work shows how contemporary Muslim intellectuals should understand the nature of the Qurʾān concerning Modern Western knowledge in order Muslims can enter the modern world. Because ultimately the traditional camp dominated the Islamic world and the rational camp discontinued, the contemporary Muslim scholars have to learn from their past to be ready for responding to today's challenge.

God's essence and attributes

The attributes of God (*ṣifāt*) constituted an important subject in Islamic theology that over the centuries has engendered a great deal of discussion among various theologians and philosophers. The Arabic word corresponding to attribute is *ṣifa* and is a verbal noun from the verb *waṣafa* that means ascribing a quality or property to a person or a thing. Muslim theologians differentiated between God's essence and His actions. God's attributes belong to His essence, but God's actions are outside of Him. If the Qurʾān is one of God's actions, it follows that God created the Qurʾān. However, if it is God's attribute, it follows that the Qurʾān is uncreated because it belongs to God's essence. Then, God can be described as a speaker.

The big issue, to identify the nature of the Qurʾān, for them was their questions about the eternity of God's Word: how should we understand the relationship between God's Word and the verses in the Qurʾān which are about human events? How God's speech (*kalām Allah*) proceeds from Him? One of the solutions to justify this relationship is: whereas God's Word is co-eternal with God, the verses represent an act of creation by God. For some theologians, such an approach raises another contentious issue of polytheism (*shirk*) which conflicts with the pure God's Unicity (*tawḥīd khālṣ*). Because, according to them, affirming that the Word is uncreated, implies another eternal something that exists alongside God. Other scholars took a further step; they provoked questions such as: why should the verses of the Qurʾān be created but not the Speech itself which subsists in God?

Moreover, so, a heated debate arose concerning God's unicity and qualities. The most striking point of view was some theologians believed that God cannot be described at all and has no attributes knowable to humans. These debates and questions produced in this regard various interpretations which we shall explain below. These questions and much more which stimulated them to search for a solution to align their belief with the reality of that time.

The context of the controversy

After the death of the prophet Muḥammad (11/632), the Muslim community changed qualitatively regarding religious and political status. Since the first caliphs ʿUthmān b.ʿAffān (d. 35/655), the

political and religious situation came in a state where people were forced to ask questions about the core of their belief. This case probably stimulated the first sect Khārijītes[94] to appear in that period (c. 37/657) as an opponent to the political situation of the caliphs. Wensinck illustrates that when the Islam became the religion of the majority and had become the possession of myriads, the conscience of many Muslims became aware of watching and to guide the Muslim communities in order to protect the pure religious experience. One of its first achievements was to establish a distinction between religion as a matter of ritual only and religion as an inner experience[95].

The political doctrine of the Khārijītes was that the Muslim community must be governed by a head whose claims to this office were based upon his being the best qualified Muslim[96].

Although the opponents of the politics of the Caliph began as a political sect, it later also provoked theological questions. Then it became a foundation stone of some theological (*kalām*) schools which later became known as rationalist Muslim theologians including indeterminism (*al-qadariyya*) like Muʿtazilites and determinism (*al-jabriyya*) like Jahmites. Wensinck asserts that responding to the political situations of the rulers of the Muslim community by Khārijītes instigated questions about the difference between *īmān* and Islām such as: who is a Muslim and who is an infidel? Who will be saved and who will be damned? These discussions contained theological skill which introduced Muslims to questions about the nature of their faith[97]. The discussion reached a point where they began to question God's essence *(dhāt*)[98]. His attributes (*ṣifāt)* and His speech (*kalām*). These questions were debated in the second and third (eighth and ninth) centuries, and it lasted during the premodern Islamic thought.

After the interaction between Islam and other existing religions and many philosophical ideas, many theological groups seeking to understand the mentioned issues philosophically. For this purpose, they used philosophical arguments and theological methods. Many thinkers from both sides Sunnītes and Shīʿītes initiated to respond to the challenges they faced[99].

Six models

We are told that Jam was the first who declared the idea of the createdness of the Qurʾān. Therefore, I will present his point of view in this regard more widely than the other theologians below. I think the views of his successors were a most likely response to him or explanation of his doctrine about the createdness of the Qurʾān.

1- The model: God does not speak (Jahm ibn Ṣafwān)

The adherents of the created Qurʾān responded to the doctrine of the uncreatedness of the Qurʾān in the eighth (second) century. They stated that the Qurʾān did not belong to God's attributes; God created it because God does not have any organ by which He could speak[100]. According to Madelung, the followers of the doctrine of the created Qurʾān believed that God does not speak in a literal sense. In order to communicate God creates the sound of speech which can be heard. This

[94] The strongest opposition party in early Islam. They withdrew from the fourth caliphs ʿAlī b. Abī Ṭālib's army when he agreed to the arbitration at the battle of Ṣiffīn in 37/657. See: Francesca, Ersilia, "Khārijīs", in: Encyclopaedia of the Qurʾān, General Editor.

[95] Wensinck, A. J. (1979). *The Muslim creed: its genesis and historical development*. New Delhi: Oriental Books Reprint Corp. p.36.

[96] *Ibid*., p.36.

[97] *Ibid*., p.37.

[98] "In Muslim philosophy this term is used in several senses. As a general term it can mean 'thing', like the words *shayʾ* and *maʾnā* ; next, it signifies the 'being' or 'self' or even 'ego': thus *bi-dhātihī* means 'by itself' or 'by himself'; but most commonly *dhāt* is employed in the two different meanings of 'substance' and 'essence'." See: Rahman, F., "Dhāt", in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*.

[99] Khayyūn, R. A. (1994). *Madhhab al-Muʿtazila min al-Kalām ilā al-Falsafa.* Beirut: Dār al-Nbūgh. p. 29-30.

[100] Khālid al-ʿAsalī. (1965). *Jahm b. Ṣafwān wa-makānatuhū fī al-fikr al-islamī,* Baghdad. p. 101.

sound is called God's speech metaphorically, and it is not His real Words. Moreover, he expresses that the motivation behind this doctrine is evident, especially in the context of the general theological views of Jahmites[101] that God is different from his creation in every respect. Therefore, He cannot be described by any of humans' attributes. So, Jahmites were entirely against anthropomorphism, and they believed that only God is the real actor (*faʿil haqīqī*) in the world.

Only attributes belonging exclusively to God, like powerful, creator, acting, giver of life and death, can be said to describe him properly. Speech is a human attribute. It requires, moreover, organs of speech, which God must not be conceived of as having[102].

Jahm and Jahmites deny that God speaks. They also claimed that the Qurʾān is created, and God did not speak to Moses, nor does He ever speak[103].

Jahm was an essential figure in the intellectual history of Islamic thought. He played a significant role in the debate on the nature of the Qurʾān. Van Ess believes that Jahm was a systematic thinker. He also states that Jahm constructed his doctrine under the influence of Greek philosophy and India's religions. For example, he says that Jahm's understanding of God could be Neoplatonic. It could be explained that his doctrine parallels Indian doctrines[104]. He describes Jahm's belief as follows:

God being the absolute Other directs everything, even the forces of nature and human will. This is why man's belief in God cannot be the result of a personal decision but is created and given by God Himself. Since God is beyond all Being (*shayʾ*) He cannot be defined or recognized, and He has no attributes. If He reveals Himself to man in the Qurʾān He does so only in time, and if He knows all things and events He does so only insofar as He comes to know them when He creates them. This amounted to saying that God has no foreknowledge; but He is eternal: He is "the First and the Last" (Q. 57:3). The creation is therefore only an interlude, and Paradise as well as Hell will not last forever.[105]

I have mentioned that Jahm held the view that God is the only active Power in the Universe and any expression which was prescribed to any being besides God is wrong. He explains that when the tree moves, the sphere rotates, the sun declines; actually, it is God who causes these movements and who creates will and choice in man. His emphasis on the overwhelming individuality of God led Jahm to the doctrine of absolute monotheism (*tawḥid*). The consequence of Jahm's absolute *tawḥid*-was the denial of God's eternal qualities. This view probably affected his belief regarding the createdness of the Qurʾān. Because an uncreated Qurʾān, as he thinks, would be a second eternal thing. This deterministic view led Jahm to believe that God does not speak[106].

Van Ess affirms the deterministic doctrine of Jahm and states that his belief there is no nature and there is no essential core of things in the world except God, then it follows that there is nothing active but God, and God guides the world and humans, and we are as humans a puppet in His hand. He believes that God cannot be the subject of rational thought. So, reason also fails to know or

[101] "The Jahmiyya was a theological Islamic group who are the followers of Jahm ibn Ṣafwān. They extended after Jahm and grew in size. At that time the Muʿtazila was a branch of this movement." Jamāl al-Dīn al-Qāsmī, (1979). *Tārīkh al-Jahmiyya wa al-Muʿtazila.* Muʾasasat al-Risāla. p. 9.

[102] Madelung, W. (1985). The origins of the controversy concerning the creation of the Koran*,* in: *Religious schools and sects in medieval Islam*. London: Variorum Reprints. p. 506-507.

[103] Madelung, W. (1985). The origins of the controversy concerning the creation of the Koran, in *Religious schools and sects in medieval Islam*. London: Variorum Reprints. p. 506.

[104] Ess, J. van, (2008). "Jahm ibn Ṣafwān", in *Encyclopaedia Iranica*. p. 390.

[105] *Ibid*. p. 390.

[106] Heck, P. L. (2014). *Skepticism in classical Islam moments of confusion*. Abingdon, Oxon: Routledge. p. 120-122.

understand God. For Jahm believes that recognising God is possible only through conjecture (*takhmīn*); it is impossible to imagine Him by reason[107].

It was thus self-evident that God could not be known by means of rational thought; yet another confirmation that faith could only be a gift. The statements in the revelation cannot always be applied literally, either, for God is the absolute Other[108].

Van Ess assumes that Jahm's point of view is a Neoplatonic philosophical tone which spread at that time and became a tradition of intellectual people. Jahm may well have been part of this tradition without being aware of it[109].

Schöck also asserts in his article that Jahm was the first Muslim theologian who began to think philosophically. Based on this article I will try to understand how Jahm's philosophical thought made him believe in the creation of the Qurʾān. We can probably understand the origins of Jahm's theory in which the createdness idea of the Qurʾān found its place. Schöck quoted from the *Kitāb al-Maqālāt* of al-Ashʿari about Jahm's belief in the nature of the Qurʾān.

Jahm used to say that the Qurʾān is a body and the effect (*fiʿl*) of God. And he used to say that movement also are bodies. There is no agent except God[110].

How does Jahm realize the nature of the Qurʾān in his theory of movement? From the article of Schöck we understand that Jahm's philosophical basis is a distinction between God and things (*ashyāʾ*). It based on the discrepancy between material existence (*al-mawjūd al-jismī*) and the non-material existence (*al-mawjūd al-ghayr jismī)*. Jahm's theology contains an epistemology which emphasizes that knowledge be only available when it based on the existent corporeal. This kind of existence is only an object of perception, knowledge, and estimation. Jahm believes that God is the only immaterial existent and cause of everything.

The Jahmites refused the existence of incorporeal composite things and maintained that only one incorporeal incomposite and active principle can be proven to exist, namely God who is cause of all things which is itself uncaused and necessarily exists, given that the corporeal things which come to be and pass away and change their states of being are real existent things. The epistemology of the Jahmites, including their theory that the certainty that there is a cause correlated to every alteration happens by intuition, is empiricist, based on the distinction between concept formation by characteristics (*ṣifāt*) abstracted from sensible things on the one hand and by the intuition that there must be a cause of their existence on the other hand. They refuse incorporeal objects of God's knowledge[111].

In fact, For Jahm and Jahmites, God is not a thing, and nothing can be logically predicated on Him, and He cannot be described by reference to His attributes (*ṣifāt*). It follows that God is pure and empty of anything. Then how can God's attributes be understood? For example, the attribute knowing, according to Jahm: God's knowledge is temporally originated (*muḥdath*). He has brought it into temporal existence (a*ḥdathhu*) with the result that he knew by it. It is something other than God (*ghayr Allāh*). According to him, it is possible that God knows all [particular] things (*ashyaʾ*) before their existence by a knowledge which he brings into existence before them.[112] Based on this view, Jahm denied the reality of eternal substances, accidents, and activities or any attributes ascribed to God. He considered these qualities as mere thoughts and concepts and epistemologically posterior to the sensible qualities and activities of the corporeal. Thought and reality in his belief

[107] Ess, J. V. (2017). *Theology and society in the second and third century of the Hijra. Vol. 2. A history of religious thought in early Islam*. Leiden: Koninklijke Brill NV. p. 565.
[108] *Ibid*., p. 563.
[109] *Ibid*., p. 562.
[110] Schöck, C. (2016). "Jahm b. Ṣafwān (d. 128/745–6) and the 'Jahmiyya' and Ḍirār b. ʿAmr (d. 200/815)", in: *The Oxford handbook of Islamic theology,* (ed.) S. Sabine. Oxford: Oxford University Press. p. 66.
[111] *Ibid*., p. 57.
[112] *Ibid*., p. 57-58.

system are contradictory[113]. Jahm thought that existent and corporeal are interdependent in order to originate a thing (*shayʾ*). However, God exists outside the realm of all things which share the property to be like and unlike other things. So, for Jahm it is impossible to describe God by attributes (*ṣifāt*).[114] Thus the Qurʾān as an attribute of God is also denied by him.

He [God] neither is a thing so that 'thing' can be said to be predicated of Him, nor does He belong to a thing so that He can be said to be something 'of' a thing, nor is He a property or characteristic inherent in a thing so that He can be said to be 'in' a thing. Since God lacks every property or characteristic which can be said to belong or not to belong to a thing God is not object of the knowledge of what a thing is[115].

Schöck has attempted in his article to explain belief systems of Jahm according to Aristotle's knowledge on the one hand and to place his theology in the frame of the natural theology on the other hand. Therefore, as he indicates, with Jahm emerged the conflict between the Muslim natural theologians who denied the attributes of God and the orthodox theologians who affirmed attributes to God. Schöck does not agree with Wolfson that Jahm's doctrine founded itself on the Church Fathers' doctrine. In contrast, Jahm's arguments are at odds with the Church Fathers' doctrine. They are against the Godhead of the Qurʾān as well as they are against the Godhead of Jesus. Moreover, he says, and Van Ess agrees, that Jahm's arguments more likely were in some ways affected by Neoplatonic tradition. Summarizing we can restate the Jahmite belief system as follows:

[on] the problem of Qadar they would ally themselves with the Jabriyya[116], and on that of faith with the Murdjiʾa[117]. Beyond this, however, they refused to recognize any distinct existence of the divine attributes, stripping them away (*taʿṭīl*) from the divine essence in order the better to protect its perfect and absolute unity. Finally, they supported the thesis of the created Qurʾān and gave an allegorical interpretation to the anthropomorphic features in its text. Thus, there arose a certain confusion between them and the Muʿtazilīs although the latter took a position against them both for their excessive *taʿṭīl* (crippling) and for their rejection of human freedom of action[118].

Concluding, Jahm denies God's attributes (*ṣifāt*) such as hearing, seeing, knowing and even speaking. However, he affirms the activities (*afʿal*) to God such as 'to hear', 'to see', 'to know', 'to speak', etc. Because, as he thinks, the attribute belongs to a thing which is abstracted from perceptible activities. God is not a thing to which belongs to the property of being like or unlike. Based on his view, he holds that the Qurʾān is an act of God. So, for Jahm it is impossible to describe God by attributes (*ṣifāt*). Thus the Qurʾān as an attribute of God is also denied by him. It follows that God does not possess an attribute to speak. Thus God does not speak.[119] In this way, Jahm differs from Muʿtazilites in terms that they believe that God is a speaker, but He creates His speech.

Moreover, Jahm distinguishes between God and His effects, arguing that all our claims to knowledge about Him are really about the effects of His actions. He asserted that God was not a composite of substance and accidents, as we are. He also states that hearing the repetition of a given verse, even one confirmed by transmission or in writing, still meant its validity should be subjected to reason. Only in this way should the process of revelation be completed.

---

[113] *Ibid*., p. 60.
[114] *Ibid*. p. 61-63.
[115] *Ibid*. p. 64.
[116] "The name given by opponents to those whom they alleged to hold the doctrine of *jabr*, "compulsion", viz. that man does not really act but only God." See: Watt, W. Montgomery, "Djabriyya", in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*.
[117] "The upholders of (*irjāʾ*), is the name of a politico-religious movement in early Islam and, in later times, refers to all those who identified faith with acts." See: Madelung, W., "Murdjiʾa", in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*.
[118] Gardet, L., ʿIlm al-Kalām, in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*.
[119] Schöck, C. (2016). p. 65.

2- The model: God's word in the air (Ibrāhīm al-Naẓẓām)

Wolfson believes that on the basis of some statements and evidence, we may assume that the Qurʾān, according to Muslims during the lifetime of the prophet Muḥammad and a little later, was created on the Preserved Tablet (*lawḥ al-maḥfūẓ*), inasmuch as the Preserved Tablet is among the things which God created it before the creation of the world. It means that the Qurʾān exists only in one place, that is, on the Preserved Tablet. The human-made earthly Qurʾān is only an imitation of the pre-existing heavenly Qurʾān on the Preserved Tablet[120]. However, Ibrāhīm al-Naẓẓām stated that the createdness of the Qurʾān did not mean that God created His Word on the Preserved Tablet. For him, it was created in the air, when this Word was created in the air, it was probably created at the time of the revelation of the Qurʾān to Muḥammad. After that, when he heard the sound of God's Word, he communicated it to the people in the form of a written book. Al-Naẓẓām thinks that the Qurʾān as the Word of God remained in the place (air) wherein for the first time was created. He held that the Word of God is a body. Moreover, it is sound which is articulate, composite, audible. Therefore this body is an act of God. As a result, it became God's creation. This view alludes to a thought that the Qurʾān as scripture is not the original Word of God. When people recite the Qurʾān, the reading as motion is different from the Qurʾān itself[121].

3- The model: God's word does not exist (Muʿammar ibn ʿAbbād al-Sulamī)

Muʿammar denied any possibility of a pre-existent Qurʾān. Moreover, he even denied the Word of God entirely. The view of Muʿammar that al-Khayyāṭ mentioned it in his book *Kītāb al-intiṣār*, as an example of this view in the following passage:

The word of God is neither an uncreated attribute in God, as held by the orthodox, nor a created accident in the Preserved Tablet, as held by the Muʿtazila, nor even, as al-Naẓẓām says, a body created by God in the air. In fact, there is no Word of God. What is called the word of God is only a word produced by certain bodies which were specially created by God to be capable of producing out of themselves a word which would communicate to men certain messages from God. Such especially endowed bodies created by God for the purpose to communicate His Word to men were, for instance, the bush, through which God spoke to Moses, and the various prophets, including Muḥammad, through whom He spoke to mankind. It was, however, only the body of the bush and the bodies of the prophets that were directly created by God and endowed Him with a special power to produce out of themselves a word which is figuratively called the Word of God[122].

The preceding passage implies that the Qurʾān is divine in the sense that the Prophet who produced it was especially endowed by God with the power to produce it and also in the sense that it expresses the will and design of God. This expression implies that there is no word of God in the real sense of the term, said Wolfson[123].

Daiber describes Muʿammar's teaching as a lively mirror-picture of continuing discussions on the relation between God, man, and the world. His doctrine influenced and developed the Muʿtazilī theory of the createdness of the Qurʾān. God's word as every attribute cannot be defined, and it is not identical with the Qurʾān as the spoken or written word, which can only be classified as an accident[124].

4- The model: God's word is uncreated (*ghayr makhlūq*) literally (Aḥmad ibn-Ḥanbal)

The foremost representative of the traditionalists or the orthodox theologians was Aḥmad ibn-Ḥanbal. Unlike the previous scholars, he emphasised the uncreatedness of the Qurʾān and even the

[120] Wolfson, H. A. (1992). *The philosophy of the Kalām*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press. p. 266-269.
[121] Wolfson, H. A. (1992). *The philosophy of the Kalām*. p. 274-75.
[122] Ibid. p. 278. Muḥammad b. ʿUthmān al-Khayyāṭ al-Muʿtazilī, (1993), *kītāb al-intiṣār,* p. 57.
[123] Wolfson, H. A. (1992). p. 275.
[124] Daiber, H., Muʿammar b. ʿAbbād, in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs.

human utterance (*lafẓ*) of the Qurʾān. He believes that the Qurʾān is the Word of God, without further specification, is to be understood, not just an abstract idea, but a Qurʾān with its letters, words, expressions[125]. He thinks that the Qurʾān always remains and in reality the Word of God, even when men recite it or writ it on whatever[126].

5- The model: God's word is [Be] (*kun*) (Ibn Kullāb)

The previous theologians, in any way, believe in the createdness of God's Word (Qurʾān) except Ibn Ḥanbal. However, with Ibn Kullāb we perceive another definition which lies between created and uncreated Qurʾān. He distinguishes between the speech of God and its realization. He states that God is an eternal speaker, emphasizing that his speech is a permanent and unchangeable attribute which exists in Him. When His words become speech to somebody, it becomes subject to alteration. God's speech appears in various languages and must adapt itself to various situations by taking the form of an order, a statement etc. Ibn Kullāb is against the definition of the createdness of the Qurʾān (*khalq al-Qurʾān)* according to Muʿtazila. Instead, he says, because it is an action which is performed by man, it is true that God had made His speech to the extent that we can consider it as a design of God's original speech, it is a story in a historical reality in a Holy Scripture, and when it is recited by a man as well. Before Ibn Kullāb, Abu al-Hudhayl (752-840) instigated this kind of God's speech. Both of them stated that the uncreated speech of God is His word of "Be" [in Arabic this word expressed as a word (*kun*)], by which God created everything else and which can, therefore, it is impossible that this Word creates itself. This uncreated speech does not yet consist of letters, sounds and anybody cannot hear it.[127] This idea later, as I think, turns into spiritual speech (*kalām nafsī*) in the thinking of al-Ashʿarī. Their idea based on the verse in the Qurʾān:

His Command is, whenever He intends anything, then He says to it, "Be"! and it becomes at once. Q. 36:82[128].

6. The Model: God's Word is a spiritual speech (*kalām nafsi*)

Al-Ashʿarī then affirms the existence of spiritual speech (*kalām nafsī*) of God, which sits inside Him. So, before God manifested his speech as words in a book, it already existed within Him eternally. His point of view was a response to the Muʿtaziliets who confirmed that speech without words and sounds is impossible. They also asserted if speech consists of letters, words and sounds, then, it must occur within space, as an accident. Therefore, the fact of the speaker derives from the act of the speech. In other words, it means that God is a speaker because He created His speech. If so, the speech comes from God's action, not from His essential attributes which are claimed to be in Him, because the Speaker (God) made His word by His action. The Ashʿarites did what they could in order to establish a distinction between the speech of God and the Qurʾān. Their doctrine regarding the nature of the Qurʾān are noted below:

(I) The speech of God (*kalām Allah*) is different from His Self.

(2) God has one speech only. It is *kalām nafsī* (spiritual speech).

(3) What was revealed to Muḥammad (the Qurʾān), was a reflex (*ʿibāra*) only the speech of God.

The challenge of modernity against nowadays understanding of the Qurʾān

We have seen how the Qurʾān became the most important subject discussed in the premodern Islamic thought. Factors such as philosophy, religious and political issues have played a significant

[125] Wolfson. p.57-59.
[126] Laoust, H., Aḥmad b. Ḥanbal, in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs.
[127] Ess, J. V., "Ibn Kullāb", in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*.
[128] Hilālī, T. A., Khan, M. M., & Bukhārī, M. I. (2010). *Interpretation of the meanings of the noble Quran in the English language:* Riyadh, Saudi Arabia: Darussalam.

role in that regard. These factors had created social and psychic conditions in which the theologians were being stimulated to think about the nature of the Qurʾān. As a result of this new situation, a conflict emerged between rationalists and traditionalists or between orthodoxy and heterodoxy in order to define the nature of the Qurʾān. Because understanding the nature of the Qurʾān, God, and revelation are interdependent; they also discussed the nature of God and the nature of revelation.

Then what do their ideas have to do with our problem which we have faced with modernity? From which perspective must we receive current challenges?

Modernity was a turning point for man to orientate itself to himself, from deity to humanity, from books to reality, and from text to context. The epochal question that gave birth to the modern age arose out of a metaphysical and theological crisis about the nature of God and thus the nature of being[129]. The perspective from which we look at modernity in this paper focuses on religious experiences on the one hand and the turning point of human thought in the history on the other hand. The idea of modernity in this regard deals with the consciousness that indicates self-understanding. To be modern is to be self-liberating and self-making, and thus not merely to be in history or tradition but to make history.

The Essential Modern Concepts

Modernity has produced three essential concepts concerning our perspective, and we are forced to deal with them; they are the democracy, equality and knowledge.

1- The purpose of democratization is the powerlessness of the ruler.

2- The purpose of equalization is to equalize each holy book's authority regarding the truth.

3- The purpose of knowledge is that human beings, even divine knowledge, produce every worldview.

Conclusion

Muslims wondered whether a change in their theological thinking is necessary before any fundamental changes can occur in the Muslim social and political system. I explain this relationship between Islamic theology and modernity as follows:

In societies where religion plays an active role, their foundations reflect their theological thoughts. It seems that the correlation is stronger in the Islamic mindset which is still metaphysical. Reading the history of all Islamic caliphates from this perspective, we will come to understand the extent of the effect of Islamic theological thoughts on social and political systems of Muslim communities which continue to exist up to the present day. Today Muslim's ideologies about God, the Qurʾān and the prophet Muḥammad became a psychological condition which hinders Muslims to enter the modern world spiritually, politically and philosophically.

Muslims since the colonial period still suffer from two psychological and at once contradictory feelings; the feeling of superiority and the feeling of inferiority. When they look at their history, they feel superior. However, when Muslims look at their current conditions, they feel inferior. The high point that they feel superior about is that they possess the absolute truth. Both feelings up to now have not been accepted, let alone digested.

Then, through which way, can Muslims reach the turning point to orientate themselves towards the spirit of modernity?

Muslims have the following options, I think:

[129] Schacht, R. (1984). *Classical modern philosophers: Descartes to Kant*. London: Routledge & Kegan Paul. p.39.

- Either the Qurʾān and all holy books are divine, and all religions are equal to each other. It is a requirement of democratization and equalization.

- Or they appeared in a historical context by a mystical experience through human language. Then, they are necessarily human knowledge. It is the requirement of knowledge. If God does not speak and the Qurʾān is created, as Jahm, al-Naẓẓām, and Muʿammar stated, then it follows that the Qurʾān has a human dimension, the events of the prophet Muḥammad alongside his spiritual experiences in his own time.

- Another option is to believe that the Word of God is the word *Kun* (Be) or His spiritual speech. It is the idea as espoused by Ibn Kullāb and al-Ashʿarī. Whereas they used to say that the Word of God is eternal and the Qurʾān as a book is created, we say that the word (Be) has created the universe or the spiritual speech became the universe, and it is continuous becoming (*fayakūn*). Then the Qurʾān will not be considered as the word of God literally. It is a word of God metaphorically. The word of God will be the property of all humankind which is this physical and non-physical existence.

I believe that reformulating our understanding of the nature of the Qurʾān is currently a more suitable method than interpreting the verses in the Qurʾān as a response to the challenge which has forced the Islamic world to react in that way. It is also necessary to restate our understanding regarding prophethood and revelation in a way that promotes the spirit of modernity in Islamic thought. Because as of now, Muslims are still living in the Middle Ages**.** Therefore, these options are an attempt to undertake the first step towards today's reality.

Bibliography

- Ess, J. van, (2008). "Jahm ibn Ṣafwān", in: *Encyclopaedia Iranica*.

- Ess, J. V., "Ibn Kullāb", in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*.

- Ess, J. V. (2017). *Theology and society in the second and third century of the Hijra. Vol. 2. A history of religious thought in early Islam*. Leiden: Koninklijke Brill NV.

- Gardet, L., "ʿIlm al-Kalām", in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*.

- Gilliot, Claude, "Attributes of God", in: *Encyclopaedia of Islam, THREE*.

- Heck, P. L. (2014). *Skepticism in classical Islam moments of confusion*. Abingdon, Oxon: Routledge.

- Heydorn. F., (2008). Halq al-Qurʾān – Genese einer frühislamischen Häresie. GRIN Verlag.

- Holmberg, B., Nasṭūriyyūn, in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*.

- Jamāl al-Dīn al-Qāsmī, (1979). *Tārīkh al-Jahmiyya wa al-Muʿtazila.* Muʾasasat al-Risāla.

- James Brent. "Natural theology", in: *Internet Encyclopedia of Philosophy.*

- Khālid al-ʿAsalī. (1965). *Jahm b. Ṣafwān wa-makānatuhū fī al-fikr al-islamī,* Baghdad.

- Khayyāṭ, al-, Abū al-Ḥusayn ʿAbd al-Raḥīm ibn Muḥammad ibn ʿUthmān al-Muʿtazilī. (n.d). *Kitāb al-intiṣār*, (ed.) Nyberg. Cairo: Dār al-ʿarabiyya lil-kitāb.

- Khayyūn, R. A. (1994). *Madhhab al-Muʿtazila min al-Kalām ilā al-Falsafa.* Beirut: Dār al-Nbūgh.

- Levi Della Vida, G. and Khoury, R.G., "ʿUthmān b. ʿAffān", in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*.

- Madelung, W. (1985). The origins of the controversy concerning the creation of the Koran, in: *Religious schools and sects in medieval Islam*.

- Madelung, W., "Murdjiʾa", in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*.

- Nusseibeh, S. (2017). *The story of reason in Islam*. Stanford, CA: Stanford University Press.

- Nyberg, H.S., "Abu 'l-Hudhayl al-ʿAllāf", in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*.

- Schacht, R. (1984). *Classical modern philosophers: Descartes to Kant*. London: Routledge & Kegan Paul.

- Schöck, C. (2016). "Jahm b. Ṣafwān (d. 128/745–6) and the 'Jahmiyya' and Ḍirār b. ʿAmr (d. 200/815)", in: *The Oxford handbook of Islamic theology,* (ed.) S. Sabine. Oxford: Oxford University Press.

- Sharma, A. (1976). The Eternality of the Vedas and the Quran: A Comparative Study. *Philosophy East and West, 26 (3), 269. doi:10.2307/1397859.*

- Watt, W. Montgomery, Djabriyya [*sic*], in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*,

- Wensinck, A. J. (1979). *The Muslim creed: its genesis and historical development*. New Delhi: Oriental Books Reprint Corp. London: Variorum Reprints.

- Wolfson, H. A. (1992). *The philosophy of the Kalām*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.

Recommended sources

- Abrahamov, B. (2004). *Islamic theology: traditionalism and rationalism*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Boer, T. J. (1967). *The history of philosophy in Islam*. New York: Dover Publications.

- Caspar, R. (1998). *A historical introduction to Islamic theology: Muḥammad and the classical period.* Rome: Pontificio Istituto di Studi Arabie d' Islamistica.

- Corbin, H. (1993). (Liadain Sherrard, trans.). *History of Islamic philosophy*, London: Kegan Paul.

- Ibrahim, M. R. "The theology of knowledge: A study on the definition of knowledge among the early mutakallimūn", *Afkar (2011), 12*). p. 1-20.

- Khayyūn, R. A. (1997). *Muʿtazilat al-Baṣra wa Baghdād.* London: Dār al-ḥikma.

- M. A. Cook. "The Origins of Kalām." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol. 43, No. 1 (1980).* p. 32-43.

- Martin, Richard C., Mark R. Woodward, and Dwi S. Atmaja. (1997). *Defenders of reason in Islam: Muʿtazilism from medieval school to modern symbol*. Oxford, England: Oneworld Publications.

- Watt, W. M., (1950). "Early Discussions about the Qurʾān", *The Muslim World, 40 (1),* p. 27-40 & *(2)*, p. 96-105.

Xavier Zubiri: metafísica y religión

Armando Savignano
Universidad de Trieste, Italia
armando.savignano@tin.it

Introducción

Como destaca en su autobiografía intelectual preparada para la traducción inglesa de la obra Naturaleza, historia, Dios, Zubiri (1898-1983) partió de una apertura a las instancias fenomenológicas (1921–1928), para instalarse después en una etapa ontológica (1932–1944) y profundizar, tras un período de maduración (1945–1960), en la metafísica de lo real captado a través de la inteligencia sentiente (1962–83). Más allá de su concreta forma husserliana, la fenomenología constituye una nueva «idea de la filosofía», que Zubiri trató de elaborar en el sentido de descripción del dato (fenómeno) superando el objetivismo husserliano, al partir de la aprehensión primordial de realidad originando la noología que, por otra parte, encuentra ya su confrontación en la hermenéutica heideggeriana. La fenomenología entendida de este modo es, entonces, algo más que un método; constituye una descripción de la realidad abriendo así un nuevo ámbito a la filosofía, donde el pensamiento se descubre comprometido en su acto de existir. Pero la misma ontología será superada en la etapa de la madurez por la metafísica. Zubiri se pregunta si son la misma cosa ser y realidad. Ya Heidegger había mostrado la diferencia entre las cosas y su ser, si bien la metafísica estaba fundada a su juicio en la ontología. Zubiri, en cambio, recorre un camino inverso, ya que considera que el ser (ontología) se funda sobre la realidad (metafísica). Lo que la filosofía estudia no es ni la objetividad, ni el ser, sino la realidad en cuanto tal a través de la inteligencia sentiente.

La religación: el momento noérgico de la aprehensión humana

Las investigaciones antropológicas, aún no representando el objetivo principal de la reflexión zubiriana, adquieren un significado original desde el punto de vista metafísico, por tanto, más allá de cualquier giro antropológico, ya que él mismo intenta indagar de forma sistemática y orgánica sobre la realidad del hombre. Zubiri parte, por lo que respecta a la antropología, de importantes ensayos y alcanza la plena madurez tanto en la obra *Sobre la esencia* como en las póstumas sobre *El hombre y Dios* y, sobre todo, *Sobre el hombre*.

La originalidad de la reflexión zubiriana permite dar razón del hombre en su constitución esencial, como sustantividad psico–orgánica y formalmente en cuanto realidad personal; en sus facultades, con especial atención a la inteligencia sentiente, que presenta al hombre como el único animal de realidades; en su estructura moral; en sus relaciones sociales y comunitarias; en sus dimensiones, especialmente la histórica y sobre todo la teologal. Más que disolver o resolver la antropología en las ciencias positivas y humanas, sin por ello devaluar su papel imprescindible pero, en definitiva, no exhaustivo, la actitud de Zubiri se sitúa en una perspectiva metafísica elaborando una antropología filosófica basada en la "filosofía segunda"; por ello, más allá de investigar lo que es el hombre a partir del tipo de realidad que representa, trató de dar razón de él como forma de realidad, dibujando no una antropología crítica al modo kantiano, sino una antropología realista, en sintonía con la metafísica de la inteligencia. La superación de las perspectivas, no falsas sino parciales, antropocéntricas, biológico–evolutivas y psico–sociológicas implica una aproximación metodológica original dirigida a investigar desde el punto de vista metafísico la unidad profunda de los diferentes aspectos de lo real; por ello Zubiri adoptó un método dinámico, estructural y

sistemático dirigido a la superación del esquema sujeto–objeto, privilegiando la actitud dialógico–personalista centrada en la relación yo–tú, que no representa una posición de extrañamiento o lejanía, la meta a conseguir, sino su punto de partida.

El hombre, que es un animal de realidades, posee una forma y un modo peculiar respecto del animal. En cuanto forma de realidad, de hecho, la humana no solo es "de suyo", sino que además formalmente es de manera doble "suya propia", a diferencia de las cosas que solo son en propiedad. Esto constituye la raíz formal y estructural de lo que Zubiri llama la "personeidad", mientras que la personalidad es lo que deviene, se va forjando y configurando en el tiempo. El hombre no es inteligente y libre, ni sujeto de los propios actos, ni siquiera es subsistente, si previamente no es personeidad, que es un carácter metafísico del que dependen los caracteres morales y jurídicos. Igualmente, la personalidad no es *in primis* la configuración de los caracteres, por así decir, psicosociales, sino que metafísicamente es la «figura según la cual la forma de realidad se va modelando en sus actos» (*HD*, 49). En otras palabras, «la personeidad se es, y es siempre la misma; la personalidad se va formando a lo largo de todo el proceso psico–orgánico [...] Por esto el hombre es siempre el mismo, pero nunca es lo mismo» (*HD*, 50).

Si desde el punto de vista de la forma de realidad, el hombre es persona, por lo que se refiere al modo de realidad es un ser *relativamente absoluto*, es decir, es libre respecto a las otras cosas reales, aunque inexorablemente está y vive en y con las cosas para realizarse. El hombre es «absoluto porque es suyo frente a toda realidad posible, pero es relativo porque este modo de implantación absoluto es un carácter cobrado» (*HD*, 52). Este ser relativamente absoluto soy yo, lo que representa la ultimidad mundana de la sustantividad personal. El yo, por tanto, no es el sujeto de los actos humanos, sino un modo de ser; lejos de ser sujeto, es predicado de los actos, puesto que, con rigor, debería decirse: "esta realidad soy yo". El yo es el ser de la persona y, puesto que asume una figura determinada, es personalidad. Lejos de configurarse como sujeto lógico y metafísico, o como posición (idealismo), el yo está puesto por la realidad misma.

Entre las dimensiones del hombre, particularmente significativas resultan la histórica y la teologal.

La persona se realiza en la vida mediante las acciones de las cuales es actor, agente y autor. A pesar de estar relacionado "con" las cosas, el hombre a fin de cuentas se encuentra en la realidad; las cosas, por tanto, son vehículos de la misma realidad, la cual asume el carácter de *fundamento* que en los aspectos de ultimidad, posibilidad e impelencia muestra una cierta ambivalencia, puesto que, por una parte, se configura como la alteridad radical respecto a mí y, por otra parte, es aquello que permite la realización personal. De ahí el surgimiento de interrogantes e inquietudes en orden a tal fundamento, que no es causa, sino "dominio", es decir, un carácter físico y real, en definitiva, es un *poder* de la respectividad de lo real. El "poder de lo real" se me impondrá dominándome. Esto se encuentra en los antípodas del subjetivismo moderno, según el cual el sujeto legisla sobre la realidad. Es esta, en cambio, la que se adueña del yo. No se trata de una posición gnoseológica, sino real, de la que el conocimiento es solo una consecuencia. El poder de lo real es un apoyo *a tergo*, no tanto y solo para actuar y vivir, sino primeramente y sobre todo para ser real. Por ello, no "vamos a" la realidad, sino que más bien al contrario "venimos de" ella.

Esta relación con el poder de lo real constituye, desde el punto de vista metafísico, la *religación*, cuyo objetivo formal no es la naturaleza, sino la persona, o mejor, la naturaleza personal; además, se refiere a la totalidad de lo real aunque solo en la persona humana se actualiza formalmente. La religación, que es la raíz radical de la realidad es realización personal en sus diversas formas optativas, no es obligación moral, ni un sentimiento de dependencia incondicionado. En la religación, no "vamos hacia" algo que nos perfecciona, sino que "venimos de" algo que previamente nos hace existir. «En la obligación, pues, "vamos a" algo; en la religación por el contrario "venimos de". Por tanto, en tanto "vamos" en cuanto "hemos venido". En la religación, más que la obligación de hacer, hay el doblegarse del reconocer a lo que hace que haya» (*HD*, 94).

El hombre consiste formalmente en religación o religión, la cual no se basa empero en la praxis, en

la ética, en el sentimiento, pues no es una "propiedad" que se pueda poseer o no, sino que es una dimensión formal de la persona humana, en definitiva, es un fundamento para ser. La religación se configura como experiencia, manifestación y enigma del poder de lo real. «Por la religación estamos físicamente lanzados hacia la realidad que se ha apoderado de nosotros no de un modo ciego, sino por el contrario de un modo extensivo y experiencial. Como el poder de lo real es enigmático, este enigma imprime su carácter a la realización de nuestra realidad personal: es el problematismo de la fundamentalidad. Nos hacemos problemáticamente porque estamos fundados en un enigma, el enigma del poder de lo real» (*HD*, 99). Esto se presenta: 1) en la inquietud, no sólo en el sentido de la célebre afirmación agustiniana que busca la felicidad en el plano psicoantropológico, sino a nivel metafísico; se trata, de hecho, de la inquietud que brota precisamente del carácter enigmático del poder de lo real; aunque puede vivirse a menudo como angustia o preocupación, por lo general se refiere más bien a la realización auténticamente personal. Además, 2) en la *voz de la conciencia*, que no es asimilable al imperativo categórico kantiano, ni es un momento psicológico, sino metafísico, es una llamada de la realidad misma que, gracias a la inteligencia sentiente, adquiere el aspecto de una noticia. En este sentido, la voz de la conciencia es la llamada de la realidad, camino hacia el absoluto. Finalmente, 3) en la *volición sentiente*, gracias a la cual es posible distinguir entre realidad–objeto y realidad–fundamento, puesto que solo esta última es elegida en la opción fundamental encaminada a la realización personal. La volición sentiente, que no se puede asimilar empero a la nietzscheana *Wille zur Wahrheit*, se actualiza en la inteligencia sentiente y alcanza la verdad real.

La voluntad de verdad consiste en la búsqueda, mediante la inteligencia sentiente, de la articulación de todas las cosas reales de "su" realidad con "la realidad". Esta investigación fundamental, que funda mi realidad personal "en y hacia" la "realidad–fundamento" puede definirse, con Bergson, como experiencia metafísica, es decir, una experiencia en busca del fundamento del poder de lo real; una experiencia que Zubiri llama con mayor precisión experiencia teologal, completamente distinta de la experiencia teológica. Si para realizarse como persona el hombre no puede no llevar a cabo la experiencia teologal, entonces la problemática de la realidad–fundamento es fundamentalmente el problema de Dios.

En el libro póstumo sobre *El hombre y Dios*, que puede considerarse con razón un clásico de la filosofía de la religión, Zubiri distingue con rigor la justificación de la realidad de Dios de las pruebas de su existencia: estas tratan de dar forma rigurosa al proceso intelectivo, que no se basa en ideas, sino sobre un hecho real, la voluntad de fundamentalidad; aquella es la exhibición del poder de lo real y de su fundamento. Además, examina el acceso del hombre a Dios, en confirmación del distanciamiento del subjetivismo antropológico. Aunque no resucita la actitud realista –ni ingenua, ni crítica– Zubiri no cae, sin embargo, en el pragmatismo, porque está atento al dinamismo de lo real; ni tampoco es partidario del voluntarismo, que subestimaría de una manera u otra el papel de la inteligencia; ni, en fin, recurre al apetito natural, porque está cargado de implicaciones gnoseológicas. El problema de Dios no concierne a un más allá o a algo fuera del mundo, sino que se refiere al fundamento último, posibilitante e impelente de las cosas y de la persona humana "en" la realidad. Dios, de hecho, constituye la solución al enigma del fundamento del poder de lo real mediante la explicación intelectiva del camino efectivo de la religación, como lo confirma el juicio sobre las vías clásicas y modernas orientadas a la demostración de la existencia de Dios.

Zubiri considera insuficientes las vías clásicas y modernas para demostrar la existencia de Dios, puesto que «la vía cósmica no llega a un Dios posibilitante e impelente, esta vía antropológica no llega a un Dios como ultimidad de lo real» (*HD*, 127). Solo la vía de la religación, que es al mismo tiempo cósmica y antropológica, puede alcanzar resultados satisfactorios puesto que involucra a las otras vías por eminencia. Para llegar a Dios es necesario mostrar que el poder de lo real se funda en la realidad absolutamente absoluta, en Dios, que no es el *theos* aristotélico, ni es reconducible solo a la distinción pascaliana entre el Dios de los filósofos y el Dios de los cristianos, ni es causa a menos que no se entienda con ello la "funcionalidad de lo real"; sino que es realidad última, posibilitante e

impelente. El poder de lo real muestra la deidad que, por tanto, es la realidad misma de las cosas, en cuanto que como poder manifiesta su formal constitución en Dios.

Dios no es realidad–objeto, sino que es realidad–fundamento, que constituye mi vida y el mundo; no es, por tanto, el "totalmente otro", sino precisamente el dador de la realidad; ni siquiera se asemeja al "Dios comodín" (Bonhoeffer), puesto que su función se refiere a la plenitud de la vida. Sin embargo, Dios no es primeramente una ayuda para actuar, sino que es un fundamento para ser realmente. Todo ello no anula la distinción radical entre el hombre y Dios, porque se trata de una tensión teologal, gracias a la cual así como «el hombre no es Dios, es Dios quien está haciendo que no sea Dios, y que este "no–ser–Dios" sea un modo de ser "en" Dios. Y en rigor metafísico, esta estructura [...] es una *tensión teologal*» (*HD*, 161). El hombre tiene algo de divino, incluso si ello, obviamente, lejos de poner en peligro su libertad la refuerza, puesto que la función de Dios en la vida humana es la de ser fundamento –no objeto– y de serlo en plenitud –no solo intelectivamente– y en forma de tensión dinámica. Dios, que es realidad suprema y, por tanto, ser absolutamente absoluto, en relación con las cosas es causa formal intrínseca. Sumergirse en las cosas reales equivale consecuentemente a trascenderlas desde el interior para ser en Dios o, a la inversa, ir a Dios significa penetrar cada vez más en las cosas. De ahí el rechazo del panteísmo y de las diversas formas de agnosticismo, puesto que la trascendencia de Dios no es identidad ni lejanía, sino «trascendencia en las cosas reales en cuanto reales» (HD, 176).

Para disipar toda sospecha de subjetivismo antropológico, Zubiri examina con atención el acceso del hombre a Dios, tanto desde el punto de vista, por así decirlo, de Dios y del hombre. El acceso por parte de Dios alcanza su cima en la verdad real, que es donación de realidad y fuente de verdad para mi realización personal; mientras que por parte del hombre se configura como pre–tensión e inclinación implicante aquella trascendencia en las cosas que constituye la esencia teologal de la religación. El acceso del hombre a Dios es formalmente adhesión activa a Dios que se realiza en el encuentro interpersonal basado en la fe.

Pero no todos reconocen esta función de Dios, como sucede en la opción atea. No se trata de que en esta situación el hombre soporte de mala gana no ser Dios, sino que surge en él una falta de tensión, casi una fatiga del absoluto, una especie de fatiga teologal que a menudo implica un desinterés, tomando continuamente partido frente a Dios, reduciéndolo a un objeto entre tantos. Zubiri, por lo tanto, distingue con rigor lógico y hermenéutico las actitudes: agnósticas –que busca sin decidirse resueltamente–, del indiferente –que suspende la conclusión intelectiva–, del ateo –que realiza todo camino intelectivo aunque llega a comprender la vida como puro hecho–, sin dejar de subrayar aquella difusa postura calificada como "gnóstica", de quien cree sin considerar necesario justificar la propia fe, por lo que la voluntad de fundamentalidad no acaba en un riguroso conocimiento real. En todas estas posturas resulta inevitable justificar el camino emprendido –desde la justificación intelectual a la demostración y a la experiencia– aunque en diversas actitudes se trazan solo algunos rasgos, en los que la religación al poder de lo real y la deidad representan momentos irrenunciables. En definitiva, todas las posturas, desde el ateísmo (que se juzga en su complejidad, no sin aperturas significativas) a la creencia, deben justificarse intelectualmente.

La relación entre el hombre y Dios no es abstracta sino concreta, de modo que el hombre es experiencia de Dios y viceversa. A la luz de este planteamiento, puede afirmarse que la vía de la religación –cuya esencia es la tensión teologal–, el camino intelectivo y la experiencia de Dios constituyen la dimensión teologal del hombre. Se disuelven así muchas insinuaciones y perplejidades relativas a las relaciones entre antropología y teología, especialmente supuestas consonancias con el así llamado "giro antropológico", en razón también del hecho que el ensayo sobre el problema teologal del hombre (1975) se insertó en un libro dedicado a K. Rahner. Sin embargo, desde aquella época, Zubiri mantiene clara la diferencia entre investigación teológica –que es esencialmente teocéntrica– y la dimensión teologal, puesto que esta última es sólo fundamento del saber teológico; además, aun siendo una dimensión humana, es precisamente aquella dimensión según la cual el hombre se encuentra «fundado en la realidad. Lo cual es todo lo

contrario de la antropología: es una inmersión del hombre en la realidad en cuanto tal. Sólo por ello se es hombre» (*HD*, 382). La unidad intrínseca y formal que se despliega en la religación al poder de lo real, en la adhesión a Dios, en la voluntad de verdad, en la experiencia en tensión hacia la realidad personal absoluta, constituye la dimensión teologal del hombre.

El problema de Dios comporta una revolución de los habituales esquemas conceptuales, no solo en el plano antropológico–epistemológico, sino sobre todo a nivel metafísico. El hombre no alcanza a Dios con ninguna facultad u órgano especial, ni mediante el sentimiento, so pena de caer en actitudes psicologistas y subjetivistas; ni a través del puro conocimiento intelectual, puesto que es abstracto; ni con la acción o la praxis, puesto que Dios no es un estímulo con el que actuar, sino un fundamento para ser. No se trata, por ello, de practicar un método de la inmanencia (Blondel) o de la trascendencia, puesto que cuanto hay de Dios en el hombre es religación. De ahí las tareas de la misma teología fundamental, que no debería investigar más sobre los así llamados *praeambula fidei* sino ocuparse del tema de la inteligibilidad y significado del problema de Dios.

Conclusiones

Las diversas modalidades y dimensiones de la experiencia humana a nivel individual, social e histórico constituyen la historia de las religiones. La religión, de hecho, es la plasmación de la religación, puesto que en último término adquiere siempre los caracteres de una concepción de Dios, del mundo y del hombre. Entre las religiones históricas, Zubiri muestra la excelencia del cristianismo, que es la verdad radical y formal de todas las religiones, puesto que es la suprema experiencia teologal, ya que no existe forma más elevada de ser humanamente Dios que la "deiformidad" (*deiformitas*). En una época como la nuestra, caracterizada por el inevitable diálogo ecuménico, el filósofo español subraya que el cristianismo es la forma radical de las diferentes formas religiosas, ya que implica una «trascendencia no solo histórica, sino teologal».

No hay duda de que la reflexión zubiriana adquiere características originales si se la considera a la luz de una filosofía de la religión. La filosofía de la religión se diferencia de la apologética, del estudio comparado de la historia de las religiones, porque considera formalmente la religión desde el punto de vista metafísico, desde donde traza las categorías de aquella peculiar e irreductible forma de vida. Tarea de la filosofía de la religión es el análisis de la religión como forma del ser y de la realidad humana en la dimensión personal, social e histórica, con el fin de poder resolver el decisivo tema de la verdad de la religión en el sentido de determinar las condiciones en base a las cuales una religión sea *vera religio*. Aunque no resulte del todo fácil detectar la presencia de lo real, es indudable que, en contra de las actitudes nihilistas, Zubiri aparece como un heraldo de la realidad.

Bibliografía:

Escritos de X. Zubiri:

Naturaleza, historia, Dios, 1944, Madrid 1994[10] (NHD).

Sobre la esencia, 1962, Madrid 1985[5] (SE).

Cinco lecciones de filosofía, 1963, Madrid 1988[6] (CLF).

Inteligencia sentiente, 1980, Madrid 1991[4] (IS).

Inteligencia y logos, Madrid 1982 (IL).

Inteligencia y razón, Madrid 1983 (IR).

El hombre y Dios, 1984, Madrid 1994[5] (HD).

Sobre el hombre, Madrid 1986 (SH).
Estructura dinámica de la realidad, Madrid 1989 (EDR).
Sobre el sentimiento la volición, Madrid 1992 (SSV).
El problema filosófico de la historia de las religiones, Madrid 1993 (HR).
Los problemas fundamentales de la metafísica occidental, Madrid 1994 (MO).
Espacio, tiempo, materia, Madrid 1996 (ETM).
El problema teologal del hombre: cristianismo, Madrid 1997 (TH).
El hombre y la verdad, Madrid 1999 (HV).
Sobre la realidad, Madrid 2001 (SR).
A. Savignano, Historia de la filosofía española del siglo XX, Editorial Sindéresis, Madrid 2018.

Children of a lesser god

Paul Viminitz
University of Lethbridge, Canada
vimip0@uleth.ca

By a political theodicy is meant an attempt to harness our theological resources to ameliorate the evil we do and suffer as members of one of the three Peoples of the Book, evil we do and suffer *in His name*. In this paper I seek and propose a political theodicy Scripturally amenable to Jews, Christians, and Moslems alike.

I don't remember the topic of the paper I wrote for the first of these conferences in Rome in 2000. But I am forever grateful to my then-wife, who browbeat me the night before into dedicating my allotment of ten minutes to what, in the paper, had been a mere footnote. After the six of us on the dais had had our ten minutes each, David Murray, the moderator for the session, asked permission of the other five – who all nodded enthusiastically – if the entire question period could be dedicated to what I had said.

I was the only Jew in a room of 200 devout Christians. By the respect I was afforded for that hour and a half, I have never been so humbled. What I said was this:

Christians believe that Christ was the fulfillment of the Covenant struck with Abraham and of the Law handed down to Moses. That claim would be forfeited if the God to Whom Jesus cried "Abba!" from the Cross was *not* the same God Who made Covenant with Abraham. So if, as many post-1945 Jews believe, this God broke Covenant with Abraham at Auschwitz, what makes the Christian think He won't likewise break the New Covenant struck from the Cross with her? So, I argued, any theodicy unacceptable to Jews after Auschwitz cannot be acceptable to Christians. Whether we like it or not, we Jews and you Christians *have* to do our theodicy together.

As we left the building that afternoon, my then-wife turned to me and said, "Well, you know what you have to do now, don't you?!" Until then I had been a political philosopher. But for the past 18 years I've been working on making good on that arrogant promissory note.

Note to self. Be careful what you undertake, lest it take you under! And indeed, this thing has buried me! In any event, here, for what little it's worth, is what I've been able to come up with.

Of the three standard theodicies – the Best of All Possible Worlds defense we associate with Leibniz, the Free Will defense advanced by Descartes and Alvin Plantinga, and the Soul-Making defense essayed by John Hick – none of them works. If this is the best God can do, He's not much of a world-maker. And even if it's the best by His lights, it's not the best by those of the mother holding her dead child in her arms.

Any notion of free will that would let God off the hook is incoherent.

And unless the Hereafter is just more of the same kind of world we already have, it's unclear what God might be forging our souls *for*.

But all three of these defenses attempt to reconcile the evil in the world with what we call a *high* theology, according to which God is omnipotent, omniscient, and omnibenevolent. This conception of God was the child of post-apologetic Christian theology. It was never native to the pre-Diaspora Judaism it was meant to 'apologize' for. So what happens if we revisit our roots and lower our theology? What happens if it turns out we're children of a *lesser* God? At least two possibilities emerge.

It's two in the afternoon, her birthday party is set for four, and notwithstanding her mother's

warning, the little girl has insisted on going out to play in the lovely white taffeta dress that's been bought just for this occasion. Sure enough she falls in the mud. No point saying I told you so. So what does a loving mother do? In the brand new dress she too has bought just for this occasion, she plunks herself down in the mud next to her daughter. Is there a more loving way to wipe away tears and replace them with laughter?

This Solidarity Defense, as it's been called, is one feminist interpretation of the Christ event. God cannot make taffeta impervious to mud, but He can demonstrate His solidarity by suffering with us.

The second theodicy made available by a lower theology is Jack Miles' more charitable version of Carl Jung's *Answer to Job*. In *God, a Biography*, Miles makes heavy weather of the fact that God's bluster at the end of the Book of Job is the last word He utters in the Hebrew Bible. Job's silence silences God. He doesn't speak again until He presents His son Jesus to be baptized by John at the river Jordan. God blustered with Job because He was embarrassed. And what He's been doing in the interim is thinking long and hard about what He might say to Job to replace that bluster. Thus by the Cross God hopes to reconcile not humanity to Himself, but Himself to humanity.

But Miles takes great pains to point out that Job is not of the House of Israel. The Christ event can be God's apology to Job, but it can't be His apology to Elie Wiesel or Primo Levi. Why not? Because of His promise to make Abraham's children as numerous as the stars. It's in response to that *broken* promise that the Children's Memorial at Yad Vashem is a deadly silent "Fuck you!" to God. Why? Because even supposing that for *whatever* reason God didn't save those children - including that, not unlike the mother who couldn't make taffeta impervious to mud, He *couldn't* save them - He would have *known* this, and so He had no business entering into Covenant with Abraham in the first place. So at the very least God entered that Covenant fraudulently.

Yad Vashem denies God the moral high ground. It levels the moral playing field. It tells us that He's in moral training no less than we are. The utterly gratuitous drowning of all but a handful of His creatures? The slaughter of the equally innocent first-born of Egypt? Much as *our* moral record is nothing to brag about, God's doesn't seem to be a whole lot better.

But how could it be otherwise? Not unlike love and hatred and envy and compassion, morality is an emergent property of our being *with* others, others who are, in important ways, like ourselves. None of these things – love, anger, envy, pity - would have had any meaning prior to God having created these others. But neither would they have had any prior to His having *encountered* these others, and encountered them *as* others. The mere fact of my having sired my son entitles me to nothing. That God sired *us* entitles Him to nothing more.

Before I had a child – I too was a single parent, by the way – the last place I 'd have wanted to go on vacation was Disneyland. Afterwards I wanted to go there because *he* wanted to. Having a child changes you. And having us changed God.

In raising my son did I get what I wanted? The question makes no sense to me. Maybe it makes sense to God, but I doubt it. If what I wanted was someone to glorify me, I was in for a rude awakening. I think God has been adjusting to that awakening since that day in the Garden. I think that whatever He might have originally wanted, like me He ended up wanting what He got.

None of this makes God worthy of worship, but it *does* make Him worthy of relationship. A God Who cares not what I think of Him is not a God about Whom I care to think. I think God knows this. That's why we talk. And a God Who doesn't need me for His projects is not a God I need for mine. That explains what we talk *about*.

And that's where the theodical rubber hits the road.

Change of topic, though it's not.

The summer before that first Metaphysics conference I was at a conference at a university in Tel

Aviv. The only Palestinian I saw there was an elderly char women, bussed in every morning from the West Bank, and bussed back out again every evening – two hours each way, I was told - once she'd finished cleaning our toilets. Apparently Hagar is still maidservant to Abraham and Sarah when needed, and cast into the wilderness with her bastard son, Abraham's first-born, when she's not. I can't say that before then I'd been *proud* to be Jewish. I outgrew those kinds of sentiments when I was twelve. But I didn't think it possible to be ashamed either. I was wrong.

The dead are dead. The detritus of the Shoah are the living. A brutalized people becomes brutal. A people who were sent forth to be an example unto the nations became what they were sent forth to exemplify against. The fence around Gaza - and the shelling of those imprisoned within it - looks an awful lot like the wall around the Warsaw Ghetto. Of course just because two things look the same doesn't mean they are. The devil is always in the details. On the other hand, "Ah, but that's different!" is precisely the devil's stock refrain. So yes, my people learned our lesson well from Auschwitz. But the lesson wasn't "Never again!" It was "Never again *us*!"

But the lesson we've *all* learned is about the transitivity of predation. It was supersessionism, among other things, that gave rise to anti-Semitism, and anti-Semitism that gave rise to Auschwitz. After that the rest was pretty much inevitable. From Auschwitz to Sabra/Shatila to 9/11 to al-Maliki, and thence, from al-Maliki's persecution of Iraq's Sunnis to the rise of ISIS.

Marxist historical determinism would say that no such dialectic can be denied its course. Of course not. But we are ourselves among the *determinants* of its course. We can think about what course we'd *like* it to take and, if we're of one mind about it, we can act in concert and accordingly.

I have nothing to say here about conflicts elsewhere in the world. My concern is Palestine, and the toxic tendrils I've just cited that keep slithering out of it. Are there grounds for hope? Of course not. Ah, but "a man's reach should exceed his grasp, or what's a heaven for?"

My hope is that because Jews, Christians and Moslems share a common Scriptural resource, we have something we can triangulate on, provided we interpret God's role in that common Scripture not as presiding *over* the three of us, but, as I've just been urging, as simply the fourth man at the table, and therefore our jural equal.

I say 'man', but perhaps not. When the kids are fighting in the back seat, the typical man wants to know who started it. The typical woman just tries to get them to stop, usually by diverting their attention. But I think I'll stick with 'man', because our attention is riveted on Jerusalem, and it's unlikely to be diverted. And besides, having mindlessly given the same toy city to three different toddlers, He's the one who *did* start it. So here, as I see it, is the problem:

Post-Auschwitz, the State of Israel is a refuge from Christian anti-Semitism, which is, *theologically* at least, the product of supersessionism. So long as supersessionism remains definitive of Christianity, Jews can never feel safe in Diaspora. Hence the Law of the Return.

So long as the Law of the Return is definitive of the State of Israel, the Settlements, Sabra/Shatila, Ramallah, the killings at the Gaza fence … these will be repeated, periodically but perpetually.

And so long as Israel remains a hard target for the resistance to the Occupation, Christendom has not seen its last 9/11.

But – and this is crucial to my proposal – given what was announced from the Cross, Rome owes no apology for its supersessionism. Given Auschwitz, Jerusalem owes no apology for Sabra/Shatila. And given Sabra/Shatila, Mecca owes no apology for 9/11. In short, all three of us are well within our rights.

But hang on. From whence cometh those rights? Wasn't it God, speaking through St. Paul, Who said there is no longer Jew nor Gentile? What if Jews and Gentiles together decided that God can

make what new covenant He likes with whomever He likes, but the Cross *cannot* abrogate the existing Covenant struck with Abraham?

And wasn't it God Who gave exclusive possession of Palestine first to Ishmael and then to Isaac? What if Ishmael and Isaac together decided to ignore the order of events – so no land covenant has yet been signed - and would sign no land covenant with God that violated a prior covenant they'd made with each other to honor the *joint* patrimony given to them not by God, but by their father Abraham?

In the face of these withdrawals of uptake to His jural authority, what could God say but thank the three of us for saving ourselves, and Him, from the consequences of His own earlier folly?

All right, says each of us to the other two, but you first and then I'll follow suit. But none of us can trust either of the other two *to* follow suit. And so, it would seem, we're stuck in a classic three-way Prisoners' Dilemma. One of the three of us has to make the first move notwithstanding that one or neither of the other two might not make the second or third. So somebody has to (what I call) *upshame*.

What it is to shame someone is to let it be known she's fallen *below* the moral minimum. I invited you to my home and you stole my silver candlesticks. But what it is to *up*shame you is for me to rise *above* the moral minimum myself – what ethicists call supererogation – and then invite you to join me, if but only if you feel so inclined. This is why it was important for me to point out that neither Rome nor Jerusalem nor Mecca have fallen short of what man or God expects of them. No cause for condemnation means no cause for defensiveness. It's amazing – don't you find? – how cooperative people can be when their back isn't up against the moral wall.

I didn't have to, but I forgave you the candlesticks and offered you the snuffer to match. At this point three things can happen. 1) That can be the end of it. 2) Seeing what an easy mark I am, you can steal my silverware too. Or 3) you can pay it forward, either to me or to someone else, but taking it upon yourself to *escalate* the supererogation as you go.

It needn't start big. But even if it starts small, it can rapidly become quite risky. Think about the nigh-impossibility of nuclear disarmament. Or, for that matter, *any* collective action problem. If I take a bullet to show our resolve, what assurance do I have that my comrades won't just turn tail and run?

And yet, what does the Hebrew Bible say about all of this? God brought the creatures of the earth and the sea and the air into being, so He can bloody well take them out again. In the wake of which God upshamed Himself. "Never again will I flood the earth for man's sake".

Isaac was a miracle baby, born of a woman well past her menopause; so he belonged to God, and Abraham knew it. What he did, and all he did, is he looked up over his shoulder as if to say, "This is what human sacrifice looks like. Are You sure this is what You want?" And God realized it was not.

"Where were you", bellowed God, "when I created the heavens and the earth? How *dare* you call Me to account?!" To which Job responded, "Then I guess I have nothing more to say to You". And God realized He had earned that silence.

But it works in the other direction too. According to Rene Gerard, what God is showing us on Calvary is that notwithstanding we decided, quite rightly, that scapegoating is the sine qua non of preserving the moral order, "This is what scapegoating the innocent looks like. Are you sure that moral order is worth preserving?"

In fact all three Scriptures are *replete* with this upshaming motif. If we'd but attend to it. Of God upshaming men, men upshaming each other, and men upshaming God. And it's that Scriptural

support, I submit, that makes it possible to being up shamed without being shamed. What's required is a little faith in one's Faith, and a whole lot of courage.

So, to return to the question I left hanging, if this is to happen, who has to make the first move? On the one hand this is an empirical question, to which I've attended as best I can. On the other it's a *theological* question, and as such I thought it best to at least *consult* God. I feel somewhat consoled that the two answers dovetailed with one another.

What identifies a Jew to the world – as evidenced by this being universally recognized – is that we're funny and you Gentiles are not. But what tells a *Jew* he's a Jew is that he takes himself to be an inheritor of a Covenant, a Covenant struck between a man, fictional or not, named Abraham, and a God, fictional or not, named Yahweh. For His part He shall cause our children to be as numerous as the stars. Try as He might have – I don't know - He hasn't exactly kept His part of the bargain. But that doesn't mean we can't upshame Him by keeping our part of it.

Our part of it, recall, is to go forth and be an example unto the nations. For me that speaks loudly enough as to who has to make the first move at that fence surrounding Gaza.

ESTE LIBRO, QUE CONTIENE LAS ACTAS DELVII CONGRESO MUNDIAL DE METAFÍSICA, ORGANIZADO POR LA FONDAZIONE IDENTE DI STUDI E DI RICERCA Y CELEBRADO EN LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA (ESPAÑA), DEL 24 AL 27 DE OCTUBRE DE 2018, HA SIDO EDITADO POR LA FUNDACION FERNANDO RIELO.

LA PREIMPRESIÓN HA SIDO REALIZADA POR ITSUMUSTUAN EDITORES.

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EL DÍA 25 DE JULIO DE 2021, FIESTA DE SANTIAGO, EN LOS TALLERES DE ARTES GRÁFICAS CAMPILLO NEVADO (MADRID).