

❖ DIALÓGICA

Søren Kierkegaard

Carta del 1 de agosto de 1835. Gilleleje, Dinamarca

Luis Guerrero • Rafael García Pavón

Mi propia verdad. Diálogo en torno a una carta de Kierkegaard

Rodrigo Guerra López

Personalismo y nueva racionalidad. La interpretación transpolítica de la Modernidad en la filosofía de Karol Wojtyła

Eduardo González Di Pierro

Réplica a Rodrigo Guerra López

Jorge Medina

El Dios Otro. La ética de Levinas

Ricardo Gibu

El judaísmo de Levinas. Réplica a Jorge Medina

❖ ESTUDIOS

Ignacio Quepons Ramírez

Nostalgia y anhelo. Contribución a su esclarecimiento fenomenológico

Sebastián González

La vida es deseo. Homenaje a Gabriel Tarde

❖ COLOQUIO

Jean-Luc Nancy • Juan Carlos Moreno Romo

El sentido y la distancia

❖ RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS



Director: Diego I. Rosales Meana
Editor: Juan Manuel Escamilla
Redacción: Lourdes Gállego Martín del Campo
Diseño original: Juan A. García Trejo y Juan Manuel Escamilla
Formación y diseño: Juan A. García Trejo
Diseño web: Ricardo Sánchez Chávez
Producción: Francisco J. Calderón Márquez

Comité de dirección:

Eduardo González Di Pierro (*Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México*)
Rodrigo Guerra López (*Centro de Investigación Social Avanzada, México*)
Diana Ibarra Soto (*Centro de Investigación Social Avanzada, México*)

Consejo editorial:

Juan Manuel Burgos (*Universidad CEU-San Pablo, España*)
Antonio Calcagno (*The University of Western Ontario, Canada*)
Mariano Crespo (*Pontificia Universidad Católica de Chile*)
Paulette Dieterlen (*Universidad Nacional Autónoma de México*)
Anibal Fornari (*Universidad Católica de Santa Fe, Argentina*)
Miguel García-Baró (*Universidad Pontificia Comillas, España*)
Ricardo Gibu (*Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México*)
Valeria López (*Instituto Tecnológico Autónomo de México*)
Juan Carlos Mansur (*Instituto Tecnológico Autónomo de México*)
Juan Carlos Moreno (*Universidad Autónoma de Querétaro*)
Jorge Navarro (*Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México*)
Carlos Pereda (*Universidad Nacional Autónoma de México*)
Rogelio Rovira (*Universidad Complutense de Madrid, España*)
Alejandro Vigo (*Universidad de Navarra, España*)

D.R.© Centro de Investigación Social Avanzada A.C., 2012.
Internet: <http://www.cisav.mx>

La revista se distribuye gratuitamente a través del sitio web. Para solicitar un ejemplar impreso, contactar al comité editorial vía correo-e a: openinsight@cisav.org. Costo: \$200.00 en México y \$20 USD en el extranjero más gastos de envío.

La Revista de filosofía Open Insight,
volumen IV, número 5, enero de 2013

es una publicación editada por el Centro de Investigación Social Avanzada, A.C.
Fray Luis de León 1000, Colonia Centro Sur, Querétaro, Qro. C.P. 76090.

Tel.: (442) 245 2214, openinsight@cisav.org

Editor responsable: Juan Manuel Escamilla González Aragón.

Reserva de derecho al uso exclusivo: 04-2011-022509274200-102. ISSN: 2007-2406.

Impresa por HEAR Industria Gráfica, Calle Uno N° 101, Zona Industrial Benito Juárez
(Ampliación Jurídica), C.P. 76120, Querétaro, Qro.

Este ejemplar se terminó de imprimir el 10 de febrero del 2013 con un tiraje de 500 ejemplares.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura de los editores de la publicación. Queda prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos de la publicación sin previa autorización del Centro de Investigación Social Avanzada.

REVISTA DE FILOSOFÍA

Open Insight

VOLUMEN IV • NÚMERO 5 • ENERO 2013



Centro de Investigación
Social Avanzada | CISAV
Center for Advanced Social Research

■ CONTENIDO

EDITORIAL

Diego I. Rosales Meana y Juan Manuel Escamilla 3

DIALÓGICA

Søren Kierkegaard 9

Carta del 1 de agosto de 1835. Gilleleje, Dinamarca

Luis Guerrero • Rafael García Pavón 19

Mi propia verdad. Diálogo en torno a una carta de Kierkegaard

Rodrigo Guerra López 37

Personalismo y nueva racionalidad. La interpretación transpolítica de la Modernidad en la filosofía de Karol Wojtyła

Eduardo González Di Pierro 69

Réplica a Rodrigo Guerra López

Jorge Medina 81

El Dios Otro. La ética de Levinas

Ricardo Gibu 99

El judaísmo de Levinas. Réplica a Jorge Medina

ESTUDIOS

Ignacio Quepons Ramírez 117

Nostalgia y anhelo. Contribución a su esclarecimiento fenomenológico

Sebastián González 147

La vida es deseo. Homenaje a Gabriel Tarde

COLOQUIO

Jean-Luc Nancy • Juan Carlos Moreno Romo 183

El sentido y la distancia

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

The Emancipated Spectator, de Jacques Rancière,
por Daniel Pérez Gámez 215

Introducción al personalismo, de Juan Manuel Burgos,
por Juan Carlos Vila 223

Es posible notar que, desde su surgimiento, la filosofía ha adquirido muchas formas y se ha hecho desde diversas metodologías. De lo que no cabe dudar es del carácter dialógico y comunitario que, desde Sócrates, ha tenido especialmente. No hay auténtica búsqueda de la verdad ni amor a la sabiduría si no es en la compañía de una amistad que, con el transcurso del tiempo y la paciencia de las muchas visitas —como Sócrates frecuentaba a Diotima—, nos encamine al bien por la vía del amor y de la virtud.

No obstante, también pueden contarse entre la historia de la filosofía viejos hombres solitarios que, en la lejanía de su torre, en el enclaustramiento de la prisión o en la libertad del monasterio han penetrado en las honduras de su alma para, luego, exponer la verdad que en ella encuentran. Y esto no es casual, pues en la medida en que la filosofía obliga a quien la hace a confrontar su propia vida con el bien, el camino del amor a la sabiduría ha de recorrerse siempre —aunque bajo la guía de nuestra Diotima— en primerísima persona.

De cualquier modo, y hay que insistir siempre en esto, esa filosofía elaborada en solitario se escribe o se publica con el fin de entregarla a una alteridad que la confronte, la examine, la pruebe y, si es el caso, la complete o la corrija. Y si no ha visto siquiera la luz de la publicación, si han sido solamente los textos de un diario, entonces la labor misma de escribir o de meditar ya es de algún modo ejercer el primer principio de alteridad que implica el diálogo con uno mismo, pues sin este principio de alteridad, sin esta otredad que trasciende las inmanencias del propio yo, el riesgo del error y la falsedad aumenta exponencialmente, al grado de convertir nuestra vida filosófica en una ensoñación vacua.

Por ello, en *Open Insight* hemos incluido, ya desde el primer número, una sección llamada *Dialógica*, que tiene un

lugar central en nuestra revista y en la que publicamos los trabajos de los filósofos junto con las réplicas y respuestas que entre ellos se van haciendo mutuamente, no con otro ánimo que el de resaltar lo importante y poner algunos puntos sobre las íes a las que les haya hecho falta. Además, desde el segundo número, hemos publicado en cada entrega una *Entrevista*, que permite que el discurso filosófico vaya desvelándose en la naturalidad de la conversación y en la familiaridad del diálogo.

Para este volumen, el IV (n.5), hemos incluido dos novedades de las que vale la pena hacer algún apunte. En primer lugar, la *Dialógica* está particularmente enriquecida con la participación de un colaborador de primer nivel. Hemos publicado, por cortesía de la Universidad Iberoamericana, una carta de Søren Kierkegaard, acompañada de un diálogo en torno a ella por parte de los doctores Luis Guerrero y Rafael García, dos especialistas en el pensamiento del filósofo danés, precedida por una presentación de Leticia Valadez. Por otra parte, la *Entrevista* se ha tornado en *Coloquio* —esta palabra hace más justicia a lo que ahí es publicado— con el diálogo entre dos filósofos que, aunque de no menor nivel que quien engalana la *Dialógica*, el tiempo seguramente consagrará y ya está en miras de ello: Jean-Luc Nancy, de la Universidad de Estrasburgo y Juan Carlos Moreno, de la Universidad Autónoma de Querétaro y miembro de nuestro Consejo Editorial.

Con estas nuevas contribuciones e innovaciones, intentamos abonar al carácter dialógico del quehacer filosófico, tanto con nuestros contemporáneos como con quienes nos han precedido ya en el camino de la filosofía y que, por su importancia, se han convertido en clásicos a quienes siempre vale la pena recurrir.

Diego I. Rosales Meana y Juan Manuel Escamilla
Centro de Investigación Social Avanzada
Santiago de Querétaro, enero 2013

Dialógica

Søren Kierkegaard

Presentación. Søren Kierkegaard: preguntas fundamentales de la existencia

Søren Kierkegaard (1813-1855) —filósofo, teólogo, escritor y contestatario de su tiempo—, conocido como el padre del existencialismo, es autor de una extensa obra que hasta nuestros días es de gran relevancia: el por qué y el para qué de la existencia han sido, son y serán cuestiones casi inherentes al ser humano. En el caso de Kierkegaard, encontramos que muchos de los conceptos tratados en sus obras se hallan ya presentes en los escritos de juventud, en forma de borradores, cartas o anotaciones en su diario personal.

Un texto que resulta muy interesante, en relación con las preocupaciones existenciales de Kierkegaard, es el que se encuentra en los papeles de 1835 con el encabezado “Gilleleje, 1 de agosto de 1835” (IA 75). Se trata de uno de los primeros bosquejos de lo que sería un eje fundamental de su pensamiento: la búsqueda de la interioridad, la verdad subjetiva, esa verdad por la cual uno quiere vivir y morir.

Se presenta en este *dossier* la traducción hecha por María J. Binetti del texto aludido: “Gilleleje, 1 de agosto de 1835”, que se encuentra en Søren Kierkegaard. *Los primeros diarios, Volumen I, 1834-1837*, Universidad Iberoamericana, México, 2011.

Sigue al texto de Kierkegaard el diálogo que sostuvieron los profesores Rafael García Pavón de la Universidad Anáhuac y Luis Guerrero Martínez de la Universidad Iberoamericana —especialistas en el pensamiento de Søren Kierkegaard— en torno a temas

kierkegardianos presentes en ese pasaje de los diarios que conducen a las preguntas fundamentales de la existencia.

¿Qué es Gilleleje? Y ¿cuál es su importancia en la vida y pensamiento de Kierkegaard? Gilleleje es un “pueblo de pescadores y punto más al norte de Selandia¹ (Sjælland), razón por la cual se encuentra bastante aislado de su entorno...” (1 A 70). Fue a ese solitario poblado a donde se retiró Kierkegaard durante un poco más de dos meses para intentar concentrarse en sus estudios de teología.

Según consta en los diarios de su hermano, Peter Christian, y en algunos pasajes del diario del propio Søren, éste no estaba muy enfocado en sus estudios. “Con respecto a los pormenores más fastidiosos, sólo te diré que estoy estudiando para el certificado de teología, una tarea que no me interesa en absoluto y que por lo tanto tampoco avanza muy rápido... me hace bien saber que de este modo le daría una gran alegría a mi padre (él cree que la verdadera Canaán está al otro lado del certificado de teología...) dado todo esto, debo emprender la tarea” (1 A 72). Al parecer, encontraba las lecciones de la universidad sumamente monótonas y, además, la situación familiar no era particularmente favorable para el trabajo académico.

La muerte ya había visitado a los Kierkegaard con demasiada frecuencia. Hacía tres años —el 10 de septiembre de 1832—, que había muerto su hermana Nicoline Christine de 33 años, después de la muerte de su hijo en el parto. El siguiente año, el 21 de septiembre falleció su hermano Niels Andreas, que tenía 24 años. La familia no se enteró de su muerte sino tiempo después, pues él se encontraba en Estados Unidos intentando armar un negocio. Sólo un año después, el 31 de julio de 1834, murió la madre de Søren. Y por si fuera poco, ese mismo año, el 29 de diciembre murió su hermana, Petrea Severine a los 33 años después de dar a luz. Años antes, en 1819, el 14 de septiembre había muerto su hermano Søren Michael de tan sólo 12 años, y el 24 de septiembre de 1824, su hermana mayor, Maren Kirstine, que tenía 24 años.

1 Selandia es la isla más grande de Dinamarca. Está situada entre el estrecho de Kattegat (al norte) y el mar Báltico (al sur). La capital de Dinamarca, Copenhague, está en la costa este de Selandia.

Ciertamente no era un ambiente propicio para la reflexión del joven universitario. Por eso, el 17 de julio de 1835 Søren Aabye partió rumbo a Gilleleje. Rodeado de bellezas naturales y alejado de las tentaciones que ofrecía la gran ciudad, el distraído estudiante universitario debía empezar a trabajar en sus estudios de teología.

Durante su estancia en Gilleleje realizó varias excursiones que le permitieron estudiar de cerca la naturaleza, visitó castillos, bosques y lagos. Incluso hizo un pequeño viaje a Suecia, donde recorrió el bosque de hayas e hizo una pequeña excursión botánica. "...en medio de la naturaleza, ahí donde el hombre, exento del aire a menudo sofocante de la vida, respira más libremente, allí el alma se abre con docilidad a toda noble impresión. Allí el hombre se afirma como señor de la naturaleza, aunque también siente en ella algo más alto, algo ante lo cual debe arrodillarse, siente la necesidad de entregarse a ese poder que lo gobierna todo" (1 A 68).

La ambientación, dada por la naturaleza que lo rodeaba, unida a la situación espiritual por la que pasaba su vida, permitieron que el joven filósofo diera rienda suelta a sus dotes de escritor para revelar las más íntimas y profundas reflexiones de esos días en Gilleleje: "cuando pasaba allí alguna noche tranquila, mientras el mar entonaba su canto con profunda pero tranquila seriedad, cuando mis ojos no encontraban siquiera un navegante sobre la inmensa superficie sino sólo el mar, que lindaba con el cielo y el cielo con el mar; cuando además se acallaban las ajetreadas ocupaciones de la vida y los pájaros cantaban sus nocturnos —entonces a menudo se levantaban de sus tumbas mis pocos y queridos muertos, o mejor dicho, me imaginaba que no estaban muertos. Me sentía muy bien en medio de ellos, descansaba en su abrazo y era como estar fuera de mi cuerpo, flotando con ellos en un éter superior— hasta que el ronco grito de una gaviota me recordaba que estaba solo y todo se esfumaba de mi vista y volvía con el corazón melancólico a mezclarme con las multitudes del mundo, sin olvidar esos sagrados momentos" (1 A 68).

Leticia Valadez

Tal como intenté mostrar en lo anterior, así veía yo las cosas. Sin embargo, cuando quiero poner en claro mi vida, todo me parece de otra manera. Como un niño que por un largo tiempo antes de aprender a distinguirse de los objetos apenas se diferencia del entorno y dice por ejemplo, destacando su pasividad, “el caballo me pega”, así también el fenómeno se repite en una esfera espiritual superior. De allí que haya creído posible estar más tranquilo dedicándome a otra cosa, orientando mis fuerzas hacia otro objetivo. Lo intenté durante algún tiempo y conseguí calmar el desasosiego, que sin embargo volvió con mayor intensidad, como un acceso de fiebre después del alivio del agua fría. Lo que necesito es ver con claridad qué debo hacer* y no qué debo conocer, a no ser en la medida en la que el conocimiento debe preceder cualquier acción. Se trata de entender mi destino, de ver lo que la divinidad quiere que haga. Lo que importa es encontrar una verdad que sea la verdad para mí,** encontrar esa idea por la cual querer vivir y morir. ¿De qué me serviría entonces encontrar la así llamada verdad objetiva, esforzarme con los sistemas de los filósofos y poder, cuando se me exigiera, pasar revista de ellos, mostrar las inconsecuencias de cada cuestión particular? —¿De qué serviría además que desarrollara una teoría del Estado y combinara en una totalidad las particularidades tomadas de múltiples lugares, que construyera un mundo en el que jamás viviría sino que sólo expondría a los ojos de los demás?—. ¿De qué me serviría ser capaz de desarrollar el significado del cristianismo, ser capaz de aclarar muchos fenómenos particulares, si ellos no tuviesen para mí mismo y mi vida un sentido más profundo? Y cuanto más lo lograra y más viera que los otros se apropian de los frutos de mi pensamiento, tanto más penosa resultaría mi situación, como la de esos padres que por indigencia tienen que abandonar a sus hijos al mundo y

2 Esta carta fue primeramente publicada en: Søren Kierkegaard. *Los primeros diarios. Volumen 1. 1834-1837* (Colección papeles de Kierkegaard). México D.F., Universidad Iberoamericana, 2011, pp.79-85. Introducción, traducción y notas de María J. Binetti. ISBN: 978-607-417-154-9. Cortesía © Universidad Iberoamericana.

confiarlos al cuidado de los otros. ¿De qué me serviría que la verdad estuviera delante de mí, fría y desnuda, indiferente a ser reconocida o no, produciéndome un angustioso estremecimiento antes que una confiada devoción? Por cierto, no negaré que yo presupongo un imperativo del conocimiento, a través del cual es posible actuar sobre los hombres, pero para eso es necesario asumirlo vitalmente, y esto es lo que considero esencial. Mi alma tiene sed de esto, como los desiertos africanos tienen sed de agua. Eso es lo que necesito, y por esta razón me parezco a ese hombre que juntó los muebles y alquiló una vivienda, pero todavía no encontró a la amada con la cual compartir la prosperidad y la adversidad de la vida. Para encontrar esa idea, o mejor dicho, para encontrarme a mí mismo, no me sirve avanzar más y más en el mundo. Eso fue lo que hice antes, cuando creí que era una buena idea dedicarme a la jurisprudencia, porque allí podría desarrollar mi ingenio con las múltiples complicaciones de la vida. Ella me ofrecía una gran cantidad de particularidades en las cuales perderme y allí era posible elaborar una totalidad a partir de los hechos dados, un organismo de la vida de los ladrones, siguiendo el rastro de todos sus lados oscuros (también en eso hay cierto espíritu de asociación que vale la pena señalar). Eso fue lo que hice cuando quise ser actor, porque poniéndome en el rol de otro lograba, por así decir, un sucedáneo de mi propia vida y cambiando exteriormente obtenía cierta distracción. Pero lo que necesitaba era llevar una vida plenamente humana y no sólo una vida de conocimiento, † basar el desarrollo de mi pensamiento sobre algo —sí, sobre algo que se llama objetivo— algo que de ningún modo es mi propiedad, sino que está ligado a la raíz más profunda de mi existencia, *** por la cual crezco, para decirlo así, en el interior de la divinidad, unido a ella aun si el mundo entero se derrumbara. Mira, eso es lo que me falta y a lo que aspiro. Por eso contemplo con alegría y fortaleza interior a los grandes hombres que han encontrado aquella piedra preciosa por la que dieron todo, hasta la vida. **** Los veo intervenir en la vida con fuerza, con paso seguro, avanzar por la senda que les fue designada sin tambalear. También los descubro al borde del camino, concentrados en sí mismos y trabajando por su objetivo más alto. Con veneración veo incluso los desvíos más próximos.

Lo que importa es la acción interior del hombre, el lado divino del hombre y no la cantidad de sus conocimientos, que sin duda serán alcanzados pero no como agregados casuales o como una serie de particularidades puestas una al lado de la otra, sin un sistema, sin un punto focal en el cual se unan todos los radios. Ese punto focal también lo busqué. Y así como he intentado anclar en lo más profundo del conocimiento, asimismo lo intenté vanamente en el mar ilimitado de las diversiones. He sentido el poder casi irresistible con el que una diversión le da la mano a la otra, esa especie de entusiasmo artificial que ella es capaz de producir y he sentido también el tedio, el desgarramiento que le siguen. He probado los frutos del árbol del conocimiento y a menudo me alegré de su sabor. Pero esa alegría duró sólo el instante del conocimiento y su paso no me dejó ninguna marca más profunda. Me parece haber bebido la copa de la sabiduría, pero en realidad he caído en ella. Intenté encontrar ese principio para mi vida a través de la resignación, suponiendo entonces que todo sucedía según leyes inescrutables y nada podía ser de otra manera, enervando mi ambición y mi sentimiento de vanidad. Como fui incapaz de lograr que todo sucediera a mi antojo, me retiré con la conciencia de mis propias habilidades, más o menos como un pastor retirado se resigna con su pensión. ¿Qué encontré? No mi propio yo, que era precisamente lo que intentaba encontrar por aquel camino (me imaginaba mi alma, si puedo decirlo así, como encerrada en una caja de sorpresas que las circunstancias exteriores, presionando los resortes, harían saltar). —Lo primero que debía resolver era la búsqueda y el hallazgo del reino de los cielos. Así como un cuerpo celeste, que uno se imagine en formación, debe ser determinado respecto de cómo sería su superficie, hacia qué cuerpos orientaría su lado luminoso, hacia cuáles su lado oscuro, pero ante todo debe lograr que la armonía de las fuerzas centrífugas y centrípetas realicen su existencia y dejar que todo lo demás llegue por sí mismo— así también conviene que el hombre determine su fundamento constitutivo antes que su apariencia. En primer lugar, uno debe aprender a conocerse a sí mismo antes de conocer cualquier otra cosa (γνῶθι σεαυτόν).³

3 «Conócete a ti mismo», famosa inscripción del Templo de Apolo, en Delfos.

Sólo cuando el hombre se ha entendido a sí mismo en profundidad y contempla el transcurrir de su camino, sólo entonces su vida tiene paz y sentido, sólo entonces se libera de esa pesada y fatal compañera de viaje —esa ironía de la vida,*****†† que aparece en la esfera del conocimiento e invita al verdadero conocimiento a comenzar por el no-conocimiento (Sócrates),***** a semejanza de Dios que creó el mundo de la nada. Pero quienes todavía no han entrado en el alisio de la virtud, aun tienen su casa en las insípidas aguas de la moralidad. En ellas el hombre da vueltas de un modo horrendo. Tan pronto se siente feliz y satisfecho con el propósito de avanzar por el recto camino, tan pronto se hunde en el abismo de la desesperación. A menudo el hombre se adormece con la idea de que “eso no puede ser de otra manera”, y de repente se despierta con un interrogatorio implacable. A menudo deja caer un velo de olvido sobre su pasado, y luego vuelve otra vez sobre cada mínima insignificancia, para resaltarla con una vívida luz. Cuando lucha por alcanzar el recto camino y se alegra de haber vencido el poder de las tentaciones, justo en el momento de la más perfecta victoria puede producirse una circunstancia exterior aparentemente insignificante, que lo empuje como a Sísifo desde la punta del peñón. Cuando logra concentrar toda su fuerza en una cosa, a menudo aparece alguna mínima circunstancia exterior que lo aniquila todo. (Yo diría: como un hombre que hastiado de vivir quiso arrojar al Támesis y fue frenado por la picadura de mosquito justo en el instante decisivo). A menudo el hombre, como un tuberculoso, se siente mejor††† cuando en realidad está peor. En vano intenta resistir, no tiene fuerzas y el hecho de haber atravesado lo mismo muchas veces no contribuye para nada, esa especie de entrenamiento adquirido no sirve. Así como alguien bien entrenado en natación sólo se mantiene a flote en una tormenta si está absolutamente seguro de lograrlo y tiene la experiencia de ser realmente más liviano que el agua, del mismo modo sólo quien posee un punto de apoyo interior puede mantenerse a flote en las tempestades de la vida. —Sólo cuando el hombre se ha entendido a sí mismo en profundidad, sólo así es capaz de sostener una existencia propia y evitar la renuncia a su propio yo—. Sin embargo, con cuánta frecuencia vemos (en estos tiempos en que nuestros panegíricos

alaban en vez de reprobar a ese historiador griego que adoptó un estilo, cuyo parecido con el autor original era de lo más falaz, porque el primer premio de un escritor es tener su propio estilo, es decir, un modo de expresión y de producción transformado por su individualidad) con cuánta frecuencia vemos gente que, o bien por indolencia espiritual vive de las migajas que caen de la mesa de los otros, o bien por motivos puramente egoístas intenta vivir su vida en los demás y termina como el mentiroso, que de tanto repetir sus historias, se las cree. A pesar de que estoy muy lejos de haberme comprendido íntimamente, intenté, con el profundo respeto que esto merece, proteger mi individualidad —he adorado a la deidad desconocida. Con inoportuna inquietud evité acercarme demasiado a fenómenos cuya fuerza de atracción ejerciera gran poder sobre mí. Me dediqué bastante a ellos, estudié su individualidad y su sentido para la vida humana, pero también me cuidé de no alumbrarlos, como la luciérnaga, demasiado de cerca. Con los hombres comunes he tenido poco que ganar o perder. Por una parte, sus ocupaciones —la así llamada vida práctica—***** apenas me interesaron. Por otra parte, su frialdad y su falta de simpatía para considerar las emociones espirituales más profundas del hombre, hicieron que me apartara aún más de ellos. Salvo raras excepciones, mis amigos más cercanos no tuvieron ningún poder sobre mí. Una vida que no se pone en claro consigo misma, muestra necesariamente una superficie accidental, sobre la cual se adhieren los hechos particulares en su aparente desarmonía, sin que les interese resolverlos en una armonía superior o comprenderlos en su necesidad. El juicio que ellos tuvieron sobre mí fue siempre parcial y a la vez yo he dado alternativamente demasiado o muy poco peso a sus declaraciones. Hasta llegué a evitar su influencia y las posibles desviaciones que pudieran producir sobre el compás de mi vida. Y así me hallo nuevamente en el punto desde donde tengo que empezar de otro modo. Ahora intentaré con serenidad fijar la mirada sobre mí mismo y comenzar a actuar interiormente. Sólo entonces seré capaz, como el niño que al realizar su primera acción consciente se llama a sí mismo “yo”, entonces seré capaz de llamarme “yo” en un sentido más profundo.

Pero para eso hace falta mucha perseverancia y no se puede cosechar de inmediato lo sembrado. A la sazón quisiera recordar el método de ese filósofo⁴ que mantenía a sus discípulos callados por tres años a fin de llegar a buen puerto. Así como una fiesta no comienza a la salida del sol sino al ocaso, así también en el mundo del espíritu se debe trabajar durante cierto tiempo antes de que el sol brille para nosotros y alcance todo su esplendor. Porque aunque se dice que Dios deja salir el sol sobre buenos y malos y hace llover sobre justos e injustos, sin embargo no sucede lo mismo en el mundo espiritual. Por lo tanto, la suerte está echada —¡estoy cruzando el Rubicón! Este camino me lleva a la lucha, pero no renunciaré. No me lamentaré del tiempo pasado— ¿pues de qué sirve lamentarse? Me abriré camino con fuerza y no perderé el tiempo lamentándome, como uno que, hundido en el lodo, quiere calcular primero a cuánta profundidad se hundió, sin darse cuenta de que durante ese tiempo se hunde cada vez más. Avanzaré con prisa por el camino hallado y le gritaré a todo el que encuentre que no mire hacia atrás como hizo la mujer de Lot, sino que recuerde que es a la cima donde aspiramos.

* A menudo sucede que, cuando uno cree haberse comprendido a sí mismo, se da cuenta de que lo que tiene entre sus brazos es la nube en lugar de Juno.

** Sólo entonces el hombre logra una experiencia interior. Pero para muchos, las variadas impresiones de la vida son como las figuras que el mar dibuja sobre la arena y borra inmediatamente, sin dejar trazo.

*** ¿Qué tan cerca está el hombre de la locura, a pesar de toda su sabiduría? ¿Qué es la verdad sino una vida por una idea? Al fin y al cabo, todo debe basarse en un postulado. Pero desde el momento en que éste no está fuera del hombre sino que el hombre vive en él, deja de ser un postulado. (Dialéctica-Disputa).

**** De este modo nos resultará fácil, cuando hayamos recibido de Ariadna (el amor) el hilo que nos guíe, recorrer todos los dédalos del laberinto (de la vida) y matar al monstruo. Pero ¿cuántos no se

4 Pitágoras (570-497 a.C.).

abalanzan sobre la vida (el laberinto) sin haber tomado aquella precaución (las jóvenes muchachas y los niños que cada año son ofrecidos al Minotauro)?

***** En cierto sentido la ironía sigue estando, pero ahora el hombre es capaz de soportar las ráfagas de la vida, porque cuanto más vive por una idea, con tanta mayor facilidad logra sentarse en el sillón de la extrañeza del mundo. -A menudo también puede suceder que una rara inquietud se apodere de quien cree haberse comprendido mejor a sí mismo y sólo aprendió de memoria la vida de otro.

***** El proverbio dice también: “de los niños y de los locos hay que escuchar la verdad”. Y no se trata aquí de tener la verdad según premisas y conclusiones, sino de las tantas veces que el discurso de un niño o de un loco humilló al hombre cuya agudeza era totalmente improductiva.

***** Esta vida, hartamente trascendente a cualquier edad, se muestra también en lo grande. Mientras que los viejos tiempos construían obras que enmudecían a los observadores, los tiempos actuales construyen un túnel debajo del Támesis (la utilidad y la ventaja). Sí, hasta el niño, mucho antes de poder admirar la belleza de una planta o de cualquier animal particular, pregunta “¿para qué sirve?”.

MI PROPIA VERDAD. DIÁLOGO EN TORNO A UNA CARTA DE KIERKEGAARD

Luis Guerrero

Universidad Iberoamericana

luis.guerrero@uia.mx

Rafael García Pavón

Universidad Anáhuac

gclimacus@yahoo.com.mx

Resumen

En este diálogo, los autores rescatan una de las cartas que Kierkegaard escribió en su juventud (1º de agosto de 1835. Gilleleje, Dinamarca) para hablar de la verdad subjetiva, y poner así sobre la mesa los temas más importantes del pensamiento del filósofo danés. Se resalta la idea de que el camino de la existencia se recorre siempre de manera individual y ha de hacerse siempre de cara a la propia verdad. Además de recordar el papel de los pseudónimos en la obra de Kierkegaard, terminan mostrando que la virtud de la paciencia es clave para poder soportar el ansia que siente el sujeto al enfrentarse a su propia existencia.

Palabras clave: autenticidad, Dios, Kierkegaard, subjetividad, verdad.

MY OWN TRUTH.
DIALOGUE ON A LETTER OF KIERKEGAARD

Abstract

In this dialogue, the authors bring out one of the letters that Kierkegaard wrote while he was young (August 1, 1835. Gilleleje, Dinamarca) in order to talk about the subjective truth and the most important topics on Kierkegaard's Philosophy. They resemble the idea that the pathway of life is always a very individual pathway and it must be walked facing the truth. After a brief note on Kierkegaard's pseudonyms, they conclude establishing that the virtue of patience is the most important one for the individual who is willing to confront his own existence.

Keywords: Authenticity, God, Kierkegaard, Subjectivity, Truth.

Rafael García: *Muchos especialistas afirman que esta carta que Kierkegaard escribe en 1835 es muy importante y se ha discutido mucho acerca de ella. Luis ¿nos puedes comentar, para iniciar, cómo fue construida la carta, su importancia, su tono?*

Luis Guerrero: Sí, efectivamente, es una carta muy importante cuando se quiere estudiar la génesis del pensamiento de Kierkegaard, ya que es el primer documento donde se encuentra una síntesis de las preocupaciones centrales que lo van a acompañar el resto de su vida, y que lo han convertido en un autor tan relevante en la historia del pensamiento. Es una carta que escribe a los 22 años, en una época difícil para él: por un lado habían muerto su mamá y varios de sus hermanos y, por otro lado, no estaba muy conforme con sus estudios universitarios de teología, aunque sentía la presión paterna por terminarlos. Él se va a Gilleleje —un agradable puerto situado al norte de Copenhague— buscando un poco de tranquilidad para poder reflexionar sobre su situación y su futuro, evitando así el aire asfijado de su entorno en la ciudad. A ese viaje se llevó unos cuadernos en los cuales apuntó notas sobre sus pensamientos y observaciones que hacía en sus paseos, muy similar a lo que hizo Jean-Jacques Rousseau en *Las ensoñaciones de un paseante solitario*. De entre esas notas de viaje están esos borradores de cartas que ahora nos ocupan, y de las cuales no se sabe si alguna vez se enviaron o no.

Como comentabas, la carta del 1° de agosto contiene aspectos centrales que son realmente muy relevantes para los estudiosos de Kierkegaard. Están claramente presentes los tres grandes temas centrales de su pensamiento: el primero de ellos se refiere a la verdad como apropiación, la verdad como aquello por lo cual se pueda vivir e incluso morir: esto es prácticamente el fundamento de toda su filosofía. Esta concepción consiste en la necesidad y posibilidad que tenemos de enfrentarnos a nosotros mismos, para buscar una respuesta existencial a la vida, o dicho en otras palabras del propio Kierkegaard, afrontar la vida con gravedad. El segundo de estos aspectos es su profunda crítica a los usos sociales, los cuales distraen y alejan al individuo de su verdadero yo, de esa gravedad ante la existencia a la que me refería antes. Esta crítica social era frecuente en

el siglo XIX; podemos poner el ejemplo del movimiento romántico. Goethe lo expresó muy bien en sus *Desventuras del joven Werther*. El protagonista de esta novela, el joven Werther, encuentra cobijo en la vida campirana, pues la vida de la ciudad le parece invivible, llena de estereotipos insubstanciales e incluso contradictorios. El tercero de estos temas relevantes es la crítica que Kierkegaard hace a un tipo de conocimiento, el que lleva a la objetivación, a la confusión, a la distracción de lo verdaderamente importante. La carta reconoce el valor del conocimiento pero siempre y cuando sirva como antecedente para un compromiso existencial, al modo como Sócrates –siguiendo el lema del pórtico de Delfos– invitaba a conocerse a sí mismo, y no un mero “conocer por conocer”.

La carta tiene un valor histórico-hermenéutico adicional. Algunos comentaristas se refieren a Kierkegaard como un producto de su “frustración amorosa con Regine Olsen”; su vida y sus escritos son interpretados a partir del rompimiento amoroso. Sin embargo, esta carta es un contra-argumento histórico; ya que es una carta escrita en 1835, y él conoce a Regina tres años después. De esta forma este documento testimonia con claridad que los temas de su filosofía, e incluso su peculiar estilo literario, no son el producto de una desilusión amorosa. Comentaba un cierto paralelismo entre *Las desventuras del joven Werther* y las críticas sociales de Kierkegaard, incluso he escrito un ensayo sobre la melancolía de ambos; no obstante, el desenlace trágico-amoroso de la novela de Goethe poco tiene que ver con Kierkegaard, y menos aún con la génesis de su pensamiento.

Estos son algunos de los aspectos por los que me parece muy valiosa la carta que comentamos. Ahora Rafael, tú tendrás también elementos que aportar sobre la importancia de la carta, y sobre los temas que se destacan en ese texto.

RG: *Claro que sí. Lo que más me llamó la atención al leer la carta son tres características que abonan a una sola, la pasión de la búsqueda por Dios: en primer lugar, se encuentran muchos de los temas que después Kierkegaard desarrollará en sus obras, como ya mencionabas. Exagerando un poco, podríamos decir que cada parte de la carta representa algún tema de sus obras; por ejemplo, el tema de la pasión y de la fe como*

pasión; ya que en toda la carta, desde el inicio hasta el final, Kierkegaard está diciendo que trata de buscarse a sí mismo y de buscar una verdad por la cual vivir pero, a la vez, esta búsqueda causa en él un desasosiego que no puede saciar con nada, cada vez que no puede encontrar una respuesta concreta, refiriéndonos al tema de la angustia. Lo cual se ve más claro, de una manera más fuerte, en El concepto de la angustia, donde precisamente habla de la angustia como este estado de ánimo en el que uno se hace consciente de que es espíritu, de que es libertad y posibilidad, y que esta posibilidad, este fin último, no se identifica ni con lo que ya somos, ni con la sociedad, ni con lo que dicen los demás, ni con la tradición. Me parece, entonces, que se pueden ver aquí dos temas: pasión y angustia, como ese darse cuenta de que esta verdad, que me define, no está identificada con nada de lo que ya existe, es decir, la pasión es angustia. A partir de ahí, Kierkegaard presenta en esta carta la idea de la pasión en relación con la fe, con la metáfora de un nadador, la cual retomará en Temor y temblor de forma similar para hablar de lo que significa la fe. Lo que Kierkegaard afirma en la carta con esta metáfora es “de qué le sirve a un nadador entrenarse tantas veces si no cree que va a lograr nadar de determinada manera”. En Temor y temblor la metáfora refleja la misma idea; es decir, “todos los que se avientan a nadar, por más entrenados o menos entrenados que están, pueden no lograr nada”. Y hay muchas metáforas que se podrían identificar en la carta, que se reelaboran después en sus obras. El seudónimo “Johannes de Silentio”, autor de Temor y temblor, es alguien que afirmará: “yo no puedo creer que puedo nadar”. Por lo cual, en la carta es posible ver la angustia: se ve la pasión, se ve el tema de la fe como esa pasión de enfrentarse al mundo que me angustia porque en él no encuentro el sentido último.

En segundo lugar, Kierkegaard distingue constantemente entre lo cuantitativo y lo cualitativo, lo que refleja su afronta constante al hegelianismo. De hecho, hay una parte en la carta donde se hace tres preguntas: “¿de qué me serviría, para encontrar esta verdad, tener un sistema filosófico? ¿de qué me serviría hacer una teoría del Estado? o ¿de qué me serviría comprender el cristianismo, si no puedo vivir en este estado, si este sistema filosófico no me responde a la verdad y el significado del cristianismo no me dice nada para mí?”. Tres ideas que se encuentran en el sistema de Hegel.

En tercer lugar, la forma en que la carta está escrita se podría comparar con El discurso del método de Descartes, pero con tesis diversas. Al igual que el filósofo francés, Kierkegaard está buscando un apoyo interior a partir del cual pueda tener certeza del mundo, está buscando este apoyo interior desde el cual pueda crecer su pensamiento, su reflexión. Descartes lo encuentra a través del método de la duda, que lo lleva a la identidad con su propia conciencia y Kierkegaard lo encuentra fuera de esa identidad. Cuando Descartes duda de todas las cosas y se da cuenta que este apoyo interior no lo puede encontrar fuera de sí sino en la identidad con su propia conciencia, en esta certeza, que es el famoso “yo cartesiano”, deriva el conocimiento y luego la realidad. De hecho, Kierkegaard menciona a Descartes en Temor y temblor, al hablar de la duda; también lo menciona en relación con el seudónimo Johannes Climacus, en De omnibus dubitandum est, donde Climacus es un filósofo, como Descartes, que trata de buscar esta verdad última, esta verdad absoluta, a través de la puesta en práctica de las consecuencias existenciales de la duda metódica pero, al contrario del pensador francés, termina por llevarlo a la desesperación. Lo que quiero decir es que, en la carta presentada, Kierkegaard muestra una pasión semejante a la de Descartes, de buscar la verdad última, pero a diferencia de él se da cuenta de que no la puede encontrar ni en los sistemas filosóficos, ni en el mundo, ni en los otros, ni en la identidad con la conciencia. Sí debe ser algo interior, pero es precisamente este interior lo que debe clarificar.

Ya que hablaste de Werther hace un momento, recuerdo que el joven personaje de Goethe hablaba de este interior. Sin embargo, mencionaba que era algo que no podía clarificar, un abismo de pasiones. Kierkegaard cree que sí se puede clarificar, pero no al estilo de Descartes, sino que tiene que encontrarse, pues nos habla de un destino y de una voluntad divina. Me atrevería a decir que este apoyo interior es, en el fondo, el encuentro interior y personal con Dios. Entonces, hasta aquí es interesante ver que Descartes, Werther y Kierkegaard, los tres, de alguna manera, buscan este apoyo, este fundamento del hombre y, sin embargo, en los tres es diferente; aunque en todo se refleja la misma pasión de la búsqueda, pasión que traspasa toda la obra de Kierkegaard.

LG: Sí, definitivamente. Al respecto, me gustaría explicar un poco más sobre esta búsqueda. Joakim Garff, en su biografía sobre Søren Kierkegaard, que hasta la fecha es la más extensa y polémica, al referirse a la carta que nos ocupa, explora la posibilidad de que no se trate realmente de una carta autobiográfica, sino de un ensayo literario-existencial, al modo como lo hará más adelante en otras obras. Que sea así o no es difícil determinarlo con certeza. Pero, en efecto, se aproxima mucho al tono de uno de los seudónimos que acompañó a Kierkegaard durante varios años, y que tal vez fuera el seudónimo más querido por él: se trata de Johannes Climacus. La primera obra con este seudónimo, y que no se publicó sino hasta la muerte de Kierkegaard, es *De omnibus dubitandum est*, a la que tú ya has hecho referencia. Esta obra está escrita en un tono más personal, más confesional, como el de algunas de las grandes obras románticas. Pienso, por ejemplo, en los *Monólogos* de Schleiermacher, que también tienen un tono de auto-confesión. Johannes Climacus es un hombre —más bien un joven— que desea encontrar —al igual que Kierkegaard en la carta— un fundamento de su existencia; para eso intenta acudir a la filosofía o a los sistemas de pensamiento dominantes, para ver si ahí los puede encontrar. Sin embargo, termina desilusionado de los maestros de filosofía y de su sistema, haciendo una clara alusión a Hegel y los hegelianos.

También en *Migajas filosóficas*, la segunda obra cuyo seudónimo es Johannes Climacus, y que tú conoces a fondo, aborda esta misma idea del deseo de conocer la verdad pero bajo el problema de lo que significa ser maestro, haciendo una interesante comparación y distinción entre Sócrates y Cristo.

RG: *Un experimento del pensamiento.*

LG: Exacto. Pero, también, en la última obra del seudónimo Johannes Climacus, el *Postscriptum definitivo y no científico a Migajas filosóficas*, hay un capítulo titulado “Un ensayo sobre la literatura danesa contemporánea”. Ahí hace un recorrido por todas las obras de Kierkegaard —seudónimas o no—, buscando cómo en ellas hay un itinerario hacia la verdad subjetiva, aquella verdad por la cual se pueda vivir

y morir. Se ve así, por medio del conjunto de las obras de Kierkegaard, la relevancia temática-existencial de la carta de Gilleleje: que la seriedad de la vida está en esa búsqueda continua.

A propósito de esto, recuerdo que en uno de los cursos pasados en la universidad, un alumno interesado me preguntaba si esta búsqueda en Kierkegaard se cumplió o no, y si se trata de una búsqueda interminable en esta vida. Hay muchas formas de responder a esta pregunta. Por ejemplo, en *Temor y temblor*, el seudónimo Johannes de Silentio, afirma de los grandes filósofos de la Antigüedad y de los grandes hombres de fe, que supieron llevar una existencia que siempre estuvo a prueba: el probado anciano que llegaba a la vejez y que no había olvidado aquellos diversos momentos de su vida cuando sus profundos deseos habían sido probados, exigiendo de él una especie de recomienzo. Desde luego que la carta es un gran antecedente de muchos de los seudónimos o de las obras de Kierkegaard, y de manera especial, de Johannes Climacus —como afirmaba antes—. El nombre de este seudónimo tiene una intencionalidad clara al ser concebido por Kierkegaard: está tomado de una obra de la espiritualidad cristiana oriental, cuyo autor es San Juan Clímaco, monje asceta, abad del Monasterio de Santa Catalina del Monte Sinaí durante los siglos sexto y séptimo. Este monje fue especialmente famoso por su obra *Scala Paradisi* (Escalera al Paraíso), uno de los escritos de espiritualidad de mayor influjo en la tradición cristiana. En esta obra, como su nombre lo indica, se trata de mostrar los distintos peldaños o etapas de una persona que quiere hacer propias las enseñanzas de Cristo. También en la carta de Gilleleje hay algunos fragmentos que se refieren a una búsqueda semejante para alcanzar lo superior, para saber lo que Dios quiere de él.

RG: *Ahora que lo dices, lo que me llama también la atención en relación con Johannes Climacus es que precisamente este seudónimo, en Migajas filosóficas en especial, pero también en toda la obra de Kierkegaard, hace esta reflexión: inclusive desde su tesis doctoral Sobre el concepto de ironía, comparando a Sócrates y a Cristo. Algunos han interpretado la obra de Kierkegaard identificando la parte seudónima con Sócrates, específicamente con la mayéutica; de hecho, Kierkegaard lo afirma en*

Mi punto de vista, tratando de decir que ésta es la interpretación correcta, pero una mayéutica que es necesario adaptar a la circunstancia actual del cristianismo para poder recibir con mayor apertura la verdad de Cristo. Por lo cual, como mencionaba, recuerdo que en Migajas filosóficas, habla de esta relación Sócrates-Cristo y lo que los relaciona, precisamente, puede ser identificado explícitamente en la carta: que el conocimiento de este fundamento, en este caso: Cristo, tiene que empezar por un no-conocer. Este no-conocer es algo que me intriga porque en la tradición cristiana es el reconocimiento del pecado; es decir, empieza con el Credo, en la tradición católica empieza con reconocerse pecador y, de alguna manera Johannes Climacus lo interpreta desde el ámbito de la reflexión como “el reconocer que no soy la verdad”. Sin embargo, a diferencia de esto, para Sócrates, todos somos la verdad, por el hecho de ser un ente definido. El problema es haber olvidado esta verdad y, por tanto, hay que iniciar por reconocer el preciso hecho de haberla olvidado.

Kierkegaard, a través de Johannes Climacus, juega con estas dos concepciones del no-conocer inicial, en el sentido de que no solamente hemos olvidado la verdad que ya somos, sino que hemos olvidado a Cristo que es la Verdad y hemos olvidado esta circunstancia concreta de que no somos la verdad. Por lo cual, me parece que en toda la carta, y vuelvo a decir: en toda la obra de Kierkegaard, está la búsqueda de este fundamento interior que hay que clarificar, pero al fin y al cabo es un fundamento que no puedo darme por mis propios medios. ¿Qué piensas al respecto, Luis?

LG: El lector de la carta se dará cuenta que hay un trasfondo religioso. Recordemos que Kierkegaard estudiaba teología y que provenía de una familia religiosa, especialmente el papá. Sin embargo, la carta no se centra en lo religioso. Las menciones a Dios, al cristianismo, al cielo, son muy pocas en relación con la extensión de toda la carta. El re-conocer como un acto de conciencia individual es otro de los temas que recorre el pensamiento de Kierkegaard. *El concepto de la angustia* se centra en el despertar de la conciencia como un despertar intranquilo, angustiado por la conciencia del yo en cuanto libertad e indeterminación. Siempre me ha llamado la atención, al leer a Kierkegaard, sus frecuentes alusiones a las edades de la vida: la infancia, la juventud, la madurez. Reconoce que la época espiritualmente más

rica es la juventud. En la juventud el yo cobra conciencia de sí mismo y, en su deseo de ser yo, de construirse, no duda en enfrentarse con los paradigmas que otros han querido imponerle; en cambio, en la madurez —no cronológica sino espiritual— el yo se acomoda a los parámetros del mundo. En la carta de Gilleleje vemos a ese joven que no se conforma con ser uno más en medio de la mundanidad, y busca que su propio yo encuentre su vocación, su misión en la vida.

Hoy en día se habla de situaciones o estados de confort, es decir, si a una persona no le gusta estar en situaciones nuevas, donde se sienta insegura o no domine, busca entonces situaciones de confort, en donde perciba que no va a pasar algo distinto a lo que pueda controlar. En cambio en la juventud siempre surgen preguntas sin respuestas, surgen decisiones o situaciones que implican cierto riesgo. Un alma joven prefiere arriesgarlo todo antes que vender su alma a un orden establecido que él no acepta. Este no acomodarse, ya no sólo ante lo social sino ante uno mismo, lleva también al reconocimiento de las propias limitaciones y errores, al no-conocimiento, como se menciona en la carta, por el cual uno reconoce que ha vivido engañado por falsos conocimientos. Una vez más nos encontramos en un camino ascético, el cual requiere esa conciencia de la nulidad que nos habita o, en un sentido más cristiano, del pecado. Cuando uno logra este reconocimiento ha dado un importante paso para poder apropiarse la verdad. Esto se refleja en otras dos obras de Kierkegaard: *Para un examen de conciencia recomendado a los contemporáneos* y *Juzgar por ti mismo*. En ambas obras busca que el individuo no se mida con los criterios acomodaticios del mundo, sino que quiere juzgarse a sí mismo en todo su valor eterno, y juzgarse bajo las exigencias de Cristo.

Pienso, por esto, que en la carta pueden encontrarse varias motivaciones de Kierkegaard: por un lado, es el despertar de una cierta inocencia, de alguien que con toda frescura y sinceridad busca en qué fundamentar su existencia; por otro lado, es alguien que está de regreso, de cosas que no le convencen en su forma de vida como la vida académica con sus falsas promesas, o una sociedad llena de esteotipos sin sentido. Finalmente es la carta de un joven al que además se le exige terminar sus estudios universitarios, que sea responsable,

que no se comporte de manera inmadura etc., pero que ve lo que los mayores son, ve lo que la sociedad es, entonces viene a decirse: “¡Vaya! Me piden madurez, pero esta forma de madurez es algo que no quiero”. Éstas son las preocupaciones de Kierkegaard, y a muchos de nosotros en nuestra temprana juventud nos pasó algo similar. Tristemente, para muchos, llegan las necesidades de la vida, las cuales pareciera que nos dicen: “Qué bueno que tuviste esos sentimientos en la juventud, ahora tienes que acoplarte a la verdadera vida”.

RG: *Sí, de hecho toda esta idea de acomodarse la veo en la carta relacionado con el concepto de multitud, que está presente en toda la obra de Kierkegaard, y me parece muy interesante cómo este tema de acomodarse, que me convierte en multitud, tiene que ver con una dialéctica que en el texto está en relación con el conocimiento porque, por un lado, pregunta de manera constante ¿de qué le serviría un sistema filosófico si dentro de este sistema él no puede vivir?, así como hay una parte donde se pregunta ¿de qué sirve tener una gran cantidad de conocimiento o reflexión si esta reflexión no me libera de las ironías de la vida? Por otro lado, afirma que las ironías de la vida son —o así las podemos interpretar— ironías que pertenecen al conocimiento y no a la existencia, que son todos estos momentos en los que uno puede creer. Kierkegaard lo tematiza aplicándolo a su propia forma de ser, diciendo que tiene un proyecto de vida, que ha trabajado sobre eso, que se ha esforzado por tener el conocimiento para lograr este proyecto, terminando por convencerse de que la vida tiene que ser de acuerdo con estas herramientas y de acuerdo con lo conocido; sin embargo, la ironía de la vida es que todo cambia y todo se desvanece y parecería que la vida no tiene sentido, pues lo conocido se aniquila.*

Lo interesante, en relación con esto, es que Kierkegaard nos dice que esta verdad, que es para mí, este fundamento interno, esta pasión interna, tiene que ver con el conocimiento, pero no con este tipo de conocimiento a través del cual yo me acomodo en mi existencia, en mi vanidad —ya que las ironías de la vida, como él afirma, surgen cuando uno piensa que todo se debe ser exactamente así como lo pensamos, y si no es así, entonces sentimos la falta de sentido de la vida misma (retoma esta idea más tarde en el Equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad cuando habla de Nerón, quien quiere que las cosas

sean como él las ha pensado)—. Sin embargo, este apoyo interior me debe liberar de las ironías de la vida, liberarme de esta idea de que mi conocimiento —casi al estilo cartesiano— es el que dicta o es el fundamento último. Debido a la idea de liberarnos de este conocimiento, de las ironías de la vida, muchos lo han interpretado en un sentido irracional. Pero, así como se refleja en otro fragmento de la carta, Kierkegaard afirma que está convencido, teniendo 22 años, del imperativo del conocimiento; casi con eco kantiano, si podemos decirlo así, pero agrega algo importantísimo: en la medida en la que está asumido vitalmente. Tema que está, otra vez, en varias de sus obras, y en toda la idea de comunicación indirecta —todavía no desarrollada aquí—, pero recuerdo que en *El concepto de la angustia* afirma algo que expresa esta idea de un conocimiento asumido vitalmente: “Que una cosa es comprender algo y otra comprenderse en lo que ha sido comprendido”. ¿Tú qué piensas sobre esta dialéctica del conocimiento? ¿Cuál es este conocimiento que se asume vitalmente y que no termina por ser una extensión de mi propia vanidad para que el mundo se acomode a mí?

LG: Nos hemos referido en nuestra conversación a Descartes y a Hegel. Creo que son dos autores que nos pueden ayudar a comprender un poco más este texto de Kierkegaard. En *El discurso del método* Descartes habla de una nueva era del conocimiento basado no tanto en la metafísica o en la filosofía tradicional, sino en la física, las matemáticas, la tecnología. Esta era nos llevaría a encontrar los secretos de la naturaleza, descubrir sus leyes para poder dominarla y disfrutar de ella. Estas ideas constituyeron el credo de la mentalidad moderna. En contraposición, Kierkegaard nos recuerda, por medio de “la ironía de la vida”, que aunque podamos gozar de todo el avance tecnológico, científico etc., siempre la existencia nos podrá poner a prueba en algo que no tiene que ver con ese tipo de progreso. Hay valores fundamentales, no necesariamente morales, sino valores o aspectos de la existencia que no se reducen a un conocimiento dominador de la naturaleza; por ejemplo, el amor, la fe, las relaciones humanas, el sentido de la vida, la responsabilidad, incluso los infortunios; nada de esto se resuelve gracias a los avances tecnológicos ni al progreso generacional. En estas cosas uno tiene que enfrentar

la vida de forma originaria, pues no existen “nuevas técnicas o un sofisticado software” que nos ayuden, al modo como sí se hace en el campo tecnológico.

También en el campo de la filosofía, Kierkegaard habla de esa ironía de la vida a través de su seudónimo Anti-Climacus, en *La enfermedad mortal*. Pregunta —refiriéndose a Hegel—: ¿de qué le sirve a una persona haber construido un gran castillo de conocimiento, en donde todo quede, al final, perfectamente explicado, si esa persona no pueda habitar el castillo porque es un castillo irreal, y por eso mismo impenetrable? Aparece de nuevo una crítica social, pues el conocimiento puede viciarse al querer tener un lugar de confort. Esto no se refiere a los conocimientos técnicos, los cuales sirven para tener una vida más placentera, sino a un sistema racional que me permite decir “Ya no tengo dudas, ya mi existencia está aclarada”. A la preocupación del joven de 22 años: “lo que yo quisiera resolver son mis dudas sobre la existencia”, pareciera que Hegel le respondería: “Mi sistema ha resuelto todo y olvídate de las dudas”. A lo cual replicaría Kierkegaard: “Esto es muy irónico. Al final, vuelves a la misma duda o vuelves a encontrarte con los problemas fundamentales de la existencia, pues un sistema racional no puede resolverlos, aunque alguien dijera que ya lo ha hecho”. Decir que ya no es necesario preocuparse por la fe, por el amor, por la justicia porque teóricamente son asuntos ya resueltos, mostraría la pobreza de esa solución; porque los problemas de la existencia o los problemas que se plantea un joven, de edad o de mentalidad, son problemas que nos van a acompañar toda la vida, son problemas de la existencia humana; querer reducirlos a una forma racional, a un esquema de pensamiento, a un avance del progreso científico, significa al final querer reducir la existencia humana.

RG: Además, en relación con esta idea de asumir el conocimiento vitalmente, recordaba el imperativo del conocimiento porque pensaba en Kant, con su famoso imperativo en el tema moral, el cual es un imperativo categórico que le da a la acción libre del hombre —circunscrita en la existencia, en la historia y en la afectividad—, una forma de conocimiento que de alguna manera está fuera de esta historia, de esta afectividad y de

esa circunstancia. Por lo cual, parecería en Kant, pensando en la crítica que después le hace también Fichte, que si queremos actuar como seres humanos tenemos que hacer que ese conocimiento, esta estructura del conocimiento, conforme, forme o configure nuestra afectividad y nuestra circunstancia histórica al actuar libremente. Pero en Kierkegaard, este imperativo del conocimiento no tiene la misma función que en Kant, que sería esta función cartesiana de la cual has hablado, sino que el plus que le pone Kierkegaard es que tiene que ser asumido vitalmente. Parecería ser que este imperativo del conocimiento implica en Kierkegaard, para poder realizarse de manera concreta, una serie de relaciones afectivas, emocionales o históricas que no son fáciles de llevar a cabo. Después, para Johannes Climacus, ésta es la forma de hacer a un lado esta visión ilustrada de Cristo, como esa relación casi categórica del espíritu con el mundo.

LG: Hay muchos ejemplos de esta idea de apropiación, de una verdad que uno debe asumir. Me gustaría poner uno que creo que complementa lo que has expresado. Anti-Climacus, en *La enfermedad mortal*, habla de aquel que se dedica a escribir grandes libros o a hacer relevantes afirmaciones acerca de la justicia, documentando los autores que han hablado del tema y que él ha tomado en cuenta; sin embargo, al final, esa erudición no lo lleva a tener una preocupación real, vital, del día a día para hacer el mundo más justo. Kierkegaard estaba cansado y molesto de la hermenéutica en torno a las Sagradas Escrituras, a través de la cual casi todos los pasajes permitían diversas interpretaciones y posturas, y que apelaban con frecuencia a nuevos contextos de interpretación, convirtiendo la palabra divina en un debate sin fin. Para él, todo esto es perder el tiempo, esta excesiva racionalización conduce fácilmente al escepticismo y a la inacción. En *Las obras del amor* afirma que, en realidad, la verdad subjetiva es mucho más inmediata en la ejecución. Es una verdad más sencilla en su comprensión, menos apta para la discusión, ya que una vez que yo he aceptado algo, por ejemplo el amor al prójimo o la necesidad de ser justos, su obligación es ponerlo en práctica de manera inmediata. En cambio, decir: “es interesante y convincente, pero tengo que contrastarlo con tales autores, o hay tales corrientes que también hablan

del asunto, o va haber un congreso sobre el tema; entonces podré tener mi propia opinión” implica quedarse en una infinitización vacía, como cuando un automóvil se atasca en un pantano, pues la rueda gira... pero, simplemente, sin avanzar.

RG: De hecho, Kierkegaard expresa en la carta que probó diferentes ámbitos para comprender lo que has mencionado, y de algún modo los seudónimos de sus obras representan estos ámbitos. Menciona, por ejemplo, la jurisprudencia, porque eso lo hacía vivir con las complejidades de la vida, ejercitando el poder discernir, sentenciar y dar juicio sobre de ello, pero por la misma jurisprudencia no lo logró. Así algunos de sus seudónimos son jurisprudentes pero no asumen vitalmente lo que llevan a cabo. Otro ámbito puede verse cuando dice que, para tratar de encontrar este punto, intentó ser otro y se hizo “actor”. Entonces, ciertamente otros seudónimos como Vigilius Haufniensis o Constantin Constantius, tratan de ser otros con la observación pero no asumen vitalmente lo que observan. Finalmente, lo que decías con el texto de Juzgar por sí mismo, la forma de asumir esto vitalmente está en el que lee, en el lector, que en este caso, el de la carta, es el que está escribiendo sobre sí y sobre su propia búsqueda.

Luis, este diálogo podría durar mucho más tiempo pero, para finalizar este primer encuentro habría dos preguntas. Una es: considerando todo lo dicho en la carta, ¿con qué idea nos quedamos? Y la segunda: para alguien que nunca ha leído a Kierkegaard, que no conoce su filosofía y tenga esta carta en sus manos, ¿tendría el texto algún impacto? ¿Cuál podría ser o cuál fue nuestro impacto? ¿Qué dirías tú?

LG: A las dos preguntas se puede responder bajo una misma óptica. Hay un texto de una de las obras de Kierkegaard que siempre me ha impresionado mucho por el significado que tiene, en donde afirma que en el espíritu humano hay algo profundo que no se deja engañar tan fácilmente, en un mundo que intenta reducirte a ser uno más dentro de la multitud. Bajo esta situación, al final ese algo en el ser humano vuelve a salir a la superficie. Igual que el que se está ahogando lucha por mantenerse a flote, el individuo percibe que en el mundo que lo rodea hay algo de engañoso, y que su existencia

reclama otra situación. Kierkegaard confiaba en el poder de la palabra escrita, en el poder que una buena lectura tiene sobre el lector, en la capacidad de sacudir la existencia de un individuo por medio de la lectura, pues gracias a ella —como muchas otras situaciones límite— vuelves a hacerte preguntas fundamentales de la existencia.

Como sabes, yo soy un entusiasta de la literatura pero no simplemente por las tramas, que pueden ser muy interesantes, sino porque muchas veces la literatura es una forma de ejercicio psicológico de introspección existencial, una sacudida. Creo que esta carta, como después serán muchas de las obras de Kierkegaard, es en cierta medida una sacudida a la existencia. El tipo de lenguaje que usa, la forma personalizada de escribir, la temática, hacen que, en cierta medida, cualquier lector pueda identificarse con ella. Por eso pienso que su valor no está solamente en el contenido, sino en el impacto que produce; Kierkegaard, al fin y al cabo, es un escritor que no buscaba transmitir conceptos, ni conocimientos, ni sistemas, sino producir ese efecto en el lector.

RG: Estoy totalmente de acuerdo con lo que tú dices, Luis. Siguiendo con el tema de la escritura, hay una idea implícita y una explícita, creo, de lo que se requiere para llevar a cabo esta tarea, que aparece al final de la carta, donde dice “ahora que ya hablé y escribí de todos los experimentos que tuve que hacer para poder descubrir este fundamento interior, ahora comienzo de nuevo y me concentro sobre mí mismo para re-encontrarme”. Después de esta idea, Kierkegaard dice que para hacer eso se necesita tiempo. Eso me recuerda mucho, de los textos de Kierkegaard, los Discursos edificantes, en especial De los lirios del campo y de las aves del cielo, donde precisamente una de las temáticas es la paciencia, la virtud que no por ser espera es desapasionada o no es inquieta, sino que se trata de poder estar a la espera de aquello que te corresponde sólo a ti, de manera singular y específica. Es algo que se da y que se desarrolla en el tiempo.

Terminaría con la idea de cómo muchos de los males contemporáneos y, por qué no, de todos los tiempos, —pero más en estos tiempos que Lipovetsky llama “hipermodernos” el mundo de la velocidad—, es la impaciencia con la cual corremos, de forma que queremos acomodarnos

al mundo de manera cada vez más pronta y no pasar por el tiempo que queremos para encontrar este fundamento interior.

En este sentido, es interesante ver cómo Kierkegaard expresa en la carta la pasión o el sentido jovial de buscar la verdad, pero para encontrar esta verdad, tal pasión no puede convertirse en desesperación sino en una espera apasionada, lo que sería en este caso la paciencia que se confía por la fe, por el amor, y que finalmente es una virtud. De hecho, recuerdo el texto de Los lirios del campo y las aves del cielo por una situación personal. Cuando estaba estudiando El concepto de la angustia y estaba por primera vez sólo en St. Olaf y completamente angustiado, por el silencio y lo solitario de la época, por un correo me decía: “Lee Los lirios del campo y las aves del cielo, porque lo primero que Kierkegaard afirma, en este texto, es: “No te angusties, Dios proveerá”. Creo que mucho del final de la carta trata de la inquietud, la búsqueda, la fuerza, la paciencia, la pasión, pero también de la idea de que esto no se da en el más allá, no se da en el momento en el cual pueda acomodar el mundo a mi forma de ser, sino que se da en virtud de la paciencia.

En cuanto a la otra pregunta, recuerdo la película El amanecer de un siglo (Sunshine), que es la historia de cuatro generaciones de una familia judía desde el siglo XVIII hasta el siglo XX, después de la Segunda Guerra Mundial. Lo interesante de la película es que es el mismo actor quien hace todos los personajes masculinos, desde el tatarabuelo, el abuelo, el padre hasta el hijo. El final de la película es muy parecido a esta carta de Kierkegaard pues, al final, el hijo que sale del campo de concentración no quiere saber nada de ser judío, nada de su historia, porque eso lo regresaría al sufrimiento. Al llegar a la casa que fue de la familia toda la vida, siente ajeno todo lo que se encuentra; sin embargo, en uno de los cajones —como en una de las obras de Kierkegaard— encuentra una carta del tatarabuelo al abuelo, en la que, además de decirle que quería convertirse en un abogado del imperio Austro-Húngaro, escribe: “No te olvides de dónde vienes, porque seguramente, ahora, con el poder que tienes de hacer justicia, tendrás frente a ti personas que provienen de tu misma condición y origen”. Esto se puede interpretar de muchas maneras pero creo que es lo mismo que nos dice Kierkegaard o que él se dice a sí mismo en esta carta, en cuanto a la cuestión de la escritura, que es un modo de leerse a sí mismo y decirse “no te olvides de dónde vienes,

ya que ni eres actor, ni eres como los otros, ni como los amigos te han dicho, ni eres tu vanidad sino precisamente lo que eres, y volvemos al tema socrático: es algo que de alguna u otra manera está en ti, pero no por tus fuerzas: tienes que tener la virtud para esperarlo”.

PERSONALISMO Y NUEVA RACIONALIDAD. LA INTERPRETACIÓN TRANSPOLÍTICA DE LA MODERNIDAD EN LA FILOSOFÍA DE KAROL WOJTYŁA

Rodrigo Guerra López

Centro de Investigación Social Avanzada

rodrigo.guerra@cisav.org

Resumen

La figura de Juan Pablo II ha conmovido a nuestra sociedad por su carisma personal y su trascendencia social. Sin embargo, su pensamiento filosófico sigue aún desconocido en muchos ambientes. La complejidad de sus obras filosóficas y la novedad de sus fuentes de inspiración suelen desconcertar a muchos, tanto en los ámbitos liberales como en los conservadores. En la presente exposición buscaremos mostrar que el personalismo y la fenomenología desarrolladas por Karol Wojtyła-Juan Pablo II, permiten una lectura transpolítica de la realidad en general y de la Modernidad en particular que colabora a trascender los fáciles diagnósticos basados en la lógica del poder, y ofrecen una interesante perspectiva para comprender la crisis de la Modernidad y algunos de sus frutos.

Palabras clave: Modernidad, personalismo, racionalidad, transpolítica, Wojtyła.

Recibido: 03/06/2011 • Aceptado: 06/10/2012

PERSONALISM AND NEW RATIONALITY.
THE TRANSPOLITIC INTERPRETATION OF MODERNITY IN
THE PHILOSOPHY OF KAROL WOJTYŁA

Abstract

The figure of John Paul II has moved our society for both his personal charisma and social transcendence. Nevertheless, his philosophical thinking remains unknown in many circles. The complexity of his philosophical works and the novelty of its sources of inspiration puzzle many people in liberal and conservative environments. The present exposition tries to show that both Personalism and Phenomenology developed by Karol Wojtyła-John Paul II, make possible a transpolitical reading of Modernity and reality in general, and collaborates with the transcendence of the easy diagnosis based on the logic of power, and offer an interesting perspective in order to understand the crisis of Modernity.

Keywords: Modernity, Personalism, Rationality, Transpolitics, Wojtyła.

Introducción

A continuación ofrecemos algunos materiales que permitan introducirnos al modo en el que Karol Wojtyła comprendía la crisis de la Modernidad y las posibilidades de su rehabilitación. Procederemos ofreciendo en primer lugar una presentación del carácter “político” que una parte importante de la Modernidad ha adquirido al momento de intentar autointerpretarse. En los primeros apartados, las reflexiones son de orden personal por parte de quien aquí escribe, y sólo tienen un carácter propedéutico para enfatizar que la filosofía de Karol Wojtyła trasciende de modo originalísimo este tipo de interpretación política al momento de optar por una fundamentación fenomenológica de una antropología y una ética personalistas. En las secciones subsiguientes intentamos ofrecer, como de golpe, algunos de los rasgos más característicos del pensamiento wotjyliano con el fin de que nos sintamos invitados a considerar la posibilidad de que la filosofía de este importante autor polaco ofrece bases para una nueva racionalidad profundamente moderna y simultánea y radicalmente reformada.

1. La Modernidad como reditio

Pensar la Modernidad es, en cierto sentido, realizar una dimensión fundamental de su vocación. En efecto, la Modernidad es el momento en que el pensamiento de la propia historia adquiere un estatuto central al interior de la reflexión filosófica. No queremos decir con esto que sólo en la Modernidad haya existido la meditación filosófica sobre la historia. Lo que deseamos anotar de inicio es que, precisamente, durante la Modernidad toda una época se tornó objeto del filosofar y el filosofar mismo intentó redefinir su naturaleza en función de este esfuerzo. Hegel afirmaba sobre este asunto algo que continúa siendo provocador: “cada uno es, sin más, *hijo de su tiempo*; y, también, *la filosofía* es el propio tiempo aprehendido con el pensamiento” (Hegel, 1986: p.34).

Este solo hecho nos muestra que la Modernidad —más allá de controversias interpretativas, por otro lado, perfectamente entendibles, dada la complejidad de los temas involucrados— es un esfuerzo reflexivo por antonomasia, es una *reditio completa* que se realiza no a título únicamente personal —como al indagar la naturaleza del alma—, sino que se realiza desde la conciencia que busca entender el momento epocal en el que el propio pensamiento se despliega. De este modo, la Modernidad ha sido una novedad: ya nada será igual luego de que la razón reflexione sobre su propia situación histórica y reconozca que en ello yace parte del misterio sobre el ser.

La Modernidad ha sido un momento especial —asombroso en muchos aspectos— que ha permitido que el ser humano se interrogue sobre sí mismo, sobre su puesto en el cosmos y sobre su papel en el contexto de la historia. Una manera en la que podemos comenzar a constatar esto es verificar en nosotros mismos y en nuestros contemporáneos que cuando se miran con asombro las indagaciones de Platón o de Agustín de Hipona sobre la verdad, sobre la mente y eventualmente, sobre Dios, uno no puede dejar de sentir una peculiar llamada interior por parte de estos autores, ya que ellos son algunos de los primeros que colocan todas estas cuestiones bajo una perspectiva no meramente cosmológica sino privilegiando una *vía interior* que permitirá descubrir en cierto sentido el marco general sobre el que se desarrollará una parte importante del pensamiento posterior (Menn, 2002). Esta mirada, fundamentalmente antropológica y reivindicadora de la subjetividad, eclosionará de un modo especial en el corazón de lo que hoy llamamos “Modernidad”. Dicho de otro modo, si bien es cierto que Platón y Agustín siempre han conmovido a los hombres de todas las épocas, sus reflexiones poseen una particular reverberación en la nuestra como si fuesen ellos profetas de un aspecto central de aquello que habría de venir.

2. La Modernidad como violencia

Por otra parte, y no sin dolor, pensar la Modernidad en nuestros días no puede sino pasar también por el reconocimiento de algunas de las

criaturas más terribles y violentas que la humanidad ha logrado producir en su historia. La Modernidad es reconocida como un tiempo de sacrificio de vidas inocentes que en nombre de la funcionalidad del poder resultan prescindibles, sustituibles, instanciables. Tanto en el mundo de las derechas como en el de las izquierdas políticas encontramos los mismos saldos: millones de personas muertas, aplastadas en su dignidad por un poder enloquecido que no parece capaz de reconocer un límite a su acción autoreferencial. La Modernidad es, desde este ángulo, el momento en que el pensamiento se ha visto obligado a reformularse críticamente desde el sufrimiento, desde la contradicción que implican los esfuerzos de homogeneización que suprimen la existencia individual, desde el fracaso de su propio proyecto racional que pretende una y otra vez reformularse desde sí (Adorno, 1989; Habermas, 1989).

No deja de ser impresionante que, a una escala pequeña, cuando un simple ciudadano interactúa con un “político” y percibe que las dádivas del poder gotean como agua en medio del desierto, o cuando la represión arrasa y en nombre del “orden” se suprime la voz y eventualmente la vida de los más débiles, marginados y olvidados de la historia, todas las personas, aún cuando no cuenten con categorías filosóficas sofisticadas, perciben con repugnancia la traición de un ideal, la corrupción de las más queridas aspiraciones de la condición humana, que se tornan aparentemente vanas ante la lógica del poder que, basado en una racionalidad instrumental, subordina todo al Todo que resuelve y disuelve la realidad y su valor en el puro interés y en la sola utilidad.

3. La Modernidad como racionalidad definida en términos de poder

La Modernidad es así una peculiar *coincidentia oppositorum*. Los más nobles anhelos de nuestra humanidad conviven con algunas de sus peores realizaciones. Mirar de golpe esta amalgama de tendencias intelectuales y fuerzas culturales no es sencillo. Sin embargo, de su contemplación intuitiva emerge una experiencia: en la Modernidad

encontramos no sólo un desafío a la inteligencia sino un reto a nuestra libertad.

En efecto, ante la Modernidad es preciso tomar postura, y la postura no es meramente especulativa. Al contrario, ella ofrece unos trazos esenciales cargados de demandas sobre las cuales es imposible permanecer indiferentes en términos prácticos: las ideas que se discuten, los razonamientos que se ofrecen, los sistemas conceptuales que se construyen apenas son una parte del tinglado que la Modernidad posee para que en su gran escenario aparezca el mundo de vida, con todos sus desafíos y exigencias en el orden de la acción.

Si la Modernidad ha sido concebida más de una vez como una época de racionalismo extremo en el que el peso de los conceptos ha ocupado el espacio más importante, esto no debe oscurecer la conciencia respecto de que los cuestionamientos centrales que esta edad ha hecho al ser humano son de orden práctico. Más aún, la razón práctica es, en cierto sentido, el gran tema de la Modernidad. Ya Vico había mirado con gran agudeza que en esta época la verdad ha adquirido un nuevo rostro: *verum et factum convertuntur*: la verdad y el hecho son convertibles. Esta intuición no es solitaria. Ahí están Francis Bacon, quien anunció que el saber es poder, y Fichte, quien señaló que en el principio era la acción —porque en el fondo del yo trascendental no se encuentra algo estático sino la propia autoposición del yo que se construye a cada instante—. Esta sutil idea fichteana impulsará a Hegel a afirmar que la esencia del espíritu absoluto es libertad.

De esta manera, Hegel fungirá como matriz inevitable para las corrientes más o menos hegemónicas posteriores que, aunque enfrentadas, reconocen que la historia y la racionalidad principalmente avanzan cuando la razón vuelta acción logra transformar la realidad. Ya por vía de las diversas modalidades de marxismo, ya por el aparentemente triunfante pensamiento neoliberal, y aún a través de quienes, buscando una ruptura con la Modernidad, reformulan desde Nietzsche la noción de voluntad de poder, Hegel seguirá campeando y definiendo el debate de nuestro tiempo, aún cuando algunos consideran que habría que declararlo muerto.

4. Una lectura política de la Modernidad

Estoy consciente de que argumentar de modo satisfactorio estos últimos asertos exigiría una labor que por mucho nos rebasa en este momento (Borghesi, 1996; De Lubac, 1989). Sin embargo, a reserva de discutir y analizar con mayor detalle esta hipótesis, vale la pena al menos reconocer de modo provisional que la hegemonía de una racionalidad que exalta la acción y el poder subyace en una gran cantidad de realidades intelectuales, culturales y sociales de nuestro mundo actual dando lugar a diversos vástagos entre los cuales destaca la lectura política de la Modernidad.

Esta expresión pretende individuar un complejo fenómeno hermenéutico que se ha extendido en diversas especies y grados no sólo en quienes se reconocen a sí mismos como “modernos” sino aún en quienes pretender ser “anti-modernos”.

En efecto, por una parte están quienes realizan una valoración fundamentalmente positiva de la Modernidad, tanto en sus premisas básicas como en sus realizaciones sociales. Sus disfunciones son consideradas elementos accidentales dentro de una corriente principal que busca la reivindicación de la libertad, la autonomía, la subjetividad, la justicia y la promoción explícita o al menos implícita de la idea de progreso indefinido. Este último elemento está como verificado a través de las contundentes realizaciones sociales y hasta políticas que la Modernidad ha generado y que pueden servir de modelo y paradigma general a imitar. En su momento, esto se ejemplificaba a través de la eficacia de los modelos revolucionarios que muestran su verdad en la transformación estructural de la sociedad, mientras que hoy una inmensa cantidad de personas lo hacen exhibiendo las bondades prácticas de la democracia liberal estadounidense.

A su vez, por otra parte, se encuentran quienes se horrorizan ante los abusos del poder y la destrucción del orden del mundo y tienden a asumir de modo tácito o explícito una actitud aparentemente contraria a la de la Modernidad misma: acusando al racionalismo de subjetivista y apelando a las instituciones tradicionales como referentes normativos para la vida (la familia tradicional, la sociedad tradicional, los valores tradicionales, etc.). En esta cosmovisión, las

grandes transformaciones que acontecen en la actualidad perturban un orden de valores que ofrece certidumbre y orientación moral a la vida. Por ende, es preciso mirar la realidad fundamentalmente como una lucha de poder entre quienes desean el derrumbe de la sociedad y sus referentes y quienes buscan salvarla restaurando el orden. Lo interesante en este caso es que los esfuerzos por restaurar el orden son vehiculados en muchas ocasiones por iniciativas animadas por la “efectividad neoliberal” que parte de diagnósticos en dónde lo importante es que las cosas sucedan, que la acción defina el destino del mundo, que el poder muestre quién es el real vencedor.

En una palabra, ambas posiciones realizan lecturas políticas de la Modernidad. ¿Qué queremos decir con esto? Que la propia Modernidad ha generado dentro de sí un criterio hermenéutico que tanto defensores como detractores continuamente utilizan para autointerpretarse: la identificación de la verdad con el poder, o mejor aún, la subordinación y subsunción de la verdad al poder. En efecto, en ambos mundos —y no sólo en el que se autocalifica como “moderno”—, la verdad de una idea tiende a definirse principalmente por su triunfo social y político. Vulgarizando un poco esto, podríamos decir que expresiones como “te gané”, “te vencí” significan “yo tenía razón”, “ésta es la verdad”.

Nuevamente, aquí nos encontramos con Hegel. Este filósofo alemán es el autor que sin duda ha desarrollado más la idea de que la verdad es poseída principalmente por parte de quienes triunfan en la historia. Sin embargo, la voluntad de poder nietzscheana converge también en este mismo torrente por lo que podemos sospechar que, en el fondo, varias de las rupturas postmodernas no lo son tanto y deben, en muchas ocasiones, ser interpretadas como versiones *tardomodernas* de una problemática aún irresuelta.

5. *Hacia una nueva racionalidad*

Al llegar a este punto de la argumentación es preciso que nos detengamos y nos preguntemos: ¿por qué el poder ha adquirido en nuestra conciencia un papel tan significativo? ¿Por qué las relaciones más

elementales, en el seno familiar, en las pequeñas comunidades y aún los más grandes eventos de la historia tienden a ser interpretados desde la lógica del poder? ¿Por qué nosotros mismos podemos llegar a sorprendernos pensando y actuando guiados por una interpretación fundamentalmente política de la realidad, aún cuando tal vez no hayamos leído a Hegel?

En mi opinión, estas preguntas encuentran su respuesta cuando descubrimos que la racionalidad desde hace algunos siglos está alterada y distorsionada por un criterio instrumental que afecta otras dimensiones de la racionalidad que merecerían también tener un lugar en nuestra vida. Antes que un conjunto de autores más o menos célebres o un prolongado debate conceptual, el proyecto moderno es un fenómeno cultural en el que la razón ha desarrollado una modalidad de realización principalmente política que impide mirar los aspectos meta-utilitarios de la realidad (Horkheimer & Adorno, 1969; Buttiglione, 1978).

Lo que deseamos anotar es que existe una dimensión de lo real que no es tasable en términos de eficiencia, de productividad, de éxito práctico. Esta dimensión no está oculta detrás del mundo sino que constituye la estructura fundamental suya. Esta dimensión, por otra parte, no es cuantificable como las realidades extensas y que pueden caracterizarse por su peso, su tamaño o su función. Al contrario, esta dimensión es fundamentalmente cualitativa y permite que los hombres vivenciamos de modo concreto experiencias de valor que permiten que mi razón encuentre un destino más allá de la finitud y precariedad de nuestro propio límite mental.

Lo que deseamos apuntar es que, cuando afirmamos que en la Modernidad nuestra razón se encuentra como afectada, la afectación puede pedagógicamente corregirse cuando se descubre que el horizonte de lo racional no está definido por la propia razón sino por el dato más último y radical que la razón puede llegar a alcanzar.

La razón —desde la Antigüedad— ha sido identificada como la apertura cognoscitiva a la verdad sobre el mundo. La razón es *lógos*, es decir, capacidad de acoger lo inteligible al modo de lo inteligible. Cuando al inicio de su *Metafísica*, Aristóteles afirmó que el hombre por naturaleza siempre desea saber, no hizo otra cosa más que apelar

a una experiencia profunda, no meramente general sino realmente universal, que no ve su cumplimiento con el descubrimiento de cualquier verdad, sino que logra su más radical alcance —su alcance metafísico—, en el momento en el que converge el propio esfuerzo de penetración metaempírico con la donatividad máxima que un fenómeno puede alcanzar.

Dicho de otro modo: la razón puede lograr una “interpretación transpolítica” sobre el significado del mundo y de la historia al momento en que su horizonte es ampliado por la acogida de la totalidad de los factores de lo real, es decir, cuando la racionalidad redefine y redescubre su vocación suprautilitaria y se abre a la posibilidad de la última posibilidad.

Así las cosas, una nueva racionalidad queda inaugurada no por cualquier “novedad” que se nos ocurra, sino por la ampliación de la razón a un horizonte capaz de acoger lo imprevisible, lo irreductible, lo saturado, lo sorprendente, lo donal.

En nuestra opinión, colaborar a redefinir una racionalidad de este tipo ha sido un mérito de Karol Wojtyła y de la atmósfera intelectual de la que él breva, de quienes por diversas vías convergen en el redescubrimiento de una metodología transpolítica en la época contemporánea, y de los discípulos que en diversas direcciones continúan sus esfuerzos.

6. Karol Wojtyła: a la búsqueda de un método para reaprender a pensar

El itinerario intelectual de Karol Wojtyła es complejo y por el momento no podemos presentarlo aquí (Buttiglione, 1998; Guerra, 2002). Para comprender a cabalidad este itinerario, se requiere de una cierta familiaridad con su biografía personal, cosa que también exige un peculiar esfuerzo, ya que no todas las obras dedicadas a narrar su vida colaboran de igual modo a percibir los aspectos fundamentales que permiten explicar ciertas tomas de postura en el orden intelectual (Weigel, 1999; Ricardi, 2011). Sin embargo, no podríamos avanzar en nuestro cometido sin explicar que el pensamiento filosófico de Karol Wojtyła se encuentra marcado desde sus

inicios por la búsqueda de un método adecuado para acercarse a la realidad. Este método fue gradualmente descubierto a partir de diversos encuentros personales e intelectuales que, de un modo o de otro, fueron modelando sus propias convicciones.

Por una parte, Wojtyła inició sus estudios filosóficos utilizando libros que en parte reflejaban el pensamiento de la escuela de Lovaina, es decir, de un tomismo que buscaba convergencias —y no sólo divergencias— con la filosofía de Kant (Wais, 1926). Si bien es cierto que Wojtyła nunca militó en las filas de esta escuela, algunos de sus temas y problemas los veremos reflejados claramente en sus obras. Asimismo, y casi sin darse cuenta, al momento en que Wojtyła incurtionaba en el teatro, se iniciaba de la mano de su maestro Mieczyslaw Klotarczyck en algunos de los temas y enfoques que posteriormente él identificará como propios de la fenomenología. Esto sucedía debido a que Klotarczyck seguía el pensamiento de Juliusz Osterwa (Buttiglione, 1998: p.423, n.3), quien en parte bebe del pensamiento de Rudolf Otto, quien, a su vez, sostiene la necesidad de apreciar lo trascendente no sólo a través de la moral o de la experiencia de lo bello y de lo sublime, sino a través de la experiencia de lo santo y de lo sagrado, categorías de valor que son específicas del fenómeno religioso (Otto, 1965).

Dicho de otro modo, Klotarczyck recupera, a través de Osterwa y de Otto, la importancia que posee reconocer la especificidad de los datos experienciales en su propio ámbito sin confundirlos o mezclarlos con otros datos anexos o similares. Esta idea lo impulsa a comprender el drama como la dimensión más importante de la vida, más aún, como el medio para transmitir la verdad acerca de la vida. Sin embargo, de modo mucho más explícito, la necesidad de un nuevo método que aprecie lo irreductible aparece para Wojtyła en el momento de elaborar su tesis de doctorado en teología, cuando se ve en la necesidad de expresar de manera objetiva la experiencia subjetiva de la fe tal y como es vivida y analizada por San Juan de la Cruz. En esta obra, Wojtyła aprecia enormemente los datos experienciales que el santo va ofreciendo en sus escritos. Sin embargo, no se detiene en la mera narración o recuento de estos datos sino que su pretensión busca encontrar dentro de ellos algo más:

Mi intención es abordar el estudio de la fe en la obra del Doctor Místico, procurando precisar su meollo y su contorno. Existe una monografía sobre el tema concreto, la del P. Labourdette, pero lo que este autor pone de relieve es el conocimiento místico. Por tanto, ve la fe en su dimensión funcional, interviniendo en la contemplación. Mi propósito apunta, más bien, a la fe en sí, o sea, a su dimensión ontológica (Wojtyła, 1979: p.16).

Cuando Wojtyła utiliza la palabra “ontología”, sin duda alguna piensa en Tomás de Aquino. Wojtyła se ha familiarizado con autores como Etienne Gilson, Jacques Maritain y, posteriormente, Joseph De Finance, quienes le permitirán tener una aproximación existencial al pensamiento del Aquinate. Sin embargo, su simpatía por la ontología de Tomás de Aquino es más especulativa que histórica. Esto quiere decir que, al estudiar a Tomás y a los tomistas, Wojtyła nunca se situará dentro de una actitud de repetición o seguimiento memorístico de un canon de ortodoxia filosófica más o menos estricto. Al contrario, Wojtyła aprenderá principalmente de Tomás de Aquino la necesidad de pensar por él mismo la realidad apreciando que la verdad se puede encontrar en todo y en todos. Muchos años después, como pontífice, él citará al Angélico doctor para sostener precisamente esta actitud: “toda verdad, dígala quien la diga, procede del Espíritu Santo”.

¿Qué ayudó a Wojtyła a no ser un mero repetidor, un mero epígono, sino a incursionar por él mismo en el arduo escenario de la realidad? Parte de la respuesta a esta cuestión la podemos encontrar en su tesis de doctorado en filosofía. En ella será evidente que Wojtyła descubrió que el esfuerzo intelectual personal y riguroso por comprender el significado de la experiencia apreciándolo en sus elementos irreductibles tiene un nombre preciso en la historia de la filosofía contemporánea: fenomenología.

En efecto, Wojtyła escribe su segunda tesis doctoral sobre el pensamiento ético de Max Scheler, uno de los más importantes fenomenólogos de la primera generación. En esta investigación, nuestro autor sostiene que Scheler tiene el mérito de descubrir la especificidad de la experiencia en general y de la experiencia que está al

origen de la ética en particular. Wojtyła explica que, para Scheler, la experiencia que utilizan las ciencias exactas las obliga a aplicar un método empírico-inductivo que resulta inútil para determinar qué es bueno o qué es malo. Lo bueno y lo malo han de ser datos *a priori*. Sin embargo, este apriorismo no significa ruptura con la experiencia sino simplemente que la experiencia de las ciencias exactas necesita ser ampliada. El objeto de la ética no es la formalidad kantiana, sino los hechos materiales, los valores objetivos que son objeto de una experiencia singular, la experiencia fenomenológica. Es esta experiencia la que nos permite captar el valor de manera inmediata e intuitiva proporcionando un *a priori material*, es decir, una realidad objetiva cuya constitución no depende de la experiencia aunque se presente en ella.

De este modo, Wojtyła reconocerá que el método fenomenológico permite reconocer el valor en la experiencia vivida a diferencia de otro tipo de métodos experimentales basados en la mera observación de cosas.

Más aún, para Scheler —dirá Wojtyła—, la razón no descubre el valor ni traduce su particular esencia. La actuación de la razón será posterior a la de la emoción en la que se manifiesta la esencia axiológica. Asimismo, la “cosa” y el “valor” son dos elementos diversos e irreductibles. Las cosas están sometidas a cambios, los valores no. Esto está asociado en el fondo al “primado de las emociones respecto de la razón” (Wojtyła, 1982: p.18), ya que el conocimiento emocional del valor precede, según Scheler, al conocimiento intelectual de la cosa. De esta manera “la axiología precede, pues, a la ontología; la ética se vincula a la axiología y, por tanto, no a la ontología” (Wojtyła, 1982: p.18).

El impacto de esta tesis scheleriana, purificada de sus ingredientes emocionalistas, tendrá una repercusión en diversos planos al interior del pensamiento posterior de Wojtyła: en primer lugar los tópicos éticos y ético-antropológicos serán el tema constante de la filosofía wojtyliana; en segundo lugar la interpretación del pensamiento de Santo Tomás realizada por Wojtyła se dará desde una perspectiva ética que hace decir a Buttiglione que en cierto sentido “es una lectura que parte del *Comentario a la Etica* o, mejor aún, de los tratados *De Homine*

y *De Beatitudine*, sin olvidar, empero, que la ética de Santo Tomás recurre continuamente a su metafísica” (Buttiglione, 1998: p.104); y, en tercer lugar, el propio Wojtyła reconocerá que “la moral, como propiedad intrínseca” de los actos conduce a la esencia dinámica de la persona “de un modo más directo” que la propia acción considerada en solitario: la persona emerge en los valores “aún con mayor plenitud que a través del acto ‘puro’” (Wojtyła, 1999: pp.55-57). De este modo parece insinuarse que los valores morales proveen de un cierto grado de inteligibilidad a la dimensión dinámica de la persona que permite descubrirla de una manera más plena.

Con el transcurso de los años, Wojtyła madurará poco a poco sus propias intuiciones metodológicas en las que la primacía de la experiencia le permitirá apreciar con una nueva mirada la acción humana como camino para el develamiento de la estructura de la persona. Sin dudas, esta perspectiva tendrá un primer momento de eclosión en el libro *Amor y responsabilidad* en el que Wojtyła hace una aguda investigación sobre la sexualidad humana y su moralidad y, posteriormente, en *Persona y acto*, libro originalísimo en el que su pensamiento adquiere una fisonomía que lo distinguirá de muchos otros autores y escuelas.

Wojtyła reconoce en esta última obra que, en la experiencia, la persona aparece como un todo dinámico, no estático. La condición de lo real concreto es siempre operar aún cuando en ocasiones lo haga en mayor o menor grado. Por ello, es que Wojtyła afirma que el acto es un momento particular de la experiencia de la persona (Wojtyła, 1999: p.51). Dicho de otro modo, tenemos que reconocer que en la experiencia del hombre existe un momento particular en el que aparece su contenido experiencial pleno. Este momento se da en la experiencia “el hombre actúa”. Es este hecho el que permite comprender a la acción como “acto de la persona”: “y es solo así que todo el contenido de la experiencia nos revela aquel hecho con la evidencia que le es propia” (Wojtyła, 1999: p.51). Esta expresión indica que Wojtyła reconoce en la acción humana una perfección de un tipo y orden que permite una mayor luminosidad o inteligibilidad del sujeto de donde brota. Gracias a la acción, el hecho “el hombre actúa”, se muestra con “la evidencia que le es propia”.

Es interesante observar que, para Wojtyła, la evidencia en primer lugar indica la propiedad esencial del objeto de revelarse o manifestarse y constituye su rasgo cognoscitivo característico (Wojtyła, 1999: p.51). En segundo término, la evidencia significa que la comprensión del hecho “el hombre actúa” encuentra su confirmación plena en el contenido de la experiencia (Wojtyła, 1999: p.51). Con estas dos afirmaciones, Wojtyła se sitúa muy cerca de la noción de evidencia husserliana.

Sin embargo, gracias a la afirmación de Wojtyła que coloca a la evidencia como propiedad del objeto, como su “revelabilidad o manifestabilidad intrínseca”, podemos decir que para él es preciso distinguir entre la vivencia que capta la evidencia y la propiedad por la cual lo verdadero determina en la persona esta vivencia, es decir, la evidencia objetiva (Barbedette, 1976: pp.61-71; Millán-Puelles, 1981: pp.482-489). Más aún, para Wojtyła, al ser la experiencia un lugar de evidencias, es en ella donde debe verificarse la comprensión. Nuestro autor considera necesario controlar lo que comprende contrastándolo continuamente con el dato ofrecido en la experiencia.

Ahora bien, cuando afirmamos que la acción es un momento particular de la experiencia de la persona, nos aproximamos máximamente a los hechos. La interpretación del hecho “el hombre actúa” encontrará su confirmación, pues, en la experiencia. Sin embargo, en *Persona y acto* no se estudia la acción suponiendo su sujeto, sino precisamente dejándole a la acción que sea quien diga en qué consiste el sujeto que la origina. Por eso Wojtyła sostendrá que el suyo no es un estudio “del acto que presupone a la persona” sino un “estudio del acto que revela a la persona; un estudio de la persona a través del acto” porque tal es la correlación que se encuentra al interior de la experiencia, en el hecho “el hombre actúa”: “el acto constituye el momento particular en el que la persona se revela. Esto permite analizar en la manera más adecuada la esencia de la persona y comprenderla en el modo más completo” (Wojtyła, 1999: p.53).

¿Qué significa que en este estudio el acto no presupone a la persona? Simplemente que el conocimiento de la persona no está supuesto o conocido previamente, sino que se espera auténticamente develar la consistencia de la persona a través de la acción. Por ello,

no sería válido interpretar que Wojtyła rechaza que la persona esté ontológicamente presupuesta en la acción. Sería una inconsistencia y una falta de fidelidad a la experiencia afirmar que en el orden del ser no existe dependencia entre acción y persona, o que de esto no haya un dato mínimo desde la experiencia más fundamental. Lo que Wojtyła desea lograr es esclarecer cognoscitivamente la esencia de la persona a través de la acción. Más aún, la acción no oculta el ser de la persona sino que precisamente lo anuncia. Desde la primera captación de la experiencia “el hombre actúa” son dos elementos los que se encuentran conjugados, no uno. Por ello, cuando se afirma que la persona no está presupuesta, la “presuposición” referida es epistemológica, no ontológica. No hay en Wojtyła una teoría sobre el hombre “pre-supuesta” aún cuando evidentemente se reconoce desde la percepción inicial que la persona y el acto se ofrecen en unidad. Es el aparecer de la acción el que revela gradualmente el ser del sujeto a partir de la experiencia “el hombre actúa.”

Las realidades fenoménicas son, y son porque hay un sustrato que es y del cual dependen en su ser. La implicación de la persona en la acción se fundamenta en la subordinación *a parte rei* de estos dos elementos. Esta subordinación es de tipo real pero no debe entenderse al modo como lo hacen dos planos heterogéneos superpuestos. Si así fuera, la acción como aparecer podría ser conocida con entera independencia de la persona. La subordinación referida es una subordinación real intrínseca basada en la articulación del aparecer al interior del ser. De esta manera, es posible entender que toda la persona se encuentra implicada en su acción y no sólo algunas de sus facultades.

Wojtyła, en este sentido, radicaliza el proceder de lo más conocido *quoad nos* hasta llegar a lo más inteligible *quoad se*. El fenómeno es por el nómeno. El nómeno, a su vez, se manifiesta en el fenómeno. En nuestra opinión, esto indica que las estructuras ontológicas han de ser descubiertas por la inteligencia a partir de determinaciones fenomenológicas análogas. Si el ser se nos revela en su aparecer, las distintas formas de ser no pueden no tener una correspondencia en las formas de aparecer aún cuando éstas no las agoten del todo.

En cuanto a que esta posición no reduce el ser en el aparecer, sino que los distingue como lo manifestado de lo manifestante, podemos percibir una cierta dualidad de planos y afirmar formalmente que el método utilizado por Wojtyła es *fenómeno-lógico*. Asimismo, en cuanto que no entendemos al aparecer como algo extraño al ser, ni al ser como algo ajeno al aparecer podemos calificar auténticamente a este método de realista en sentido estricto, ya que toda la realidad se nos da de modo inmediato a través de él.

De esta manera, el método de Wojtyła es un método *fenomenológico-realista* en el que todo aparecer es fenoménico en su contenido e inteligible, en cuanto posee valor manifestativo. Si la palabra *fenomenología* no se prestara a confusiones múltiples debidas a su utilización histórica, podríamos denominar a este método simplemente como *fenómeno-lógico* ya que precisamente aprehende el *lógos* a través de aquello que se manifiesta. Es a causa de un cierto formalismo que desconecta las estrechas relaciones entre aparecer y ser, que en varias ocasiones se escinde la relación entre fenomenología y metafísica, separándolas como dos actividades diversas. A esta separación corresponden además distinciones inadecuadas entre descripción y comprensión en las que ambas operaciones de la inteligencia parecieran ser del todo heterogéneas. La continua insistencia de Wojtyła sobre la idea de que la experiencia comporta un modo de comprensión y que la comprensión se da en la experiencia, intenta ayudar a superar este formalismo. Sólo si el aparecer no fuese un modo de ser, si fuera algo totalmente otro respecto del ser, el método de Wojtyła se mantendría en los márgenes de la metafísica. Sin embargo, con lo visto aquí ya podemos entender que el método wojtyliano posee una comprensión de la fenomenología y la metafísica del todo diversa, mucho más implicada y sutil. Quienes distinguen excesivamente entre aparecer y ser, entre fenomenología (wojtyliana) y metafísica ponen las bases de un realismo mediato en el que las apariencias no nos ofrecen la realidad propia según su esencia.

Desde nuestro punto de vista, Wojtyła reconoce que sí existe diversidad de planos entre aparecer y ser, por lo que los contenidos fenoménicos (la acción incluida) son signos de los contenidos ontológicos. Sin embargo, nuevamente es preciso insistir en que la

noción de signo debe ser entendida adecuadamente para comprender esta relación. Cuando por signo se entienden realidades como las palabras concretas de un idioma, como las señales de tránsito, como los gestos que realizamos con las manos para indicar en cierto contexto cultural alegría o pena, podemos entender que éstos poseen una naturaleza indicativa. Sí remiten a otra realidad a la que apuntan, pero no por participar intrínsecamente de su naturaleza, sino de manera convencional y, como hemos dicho, indicativa. Ahora bien, una cosa es el signo como *indicio* y otra el signo como *ex-presión* de la cosa misma. Los signos como *ex-presión* son el efecto manifestativo de una realidad. Son esa misma realidad manifestándose no por un convencionalismo sino porque su misma naturaleza lo demanda. En este sentido, el aparecer es signo manifestativo del ser y, a su vez, la acción lo es de la persona. Los contenidos metafísicos se encuentran realmente dentro de los fenoménicos. Pero este “dentro” no posee un significado espacial sino gnoseológico-metafísico. Por ello la progresión en el conocimiento fenomenológico es de suyo una progresión metafísica. El fenómeno también es ser y contiene dentro de sí las estructuras que en el orden del ser son las más inteligibles y fundantes. No puede serlo de otro modo. Por eso nos parece sumamente importante, para el desarrollo de la filosofía como filosofía, que Wojtyła haya señalado que la vía por la que hay que proceder para descubrir qué es la persona sea precisamente la de la acción que revela a la persona y no viceversa. En la medida en que se reconoce que es el aparecer el que revela el ser, y que esta revelación se da porque, de hecho, el aparecer es; el realismo gnoseológico se hace posible y una nueva racionalidad que trasciende una aproximación meramente instrumental de la realidad emerge con gran fuerza.

7. Un método para trascender una interpretación política

Con lo expuesto hasta aquí, el tipo de racionalidad que aparece se encuentra claramente definida por la apertura irrestricta a cualquier dato, es decir, a cualquier dimensión de la experiencia que se manifieste ante nuestras capacidades cognoscitivas. Esta racionalidad no

niega las exigencias de la razón práctica sino que, al contrario, aprecia enormemente la acción y su capacidad para develar ante la razón el verdadero rostro del ser. Sin embargo, este tipo de racionalidad no está absorbida por la lógica del poder, sino que la trasciende apreciando metodológicamente que la acción es vía para la revelación de la persona, pero la persona, precisamente por esto, siempre será una realidad más grande que la acción.

Este punto es sumamente importante. Gracias a la apertura que ofrece el método fenomenológico, la razón es capaz de reconocer la sutil relación entre la acción y el ser del que brota la acción. Este reconocimiento coloca la base para una interpretación transpolítica de la realidad, ya que mira con especial atención que la realidad no se agota en su acción sino que la acción más bien exhibe la trascendencia y soberanía de su sujeto, es decir, que el sujeto de la acción, la persona, posee una riqueza ontológica inmensa e irreductible a cualquier consideración de índole práctica que se realice sobre ella. Este reconocimiento de la trascendencia e irreductibilidad de la persona en acción no sólo es un dato teórico, sino principalmente una exigencia ética que es preciso respetar para poder apreciar a nivel cognoscitivo la realidad tal y como es.

En otras palabras, es el reconocimiento de la persona como persona la que ayuda a la razón principalmente a descubrir que existe una dimensión instrumentalizable de la realidad que es preciso acoger y que, como regalo, posibilita que la misma razón se mantenga atenta, abierta, a la posibilidad de lo imprevisible.

8. *Una nueva racionalidad de índole personalista*

Cuando Karol Wojtyła escribe *Amor y responsabilidad* parece advertir precisamente esto. El libro, como hemos dicho, versa sobre moral sexual. Sin embargo, al inicio del mismo coloca un conjunto de premisas que nos pueden ayudar a comprender cómo el personalismo opera configurando un nuevo tipo de racionalidad.

Wojtyła agudamente reconoce que el camino del conocimiento comienza con una distinción inicial entre el *ser personal* y el *ser*

no-personal. Muchos autores se encuentran de hecho cerca de esta misma intuición.

Sin embargo, en el personalismo en general, y en el personalismo wojtyliano en particular, la reflexión especulativa sobre esta distinción fundamental es sólo un momento del camino de recuperación racional de la centralidad de la persona. El itinerario completo debe abrazar la liberación integral del hombre, la emancipación respecto de cualquier reducción de la persona a una de sus dimensiones. El personalismo, pues, reflexiona también sobre las condiciones prácticas que es preciso establecer para que las personas puedan existir de acuerdo con las exigencias de su dignidad. En este sentido, la reflexión de Wojtyła en *Amor y responsabilidad* es una suerte de protesta contra la instrumentalización y cosificación de las personas. Por ello, la originalidad del planteamiento metodológico de nuestro autor lo conducirá a crear una expresión normativa en cuya formulación, si bien utiliza palabras que recuerdan a otros autores, se destaca nuevamente su elaboración propia. Nos referimos a la explicitación de la “norma personalista de la acción”.

El argumento que funda esta norma comienza con una reflexión sobre el significado del verbo “usar” como empleo de algún objeto a modo de medio respecto de un fin.

La pregunta que surge entonces es: ¿es válido usar a la persona como un medio? Para Wojtyła, la razón de que no deba ser así se encuentra en que la libertad muestra que el propio ser personal demanda el ser considerado como fin:

La persona no debe ser meramente un medio respecto de un fin para otra persona. Esto está excluido por la misma naturaleza de la personalidad, por la que cualquier persona es. Los atributos que encontramos en el yo interno de una persona son aquellos por los que es un sujeto pensante y capaz de tomar decisiones. De modo que cada persona es, por naturaleza, capaz de determinar sus fines. Cualquiera que trata a una persona como el medio para un fin le hace violencia a la misma esencia del otro, a aquello que constituye su derecho natural (Wojtyła, 1993: pp.26-27).

La capacidad de autofinalización de la persona al momento de actuar denota que el sujeto posee en sí mismo una perfección adecuada y proporcional a este dinamismo. Por eso podemos decir que “una de las vías más simples para llegar a la intuición del ser-personal es la reflexión sobre el acto libre” (Caffarra, 1987: p.23). Joseph Rassam advertía algo similar cuando decía: “pertenece a la persona el obrar por sí, porque primero le pertenece el ser por sí” (Rassam, 1980: p.156).

Nosotros, siguiendo a Wojtyła, preferimos decir en este momento que la capacidad de autodeterminación de los fines en la acción propia de la persona revela a ésta como fin en sí misma. O al revés: gracias a que la persona es fin en sí misma es capaz de autodeterminarse en el actuar libre. La relación entre autodeterminación en la acción y ser fin en sí mismo es como la que existe entre lo manifestante y lo manifestado, entre el efecto y la causa. Es imposible que un ente que no posea la condición de fin en sí mismo pueda desplegar un dinamismo como la libertad. Por ello, cuando alguien trata a una persona como medio, lastima al otro no sólo en su libertad sino en su “misma esencia”, en su “derecho natural”, como dice Wojtyła: “este principio posee una validez universal. Nadie puede usar a una persona como medio respecto de un fin, ningún ser humano lo puede hacer, ni siquiera Dios su Creador” (Wojtyła, 1993: p.27). Por ello, cuando el ser humano participa en un esfuerzo junto con otros, es importante que su participación esté mediada por su aceptación libre y basada en las exigencias de su dignidad. De esta manera será real el reconocimiento de su condición de persona, es decir, de fin. Esta verdad elemental es un componente constitutivo de la moralidad natural que desde ese momento asume un perfil específicamente personalista:

No será irrelevante mencionar aquí que Immanuel Kant, a fines del siglo dieciocho, formuló este principio elemental del orden moral en el siguiente imperativo: actúa siempre de tal modo que la otra persona sea el fin y no meramente el instrumento de tu acción. A la luz del argumento precedente, este principio debe ser expuesto de una forma más bien diferente que la que Kant

dio, tal y como anotamos enseguida: siempre que una persona sea el objeto de tu actividad, recuerda que tú no puedes tratar a esa persona sólo como el medio para un fin, como un instrumento, sino que es necesario que tomes en cuenta el hecho de que él o ella tienen también, o al menos deberían tener, fines personales distintos. Este principio, así formulado, descansa en la base de todas las libertades humanas, propiamente entendidas, y especialmente de la libertad de conciencia (Wojtyła, 1993: pp.27-28).

De esta manera, Wojtyła logra mostrar que la condición de fin que posee la persona no es sólo un descubrimiento sobre el ser de la persona sino sobre el deber-ser que surge de ella. La experiencia de la persona implica una obligación moral primaria cuyo contenido fundamenta la vida ética en general. Wojtyła puntualizará esta idea afirmando que la norma personalista está a la base del mandamiento del amor.

El encuentro con las personas en la experiencia se convierte, así, en el encuentro con una realidad esencialmente moral. Para nuestro autor, entonces, la diferenciación inicial entre objetos y sujetos provoca que el saber originario sobre el mundo no verse fundamentalmente sobre el ser incualificado sino sobre el ser personal que acontece como un bien que es preciso afirmar en sí. Esta experiencia posee entonces una dimensión normativa, es decir, su contenido explícitamente obliga a la persona a cumplir un deber en conciencia. La verdad de la persona, pues, no se limita a afirmar que ella es un bien verdadero, sino que de ella brota una necesidad moral que constituye un deber reconocible en la experiencia.

Así, la persona no puede vivir la experiencia del encuentro con el otro como si fuese un dato éticamente neutro. La experiencia de la persona como persona conlleva siempre un valor y una obligación implícita: el ser personal implica un deber ser. La persona que conocemos reclama por su propia naturaleza ser afirmada en sí misma a través de nuestra acción. Este descubrimiento permite que Wojtyła hable con propiedad de la existencia de un auténtico principio o norma personalista de la acción.

Sin embargo, si proseguimos con el estudio de Wojtyła podemos descubrir algo más. La libertad y, en particular, la libertad ejercida como amor, como afirmación de la persona por sí misma, ilumina al propio yo haciéndolo consciente de su naturaleza y valor. Ésta no es la única vía para lograrlo, pero sí es un camino que posee una importancia especial. Esto está de acuerdo con los desarrollos realizados por Wojtyła en otras partes de su obra. Nos atrevemos a explicarlos de modo sintético de esta manera: si bien todo ente puede ser objeto de nuestras capacidades cognitivas, no todo ente se ofrece como objeto de igual modo. Existen entes cuya datidad está limitada a su exterioridad objetiva, es decir, a dar a conocer lo que son por sus características físicas solamente. Sin embargo, en el caso de la persona —ya sea la propia, ya sea la del otro— esto es diverso: la persona posee una exterioridad objetiva que constituye su corporeidad. Sin embargo, su datidad no se reduce a ésta, sino que además incluye la capacidad que posee para darse desde dentro, con dominio de su propio acto, a través de la libertad y el amor. La interioridad subjetiva puede ofrecerse como don y así volverse dato.

Dicho de otro modo, al entregarse al otro como don a través de un acto libre, la persona ofrece la mayor ofertividad o datidad que un fenómeno puede alcanzar. Es en el amor donde la verdad sobre el hombre se esclarece y adquiere su mayor luminosidad. Cuando la razón descubre este horizonte, se inaugura una nueva racionalidad, una nueva manera de comprender la apertura de la inteligencia a la totalidad de los factores de lo real en la que lo real se descubre en su significado último:

- a) A la luz del amor que se ofrece como dato, la realidad se articula de modo inmediato en un *ordo amoris* que ubica todos los bienes en función del bien que por vía de su efusividad intrínseca y voluntaria se presenta como el mayor de ellos. El amor en su sentido más radical no consiste en que la persona entregue un bien, sino, principalmente, en que ella misma se entregue con toda su perfección intrínseca como bien. Y esta perfección es para Wojtyła la mayor de todas las perfecciones. En esto sigue,

sin duda, a Tomás de Aquino quien afirmaba que la persona es “*id quod est perfectissimum in tota natura*”, lo más perfecto, —y bueno— de toda la naturaleza (Aquino, *Summa theologiae*: I, q.29, a.3, co.).

- b) La realidad en su contingencia se advierte como algo que es pero que no es de modo necesario, por lo que puede descubrirse que sólo un acto libre de afirmación positiva de lo real puede explicar su consistencia última y el hecho de que en cada instante el ser se mantenga en el ser. Es como reformular la tercera vía tomista, reconociendo que detrás de la contingencia del mundo sólo puede existir un acto libre que de manera no-necesaria y sólo por amor haya creado todo *ex nihilo*. De este modo, el amor y no la necesidad, descifra el misterio del mundo.
- c) Gracias a la libertad, la realidad personal es descubierta como verdadero *Ereignis*, como acontecimiento, como lo imprevisible e inderivado que nos sorprende abriendo nuestra inteligencia de un modo *sui generis*: no sólo al estar dispuesta a acoger todo lo real en general, sino particularmente aquello que rebasa por su origen y naturaleza el propio límite mental. El dato de la libre entrega amorosa se transforma así en don inmerecido y gratuito que mantiene a la razón en su estupor y asombro iniciales. El amor, en este sentido, se torna *via cognitionis*, y abre a la razón tanto a la fría recurrencia de fenómenos mecánicos que bajo un patrón determinista gobiernan buena parte del mundo, como a la alegría que la realidad más fascinante, más inabarcable, más sorprendente y siempre interesante es el amor personal. Todo lo que los filósofos han dicho sobre el anhelo constitutivo de saber encuentra, de este modo, una feliz realización en el peculiar saber que brota del amor y a través del amor.

9. Una interpretación transpolítica de la Modernidad

Finalmente, con todos los elementos anotados, nos atrevemos a arriesgar una hipótesis: la filosofía de Karol Wojtyła nos ofrece las bases para lograr una interpretación transpolítica de la Modernidad, es decir, de nuestra propia situación y de sus controversias culturales e intelectuales.

Cuando uno mira con atención el modo como Wojtyła estudia a través de sus obras a los filósofos antiguos, medievales y modernos, uno se lleva una sorpresa que ya hemos insinuado líneas atrás: su interés más que histórico-crítico, más que filológico-hermenéutico, es especulativo, es filosófico.

Esto quiere decir que, al momento de revisar el pensamiento de autores como Tomás de Aquino, Hume, Kant o Max Scheler, encontramos en Wojtyła respeto profundo, análisis fenomenológico y asimilación crítica. En Wojtyła no existe una petulante ridiculización de nadie, una ausencia de evaluación fenomenológica (que no contraste la posición de los autores con las exigencias de la realidad tal y como se devela en la experiencia) o una asimilación y descalificación automáticas. Wojtyła piensa a los autores desde dentro de ellos mismos y busca reconocer la verdad que existe siempre en toda síntesis intelectual.

El resultado de este esfuerzo será la elaboración de una original ética y una antropología personalista fenomenológicamente fundadas. Al mirar el perfil del pensamiento de Wojtyła se advierte con gran fuerza que, desde el punto de vista de los temas abordados, él es un autor moderno. Conciencia, subjetividad, libertad, experiencia, persona, dignidad, todos estos resultan conceptos que conforman una parte importante de la cosmovisión moderna. Sin embargo, desde el punto de vista de la argumentación, Wojtyła parece estar más cercano a los autores y a los enfoques que en el seno de la Modernidad han hecho crítica de los excesos racionalistas y han buscado compensar los problemas internos de la misma sin romper con ella. De este modo, no es difícil encontrar en el tratamiento que Wojtyła hace de temas como la libertad, el amor o la unidad de la persona puntos de encuentro con la tradición que transita por figuras como

el Descartes de las *Meditaciones metafísicas*, Pascal, Kierkegaard, Scheler, Stein y Buber.

Asimismo, Wojtyła recupera para sí muchos de los elementos procedentes de la ontología de Tomás de Aquino. Sin embargo, esta recuperación no es ni de lejos un esfuerzo de mera repetición, sino que parece realizarse desde un conjunto de datos revelados en la experiencia que permiten encuadrar el objetivismo típico del tomismo al interior de una comprensión mucho más cercana a San Agustín, es decir, que privilegia la subjetividad, la presencia del alma ante sí misma, la revelación interior pero objetiva de la verdad, y el amor como perfección suprema y destino último del ser humano. Su manera de acoger la ontología tomista parece ser parte de un esfuerzo especulativo que tiene como fin darle una fundamentación metafísica a los temas que en el racionalismo más extremo se han quedado sin el delicado ajuste ontológico-agustiniano. Desde nuestro punto de vista, la asimilación crítica de la ontología tomista se realiza en Wojtyła para que la Modernidad se complete en los puntos críticos que la pueden acercar al realismo interiorista agustiniano. Uno de los textos que permiten percibir que Wojtyła no es un tomista u objetivista sin más, sino que busca rearticular la objetividad antigua y medieval con la subjetividad moderna, dando lugar a una posición que podría llamarse moderno-agustiniana, es el siguiente:

La antinomia subjetivismo-objetivismo y lo que se esconde detrás del idealismo-realismo creaban un clima poco propicio a los intentos que iban dirigidos a ocuparse de la subjetividad del hombre. Se temía que eso llevase inevitablemente al subjetivismo [...] Quien escribe esto está convencido de que la *línea de demarcación entre la aproximación subjetiva* (de modo idealista) y *la objetiva* (realista), en antropología y en ética, debe ir desapareciendo y de hecho se *está anulando a consecuencia del concepto de experiencia del hombre* que necesariamente nos hace salir de la conciencia pura como sujeto pensado y fundado “a priori” y nos introduce en la existencia concretísima del hombre, en la realidad del sujeto consciente (Wojtyła, 1998: pp.25-26).

Por textos como éste, y sin forzar las cosas, me parece que para Wojtyła la Modernidad, en sus claroscuros, es una modalidad de un agustinismo incompleto que requiere reconstruirse para corregir sus deficiencias y errores. Más aún, gracias a su énfasis en el hombre y en su conciencia la Modernidad pareciera poder interpretarse como un gran programa de investigación que permita reconocer los derechos de la subjetividad y que en el intento no los disuelva de modo arbitrario o los afirme de tal modo que la objetividad los aplaste.

Un brevísimo texto que siempre me ha parecido provocador y que puede darnos luz sobre la interpretación que Wojtyła posee de la Modernidad es el siguiente:

*Somos testigos de un significativo retorno a la metafísica (filosofía del ser) a través de una antropología integral. No se puede pensar adecuadamente sobre el hombre sin hacer referencia, constitutiva para él, a Dios. Y lo que Santo Tomás definía como *actus essendi* con el lenguaje de la *filosofía de la existencia*, la filosofía de la religión lo expresa con las categorías de la *experiencia antropológica*. A esta experiencia han contribuido mucho los *filósofos del diálogo*, como Martin Buber o el ya citado Lévinas. Y nos encontramos ya muy cerca de Santo Tomás, pero el camino pasa no tanto a través del ser y de la existencia como a través de las personas y de su relación mutua, a través del “yo” y el “tú”. *Esta es la dimensión fundamental de la existencia del hombre, que es siempre una coexistencia* (Juan Pablo II, 1994: p.56).*

Wojtyła escribió este texto en 1994. En él se aprecia claramente que está familiarizado tanto con el tomismo existencial, que reconoce en el acto de ser al acto fundante, como con la filosofía dialógica (particularmente cercana tanto a la fenomenología como al personalismo). Sin embargo, el modo como el texto se encuentra articulado muestra, por ejemplo, que el tema de la participación del acto de ser en la persona humana puede ser replanteado en su significado profundo —aunque tal vez con otros matices y lenguajes— desde un punto de vista antropológico-religioso que reconozca en la experiencia un conjunto de datos que remiten al ser humano a Dios. Lo que en la

Edad Media era tratado desde un punto de vista ontológico-clásico bajo categorías como “esencia”, “ser” o “sustancia”, Wojtyła lo busca replantear desde una aproximación antropológico-existencial.

Una maniobra así ¿es un mero cambio de lenguaje? Desde nuestro punto de vista la respuesta es negativa. Si bien el lenguaje varía, la aproximación a los temas clásicos de la ontología tomista desde una “antropología integral” es enriquecida y permite que la ontología alcance un nuevo horizonte. Me atrevo a decir esto mismo del siguiente modo: no es igual investigar qué es el acto de ser, la esencia o la sustancia desde una perspectiva que originariamente no toma en cuenta la distinción esencial entre cosas y personas que indagar cuáles son las nociones ontológicas fundamentales dejándose provocar por los datos que, provenientes de la subjetividad, se revelan en la experiencia y enriquecen la penetración estrictamente metafísica. El resultado de una exploración metafísica que parte de la experiencia humana elemental termina siendo diverso y dando lugar a una nueva comprensión. Miremos, para ejemplificar, este texto:

Se nos presenta el hombre no solamente como ser definido por un género, sino como “yo” concreto, como sujeto que tiene la experiencia de sí. El ser subjetivo y la existencia que le es propia (*suppositum*) se nos manifiesta en la experiencia precisamente como este sujeto que tiene experiencia de sí. Si lo tenemos en cuenta como tal, lo subjetivo nos revelará la estructura que lo constituye como un “yo” concreto. Revelar esta estructura del “yo” humano no deberá significar, por otra parte, considerarla idéntica con la reducción y con la definición del género del hombre; significa, en cambio, dar vida a aquel tipo de intervención metodológica que podría ser definida como *detenerse en lo irreducible*. Es decir, es necesario pararse en el proceso de reducción que nos conduce a una comprensión del hombre en el mundo (comprensión de tipo cosmológico), *para poder comprender al hombre en sí mismo*. Este segundo tipo de comprensión podría ser llamado personalista (Wojtyła, 1998: pp.33-34).

De esta manera, Wojtyła busca superar una comprensión meramente cosmológica –como la de Aristóteles– e introducir una comprensión personalista que respete la irreductibilidad de la persona humana a los entes no-personales. Desde el punto de vista de la interpretación de la Modernidad que esta perspectiva ofrece, me parece que es claro que Wojtyła busca lograr una nueva síntesis que reconstruya a la Modernidad desde su interior. Esta síntesis no es una mezcla artificiosa de corrientes filosóficas sino un fruto que demanda una interpretación analítica y diferenciada tanto de estas mismas corrientes y tendencias en el seno de la Modernidad como de las verdades incoadas en todos los autores, aún en los más adversos.

Ahora bien, la lectura que Wojtyła realiza de la Modernidad al identificar con claridad que el punto de discernimiento y síntesis es la persona humana, nos permite entonces decir que esta interpretación logra realmente alcanzar una valoración transpolítica de nuestro tiempo. Es a la luz de la persona humana, reconsiderada en su carácter subjetivo e irreductible, como podemos emitir un juicio que permita evidenciar la riqueza y la limitación del proyecto moderno. Por esta razón, la antropología y la ética de Karol Wojtyła se constituyen como una suerte de teoría crítica que posibilita una evaluación tanto de teorías como de realizaciones fácticas a la luz de las exigencias más últimas y constitutivas de la persona humana sin por ello renunciar justamente a la búsqueda de una vida personal y comunitaria más emancipada y reivindicadora de la centralidad de lo humano y de su racionalidad. En buena medida, esta antropología y esta ética han sido desplegadas como teoría crítica *in actu exercito* a través de la elaboración de una nueva síntesis de la doctrina social cristiana que Wojtyła desarrolló en su calidad de pontífice de la Iglesia católica. Por eso, una mirada atenta a esta doctrina no puede sino constatar que en ella se realiza siempre un fino ejercicio de discernimiento tanto de aspectos verdaderos y buenos, como de graves deficiencias al momento en que la Modernidad se vuelve contra la humanidad a la que pretendía servir.

10. A modo de conclusión

La interpretación transpolítica de la Modernidad incoada en el pensamiento de Karol Wojtyła:

- ...comporta una valoración analítica y diferenciada de ella que resulta crítica de los excesos racionalistas e ilustrados pero acogedora de las pretensiones humanistas —y por ende racionales— que el proyecto moderno porta dentro de sí.
- ...posee como criterio hermenéutico y directriz de acción la primacía e irreductibilidad de la persona humana y su dignidad.
- ...no cede a la presión de interpretar las diferencias y conflictos filosóficos y culturales en términos de mero juego de poder sino como dramas antropológicos que exigen una resolución *ab intrínseco*, desde dentro de su propia problemática.
- ...logra una comprensión transhistórica que da a sus conclusiones validez más allá del contexto social y la circunstancia particular. La interpretación implícita de la Modernidad realizada por Wojtyła permite alcanzar un ámbito de intelección “metafísica” pero en la que esta expresión debe ser entendida principalmente como “meta-antropología”, es decir, como aprehensión de significados meta-empíricos por vía de un *volver a la persona humana* y no sólo al ente en cuanto ente sin mayor diferenciación.

Estamos convencidos que el pensamiento de Karol Wojtyła posee un enorme potencial metodológico que nos permitirá en el futuro comprender mejor la condición humana, los desafíos de nuestra época y la naturaleza misma del filosofar.

Es de desear que muchos puedan continuar la aventura intelectual y práctica que él realizó a través de su vida y que desde ahora nos ayuda a reencontrar razones para la esperanza aún en medio de la contradicción, el dolor y el tedio.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- WOJTYŁA, Karol (Juan Pablo II, Beato). 1979. *La fe en San Juan de la Cruz*. Madrid, BAC. Trad. de A. Huerga.
- _____. 1979b. "Author's Preface to English/American Edition of *The Acting Person* in *Analecta Husserliana*" en *The Acting Person*. Dordrecht-Boston-London, D. Reidel Publishing Company. Trans. Andrzej Potocki. This definitive text of the work established in collaboration with the author by Anna-Teresa Tymieniecka
- _____. 1982. *Max Scheler y la ética cristiana*. Madrid, BAC. Trad. de G. Haya.
- _____. 1993. *Love and Responsibility*. San Francisco, Ignatius Press.
- _____. 1994. *Cruzando el umbral de la esperanza*. Barcelona, Plaza & Janés.
- _____. 1998. "La subjetividad y lo irreductible en el hombre" en *El hombre y su destino*. Madrid, Palabra.
- _____. 1998b. *Encíclica Fides et Ratio*. Madrid, BAC.
- _____. 1999. *Persona e Atto. Testo polacco a fronte*. Santarcangelo di Romagna, Rusconi Libri. A cura di Giovanni Reale e Tadeusz Styczen. Revisione della traduzione italiana e apparati a cura di G. Girgenti e Patrycja Mikulska.
- ADORNO, Theodor, W. 1989. *Dialéctica negativa*. Madrid, Taurus.
- BARBEDETTE, D. 1976. *Crítica o teoría del conocimiento*. México, Tradición. Trad. de S. Abascal.
- BORGHESI, Massimo. 1996. *L'età dello spirito in Hegel. Dal vangelo «Storico» al vangelo eterno*. Roma, Studium.
- BUTTIGLIONE, ROCCO. 1978. *Dialettica e nostalgia*. Milano, Jaca Book.
- _____. 1998. *Il pensiero dell'uomo che divenne Giovanni Paolo II*. Milano, Mondadori.
- CAFFARRA, Carlo. 1987. *La sexualidad humana*. Madrid, Encuentro.
- DE Lubac, Henri. 1989. *La posteridad espiritual de Joaquín de Fioré, 2.vol.* Madrid, Encuentro.
- DEL NOCE, Augusto, 1992. *Il suicidio della Rivoluzione*. Milano, Rusconi.
- _____. 2007. *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*. Brescia, Morcelliana.
- GARCÍA de Haro, R. 1991. *La moral y la metafísica de la persona y de su obrar. A propósito del libro de C. Cardona, "Metafísica del bien y del mal"*, en *Anthropotes*, anno VII, n. 1.
- GUERRA, Rodrigo. 2002. *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyła*. Madrid, Caparrós.

- HABERMAS, Jürgen. 1989. *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires, Taurus.
- HAYA, Fernando. 1997. *El ser personal. De Santo Tomás de Aquino a la metafísica del don*. Pamplona, EUNSA.
- HEGEL, G.W.F. 1986. *Filosofía del derecho*. México, Juan Pablos Editor. Trad. de A. Mendoza.
- HORKHEIMER, Max y Theodor W. Adorno. 1969. *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires, Sudamericana.
- HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas (2.vol)*, Madrid, Alianza Universidad. Trad. de M. García Morente y J. Gaos.
- LEVINAS, Emmanuel. 1982. "Notas sobre el pensamiento filosófico del cardenal Wojtyła", en *Communio*, año 4, n. II.
- _____. 1995. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca, Ediciones Síguemes.
- _____. 1999. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, Ediciones Sígueme.
- MENN, Stephen. 2002. *Descartes and Augustine*. Cambridge, Cambridge University Press.
- MILLÁN-PUELLES, Antonio. 1981. *Fundamentos de filosofía*. Madrid, Rialp.
- OTTO, Rudolf. 1965. *Lo Santo*. Madrid, Revista de Occidente.
- RASSAM, J. 1980. *Introducción a la filosofía de Santo Santo Tomás de Aquino*. Madrid, Rialp.
- RICCARDI, Andrea. 2011. *Giovanni Paolo II. La biografía*. Milano, San Paolo.
- STYCZEN, Tadeusz. 1997. "Karol Wojtyła: filósofo-moralista" en Karol Wojtyła. *Mi visión del hombre*. Madrid, Palabra.
- TOMÁS de Aquino. *Summa Theologiae*. Madrid, BAC.
- WAIS, Kasimierz, 1926. *Ontologia czyli Metafísica*. Lwow, Biblioteka Religijna.
- WEIGEL, George. 1999. *Witness to Hope. The Biography of Pope John Paul II*. New York, Cliff Street Books.
- WHITEHEAD, A.N. 1979. *Process and Reality*. New York, Free Press.

RÉPLICA A *PERSONALISMO Y NUEVA RACIONALIDAD* DE RODRIGO GUERRA LÓPEZ

Eduardo González Di Pierro

Facultad de Filosofía, UMSNH

feryedo@yahoo.com.mx

Resumen

Este texto constituye un comentario a “Personalismo y nueva racionalidad. La interpretación transpolítica de la Modernidad en la filosofía de Karol Wojtyła”, de Rodrigo Guerra. Primeramente, comento su crítica a la Modernidad para intentar resaltar, en su misma línea, que la racionalidad instrumental conduce al encierro de la propia razón. Por otra parte, intento mostrar las divergencias importantes entre el método fenomenológico de Husserl propiamente dicho y, a través de la lectura de Scheler, el método de Wojtyła. Por último, terminaré señalando la vigencia de la interpretación transpolítica de la Modernidad y de la necesidad actual de recuperar el énfasis en la afirmación de la dignidad de la persona.

Palabras clave: fenomenología, Modernidad, persona, racionalidad, Wojtyła.

Recibido: 03/06/2011 • Aceptado: 08/10/2012

REPLY TO RODRIGO GUERRA LÓPEZ

Abstract

This article is a reply to Rodrigo Guerra's text: "Personalism and New Rationality. The Transpolitical Interpretation of Modernity in the Philosophy of Karol Wojtyła". On the first place, I will comment his critique of Modernity to stand out—as he does—that instrumental rationality collapses the reason on its own. On the second place, I try to show the important differences between Husserl's Phenomenology properly said and, through the reading of Scheler, the method of Wojtyła. At last, I will point out the validity of a transpolitical reading of Modernity and the necessity of recovering the affirmation of human dignity.

Keywords: Modernity, Person, Phenomenology, Rationality, Wojtyła.

Afortunadamente, en castellano al menos, de acuerdo con el *Diccionario de la Real Academia Española*, el verbo “replicar” no tiene el significado solamente de “instar o argüir contra la respuesta o argumento”, o bien como segunda acepción el de: “responder oponiéndose a lo que se dice o manda”, sino también el de “repetir lo que se ha dicho”. Y aunque se trata de una tercera acepción, y un tanto en desuso, a esta última me amparo para decir que más de esta tercera forma se trata mi humilde intervención que de las dos anteriores, pues el trabajo de Rodrigo Guerra es la expresión del pensamiento más acabado en lengua española, y me atrevo a decir que *tout court*, que hay sobre la filosofía de uno de los pensadores más lúcidos del siglo XX, y, desgraciadamente, uno de los menos conocidos: Karol Wojtyła. Pero, ¿cómo?, se preguntará quien lea esto, ¿uno de los menos conocidos? Si se trata de una de las figuras centrales del siglo pasado, protagonista indiscutible y carismático, como bien señaló Rodrigo Guerra en el cuadro introductorio, transformador de la historia y la cultura, a niveles tan inusitados que apenas hay ser humano sobre la Tierra que no sepa quién fue Juan Pablo II, o, mejor dicho, quién sigue siendo ese extraordinario hombre que, para los católicos fue cabeza de su Iglesia por más de un cuarto de siglo... Pero, bien lo hace notar desde el principio también Rodrigo Guerra, su pensamiento filosófico es bastante desconocido en muchos ambientes; el esfuerzo emprendido por nuestro filósofo, es, por ello, notabilísimo.

Intentaré, como quiera que sea, destacar algunos de los puntos fundamentales de la presentación de mi querido amigo y colega. Replicarlo, pues, en el sentido ya dicho, para fijar algunas cuestiones que me parecen importantes. Es verdad, y él lo sabe bien, que hay algunos puntos de divergencia entre su posición filosófica y la mía —pero no tanto por lo que respecta al pensador polaco, ya que yo disto mucho de tener la competencia y el conocimiento que él tiene—, sino sobre el método fenomenológico que ambos compartimos, por lo que únicamente se trata de algunas cuestiones que, tal vez, afloren incluso después de esta réplica, por lo que concierne específicamente a lo que se ha dado en llamar “fenomenología realista”.

Toda la reflexión emprendida como exordio, y al mismo tiempo como marco teórico-metodológico por parte de Rodrigo Guerra acerca del carácter de la Modernidad, con las notas definitorias de “*reditio*”, “violencia”, “racional-política”, son mostradas con lucidez palmaria y, en términos generales, son compartidas por quien esto escribe. Me detengo solamente en el apartado “5. *Hacia una nueva racionalidad*”, ya que sintetiza perfectamente el ideal moderno de la cultura occidental en que la voluntad de poder –no necesariamente en sentido nietzscheano, aunque lo abarca– permea la lógica de la totalidad de las relaciones humanas, desde las más fundamentales y directas, hasta las más complejas y abstractas.

Rodrigo Guerra, me parece, va desgranando muy bien las características de esta racionalidad de la Modernidad que se va hipernutriendo de sí misma y de esa lógica del poder que encuentra su clímax, de acuerdo con su interpretación, en Hegel. En pocas líneas, también desde los apartados anteriores, Guerra López supo hacernos ver esa película de la Modernidad, caracterizada por ser a veces grotesca, a veces sorprendente, llena de límites y paradojas, a causa de aquella inauguración tan celebrada por un filósofo todavía deudor de la Escolástica, que encontró en el *cogito* el fundamento de la realidad misma, sin darse cuenta de que había creado un verdadero monstruo ante el cual palidecerán el Golem, y el del Dr. Frankenstein, porque este *cogito*, el sujeto cartesiano, tan aparentemente inocente al inicio, irá, como dije hace un momento, hipernutriéndose, hasta convertirse en esos monstruos de violencia inusitada como el yo trascendental kantiano, el yo puro fichteano, o ya casi reventando en su auto-regocijo, el más monstruoso de todos, ese espíritu absoluto de Hegel, que ya Rodrigo Guerra muestra como paradigma del espíritu de la Modernidad como racionalidad política en tal sentido.

Y eso que el autor de la comunicación tiene el pudor de no mostrarnos todas las traducciones del espíritu moderno en tal sentido, y nos ahorra la evocación de Maquiavelo, de Hobbes y de Spinoza, sólo por citar a algunos otros autores, o bien, ya en las postrimerías, y en vista de que nos habló de Hegel y luego de Nietzsche y en razón de que señaló atinadamente la vulgarización del triunfo socio-político con las expresiones coloquiales de “te gané”, “te vencí”, etc.

igualmente se apiadó de nosotros y no nos recordó los panfletarios aforismos de Schopenhauer contenidos en su *Dialéctica erística o el arte de tener razón, expuesta en 38 estratagemas*.

Ahora bien, es claro que de lo que se trata es de ver si existe la posibilidad de que haya una alternativa a esta racionalidad. Esto porque, y es lo único que me parece que, en el apartado al que nos referimos, Rodrigo Guerra no enfatiza suficientemente, hay quienes consideran que no es posible alternativa alguna respecto de la racionalidad. Esto es: la racionalidad, por sus características, conduce necesariamente al encerramiento dentro de tal lógica de carácter político; cuando mucho, es posible que se dé dentro de límites teóricos donde la violencia no llegue a traducirse en una opresión sistemática del más fuerte sobre el más débil, sino que se queda en un nivel formal del pensamiento acerca de las puras relaciones de poder, pero hasta ahí; no hay otra posibilidad. Nosotros pensamos, como lo expone Rodrigo Guerra, que es posible lograr la interpretación transpolítica, como él le denomina, y que tal interpretación es operada por la propia racionalidad. Y, claro, también pensamos, como él, que Karol Wojtyła es un buen ejemplo de tal interpretación (hay otros autores, pero, claro, esto lo podemos considerar para después; Rodrigo ya intuye que estoy pensando, desde luego, en Edith Stein...).

Ahora sí, aquí es donde viene la pequeña diferencia con la consideración guerralopiecziana sobre Karol Wojtyła. Definir al futuro arzobispo de Cracovia y luego Obispo de Roma como “fenomenólogo” por el hecho de haber escrito su segunda tesis doctoral sobre Scheler, me parece excesivo. Argumentaré por qué razón. En primer lugar, cuando Guerra define a Scheler “uno de los más importantes fenomenólogos de la primera generación”, yo matizaría la expresión diciendo que se trata, sin duda, de uno de los más importantes filósofos de principios del siglo XX y que estudió junto con los fenomenólogos de la primera generación. Explico. Scheler nunca formó parte exactamente del círculo de Gotinga como discípulo de Husserl con los demás fenomenólogos de la primera generación, aunque se reunía con ellos, e incluso con Husserl a pesar de las muchas diferencias que había entre ellos; había sin duda, varias coincidencias entre ambos pensadores, y varias de ellas respecto del

método fenomenológico como tal, lo cual le da cierta legitimidad para definir como fenomenólogo a Scheler, aunque yo, desde hace tiempo, he definido a Scheler más como un “para-fenomenólogo”; esto no elimina que las consideraciones que sobre la ética hiciera el joven Wojtyła sobre el pensamiento scheleriano fueran sumamente acertadas y, de alguna forma, coincidieran, en parte, con la noción de experiencia fenomenológica, en contraposición con el formalismo de corte kantiano, como bien nos lo hizo ver el especialista en el pensamiento wojtyliano.

Sin embargo, hay algunos puntos que me parece importante aclarar o profundizar aún más. Me gustaría saber, ¿cuál es la noción de experiencia para Wojtyła? No tanto para Scheler, sino para el filósofo polaco; igualmente me parece que hay cierta confusión respecto de otro concepto fenomenológico fundamental, como es el de “fenómeno” precisamente, porque cuando dice el autor: “Si la palabra ‘fenomenología’ no se prestara a confusiones múltiples debidas a su utilización histórica podríamos denominar a este método simplemente como ‘fenómeno-lógico’ ya que precisamente aprehende el *lógos* a través de aquello que se manifiesta” (p.53), hay que recordar justamente que para Husserl el término “fenómeno” no posee la acepción acotada del griego *faínesthai* como precisamente se ha interpretado erróneamente, es decir “contenido de aquello que aparece”, al modo kantiano, lo que permite al filósofo de Königsberg oponerle ese “noúmeno” absolutamente vedado al conocer humano; para la fenomenología husserliana, el fenómeno es la *Wesen*, la esencia misma, que —y tal es la gran aportación del filósofo de Moravia— puede darse y, de hecho, se da a la conciencia, pero no en forma de manifestación empírica ingenua, sino justamente, otra vez, “esencial”, y ése es el fenómeno en su aparecer originario, no en su apariencia.

Ahora bien, lo anterior no anula las aserciones de Rodrigo Guerra respecto de las aportaciones schelerianas al campo ético-axiológico y su genial concepción no relativista que destruye y socava el formalismo kantiano en una reformulación de la ética que no se había producido desde el idealismo alemán; tampoco desmerece el nivel fenomenológico de Scheler aunque —y esto me parece importante

subrayarlo— solamente a nivel metodológico y, lo anticipo desde ahora, eso es lo que ocurre igualmente con Karol Wojtyła: la absorción de la fenomenología es, en todo caso, sólo en tanto método. Esto es importante de señalar porque la modalidad de pensamiento fundada por Husserl en los inicios del siglo XX es, sí, desde luego, un método, pero también mucho más que eso: es una modalidad de pensamiento, una forma nueva de aproximarnos a la realidad y de reivindicar el valor y la misión de la filosofía y, desde luego, una serie de contenidos y propuestas que tienen que ver con la incesante búsqueda de la verdad que caracteriza a la filosofía, en contraste con la soberbia del que cree poseerla.

Con todo, volvemos a las consideraciones más puntuales de destacar por parte del texto que acabamos de escuchar; es muy interesante cómo Rodrigo Guerra logra captar con fineza inusitada algo que no es evidente *per se* cuando uno lee al Wojtyła más filosófico, especialmente el de *Persona y acto*, obra que, me consta de primerísima mano, nuestro amigo conoce con claridad y erudición meridiana, a saber, cómo el personalismo wojtyliano no se funda, *strictu sensu* en la persona humana, como un punto de partida dado por supuesto, o como un *a priori dogmático*, sino que se instauro a partir de una función, por así decir, que le es propia y, claro, al ser así, la cuestión se vuelve inevitablemente paradójica, pero genera una antropología filosófica *sui generis* que tiene en la acción, como acto “de” la persona (y subrayo este genitivo, *de*), su propio fundamento; esto no es menor, porque lo que nos ha mostrado Rodrigo Guerra es que, para Wojtyła, la preeminencia no se encuentra en lo ontológico, sino en lo ético (yo agregaría, incluso, en lo político en su sentido más prístino y purificado de los significados modernos, justamente aprovechando que nos está proponiendo Rodrigo una interpretación transmoderna).

Las aclaraciones hechas a partir de la página 46 son fundamentales, necesarias, aunque no estoy totalmente seguro de si suficientes para pensar que Wojtyła se separa de ese “realismo fenomenológico” que, en cambio, sí distinguió a su connacional Ingarden, o a la discípula de éste y madrina de bautizo de Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius quienes, me parece, especialmente ésta última, sí

llegan a la consideración de una absoluta independencia del ser objetivo respecto de cualquier tipo de subjetividad lo que, respecto de la temática que aquí nos ocupa equivaldría a señalar que para algunos de los fenomenólogos del círculo de Múnich-Gotinga la distinción interpretativa llevada a cabo por Guerra López en el sentido de que “la subordinación *a parte rei* de estos dos elementos [persona y acción] (...) es de tipo real pero no debe entenderse como lo hacen dos planos heterogéneos superpuestos” no sería válida y para ellos efectivamente “la acción como aparecer podría ser conocida con entera independencia de la persona” (p. 52).

Lo que me parece aún más iluminador es que, aún antes de la posibilidad de una lectura transpolítica de la Modernidad, la posición de Wojtyła redignifica el valor y la importancia de la metafísica en el siglo XX. Es muy interesante cómo no lo hace por una vía dogmática, es decir, a través de las influencias —que las tiene— de filósofos y teólogos por él estudiados en el seno del cristianismo y catolicismo, especialmente a través de la neoescolástica, en autores como Gilson o Maritain, o a través de De Finance y otros, sino que lo hace influido justamente —como lo muestra someramente Guerra— por otros intelectuales bajo perspectivas no necesariamente filosóficas, sino dramáticas (Klotarczyck), antropológico-religiosas (Otto), etc. Esto lo digo porque yo deploro, en la filosofía contemporánea, esta “fobia a la metafísica” que, en buena parte de los casos, está completamente injustificada y de la que la mayor parte de los filósofos no se ha querido curar, cuando les bastaría la lectura, en pequeñas dosis, de Edith Stein, un poco de Michel Henry y unas cuantas páginas de Karol Wojtyła.

Volviendo a nuestra réplica —estamos repitiendo, no lo olvidemos— diremos que, efectivamente, la consecuencia de la lectura y la interpretación que Rodrigo Guerra hace de la filosofía de Karol Wojtyła es, por sus alcances, tremendamente vigente. Dejemos de lado la controversia sobre qué fenomenología hace el futuro Juan Pablo II, o si es o no fenomenólogo. Lo cierto es que, verdaderamente gracias a la perspectiva que se nos ha mostrado en el lúcido texto de Guerra, la razón nos muestra una más de sus facetas, una más de sus posibilidades cuando se ha visto constreñida por sus propios límites.

En este caso es una racionalidad abierta que Guerra llama “nueva racionalidad de índole personalista”, y es una racionalidad que logra reconocer y distinguir la diferencia entre el actuar y el ser que de este actuar surge, diferencia finísima que una racionalidad como la de la Modernidad, esa hipernutrida de sí misma que al inicio de esta contribución denunciábamos, obviamente era incapaz de distinguir, obsesionada como estaba en su narcisismo y en su pigmalionismo autocomplaciente que encontró en Hegel su expresión más acabada, pero que todavía sigue campeando en muchas expresiones de la actual filosofía. Por ello, una propuesta como la wojtyliana constituye aire fresco en la aridez y escasez de oxígeno filosófico de la Modernidad y de la Posmodernidad en que, por mor de esa fobia a la metafísica de la que ya hablábamos, por temor a todo lo que pudiera considerarse “fundamento”, por esa manía de eliminar al “sujeto” aunque luego no se supiera bien a bien qué poner ahí, o sólo hacer fáciles sustituciones terminológicas; por esa tendencia a sucumbir a las modas parisinas; por ese gusto necrófilo y macabro de algunos intelectuales de extenderle certificados de defunción a todas las formas de la cultura, desde el arte, la historia y la filosofía hasta la cultura misma, por todo ello, decíamos, Modernidad y Posmodernidad han de dar paso a una Transmodernidad, que otra cosa no es más que una Modernidad leída transpolíticamente en el sentido en que Guerra propone a través de la recuperación del pensamiento de Wojtyła, propuesta que, además, es completamente viable y posible como —en cierta vertiente— parcial, se mostró en su advocación de vicario de Cristo pues en buena parte existió en Juan Pablo II una práctica de esa transpolítica del Wojtyła filósofo que le permitió enfrentar el odio del otro hombre, como dice Levinas, de poder transformar la geopolítica mundial, de poder exhortar con vehemencia a los mafiosos a la conversión, y viajar por casi todo el mundo incansablemente hasta llegar a la redacción de ese magnífico documento que es *Fides et Ratio*, donde este segundo miembro del binomio, la *ratio*, es ya esta *ratio* que nos ha presentado Rodrigo Guerra como nueva propuesta de racionalidad.

De manera rápida, señalaremos algunos puntos sobre la norma personalista de la acción. Es muy interesante cómo Rodrigo Guerra hace ver el modo en que el pensador polonés fundamenta tal norma. No se trata de un *a priori* formal sino auténticamente material, y sigue siendo fiel a la impostación scheleriana; hay, desde luego, una coincidencia con el kantismo respecto de la no instrumentalización de la persona humana, y sobre el hecho de que a la persona humana no ha de tratársele como medio nunca, sino siempre como fin en sí mismo; pero lo importante es que las razones son diferentes; mientras que para Kant esto se funda en un deber por el deber, en Wojtyła, el fundamento es el “deber ser”, lo que no es lo mismo. Todo personalismo tiene por principio y fin a la persona, es fundamento, etc., pero no es lo mismo decir que esto es así dogmáticamente, que señalar que ello es producto de un análisis filosófico acucioso, objetivo, meditado, como es el caso que nos ocupa. Objetivamente, sucede lo mismo con Edith Stein, ya citada, y algunos otros. Nos damos cuenta de que la persona es única e irreductible, y es tal y completa sólo cuando es sujeto de relaciones, cuando está “en relación con otros”, a través, por ejemplo, del método fenomenológico.

Desde mi humilde posición considero que, efectivamente, la hipótesis de Rodrigo Guerra mostrada al inicio del apartado 9 es arriesgada pero, aquí sí, se trata de una de las frases más afortunadas de Hegel, esta tarde no muy bien tratado, “sólo arriesgando la vida, se gana la libertad”, y como para un filósofo la filosofía es su vida, o su vida coincide con la filosofía, creo que Rodrigo es consecuente; pero creo también que tal hipótesis es, igualmente, correcta. Wojtyła nos ofrece las bases de una interpretación transpolítica de la Modernidad porque, en el núcleo de su pensar no priva la dialéctica de corte hegeliano del amo-siervo en que la alteridad sólo puede resolverse en la aniquilación del que, por fuerza, es mi enemigo mortal y no puede ser considerado más que de esa manera; porque en su filosofar no priva una visión utilitarista ni un pragmatismo que disuelva toda posibilidad de dirigirse desinteresadamente hacia esa alteridad.

Concuerdo, finalmente, con Rodrigo Guerra en que hay un enorme potencial en el pensamiento de Wojtyła para el futuro, pero creo que este potencial no es únicamente metodológico sino que

se trata de un potencial filosófico integral que necesitamos, desde este momento, cultivar en nuestros centros educativos, privados y públicos, católicos y no porque forma parte ya del bagaje cultural humano en el orden del pensamiento. Paradójicamente, parte de lo que impide su difusión filosófica es la enormidad de su papel que, como 264° Papa de la Iglesia Católica desempeñó, lo que constituye un lastre para que se le conozca y reconozca como gran filósofo que es. Por ello el texto de Rodrigo Guerra se vuelve más que pertinente porque, más allá de la beatificación reciente, nos recuerda la importancia de un pensador de gran altura, filósofo a todas luces, original y aportativo, que merece ser incluido dentro de los nombres de quienes pueden transformar con sus ideas y sus conceptos un mundo que cada vez grita con mayor vehemencia por una ayuda cuya respuesta, del lado de la filosofía, parece ser de indiferencia o sordera, porque ese grito es el grito concreto de la persona humana y de la persona humana, tristemente, se han olvidado muchos filósofos del siglo XX y del XXI, faltando a una vocación prístina del propio ejercicio del quehacer filosófico. Hoy, afortunadamente, Rodrigo Guerra nos recuerda que hay algunos que pueden responder a este grito, y esta propuesta de interpretación transpolítica de la Modernidad en Karol Wojtyła que él nos acaba de regalar es uno de los mejores ejemplos para quienes tenemos esperanza en el advenimiento de un mejor porvenir para nuestro país y para la humanidad entera.

Jorge Medina

Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla

medjor@gmail.com

Resumen

Este artículo intenta mostrar cuáles son las raíces judáicas de Levinas y cómo algunas nociones de la religión judía dan forma a su propuesta filosófica y ética. En primer lugar, se habla de la creación como separación total de Dios respecto del hombre y de la influencia de Volozhym en las tesis levinasianas. En segundo lugar, se hace énfasis en el modo como el cumplimiento del mandato es lo que constituye al yo en un sujeto y, por último, se explica el modo como el hecho de constituir subjetividad, hace del mandato el acontecimiento mismo por el cual viene el Mesías.

Palabras clave: Dios, Levinas, mandato, subjetividad, Volozhym.

THE GOD OTHER. THE ETHICS OF LEVINAS

Abstract

This article aims to point which are the judaic roots of Levinas and how many notions of Judaism conform his philosophical and ethical proposal. In the first place, I will talk about the creation as a total separation from God to the human and about the influence of Voloshym in some levinasian thesis. Secondly, I will make emphasis on how the complement of the commandment constitutes the self into a subject and, at last, I will explain how the fact of constituting subjectivity, turns the commandment in the event by which the Mesias is coming.

Keywords: Commandment, God, Levinas, Subjectivity, Volozhym.

Indudablemente, no será posible agotar en este texto todo lo que se puede reflexionar a partir de los textos de Emmanuel Levinas acerca de Dios. Esto por dos motivos básicos: es un tema presente prácticamente en toda su obra, pero al mismo tiempo ausente; él tuvo mucho cuidado en no hacer una teología en sentido estricto, pues su propuesta busca desasirse del logos como acceso al sentido, y la “teo-logía” va por esa vía; la otra razón es justo el título de este artículo; en efecto, si Dios es, ante todo, Otro (קדוש Kadosh, separado, santo), no es la idea la que va a Dios, sino como el mismo Levinas tituló alguno de sus libros, es *Dios quien viene a la idea*. Dios es lo “Otro por excelencia, Otro absolutamente otro, Otro en tanto que otro” (Levinas, 1968: p.36; 1996: p.83).

De cualquier forma, me gustaría poner sobre la mesa algunos puntos que posteriormente nos sirvan para reflexionar. Sin desconocer que tal vez las más conocidas ideas de Levinas se encuentran en *Totalidad e infinito*, en *Humanismo del otro hombre* o en *De otro modo que ser*, centraré mi atención sobre todo en las lecturas talmúdicas que nos legó el filósofo lituano, al igual que en *Difícil libertad*, libro dedicado al judaísmo. Los apartados versarán sobre tres aspectos, a mi modo de ver, importantes para aproximarnos a Dios Otro de Levinas: Creación, Ley y Mesías.

1. La creación ex nihilo en la base de la ética levinasiana

Levinas nació en Kaunas (Kovno), Lituania, hacia 1906, fecha en que el territorio formaba parte de Rusia. Lituania fue el país de Europa del Este donde el judaísmo conoció su desenvolvimiento intelectual más profundo, allí se dio propiamente la ilustración judía del siglo XVIII. En cierta medida el aliciente de dicho florecimiento fue una pugna intestina entre dos corrientes judías: los *hasidim* y los *mitnagdim*; a la cabeza de éstos se encontraba el célebre Gaón¹ de Vilna,

¹ Este título se utilizó después del siglo VII para designar a la cabeza de las academias talmúdicas babilónicas, y literalmente significa “sabio”. Estas academias dieron paso a las *yeshivot*, institutos de estudio de la Tora y del Talmud, de las cuales la primera fue fundada por el mayor discípulo del Gaón de Vilna: Caín de Volozhyn.

Rabbi Elijah ben Schlomo, y a la cabeza de aquéllos, el famoso Baal Schem Tov. El hassidismo pretendía restaurar la esperanza y alegría de un pueblo en sufrimiento a través de un misticismo popular, mientras que los *mitnagdim* (opositores), veían en la Tora la participación de la vida divina y en su estudio, la tarea contemplativa más excelsa. La pugna se exacerbó con las excomuniones lanzadas por el Gaón sobre el movimiento hassídico tanto en Lituania como en Polonia. A su discípulo, Rabbi Caín de Volozhym, tocó la enorme tarea de reivindicar los estudios talmúdicos y de atraer a los hasidim evitando más cismas. Sin dificultad se puede apreciar que el distanciamiento entre hassidismo y talmudismo no desapareció, y que incluso en el siglo XX hubo dos expositores magistrales de sendas corrientes: Martin Buber y Emmanuel Levinas, respectivamente.

A sabiendas de que el legado del Gaón y de Volozhym es grande y que sus incursiones en el Talmud al igual que en la Cábala son muy amplias, centraremos la atención en dos aspectos que, a nuestro parecer, son los que más influyeron en el pensamiento levinasiano: la creación y la contracción. Ambos temas son tratados en el libro póstumo de Volozhym *El alma de la vida (Nefesh haHayyim)*, sobre todo en su sección inicial: “El primer pórtico”. Levinas da cuenta de su influencia tanto en el prólogo que él hace a la traducción francesa de dicha obra, como en el artículo “A la imagen de Dios”, compendiado en *Más allá del versículo* (1982); sin embargo, al parecer de grandes críticos (Chalier, 2004; Mopsik, 1991), la influencia de Volozhym está presente en las principales tesis de Levinas a lo largo de su obra.

Volozhym, como se mencionó anteriormente, intenta reconciliar el *estudio de la Tora* como valor supremo de la vida religiosa a la “comunidad con Dios” (*devequt*) predicada por los hassidish. La clave para tal reconciliación está en la noción de “mandamiento” (*mitsva*), pues en él, cada persona constata la Presencia de Dios y permite que dicha Presencia se irradie al resto de la creación. Pero, ¿qué significa la creación misma de Dios y qué función cumple el ser humano dentro del universo creado al obedecer los mandamientos divinos?

Narra el Génesis (1,27), que “Dios creó al hombre a su imagen, a imagen de Elohim lo creó”. Volozhym ve que en esta frase está

encerrado el gran misterio del hombre. El hombre es imagen (*tselem*) de Elohim —y no de otro atributo o Nombre divino—, el cual designa a Dios como “Amo del conjunto de fuerzas”, pues Él creó todo de la nada, llamó y llama continuamente al ser a todo, de ahí que sea la Fuerza del resto de fuerzas que operan en el universo. No obstante esta diferencia entre Dios y el resto de los seres, Él ha querido confiar al hombre “el poder de desarrollar o de restringir los millares de miríadas de fuerzas y de mundos” (Volozhym, 1986: p.95), haciendo así del hombre su vicario. Atando algunos postulados de la Zohar respecto a las diez *sefirot* o emanaciones divinas con el estatuto humano como *tselem* de Elohim, Volozhym desgaja dos conclusiones fundamentales: que cada mundo,² encadenado como está con los demás, depende de su mundo superior para poder desarrollarse —si el hombre está por debajo del Trono de Dios, entonces del hombre mismo depende la conexión del universo con Dios y de Dios con el universo—; y que el hombre, creado al final de los seis días, resume en sí todos los mundos, es un microcosmos.³

El hombre, entonces, no sólo tiene la grave responsabilidad de relacionarse con su Creador, sino también de relacionar a Él todo lo creado: es amo de las fuerzas, en tanto responsable de las fuerzas. De su actuar depende nada más y nada menos que continúe con eficacia la creación de Dios: Dios depende del hombre (Hazan, 1984: p.184), ya que

cuando el hombre actúa siguiendo la voluntad de su Creador y cumple uno de sus mandamientos, por la fuerza que anima uno de sus órganos, actúa al mismo tiempo sobre la fuerza del

2 Para comprender más la noción de “mundos”: “*On sait que tous les mondes se recouperent et se répartissent suivant quatre divisions: ofanim (les roues de la Merkaba), hayot (les saintes bêtes, êtres vivants qui entourent le Trône), le Trône céleste, l’Émanation de sa Sainteté, béni soit-Il. L’âme de chacun de ces mondes est le monde situé au-dessus de lui, selon la description du prophète Ezéchiél I, 21*” (Volozhym, 1986: p.102).

3 Volozhym interpreta el plural “hagamos al hombre...” del Génesis, como la convocación que hace Dios para que todas las creaturas ya creadas donen parte de su fuerza y esencia para la formación del ser humano; de esta manera, el hombre posee en sí las fuerzas de todos (aunque recibidas), y así se constituye en verdadera imagen de Elohim, Amo de las fuerzas (de suyo tenidas).

mundo superior correspondiente a este órgano. Él la restaura, la eleva, da una intensidad suplementaria a su santa luz, conforme al deseo y la voluntad del Muy-Alto, Bendito sea Él. Según el valor y la intensidad de su acto, según la pureza y la santidad de su pensamiento al momento del cumplimiento —intensión que se añade a la materialidad del acto—, le confiere un máximo de eficacia (Volozhym, 1986: 111).

La asociación que desde su creación tiene el hombre a todas las fuerzas del universo hace que su actuar decida no sólo la marcha de su vida, sino de la vida toda. Así lo ha dispuesto Dios, según el pensamiento de Volozhym, al crear al hombre a imagen suya, es decir, a imagen de Elohim, de ahí que el hombre no sea sólo viviente, como los demás seres creados, sino el alma de lo viviente (*Nefesh haHayyim*). Mas, ¿cómo creó Dios un ser semejante a sí al grado que pueda impedir o frenar el continuado acto creador de Dios?, ¿este ser creado no da cuenta de que lo creado en cuanto tal es alteridad, diferencia, distancia, hasta el grado de decir “no” al Creador e impedir su obra? Pensar en la creación es pensar en la separación.

Al pensar de Volozhym y muchos otros cabalistas, como Caín Vital o Isaac Luria, para que hubiera creación de un ser separado, era necesario que Dios —que llenaba todo el espacio metafísico—, se contrajera, se retirara dentro de sí para dar cabida a un ser distinto de sí. Que Dios creara en su seno hubiera significado panteísmo, es decir, no-creación; sin embargo, el objetivo de los cabalistas no era insistir en esta separación, sino repararla, encontrar las vías para que se consumara la unión Dios-hombre. Levinas, por su parte, recogerá sólo la tesis inicial (Chalier, 2004: pp.35-36): la separación, y dejará la final: la fusión. Aún más, Levinas da razón a Volozhym en cuanto Elohim creó al hombre a su imagen, pero su ser consiste en la contracción (*tsimtsum*), en la disimulación y humildad que suponen la alteridad del otro; somos imagen de Dios cuando imitamos el momento contráctil del acto creador, es decir, no cuando “creamos en nosotros”, sino cuando “dejamos ser otro que nuestro ser”.

Como hace notar Scholem (2000: pp.71-74), el *tsimtsum* de Dios no pudo haber sido un simple replegarse de Dios en sí para crear lo

distinto a sí al inicio de la creación, sino que implica un continuo y reiterado acto de contracción, una autolimitación constante de su ser para que lo “ya creado” no quede dentro de Él. Si cesara la contracción, cesaría la alteridad de la creación: quedaría sólo Dios. Según la liturgia judía, Dios renueva todos los días la obra inicial de la creación... Dios renueva todos los días su contracción. El hombre, para Levinas, es imagen de Dios en un sentido siempre renovado de autolimitación, de anonadamiento continuado del yo, que asegure, no la emergencia del “tú” por unos instantes, sino toda la vida. Por tanto, si la noción de creación supone la autolimitación, y ésta posibilita la alteridad, entonces se puede afirmar la existencia de la multiplicidad (Levinas, 1990: pp.326-327; 1993: pp.42-46; 2001: p.132).

Hay pues, posibilidad del encuentro cara a cara a pesar, o mejor dicho, gracias a la separación. El hombre sería imagen más nítida de Elohim si viera a su prójimo cara a cara, cuando cumpliendo los mandatos de Dios, e imitando la autolimitación divina, “dejará ser” al otro. La posibilidad del encuentro cara a cara es actuar conforme a las exigencias de la Tora. No cumplirlas es voltear el rostro a Dios e impedir que Él siga creando: ¡la ética posibilita o imposibilita la ontología!, o como afirma Levinas en el prefacio al *Nefesh haHayyim*:

el ser *es* a través de la ética del hombre. El reino de Dios depende de mí. Dios no reina más que por la mediación de un orden ético, aquél donde precisamente un ser responde de otro. El mundo es, no porque persevere en su ser, no porque ser sería su propia razón de ser, sino porque, por la mediación de *lo humano*, puede ser justificado en su ser. Lo humano es, antes de toda determinación antropológica, la posibilidad misma de un ser-para-el-otro (Volozhym, 1986: p.12).

En lo anterior estriba el drama de la existencia humana que, a su vez, vuelve dramáticos la existencia del mundo y el actuar de Dios. Cumplir los *mitsvot* supone para el hombre perfeccionar y terminar

de acabar lo inacabado de su creación (Levinas, 1996: p.84),⁴ siendo así cocreador de sí junto con Dios; cumplir los *mitsvot* supone también cooperar como imagen de Elohim en la construcción del mundo. La imitación de la autolimitación divina se verifica, para el creyente, en el cumplimiento de los mandatos, pues éstos suponen una contención y límite, abstinencia y prohibición. No obstante, la prohibición —al limitar la espontaneidad vital (movimiento centrípeto del ego)— instauro la auténtica humanidad, posibilita la civilidad (Levinas, 1996: pp.23-25). De esto se desprende que los grandes pecados sean castigados con la expulsión o exclusión (*kareth*) de la comunidad, lo que da pie a considerar la prioridad de la ética y su carácter fundacional: Aristóteles a la inversa, pues no es la ética una parte de la política (*Ética Magna*, 1181a25-30), sino lo contrario. Política, economía, lógica, ontología... todas ellas derivan de la ética y presuponen, en su conjunto, la existencia de la alteridad frente al in-finito (*Ein-Sof*), al modo como una mariposa ronda en torno al fuego sin jamás consumirse o integrarse a él (Levinas, 2001: p.132). Pero aceptar la alteridad es aceptar la carga de la responsabilidad que supone que todo un Dios no obrará sin mí, que su justicia no devendrá sin mí. En efecto, todos somos responsables por todo, ante todos, pero “yo” más que todos, porque el Todo necesita de “mí” para hacerlo todo.

2. La Tora: el mandato como constitutivo de la subjetividad

Para Levinas, “lo que el judaísmo aporta al mundo, no es la simple generosidad del corazón, ni visiones metafísicas inéditas, sino un modo de existencia guiada por la práctica de los *mitsvot* [mandamientos]”

4 Levinas añade ahí mismo lo inacabado de la creación con la acción ética libre: “*Mais, dans l'axiologie de la Thora, la mitsva, le commandement divin de la Loi, ne se réduit pas à une emprise oppressive exercée sur la liberté du fidèle. Il signifie, jusque dans son poids de contrainte, tout ce que l'ordre du Dieu unique apporte déjà de participation à son règne, de divines proximité et élection et d'accession au rang de l'authentiquement humain. Comme si le « faisons un homme » de Genèse 1, 26 laissait et laisse encore de l'inachevé. Dans l'apparente sub-ordination de l'obéir à Dieu, la liberté du quant-à-soi reste toujours à prendre.*”

(Levinas, 1968: p.180). Para nuestro autor el rostro del prójimo no es la encarnación de Dios, sino la manifestación de la altura en la que Dios se revela, pero en tanto “huella”, “ausencia” remitosa. Si reparamos en las teofanías del Antiguo Testamento, nos daremos cuenta que Dios “aparece” de forma sublime e incomprensible, incluso limita las pretensiones de la libertad humana (Rea, 2002: p.91). Moisés, por ejemplo, quería “acercarse” para ver la zarza ardiente, en el Horeb, escuchó una voz que desde la zarza le decía: “No te acerques aquí” (Ex 3,5); Elías, cuando reconoce en la brisa a Dios, se cubre todo el rostro con el manto (1 Re 19,13); o Habacuc cuando canta que el fulgor de Dios es como la luz y en ella se oculta su poder (Ha 3,4).

Éste es un punto crucial: si la concentración de la Revelación para el pueblo hebreo está en los mandamientos, y los mandamientos son ordenanzas respecto a cómo tratar y cómo no tratar al prójimo, encontramos una religión inédita, en estricto sentido, respecto a las demás religiones de la Antigüedad. Vemos, en efecto, que el Eterno habla en boca de Isaías diciendo: “ya estoy harto de sus holocaustos de carneros y de la grasa de los terneros [...] Cuando ustedes levantan las manos para orar, yo aparto mis ojos de ustedes; y aunque hacen muchas oraciones, yo no las escucho. Tienen las manos manchadas de sangre [...] Aprendan a hacer el bien, esfuércense en hacer lo que es justo, ayuden al oprimido, hagan justicia al huérfano, defiendan los derechos de la viuda” (Is 1,11-17). Aquí Levinas sigue a pie juntillas a Isaías, pues no puede haber un acceso a Dios por sí, y no por la imposibilidad de la razón a un conocimiento al menos mínimo de su existencia o atributos, sino porque Él mismo ha querido que se acceda a Él en el Otro. A este respecto comenta Levinas: “que la relación con lo divino atraviesa la relación con los hombres y ‘coincide’ con la justicia social, tal es el espíritu de la Biblia judía. Moisés y los profetas no se preocupan por la inmortalidad del alma, sino por el pobre, la viuda, el huérfano y el extranjero” (Levinas, 2004: p.100).

Sin embargo, aunque el prójimo es el “allí” de la relación con Dios, Dios mismo no es un Neutro infinito, que se encarna temporalmente en el otro; no, Dios es Alguien, no algo. Dios tiene

Nombre. Para el pensamiento hebreo, el Nombre de Dios encierra ya la manera misma de la relación del hombre con Él. Nombrarlo es participar de la relación. Cuando Levinas hace una exégesis del tratado Shebuot (35a) relativo a los Nombres de Dios en la Escritura observa que no existe un nombre genérico para designar a la divinidad, tal como en otras lenguas sería Dios, God, Dieu, Deus... En lengua hebrea no existe ese sustantivo; por el contrario, Dios es designado, en cualquiera de sus nominaciones, con un Nombre propio. De estos Nombres, Levinas llama la atención sobre “el Santo, Bendito sea Él”, que atribuye a Dios la Santidad, entendida como la separación (Ab-soluto de Dios). Este Nombre contrasta con otro, *Shekinah*, que hace referencia a la “presencia” de Dios en el mundo, en la comunidad. Ambos Nombres no designan la esencia de Dios, sino su relación con nosotros (Levinas, 1982: p.147-148). Dios está presente, pero a la vez, ausente. ¿Cómo su Ser Absoluto puede ser presente en su ausencia? Esta misma pregunta se vuelve a hacer si se considera que el Nombre de Nombres, escrito en el Tetragrámaton y revelado por Dios a Moisés, se puede escribir pero no pronunciar, en su lugar, el judío pronuncia *Adonai* (mi Señor). El Nombre de Dios, pues, “se muestra y se disimula” (Kidushin, 71a, en Levinas, 1982: p.150), y esto mismo ocurre, incluso, cuando a Dios se le implora en la plegaria, pues al llamarle por su Nombre, se establece la relación con un Tú (segunda persona), pero al estriar el contenido del Nombre en la fórmula de bendición, el Tú se transforma en Él, y así se tiene que el creyente habla a Dios diciéndole “Santo, Bendito sea Él”.

La reflexión anterior puede clarificar por qué Levinas critica la relación Yo-Tú, en igualdad y simetría, tal como la propone Buber, y por qué se inclina hacia la relación de asimetría en la intersubjetividad. El Rostro, el otro, se expone y se oculta, no se presta a la tematización y comprensión. La relación con Dios, con su Nombre, no se logra por la rectitud del conocimiento, sino por la obediencia a sus mandatos: proximidad más grande que cualquier proximidad, adherencia integral (Levinas, 1982: p.145). Por el contrario, creer que mediante el conocimiento se puede dominar la realidad, incluida la divina, es hechicería y magia. Ésta, la *kechafim* (Levinas, 1977:

p.99),⁵ es una contestación, negación o controversia con “lo Alto”, un sobrepasar los límites de la verdad, y querer “ver” (conocer) más allá de lo posible (Levinas, 1977: p.96), tentación siempre presente, no en los paganos, sino en quienes han recibido la Revelación, y que buscan desacralizar lo sagrado a través de la anulación de la santidad que comporta la separación.

Revelación es, por tanto, resquebrajamiento de la autonomía. Es el otro quien manda, quien es ley constituyente de mi propio ser (Mack, 2003: p.58). Revelación es comunión en el seno de la separación y, por tanto, en el de la libertad. Dios se revela a quien libremente puede responder o no a su amor y en esto estriba la novedad del judaísmo frente al paganismo: Dios no determina, ama; no hay posesión divina, sino responsabilidad ante Dios (Levinas, 2004: p.91). Levinas reprochaba siempre la posición gnóstico-mística y veía el peligro de sostenerla en detrimento de la libertad, es decir, de que Dios nos considera siempre aptos para el juicio, de que tenemos mayoría de edad: “lo numínico o lo sagrado envuelve y transporta al hombre más allá de sus poderes o de sus voluntades. Pero esos excesos incontrolables resultan ofensivos para una verdadera libertad (...) No porque la libertad sea una finalidad en sí misma, sino porque sigue siendo la condición de todo valor que el hombre pueda alcanzar. Lo sagrado que me envuelve y me transporta es violencia” (Levinas, 2004: p.95).

Por tanto, dentro del sistema levinasiano se opera un cambio significativo: la relación religiosa violenta sería la que hace énfasis en lo sagrado, mientras que la relación religiosa no violenta es la que se fundamenta en lo santo. En efecto, para el filósofo lituano la santidad a la que accedemos es el Rostro del Otro, y el mandato de Dios es ya una declinación a favor del prójimo. La Tora es extra-ordinaria, porque en ella el fiel, en su intento de llegar a Dios, es remitido al Otro. En efecto, “la voz de Dios es voz humana, inspiración y profecía en el hablar de los hombres” (Levinas, 1996: p.37).

5 Este término proviene de las consonantes de cada palabra de la fórmula “*makhichin famalia chel maala*” (“Ellos niegan la Asamblea de lo Alto”); en tanto la brujería consiste en negar el orden superior, en prolongar el “no” luciferino ante el Sí creador de Dios.

La ética comienza ante la exterioridad de lo *otro*, ante el otro, y, como nos gusta decir, ante su rostro que compromete mi responsabilidad por su expresión humana, la cual precisamente no puede, sin alterarse, sin fijarse, ser mantenida objetivamente a distancia. Ética de la heteronomía que es, no una servidumbre, sino el servicio de Dios a través de la responsabilidad para con el prójimo donde soy irremplazable (Levinas, 2002: p.50).

El judaísmo es una religión de lo santo, no de lo sagrado, y sólo así entendemos el famoso pasaje de Levítico 19 que abre con la sentencia: “sean santos, pues yo, el Señor, soy santo”, y a continuación relata los deberes para con el prójimo. Igualmente podemos encontrar un recelo en el Talmud a la imposición, ya por milagros, ya por revelaciones particulares, de lo sagrado (Baba Mezia, 59b):⁶ es más bien la comunidad de prójimos, que en su madura discusión e igualdad, la que decide su actuar frente a lo santo.

6 Transcribimos este famoso pasaje talmúdico: “en aquel día adujo el Rabino Eliezer todas las objeciones del mundo; pero no se las aceptaron. Por lo cual él dijo: 'Si la Halajá [la decisión recta] es como yo digo, quiera confirmarlo este algarrobo! Y el algarrobo retrocedió cien codos de su lugar; muchos dicen: cuatrocientos codos. Le replicaron: 'De un algarrobo no se saca ninguna prueba'. A lo que replicó: 'Si la Halajá es como yo digo, quiera confirmarlo este curso de agua'. Y el curso de agua retrocedió. Le replicaron: 'De un curso de agua no se saca ninguna prueba'. A lo que replicó: 'Si la Halajá es como yo, quieran confirmarlo las paredes de esta escuela'. Y las paredes se inclinaron y amenazaban con derrumbarse. Mas el rabino Josua las increpó y dijo: 'Si los doctores pelean entre ellos sobre la Halajá, ¿eso a vosotras no os concierne!'. Por lo cual no se derrumbaron, en honor del rabino Josua, pero tampoco se pusieron derechas, en honor al rabino Eliezer; y todavía hoy están torcidas. A lo que replicó: 'Si la Halajá es como yo, quieran confirmarlo desde el cielo'. Y retumbó una voz del cielo y dijo: '¿Qué tenéis contra el rabino Eliezer? La Halajá es siempre como él dice'. Entonces se puso en pie el rabino Josua y sentenció (Deut 30,12): 'Ella no está en el cielo'. ¿Qué quiere decir que ella no está en el cielo? El rabino Jirmeia contestó: 'La Tora ya se nos ha dado desde el monte Sinaí (y entonces ya no está en el cielo). Ya no prestamos atención a ninguna voz del cielo, pues ya en el monte Sinaí lo has escrito tú en la Tora (Ex 23,2): Ha de decidirse por la mayoría. El rabino Natán encontró al profeta Elías y le preguntó qué había hecho el Santo, alabado sea, en esa hora'. Y él le contestó, él rezongó y dijo: 'Mis hijos me han vencido, mis hijos me han vencido'”.

3. El neomesianismo levinasiano

Levinas reconoce que no se ha dicho nada del Mesías si el imaginario colectivo lo considera como alguien que pone milagrosamente fin a la violencia del mundo, al imponer la justicia o al terminar con las contradicciones (Levinas, 2004: p.95). Por el contrario, él trata de rastrear dentro de la Tradición lo que pudiera significar el Mesías y de qué manera dicho significado daba cuenta de la vocación histórica del pueblo.

Levinas ve en el comentario al tratado Sanedrín 99a, en una alusión que hace Rabí Yochanan en torno a la diferencia entre el mundo futuro y los tiempos mesiánicos, una nota clave: el mundo de armonía y perfección es propio de los justos sin flaquezas, mientras que a los arrepentidos les están reservados los tiempos mesiánicos. Ahora bien, contrastando esta opinión con la de Rabí Samuel, quien niega una relación entre méritos humanos y venida del Mesías⁷, y con la de Rabí Abhou quien afirma que en el lugar donde se encuentran los arrepentidos, los justos no pueden estar, Levinas termina por fraguar una noción inicial de mesianismo muy peculiar —en sintonía con otro pasaje del Talmud—: el Mesías “está entre los justos que sufren, se encuentra entre los mendigos todos cubiertos de llagas” (Levinas, 2004: p.275). A colación de esto último, el Talmud narra que Rabí Yehoshua ben Levy fue a las puertas de Roma a buscar al Mesías en medio de tales menesterosos y, al encontrarlos, le preguntó a uno: “¿Cuándo será tu llegada?” —dando por hecho que él era el Mesías—, a lo cual el desvalido respondió: “hoy”.

El “hoy” de la venida del Mesías recuerda al Salmo 95: “Ojalá escuchen ‘hoy’ la voz del Señor...” Los tiempos del Mesías no se inauguran, pues, con el solo sufrimiento, es necesaria la cooperación

7 Por el contrario, Rav, para Levinas, encarna la tesis opuesta, y en cierto sentido se adelanta a la noción de “fin de la historia” de la *Fenomenología del Espíritu*, pues “todo depende de las buenas acciones y del arrepentimiento: el advenimiento mesiánico se sitúa a nivel del esfuerzo individual que puede producirse en plena posesión de uno mismo. Ya todo es pensable y ha sido pensado; la humanidad está madura; faltan las buenas acciones y el arrepentimiento” (Levinas, 2004: p.273); así, el fin de la historia o inicio de la era mesiánica estriba en la eficacia de las buenas acciones.

humana, el “acto” por el cual el hombre se dispone a escuchar la voz del Señor; pero, ¿dicho acto son las buenas acciones, tal como lo pedían algunos talmudistas? Si la respuesta es afirmativa, entonces se hace de la venida del Mesías algo que depende de la acción humana y es, por tanto, un acontecimiento condicionado; si la respuesta es negativa, entonces la venida del Mesías no considera la libertad humana, condición básica de la moralidad y la inmoralidad, motivo mismo de su venida. Este dilema que muestra el Talmud también habita en Levinas y lo acompañará en el resto de sus obras. Propongamos inicialmente un par de preguntas que manifiestan la dificultad de este planteamiento levinasiano: ¿no acaso la responsabilidad por todo y por todos, la sustitución del otro en su culpabilidad, es decir, el mesianismo que Levinas lee en Isaías, anula la libertad del otro a ser salvado, a ser redimido?, ¿un yo expiatorio y sustituto no es incluso más culpable en su pretensión que el expiado y sustituido en su caída?

Por ahora es suficiente considerar que para Levinas, el capítulo 53 de Isaías no designa sólo a un individuo, sino el modo de existir de muchos individuos. El Mesías “es una vocación personal de los hombres” (Levinas, 2004: p.293); esta vocación personalísima de cada uno se concreta en la responsabilidad ineludible por el otro, y así, tal responsabilidad única (considerada como el principio de individuación para el filósofo lituano) coincide con la vocación única a ser el redentor. De ahí que Levinas afirme: “el Mesías es el príncipe que gobierna de manera tal que ya no aliena la soberanía de Israel. Él es la interioridad absoluta del gobierno. ¿Existe una interioridad más radical que aquella donde el Yo se ordena a sí mismo? La condición no extranjera por excelencia, es la ipseidad. El Mesías, soy Yo; Ser Yo, es ser el Mesías” (Levinas, 2004: p.294). En efecto, de acuerdo a la lógica levinasiana, el Mesías es quien hace suyos los dolores ajenos —siervo doliente de Isaías—, pero soporta los sufrimientos ajenos en tanto “Yo” o, si se prefiere, deviene “Yo” en tanto carga el dolor del otro. El paso es claro: no eludir las cargas ajenas es reconocerse responsable (Levinas, 2004: p.100); la responsabilidad es principio de individuación, la ipseidad surge por y para los otros, y no como efecto de un ego que se piensa a sí mismo. Así, el mesianismo no

es la espera en alguien distinto de mí que cargue con las desgracias –mías y de los demás–, sino que es la situación o momento existencial donde el Yo se sabe y reconoce responsable de todo ante todos y... “yo más que todos”.⁸

Ahora bien, el sufriente que el Yo carga sobre sus hombros no es el extraño que viene de lejos, al contrario, es el más próximo, es el otro de aquí y ahora. La era mesiánica no consiste en la paz que es la ausencia de las guerras, sino en la paz con el prójimo; la escatología no es tratada por Levinas como las postrimerías, sino como el juicio que en cada instante se realiza en el encuentro con el prójimo (Bernasconi, 1998: pp.5-8). Pues es el “encuentro”, desde la perspectiva levinasiana, el momento mesiánico: el momento de la responsabilidad. No en balde Levinas trae a colación los nombres que el Talmud, a partir de algunos textos bíblicos, ha atribuido al Mesías a modo de descripción de características esenciales: *Silo* (Pacífico), *Yinon* (Abundancia –fruto de la justicia–), *Hanina* (Piedad, Amor) y *Menajem* (Consolador) (Levinas, 2004: pp.133-136), y enfatiza que éste último enuncia la relación cara-a-cara, uno a uno, en cambio, los anteriores suponen relaciones no individuales sino colectivas. Por tanto, el Mesías adviene sólo hasta que es *Menajem*, es decir, allí donde el encuentro con el prójimo y su sustitución se den cara-a-cara, sin anonimato, sin colectividad que medie (Levinas, 2004: pp.136).

La visión escatológica se consume, pues, en la experiencia moral –si es que a lo moral es aplicable el término “experiencia”–, en el sentido en que Dios es accesible sólo a través de la justicia, a través de la sustitución única e individual que se realiza entre un Yo que es apelado (e individuado) por el dolor del Otro que llama a su responsabilidad. Yo que “debe amar” a su prójimo si es que quiere ser Yo: el mandato, heteronomía, funda en último término la autonomía.

8 El “más” es el que da ipseidad al yo. En la asimetría estriba la subjetividad y consolidación del Mismo en tanto Yo: deviene conciencia de sí cuando comprende y “vive” su misión mesiánica. Cuando Levinas afirma que “ser Yo, es ser Mesías”, es porque ambas realidades se implican, pero sólo se implican cuando la noción de Yo ha sido deconstruida, cuando ya no significa el Yo moderno (Mismo), sino el “nuevo pensamiento” del Yo (ser-para-otro). Si con Rosenzweig ya hay una migración del sujeto “pensante” al sujeto “hablante”, en Levinas se efectúa una migración más incisiva: del sujeto hablante al sujeto sustituyente, epifanía del otro a costa de la obliteración de sí.

Levinas ve, en efecto, que el famoso versículo de la Tora: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo” (Lev 19, 18), puede ser leído de distintos modos si la palabra *kamokha* (כמוך, “como tú”) no se refiere a “prójimo” sino a lo que lo antecede, quedando la traducción así: “ama a tu prójimo; esta obra es como tú mismo”, “ama a tu prójimo; eso eres tú mismo”; “ese amor al prójimo eres tú mismo” (Levinas, 2001: p.128). El mandato, por tanto, da la entidad al Yo, al referirlo al Tú por la responsabilidad y la sustitución.

En una conferencia pronunciada en París en 1968, durante la Semana de los Intelectuales Católicos, Lévinas expuso algunas implicaciones que la noción Dios-Hombre tiene para la filosofía. Recuerda dos ideas fundamentales: el descenso del Creador al nivel de la creatura (pasividad más pasiva de la actividad más activa, es decir, humillación) y la expiación extrema por los demás; recordemos que para Levinas “la humildad de Dios significa su proximidad a la miseria de los humanos” (Levinas, 1988: p.134). Sin embargo, busca aplicar dichas intuiciones religiosas a la ética, y encuentra que son las notas distintivas de la trascendencia, del salir del yo de sí para ir al encuentro con el otro. El *coram Dei* no se realiza sino “en” la relación ética: “entre el Yo y el Él absoluto se inserta un Tú” (Levinas, 1993: p.76), aún más: la transubstanciación que implica la idea de un Dios-Hombre para la religión, se analoga con la transubstanciación que implica la sustitución ética del Yo por el Otro. Es cierto que ambas transubstanciaciones son “necedad para los gentiles”, pero Levinas quiere ir más allá: lo que en un tiempo fue “escándalo para los judíos”, a saber, la figura de un Mesías hombre (humilde carpintero) se vuelve a repetir ahora, pero al revés: la idea misma de la sustitución, del mesianismo que subyace a la responsabilidad (Levinas, 1982: p.12), de la redención operada desde la ética, ¿no es acaso escándalo para la filosofía y el mundo Occidental?

La primera respuesta de la responsabilidad es pasiva, da testimonio del Otro, y es por eso que se expresa como el “Heme aquí” (הנהני, *Hineni*) o “Aquí estoy” de Abraham (Gen 22,1) y Samuel (1 S 3,4) —y en ellos, de todo el que es elegido para responder por el necesitado—. Aunque a primera vista podría parecer que en la búsqueda del Infinito se accede a Dios (Levinas, 2001: p.136), sin embargo, es

el Bien quien declina al yo inclinándolo al prójimo (Levinas, 1995: p.208), y así funda el orden de la justicia entre los humanos como la “religión originaria” (Levinas, 2002: p.36).

Si la experiencia religiosa no es, para Levinas, previa a la moral (Levinas, 1968: p.34), sino que es la moral misma, responder a Dios, no es, tampoco, responderle directamente sino responder ante aquél al cual nos ha reenviado Dios: el prójimo. Pocas veces —muy pocas veces— citó Levinas el Nuevo Testamento, y cuando lo hizo fue para recordar al lector el capítulo 25 de san Mateo, donde el Juez Universal dará la herencia a aquellos que “le” dieron de beber y comer, lo visitaron, acogieron y curaron, en la persona más pequeña de los hermanos. El Rostro de Dios reenvía, pues, al rostro del más pequeño y humilde⁹ de los humanos —velar por el pobre es conocer al Eterno (Jr 22,16)—, por ello la religión judía, según Levinas, es ante todo una ética, y su liturgia, la responsabilidad; o, si se quiere, la ética es Revelación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- LEVINAS, Emmanuel. 1968. *Quatre lectures talmudiques*. París, Les éditions de Minuit.
- _____. 1977. *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*. París, Les éditions de Minuit.
- _____. 1982. *L'au-delà du verset*. París, Les éditions de Minuit.
- _____. 1988. *À l'heure des nations*. París, Les éditions de Minuit.
- _____. 1990. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. París, Le livre de poche.
- _____. 1993. *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, París. Le livre de poche.
- _____. 1995. *Dieu, la mort et le temps*. París, Le livre de poche.
- _____. 1996. *Nouvelles lectures talmudiques*. París, Les éditions de Minuit.
- _____. 2001. *De Dios que viene a la idea*. Madrid, Caparrós.

9 El capítulo 58 del profeta Isaías narra cómo el Señor responderá “Aquí estoy” al que dé de comer al hambriento, cubra al desnudo y del semejante no se aparte.

- _____. 2002. *Fuera del sujeto*. Madrid, Caparrós.
- _____. 2004. *Difícil Libertad. Ensayos sobre el judaísmo*. Buenos Aires, Lilmol.
- BERNASCONI, Robert. 1998. "Different styles of eschatology: Derrida's take on Levinas' political messianism", en *Research in Phenomenology*, Vol. 28, pp. 3-19.
- CHALIER, Catherine. 2004. *La huella del infinito*, Barcelona, Herder.
- HAZAN, Albert. 1984. "La notion du temps dans la pensée hébraïque", en *Les études philosophiques*, Vol. 38, Abril-Junio, pp. 183-188.
- MACK, Michael. 2003. "Franz Rosenzweig's and Emmanuel Levinas's Critique of German Idealism's Pseudotheology" en *Journal of Religion*, Vol. 83/1, 58, pp. 56-78.
- MOPSIK, Charles. 1991. "La pensée d'Emmanuel Levinas et la Cabale", en *Cahier de l'Herne. Emmanuel Levinas*. París, Éditions de l'Herne, pp. 442-460.
- REA, Caterina. 2002. "De l'ontologie à l'éthique", en *Revue philosophique de Louvain*, Vol. 100, pp. 80-107.
- SCHOLEM, Gershom. 2000. *Conceptos básicos del judaísmo*, Madrid, Trotta, 2a. ed.
- VOLOZYM, Chaim. 1986. *L'âme de la vie*, París, Verdier.

EL JUDAÍSMO DE LEVINAS. RÉPLICA A JORGE MEDINA

Ricardo Gibu

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

ricardogibu@gmail.com

Resumen

El presente trabajo se propone analizar la especificidad del judaísmo de Emmanuel Levinas a partir de tres consideraciones: 1. Puntos polémicos con Rabí Jaim de Volozim. 2. El carácter crítico o “moderno” de la religiosidad levinasiana. 3. La pasividad de lo humano y la noción de “vocación”.

Palabras clave: judaísmo, Levinas, Rabí Jaim de Volozin, religión, vocación.

THE JUDAISM OF LEVINAS. REPLY TO JORGE MEDINA

Abstract

The following work intends to analyze the specificity of Levinas' Judaism based on three considerations: 1. The influence of Rabbi Hayyim Volozhiner upon his thought. 2. The critical or "modern" character of his religious position. 3. The passivity of the human in the notion of "vocation".

Keywords: Judaism, Levinas, Rabi Jaim of Volozin, Religion, Vocation.

Hablar¹ de *Dios* desde la obra de Emmanuel Levinas implica introducirse en la cuestión nuclear que animó todo su itinerario intelectual. Sus trabajos filosóficos así como los religiosos dan cuenta de un deseo incesante de enunciar la significación divina desde la perspectiva Dios-hombre, o mejor, hombre-Dios. La precedencia de lo humano se torna garantía de una trascendencia que Levinas jamás quiere confirmar a través de signos sobrenaturales, signos que, por lo general, se descubren ya demasiado naturales si no es que supersticiosos. Si tiene sentido hablar de Dios es porque el hombre se comprende como “aquél a quien la palabra se dirige y aquél por el cual hay Revelación. El hombre es el lugar donde pasa la trascendencia” (Levinas, 1982: p.175). Los escritos religiosos de Levinas, a los que nos circunscribiremos en el presente diálogo con Jorge Medina, lejos de atenerse a un discurso teológico, se presentan como comentarios que explicitan aquella conmoción propia de la lectura del texto bíblico, conmoción que habla del paso de lo Trascendente, de Dios que se revela al hombre a través de aquella exigencia por la paz y por la responsabilidad del uno por el otro.

Tres serán los temas a desarrollar en este trabajo. En primer lugar, me centraré en los argumentos esgrimidos por Jorge Medina sobre la relación de Levinas con la tradición judía de los *mitnagdim*, específicamente con Rabí Jaim de Volozin. Luego, hablaré sobre el estatuto “moderno” del judaísmo levinasiano para, finalmente, profundizar en la pasividad del sujeto a partir de la noción de vocación.

1. Levinas y Rabí Jaim de Volozin

Cuando Salomon Malka, en una entrevista realizada en noviembre de 1981, preguntaba a Levinas si se veía como “el único en haber

1 Quiero agradecer al Cisav y a su director, el Dr. Rodrigo Guerra López, a Juan Manuel Escamilla y finalmente a Jorge Medina por permitirme, a través de su trabajo, retomar la lectura de los escritos religiosos de Levinas en los que se encuentra seguramente la expresión más nítida y profunda de su pensamiento; así como también por la posibilidad de llevar a la práctica aquella forma de verdad, enseñada tantas veces por Levinas, que sólo puede realizarse a través de la interpretación y el comentario.

intentado hasta el final la aventura de un judaísmo laico” (Malka, 1984: p.113) dejaba percibir una duda entre algunos estudiosos de su obra sobre el estatuto de su fe. La respuesta de Levinas no podía ser más clara: “Yo hago lo contrario a lo que sería la búsqueda de un Dios sin divinidad” (Malka, 1984: p.113). La pregunta de Malka, sin embargo, no podía considerarse gratuita ni superficial. Ponía de manifiesto una inquietud respecto a aquella tensión, presente en todos los escritos religiosos de Levinas, entre la trascendencia de Dios y la inmanencia en la que acontece la revelación divina. Para el filósofo lituano-francés, no existe la posibilidad de hablar de Dios si no es a partir del hombre, de aquellas condiciones –susceptibles de un análisis intencional– en las que el término “Dios” viene a la idea. Dice Levinas: “Yo no busco el sentido del término –el más comprensible y el más misterioso– Dios en algún sistema teológico, yo lo intentaré comprender a partir de la situación donde aparece un hombre” (Levinas, 1977: p.72).²

Si algo echo en falta en el excelente trabajo de Jorge Medina es precisamente el no haber destacado suficientemente el carácter crítico del judaísmo levinasiano. Incidir en este aspecto significaría no sólo señalar que Dios necesita del hombre para poder obrar, sino además que sin el hombre no tendría sentido hablar de Dios. Es en la radicalidad de esta perspectiva crítica que cabe una distancia entre Levinas y un judaísmo formado por “comunidades e individuos (que) siguen pensando la Revelación a partir del esquema de una comunicación entre Cielo y Tierra, tal como lo sugiere el sentido obvio de los relatos bíblicos” (Levinas, 1982, p.175). El judaísmo del que Levinas se siente parte, lejos de huir de las dudas de la Modernidad que lo llevaría a colocarse fuera de la historia, enfrenta el problema de la Revelación atendiendo a los “nuevos esquemas” que los tiempos modernos exigen. La cuestión decisiva que, según Levinas, debe responder el judaísmo moderno puede plantearse así: “¿cómo comprender la ‘exterioridad’ propia de las verdades y de los

2 “[Levinas] no ve ningún sentido en los nombres de Dios más que a partir de las situaciones concretas de quienes Lo invocan. Ello significa que conviene buscar el sentido de lo divino en el corazón mismo del hombre, más aún, pensar la relación con Dios en la maravilla de una antropología paradójica” (Chalier, 1991: p.445).

signos revelados que conmueven al espíritu humano el cual, a pesar de su ‘interioridad’, está a la medida del mundo y se llama razón? ¿Cómo, sin ser del mundo, aquellas verdades pueden conmover a la razón?” (Levinas, 1982: p.160). Se trata de repensar la exterioridad de la revelación judía que permita una interpretación de los eventos bíblicos más allá de su literalidad. Exterioridad que, sin ser fruto de algún juego conceptual, sea capaz de conmover al sujeto en virtud de su total alteridad. Es en la respuesta a esta cuestión que se precisará el estatuto del judaísmo levinasiano.

Que la primera gran influencia espiritual de Levinas fue el judaísmo europeo oriental, es un hecho que no admite discusión. En la memoria de Levinas quedará siempre grabada una infancia cultivada en el seno de una familia judía lituana tradicional. Ahora bien, que podamos establecer una línea de continuidad entre Rabí Jaim de Volozin y el filósofo lituano-francés, hasta el punto de reconocer una influencia de aquél “en las principales tesis de Levinas a lo largo de su obra”, como afirma Medina en su texto, es algo que difícilmente podemos demostrar. Levinas leyó *El Alma de la Vida* cuando su proyecto intelectual ya estaba en marcha (Chalier, 1991: p.443), e incluso cuando su posición en torno a la revelación estaba bastante definida. Si bien las referencias al discípulo del Gaón de Vilna son numerosas, sobre todo en los escritos religiosos, hay que recordar que la primera de ellas (“Pièces d’identité, 1963) aparece dos años después de su primera obra magna (*Totalidad e infinito*). El propio Levinas reconoce que la influencia de los comentarios talmúdicos en su obra es tardía. Así, en una entrevista concedida a François Poirié, reconoce haberse formado en el espíritu de un judaísmo “moderno”. “Desde los seis años –afirma nuestro autor– recibía regularmente cursos de hebreo [...] el hebreo que ya se creía liberado del “imperio” de los textos religiosos: el hebreo moderno [...] Yo conocía la Biblia enseñada desde Kovno: textos enseñados sin los famosos comentarios que más tarde me parecerán lo esencial. Silencio sobre los maravillosos comentarios rabínicos, se trataba todavía allí de un homenaje a la Modernidad!” (Poirié, 1984: pp.67-68). A la independencia respecto a los comentarios rabínicos debe sumarse la apertura de Levinas a la cultura rusa y, por tanto, al cristianismo europeo

oriental como rasgo de su “Modernidad”. Dice nuestro autor: “la generación de mis padres a pesar de haber recibido esta cultura [hebreo] y de iniciar a la juventud en el hebreo, veía el porvenir de los jóvenes en la lengua y la cultura rusas. En casa de mi padre, y en todas las familias de su generación se hablaba ruso con los hijos, y la importancia a mis ojos de la cultura rusa permanece muy grande [...] Pushkin, Gogol, Dostoïevski, Tolstoï, conservan en mi espíritu todo su prestigio” (Poirié, 1984: p.63). De este modo, sería difícil interpretar adecuadamente la obra levinasiana sin tener en cuenta la *forma mentis* del europeo oriental que configura su expresión. Ello se aprecia en aquella tendencia a establecer un ámbito significativo afín entre el discurso religioso y el filosófico semejante a la que se aprecia en las obras de Nicolás Berdiayev, Vladimir Soloviev y Pavel Florenski, por citar algunos nombres relevantes de la filosofía europea oriental. Gracias a la consideración de esta herencia cultural se hace posible comprender la procedencia del singularísimo lenguaje levinasiano, así como de aquella característica que el oído del filósofo occidental describe como enigmática.³

El intento de Jorge Medina de explicitar las coincidencias entre Rabí Jaim de Volozín y Levinas, sin dar cuenta de sus posibles desavenencias, podría sobredimensionar el influjo del primero sobre el segundo. Para evitar esta situación, consideremos algunas diferencias. La primera de ellas se vincula al estatuto moderno del judaísmo de Rabí Jaim. Es claro el intento levinasiano de referirse a Rabí Jaim como el artífice de “un vuelco hacia la llamada vida moderna” entre los judíos rusos, polacos y lituanos a partir de su obra *Yeshiva*. A pesar de tal intento, nuestro autor termina reconociendo que Rabí Jaim se negaba a “dudar de la plena madurez de la cultura judía tradicional, incluso cuando se alejaba poco a poco, en su vida y en

3 Sobre el carácter enigmático de su lenguaje, se expresa así Jean Wahl: “*Nous avons tous beaucoup admiré l'exposé d'Emmanuel Levinas [refiriéndose a la conferencia *Transcendance et Hauteur* de 1962] [...] Car nous avons l'impression à la fois –pour employer encore un autre mot de l'orateur– d'une épiphanie, de quelque chose de très clair, en un sens, de cristallin, et aussi de quelque chose, comme l'écrivait le P. de Lubac, d'énigmatique: c'est, en même temps, quelque chose d'attirant. Et l'épiphanie d'une énigme est, par elle-même, une énigme* » (Levinas, 1994: p.93). También el título del libro de Poirié es revelador: *Emmanuel Levinas, qui êtes-vous?* (1987).

sus preocupaciones intelectuales, de las reglas estrictas legadas por la tradición” (Levinas, 1982: p.184). Fiel a la idea de la Tohrá como cultura, Rabí Jaim no se propone en ningún momento asumir el reto de repensar el estatuto de la revelación fuera del contenido de las Escrituras. Esta posición, desde la perspectiva de Levinas, le negaría en sentido estricto su condición de judío moderno.

En segundo lugar, podríamos preguntar si la idea de lo humano que propone Rabí Jaim coincide con la idea levinasiana de lo humano. En *Nefesh Hajaim* Rabí Jaim intenta presentar sistemáticamente el judaísmo partiendo de los textos del Génesis referidos a la creación del hombre. En ellos aparece Dios bajo el nombre de *Elohim*, el “Señor del conjunto de fuerzas” que crea al hombre a su imagen y semejanza. Esta creación le concede “poder sobre mundos y fuerzas inenominables” al extremo de que los “mundos se comportan según los actos humanos” (DeVolozhin, 1986: p.104). Para Medina, este poder concedido al hombre responde a su vocación como co-creador con Dios, como cooperador suyo “en la construcción del mundo”, como aquel que está llamado a perfeccionar lo imperfecto del universo a través del cumplimiento de los *mitsvot*. La idea de lo humano que se deriva de esta vocación, sin embargo, difícilmente podría conciliarse con la de Levinas. En primer lugar, porque no existe en éste el interés de explicitar las consecuencias cósmicas de las acciones éticas dado que el punto de vista de su singular análisis intencional es siempre el antropológico. En segundo lugar, porque Levinas entiende la pasividad creatural en términos de responsabilidad y no de poder. La vocación humana no responde a la lógica de la indigencia-plenitud, imperfección-perfección, sino a aquella que surge de la excedencia significativa de la alteridad que propicia una acción responsable de la cual no puede esperarse ningún resultado plenificante ni perfeccionante. Más que una línea de continuidad lo que hay entre Rabí Jaim y Levinas son coincidencias que podrían responder al hecho de haberse nutrido ambos, por vías distintas, de la fuente milenaria del judaísmo y, en particular, de la tradición talmúdica a la que el segundo llegó de la mano de su maestro Chouchani tras la segunda guerra

mundial⁴. También es posible pensar que la valoración que Levinas da de Rabí Jaim en su ensayo “*A imagen de Dios*” según Rabí Jaim de Volozin y el prólogo al *Alma de la Vida* sean una reinterpretación en función de una lectura muy personal de la relación Dios-hombre. Así lo sugiere Chalier cuando señala que “la lectura de *Nefesh hahaim* [...] marca profundamente al pensador [Levinas] que estima encontrar allí [...] una preocupación que es la suya: ‘reconducir las últimas y más altas intenciones de la vida religiosa a la ética’” (Chalier, 1991: p.445).

Una tercera diferencia entre ambos autores podría verse desde el carácter universal del judaísmo. Es claro que Rabí Jaim limita su interpretación del hombre a los miembros del pueblo elegido. Por eso señala que la destrucción y la corrupción que pueden derivarse de las malas acciones de un israelita son mucho más graves que las que pudieron generar Nabucodonosor y Tito, incapaces “de causar daño ni destrucción en las alturas puesto que no tienen participación alguna en los mundos superiores” (Volozhin, 1986: p.97). Para Levinas, por el contrario, el judaísmo es expresión de lo humano, de la condición universal del ser humano. Volveremos sobre este punto más adelante.

2. *El judaísmo de Levinas*

Para Levinas la Tora significa, en sentido amplio, “el conjunto conformado por la Biblia y el Talmud, con sus comentarios y aún con las selecciones y textos homiléticos llamados *Agadá*” (Levinas, 1977: p.165). En virtud de esta definición nuestro autor no duda en hablar de “una Tora oral al lado de la Tora escrita” (Levinas, 1977: p.165). El intento de Levinas de colocar la Tora oral (el Talmud) en el mismo nivel que la Tora escrita se apoya, según él, en argumentos basados en la propia Escritura. Así, en un ensayo titulado *Por un lugar en la Biblia* (1988) muestra cómo el judaísmo, a través de su historia,

4 “After the Second World War, I encountered a remarkable master of Talmudic interpretation here in Paris, a man of exceptional mental agility, who taught me how to read the Rabbinic texts” (Cohen, 1986: pp.17-18).

ha considerado la Escritura no como algo cerrado y definitivo, sino abierto al reconocimiento de nuevas iniciativas divinas. Analiza Levinas el momento en que la fiesta de los Purim es admitida y consignada en el Libro sagrado a solicitud de la reina Ester. Según Rabí Chmoudel bar Yehouda, la primera solicitud realizada por la reina había sido rechazada por los doctores de la ley por considerarla inoportuna y peligrosa respecto a un posible antisemitismo por parte de los países vecinos: “Tú suscitarás sentimientos violentos contra nosotros entre las naciones” (Levinas, 1988: p.23). Ester da la razón a los doctores, quienes se esfuerzan en no considerar la Biblia como expresión de una cultura sectaria y provinciana, pero rechaza la valoración que ellos hacen de su solicitud afirmando que no responde a ningún sectarismo sino que, por el contrario, pertenece “de ahora en adelante a la Historia universal inscrita en las crónicas de las grandes potencias comportando una significación para esta historia” (Levinas, 1988: p.24). Como muestra del alcance universal de su intención está la carta que ella ha enviado a todas las provincias judías solicitando la instauración de esta fiesta escrita con “palabras de paz y de verdad” (Ester 9,30). Fue precisamente gracias a esta evocación a la paz y a la verdad que algunos rabinos consideraron inspirado el libro de Ester.

¿Qué consecuencias tiene para la comprensión de las Escrituras este hecho? Según Levinas las Escrituras no son un libro de historia que tenga como propósito describir acontecimientos pasados ni imaginar otros futuros (Levinas, 1988: p.28). Lo originario del texto sagrado está en el hecho de que el hombre es interpelado por el otro a trascender su permanencia en el ser, su egoísmo y a hacerse responsable de la alteridad. Por ello el elemento común en toda la Biblia, independientemente de sus distintos géneros literarios, es el lenguaje prescriptivo (Levinas, 1977: p.161). Dice Levinas: “La Biblia no apunta al verdadero conocimiento de Dios, sino únicamente a la enseñanza de una regla practicable de vida, inspirada por el amor desinteresado de Dios. Conocer a Dios, como lo dice Jeremías, es practicar la justicia y caridad [...] La Palabra de Dios es ética, sólo eso. Los objetos de fe, los preceptos son ordenados y deben ser obedecidos” (Levinas, 1976: pp.176-177).

La prescripción bíblica no indica una exigencia válida únicamente a un determinado grupo étnico ni cultural. Se trata de una significación válida para todo lo auténticamente humano que se reconoce en la paz, en el *Chalom*, en la responsabilidad por el otro. En consecuencia, la universalidad del contenido escriturístico, a diferencia de la universalidad filosófica capaz de ser inteligida por todos los hombres, remite a un significado que apela a la unicidad de cada quien y exige una respuesta en primera persona. Se comprende por ello que en las Escrituras, tal significado no se explicita de modo unívoco sino polisémico. Hay una misteriosa ambigüedad que domina la modalidad del texto bíblico en la que las palabras no se coordinan ni se subordinan unas a otras, sino que coexisten entre sí posibilitando más de una interpretación. Como si la exégesis del Antiguo Testamento (*Midrash*) caracterizado por la participación del lector en la búsqueda del sentido oculto de la Escritura fuera una consecuencia natural de la modalidad del texto sagrado. Si ello es así, se comprende por qué para Levinas el Talmud sería parte intrínseca de la Tora escrita y por qué la revelación obrada en la Biblia debería ser completada con las interpretaciones y los comentarios de sus lectores.

Es precisamente a través de la participación del creyente en la lectura bíblica que adviene la revelación. La exigencia ética implicada allí comporta una elección que sólo admite como respuesta a una persona única e irrepetible capaz de hacerse cargo del prójimo. De este modo, la unicidad es el “terreno” necesario para que la revelación divina tenga lugar, es la condición para que se produzca “la irrupción y la manifestación que opera desde el exterior” (Levinas, 1977: p.163). En tal sentido, la verdad que se pone en juego en la Sagrada Escritura no puede prescindir del modo singular como sus lectores la interpretan y la hacen suya. En este punto Levinas intenta vincular la exterioridad o trascendencia de la revelación con la inmanencia de la subjetividad. Para ello tendrá que asegurar, por un lado, la exterioridad de la revelación salvándola del subjetivismo y, por otro, la autonomía del sujeto salvándola de la superstición y la irracionalidad. Ésta es la gran cuestión que Levinas se propone responder para pensar el judaísmo desde las exigencias de lo moderno.

Nuestro autor lo plantea del siguiente modo: “El problema reside en la posibilidad de una ruptura o de una irrupción en el orden cerrado de la totalidad, del mundo o de la autosuficiencia de su correlato, la razón. Ruptura provocada por un movimiento que viene del exterior pero que, paradójicamente, no aliena esta autosuficiencia racional [...] ¿La dificultad no deriva de nuestra costumbre de comprender la razón [...] como un pensamiento idéntico a su estabilidad y a su identidad. ¿Podría ser pensada de otra manera? [...]” (Levinas, 1977: p.176). La respuesta de Levinas es muy clara: “La racionalidad de la ruptura es la razón práctica, el modelo de la revelación es ético” (Levinas, 1977: p.176).

Decir que “la racionalidad de la ruptura es la razón práctica” permite comprender la estrecha relación que hay en Levinas entre religión y filosofía. En efecto, entre ambas sólo existe una distinción hermenéutica. Se trataría finalmente de dos lenguajes distintos que enuncian una misma verdad. Dice Levinas: “Siempre hago una distinción, en lo que escribo, entre textos filosóficos y confesionales. No niego que tengan finalmente una fuente común de inspiración. Simplemente establezco que es necesario trazar una línea de demarcación entre ellos como métodos distintos de exégesis, como lenguas separadas. Nunca introduciría, por ejemplo, un verso talmúdico dentro de un texto filosófico para justificar un argumento fenomenológico” (Cohen, 1986: p.18). No hay un interés por parte de Levinas de conciliar la tradición filosófica con la religiosa. Ello responde al hecho de que todo pensamiento filosófico está ya presente en la Tora. En efecto, detrás de toda filosofía podemos encontrar experiencias pre-filosóficas (Levinas, 1977: p.58) que no son otra cosa que la experiencia ética contenida en la Biblia: “Los textos de los grandes filósofos, con el lugar que guarda la interpretación en su lectura, me parecen más próximos a la Biblia que opuestos a ella, incluso si la concreción de los temas bíblicos no se refleje inmediatamente en las páginas filosóficas. Sin embargo, no he tenido la impresión, desde el inicio de mi obra, que la filosofía fuera atea. Hoy día tampoco lo pienso así” (Levinas, 1982: p.14).

La afinidad que Levinas descubre entre filosofía y religión le permite ensayar un modo filosófico de comprender la relación entre el ser y el conocer distinto al griego, “un modo judío de estar en la verdad”, como dice en sus *Cuatro lecturas talmúdicas* (1968: p.101). Ella supone una noción de verdad vinculada a la experiencia ética y por lo tanto a una heteronomía originaria irreductible. La verdad no puede entenderse como develamiento, como adquisición de un contenido a partir de la iniciativa del sujeto cognoscente. La verdad contenida en la experiencia de la Biblia judía se entiende desde una perspectiva práctica, más precisamente como revelación, como llamado de una alteridad trascendente al yo que me ordena y convoca a la responsabilidad. Se trata de una orden y un sentido anterior al conocimiento. El sentido mismo del ser no es realizado por el conocimiento sino que es acogido en esta obligación. Sentido del ser que trasciende la permanencia en el ser o la presencia y que se transforma en un más allá del ser, en la posibilidad de ofrecerse al otro, de entregar el ser por el otro. Esta noción de verdad prioriza la obligación ética sobre el *taumatzein*, el hacer sobre el conocer y revela una estructura profunda de la subjetividad (*Temimouth*, en el texto talmúdico) que supera el antagonismo entre la verdad y el bien.

3. La vocación del hombre como responsabilidad

Retomemos nuestra crítica a la idea de la vocación humana como un completar o perfeccionar el universo. Para responder a esta pregunta es preciso detenernos en la noción de vocación o elección tal como la entiende Levinas. En la vocación se inaugura una distancia abierta por una alteridad siempre anterior a nuestras iniciativas y recorrida por una palabra ética que trasciende toda objetivación. La elección expresa un desfase temporal entre ser humano y el Creador. En el comentario al Salmo 139 realizado por Levinas en *De lo sagrado a lo santo* aparece claramente esta idea ligada a una temporalidad siempre absuelta del presente. Remitémonos inicialmente al texto bíblico: “Señor, tú me escrutas y conoces [...] Conoces todas mis acciones y gestos [...] La palabra no ha llegado aún sobre mi lengua y ya tú

la conoces entera [...] Ciencia es misteriosa para mí, harto alta, no puedo alcanzarla”. Los versículos que van del n.8 al n.12 son centrales para aproximarnos a la presencia irrecusable del Totalmente Otro. Continúa el salmo: “¿Dónde buscaría un refugio para ocultarme de tu rostro? Si subo a los cielos, allí estás tú. Si me oculto en el lugar de los muertos, allí te encuentras. Si me elevo sobre las alas de la aurora para establecerme en los confines de los mares, allí también tu mano me guía”. No se trata de una presencia de la cual pueda yo desvincularme o de la que yo pueda dar cuenta. Se trata de la presencia irreversible de la alteridad en el propio sujeto. El sujeto está expuesto al otro, expuesto “a flor de piel” como dirá en *De otro modo que ser*. Levinas llama la atención sobre esta imposibilidad del hombre de afirmarse como sujeto autónomo: “Es imposible escapar de Dios, no estar presente bajo su mirada vigilante [...] La presencia de Dios significa estar asediado por Dios u obsesionado por Dios. Obsesión experimentada como una elección” (1977: p.131).

Hay una anterioridad en la relación con el Totalmente otro a cuya mirada nada permanece oculto. Dice Levinas: “Estoy por todos lados atravesado por la mirada [...]. Todo está expuesto, todo en mí me hace frente y debo responder [...] Es la exaltación de la proximidad divina la que canta este salmo: una exposición sin resquicio de sombra” (1977: p.132). Se trata para Levinas de la consideración del sujeto a la sombra de Dios o, dicho de otro modo, del sujeto en relación con una alteridad de la que no puede escapar. Estar expuesto al otro sin ningún resquicio es ser portador de otro sujeto, ser responsable no de algo sino de un rostro que, a pesar de su invisibilidad, me eleva a condición de rostro y me mantiene en vigilia. Es esta presencia-ausencia de la alteridad absoluta que me convoca a la responsabilidad la que finalmente me constituye como ser humano y esta condición de lo humano queda expresada en el estar expuesto a una alteridad que interpela, que cuestiona la libertad y que lo hace responsable. Esta alteridad se comprende como Palabra, como voz ética anterior a cualquier diálogo o conocimiento que asigna o convoca al sujeto en su unicidad. Se trata de una humanidad definida no por la libertad, sino por la responsabilidad anterior a toda iniciativa.

Una segunda referencia a la noción de vocación en los textos judíos de Levinas será hecha a partir del Nazirat, institución judía expuesta en el libro de los Números (Nm 6, 1-21). Se llamaba Nazireno al hombre que no se hacía cortar el pelo por un tiempo determinado por el Nazirat. El libro de los Números da una explicación de este rito: “Porque la aureola de su Dios está sobre su cabeza; mientras que lleve esta aureola, está consagrado al Señor”. En el período del nazirat, el nazireno tampoco tomaba vino ni consumía ningún producto proveniente de la viña. Además el nazireno se prohibía durante el período de nazirat, que podía alcanzar un máximo de treinta días, tener contacto con todo aquello que sea impuro. El sentido del nazirat es propiamente el desinterés. Desinterés no sólo en un sentido moral sino en un sentido incluso ontológico. Desinterés de permanecer en la esencia del ser, de complacerse de sí mismo en la persistencia y en la autarquía. No aparece en la Biblia que el profeta Samuel haya sido un nazireno. Sin embargo, Levinas comparte con otros intérpretes del Talmud la condición de naziren de Samuel a partir la promesa que realiza su madre antes incluso de concebirlo: “Señor, si te dignas mirar la aflicción de tu sierva y darle un hijo varón, yo lo entregaré a Yahveh por todos los días de su vida y la navaja (*morah*) no tocará su cabeza” (Sam, I, 1, 11). Lo mismo acontece con el profeta menor Sansón. Se trata de un nazireno comprometido pero a diferencia de Samuel, Sansón será un nazireno por voluntad divina. El ángel del Señor dice a la madre de Sansón: “tú vas a concebir y criar a un hijo, no pasará la navaja sobre su cabeza, puesto que este hijo debe ser un nazireno consagrado a Dios” (Jueces, 13, 4-5).

En ambos casos se manifiesta una vocación que ellos no han elegido y que traza la singularidad de sus vidas. Sansón y Samuel habían sido “consagrados” antes de haber sido concebidos. Su nazirato no se inició por propia decisión, sino por orden de Dios y el voto de su madre. De aquí Levinas deriva una consecuencia importante: lo originario del hombre está dado no por su capacidad de asegurar su existencia, sino por la posibilidad de trascender el ser, de ir más allá del ser. ¿Cómo es posible la superación del orden ontológico si es que nada excede este orden? Precisamente a partir de la elección de la alteridad antes de cualquier iniciativa subjetiva. Es a través de la

exigencia ética, del llamado a responder al prójimo que se inaugura una temporalidad no regida por la presencia de los entes. La relación ética con el prójimo tiene como característica el no haberlo elegido, sino el haber sido elegido por él. Es precisamente en este punto donde cabe la reflexión levinasiana sobre el Mesías. Si el Mesías es el justo que sufre tomando sobre sí el sufrimiento de los otros, “¿quién, finalmente, ha tomado sobre sí el sufrimiento de los otros, sino el ser que dice ‘Yo’? El hecho de no sustraerse a la carga que impone el sufrimiento de los otros define la ipseidad misma. Todas las personas son Mesías” (Levinas, 1976: p.139).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- COHEN, Richard (ed.) 1986. “Dialogue with Emmanuel Levinas. Emmanuel Levinas and Richard Kearney”, en *Face to Face*. New York, University of New York Press.
- DE VOLOZINE, Rabbi Haïm. 1986, *L'âme de la vie*, Lagrasse, Verdier.
- CHALIER, Catherine. 1991. “L'âme de la vie. Lévinas, lecteur de R. Haïm de Volozin”, en *Cahier de L'Herne: Emmanuel Lévinas*, París, Livre du poche.
- LEVINAS, Emmanuel. 1963. “Pièces d'identité” en *Journées d'étude sur l'identité juive*. Incluido luego en *Difficile liberté*.
- LEVINAS, Emmanuel. 1968. *Quatre lectures talmudiques*. París, Ed. de Minuit.
- LEVINAS, Emmanuel. 1976. *Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme*. París, Ed. de Minuit.
- LEVINAS, Emmanuel. 1977. *Du Sacré au Saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*. París, Ed. de Minuit.
- LEVINAS, Emmanuel. 1982. *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*. París, Ed. de Minuit.
- LEVINAS, Emmanuel. 1988. *L'heure des nations*. París, Ed. de Minuit
- LEVINAS, Emmanuel. 1992. *Éthique et infini*. París, Livre de Poche.
- LEVINAS, Emmanuel. 1994. *Liberté et commandement*. París, Fata Morgana.
- MALKA, Salomon. 1984. *Lire Lévinas*. París, Cerf.
- POIRIÉ, François. 1987. *Emmanuel Lévinas, qui êtes vous?* Lyon, Manufacture.

Estudios

NOSTALGIA Y ANHELO. CONTRIBUCIÓN A SU ESCLARECIMIENTO FENOMENOLÓGICO

Ignacio Quepons Ramírez

FFyL-Universidad Nacional Autónoma de México

iquepons@gmail.com

Resumen

El objetivo de este trabajo es presentar una exploración fenomenológica de la intencionalidad de la nostalgia. Ella es un acto complejo con diferentes momentos en su constitución. Uno de los más interesantes momentos es el anhelo implicado en esta experiencia. De acuerdo con un acercamiento husserliano, propongo la posibilidad de una determinación fenomenológica de la especificidad del anhelo nostálgico y su correlato intencional.

Palabras clave: anhelo, emociones, fenomenología, intencionalidad, nostalgia.

NOSTALGIA AND DESIRE: A PHENOMENOLOGICAL ELUCIDATION

Abstract

The aim of this work is to present a phenomenological exploration of the intentionality of nostalgia. It is a complex act with different moments of its constitution. One of the most interesting of them is the longing implied in this experience. According to a husserlian approach, I suggest the possibility of a phenomenological determination of the specificity of the nostalgic longing and its intentional correlate.

Keywords: Emotions, Longing, Nostalgia, Intentionality, Phenomenology.

Uno de los retos más importantes de la tradición fenomenológica es la descripción del sentido de la vida afectiva. La intervención de nuestra disposición afectiva en nuestra percepción del mundo en torno es innegable, por tal motivo es necesario un esclarecimiento fenomenológico de su sentido. El objetivo de una fenomenología de los sentimientos es la aclaración del lugar que éstos ocupan en la constitución del sentido de nuestro mundo vivido.

De acuerdo con la fenomenología de Husserl las vivencias de la esfera afectiva tienen, como las vivencias de orden intelectual, una referencia intencional; es decir, una dirección de la conciencia hacia un objeto en el modo de una referencia significativa. No obstante, la esfera afectiva de la experiencia está formada por una abigarrada serie de vivencias de diferente naturaleza, las cuales muchas veces se encuentran implicadas en otras vivencias con intencionalidad diferente. Por tal razón el estudio de la vida afectiva concreta requiere del análisis de la formación de su sentido en relación con su entretijamiento con otras vivencias intencionales y sus horizontes.

En este trabajo nos proponemos esclarecer la especificidad del anhelo contenido en la experiencia que llamamos nostalgia. A diferencia de otros sentimientos que mientan directamente su objeto, tales como el deseo activo, el odio o el amor, la nostalgia se vive usualmente en el modo de un temple de ánimo sin referencia intencional explícita a ningún objeto determinado. Eso no quiere decir que no haya un objeto o situación objetiva por la cual sintamos nostalgia, pero parece que su suscitación se acerca originariamente más a una incitación a estado afectivo [*Gefühlzustand*] que a un acto emotivo [*Gemütakt*]. Es decir, el rayo de atención principal de la actividad del yo no mienta nostálgicamente un objeto en el momento de la suscitación, sino que la nostalgia aparece como una disposición afectiva que es fondo de otras actividades yoicas. Así corresponde a la nostalgia un temple de ánimo duradero [*Stimmung*] que tiene como correlato objetivo una iluminación afectiva del entorno.¹

1 La diferencia entre sentimiento como estado [*Zustand*] y como acto [*Akt*] aparece especialmente en el Anexo II de *Hua XXVIII*. La descripción de lo que Husserl llama temple del ánimo o *Stimmung* tiene lugar en diferentes obras y casi siempre se refiere a una disposición afectiva duradera sin un objeto intencional explícito. Dicha disposición

La nostalgia, por otra parte, no es una simple tristeza; es una forma de melancolía con un regusto de cierta cualidad de agrado, con una inclinación a volverse en el recuerdo hacia un evento “especial” de nuestra vida. Dicha disposición a volvernos en el recuerdo se funda en una asociación afectiva, la cual despierta una afección relativa al evento valorado que produce la incitación que aquí llamamos nostálgica.

Una vez suscitada la nostalgia gracias al estímulo que asocia, así sea de forma vaga, un contenido sensible de la experiencia actual con un carácter del objeto valorado, el sujeto nostálgico encuentra cierta satisfacción en regodearse en aquello que incita a dicha afección. Esta tendencia hacia el regodeo en el recuerdo o la fantasía pone de manifiesto el despertar de un anhelo esencial a la nostalgia. Dicho anhelo es una tendencia impulsiva más o menos intensa que puede o no tener un objeto preciso (*Hua* XIX/1: p.410). De hecho, la mayor parte del tiempo la suscitación de la nostalgia nos entrega a un estado que carece de referencia a algún objeto determinado; sin embargo, lejos de ser un mero estado subjetivo, contiene una tendencia intencional indirecta hacia un objeto de nuestro pasado. Así, la nostalgia no sólo advierte indirectamente el valor por un evento pasado sino que despierta un anhelo por volver a vivirlo tal y como se vivió entonces. Pero todo ello se vive en primera instancia de un modo difuso y pasivo. La suscitación de la nostalgia activa los horizontes que, por un lado, explicitan paulatinamente el objeto valorado y por otro, los horizontes que mientan el objeto como objeto apetecido por una tendencia anhelante.²

afectiva produce además una coloración o iluminación afectiva del mundo en torno. En sus lecciones tardías de ética enfatiza además la dimensión de suscitación corporal del temple del ánimo (*Hua* XXXVII: p.326). En el párrafo 15 de la Quinta de las *Investigaciones Lógicas* aparece una descripción coherente con la coloración afectiva que produce el temple del ánimo aunque aquí Husserl no utiliza esta expresión (*Hua* XIX/1: p.408). Más adelante volveremos sobre esta temática.

2 Sobre este sentido de tendencia, véase Ulrich Melle (1997: p.182), quien se refiere al manuscrito consignado bajo la signatura A IV 12, I, 168b perteneciente al proyecto *Estudios sobre la estructura de la conciencia*.

El presente ensayo es un esfuerzo de aclarar el sentido del anhelo contenido en la experiencia de la nostalgia como contribución a la fenomenología de la vida afectiva.

§1 *Distinciones fundamentales: Sentimiento como acto y como estado; sensaciones afectivas y temple del ánimo.*

De acuerdo con los escritos de Husserl se puede hablar de al menos tres sentidos del sentimiento como vivencia. La distinción más general que aparece en *Investigaciones Lógicas* es la diferencia entre las vivencias del sentimiento que son intencionales de las que no son intencionales. Los sentimientos intencionales son aquellos que mientan un objeto a la manera de un juicio o una percepción. Por otro lado tenemos los sentimientos sensibles (*Gefühlempfindungen*), los cuales, de acuerdo con *Investigaciones Lógicas*, no son intencionales sino que forman parte de aprehensiones intencionales tal y como las sensaciones cumplen una función exhibidora de las determinaciones del objeto para la percepción. De acuerdo con este planteamiento los sentimientos sensibles serían aprehendidos por la intencionalidad del sentimiento y exhiben sensiblemente al objeto de la emoción de acuerdo con su cualidad afectiva.

Existe una tercera clase cuya distinción aparece en un manuscrito anterior a *Investigaciones Lógicas* en donde Husserl distingue entre sentimientos con un contenido intencional y los sentimientos como estados [*Zustand*], los cuales no carecen de referencia intencional pero la participación del yo como fuente de la tendencia intencional es diferente a la de los actos (*Hua* XXXVIII: pp.178-183). Por otra parte está lo que Husserl llama temple de ánimo o *Stimmung*. Éste se trata de un tono duradero del ánimo que contribuye a la formación de una determinación cuasi sensible del mundo entorno; es caracterizado por Husserl en términos de una coloración o luz afectiva. Dicha “coloración” del mundo en torno es el rendimiento pasivo de la contemplación afectiva del entorno que “permea” de modo meramente representativo el objeto de la percepción concreta de un sujeto afectado emocionalmente. Los temples de ánimo serían una especie

de estados afectivos pero que se caracterizan por constituir un tono afectivo duradero en la vida psíquica, el cual se comporta como una conciencia de fondo y produce al mismo tiempo una determinación de horizonte semejante a una “iluminación” del entorno.

a) Intencionalidad de los sentimientos: actos y sentimientos de sensación

En el parágrafo 15 de la quinta de las investigaciones lógicas aparece una de las más importantes exposiciones de Husserl sobre la fenomenología de los sentimientos. La temática aparece en el marco de una consideración más general en torno a la unidad de la noción de intencionalidad. Los sentimientos son un tipo de vivencias que en ocasiones son aparentemente intencionales y en otras no. Para resolver el problema, Husserl señala que hay que distinguir dos sentidos de sentimiento, sentimientos como actos y como sensaciones afectivas, asimismo elabora una teoría en torno al modo de referencia intencional que corresponde a los sentimientos: la teoría de los actos no-objetivantes. No obstante, de acuerdo con la propia exposición de Husserl, hay vivencias del sentimiento que aparecen en primera instancia sin exhibir objeto alguno y que no son aprehendidas por una intencionalidad activa, por lo cual, el tema de la unidad intencional de la vida afectiva presenta una variedad de problemas que permanecerán abiertos durante mucho tiempo.

El tema de la intencionalidad de la vida emotiva reaparecerá en diferentes ocasiones a lo largo de su obra filosófica, sobre todo en sus lecciones sobre ética y en sus manuscritos de investigación (*Hua XXXVIII*, Anexo II). Visto a la luz del *Nachlass*, el famoso pasaje de las *Investigaciones Lógicas* adquiere una importancia decisiva pues, lejos del aparente tono doctrinal con que se presenta la diferencia entre sentimientos intencionales y no intencionales, Husserl en realidad trata de presentar un problema que le tomará muchos años aclarar: la génesis y estructura de la intencionalidad misma de la vida afectiva.

En *Investigaciones Lógicas*, Husserl utiliza su esquema contenido-aprehensión para caracterizar la vida afectiva en paralelo con las aprehensiones de la esfera dóxica. Según Husserl, así como en la percepción

hay que distinguir entre la aprehensión perceptiva y los contenidos sensibles aprehendidos que exhibe el objeto dado, hay sentimientos que aprehenden afectivamente su objeto y contenidos de sentimiento sensible que exhiben el objeto mentado afectivamente. El problema es que el paralelismo con la percepción no es estricto y los sentimientos sensibles no siempre juegan un papel de exhibición de un objeto determinado.³

Es absolutamente innegable que muchas vivencias que designamos en general con el nombre de sentimientos poseen realmente una referencia intencional a un objeto. Así sucede, por ejemplo, en el agrado causado por una melodía, en el desagrado que produce un pitido estridente, etc. En general parece ser naturalmente un acto todo placer o displacer, que es, en efecto, placer o displacer por algo representado. En lugar de placer podemos decir también complacencia gustosa en algo, ser atraído, tener inclinación placentera hacia ello; en lugar de displacer, desagrado por algo, ser repelido por ello, etc. (*Hua XIX/1*: p.402).

La intencionalidad de los sentimientos había sido ya defendida por Brentano, quien sostiene que el carácter intencional de los sentimientos está basado en la representación que tienen por base, por lo cual, su intencionalidad en realidad pertenece a la representación y no al sentimiento. Para Brentano habría dos representaciones edificadas una sobre la otra: la fundamentante, que proporciona el objeto representado, y la fundada, que proporciona la cualidad de sentimiento sobre el objeto representado. Husserl toma partido a favor de Brentano, pero a su vez señala que “no tenemos meramente la representación y además el sentimiento, como algo exento en sí y

3 Además, debemos tener en cuenta que Husserl, en *Investigaciones Lógicas* no ha distinguido todavía entre vivencias intencionales que son actos de las que no lo son. Resulta sorprendente la aparente omisión de esta precisión conceptual que deriva en malos entendidos (Ni, 2007: pp.67-82). Algunos problemas relativos a la indeterminación intencional de algunos sentimientos se pueden resolver si tenemos en cuenta el desarrollo de lo que Husserl llamará posteriormente “intencionalidad de horizonte”.

por sí de referencia a la cosa, bien que enlazado con ella de un modo meramente “asociativo”, sino que el agrado o el desagrado “se dirigen” al objeto representado, y sin esta dirección no pueden existir” (*Hua XIX/1*: p.403).

Para Husserl el acto fundante, la representación base, es la materia del acto completo donde el sentimiento, como acto, cumple el papel de cualidad intencional. Dado que es un acto no-objetivante, es decir, es un acto que no ofrece la representación de su objeto, requiere necesariamente de un acto de la esfera dóxica para efectuar su referencia intencional.

Un agrado sin algo agradable es inconcebible. Y no sólo porque nos encontremos aquí con expresiones correlativas, como, por ejemplo, cuando decimos que no es concebible una causa sin efecto o un padre sin hijo; sino porque la esencia específica del agrado exige la referencia a algo agradable (*Hua XIX/1*, p.405).

Por otro lado, la noción de “sentimiento” se refiere también a vivencias o caracteres de vivencias que no son intencionales.

Cuando nos quemamos, no cabe poner ciertamente el dolor sensible en el mismo plano que una convicción, una presunción, una volición, etc.; sino en el mismo que contenidos de sensación como la aspereza o la suavidad, el rojo o el azul, etc. Si nos representamos semejantes dolores o cualesquiera placeres sensibles, como el aroma de una rosa, la dulzura de un manjar, etc., encontramos también que los sentimientos sensibles se hallan fundidos con las sensaciones pertenecientes a la esfera de este o aquel sentido, de un modo enteramente análogo a aquel en que se hallan estas sensaciones entre sí (*Hua XIX/1*, p.406).

En algunos casos, las vivencias no intencionales de la esfera del sentimiento exhiben determinaciones aprehendidas como exhibidoras de la intencionalidad afectiva, pero a diferencia de las meras

sensaciones aprehendidas por la percepción, los sentimientos sensibles, en algunos casos, pueden durar una vez que ya no está presente el objeto de la suscitación.

Cuando los sucesos suscitadores del placer han pasado a segundo término, cuando ya no son apercibidos afectivamente e incluso quizá ya no son objetos intencionales, la excitación placentera puede durar todavía largo tiempo; y eventualmente es sentida como agradable; en lugar de funcionar como representante de una propiedad agradable del objeto, es referida meramente al sujeto sensible o es ella misma un objeto representado y agradable (*Hua* XIX/1, p.409).

En esta situación aparece un fenómeno peculiarísimo al que Husserl se referirá en otras ocasiones, especialmente en sus manuscritos de investigación: la corriente de sentimiento de placer que se mantiene en el sujeto después de la suscitación afectiva produce una impresión sobre los objetos de su entorno que aquí llama resplandor rosado.⁴

La alegría por un evento feliz es seguramente un acto. Pero este acto, que no es un mero carácter intencional, sino una vivencia concreta y *eo ipso* compleja, no sólo comprende en su unidad la representación del evento alegre y el carácter de acto del agrado referido a éste, sino que la representación se enlaza con una sensación de placer, que es apercibida y localizada como excitación afectiva del sujeto psicofísico sensible y como propiedad objetiva; el suceso aparece como recubierto por un resplandor rosado [*das Ereignis escheint als wie von einen rosigen Schimmer umflossen*].⁵ El suceso matizado

4 En torno al tema del resplandor rosado véase Ziri3n (2009). Sobre otras apariciones de esta tem1tica véase tambi3n, Thomas Vongehr (2011: p.350, n.37), Ulrich Melle (2012: pp.90,93-96) y Rudolf Bernet (2006: p.49).

5 Gaos y Morente traducen *Schimmer* por "velo", en este caso, velo rosado. Modificamos la traducci3n de Gaos y Morente siguiendo a Ziri3n (2009: p.145).

de placer por este modo es como tal el fundamento de volverse alegremente hacia el objeto del agrado, complacerse o como quiera que se llame. Igualmente, un suceso triste no es meramente representado en su contenido y conexión objetivos, en lo que implica en sí y por sí como suceso, sino que aparece como revestido del color de la tristeza. Las mismas sensaciones de placer que el yo empírico refiere a sí y localiza en sí (como dolor en el corazón) son referidas, en la apercepción afectiva del suceso, a este mismo (*Hua XIX/1*: p.408).

El tema de la iluminación afectiva del entorno no es un ejemplo aislado en Husserl.⁶ En los manuscritos de investigación, particularmente del periodo que comprende sus lecciones de *Ética* de 1908/1914 y la primera redacción de *Ideas II* en 1912, volverá en reiteradas ocasiones a referirse a este fenómeno en explícita referencia al tema de los templos de ánimo (Melle, 2012).

b) Sentimientos como estados y como actos

Hacia el parágrafo 6 del texto “Notas sobre la teoría de la atención y el interés” de 1893 Husserl realiza una distinción que no aparece con la misma claridad en *Investigaciones Lógicas*.⁷ Aquí separa lo que llama actos psíquicos [*Psychische Akte*] de los estados [*Zustände*]. Los primeros se caracterizan por tener un contenido intencional, mientras que los segundos no lo tienen. Aquí Husserl coloca como parte de los estados vivencias tales como el placer y el dolor, y como la tristeza y la alegría.

6 La importancia del “resplendor” o “luz afectiva” es que aparentemente contradice el esquema contenido-aprehensión, toda vez que se trataría de una cualidad sensible de orden emotivo que no exhibe en sentido estricto ningún objeto y por tanto, no pertenece al rayo intencional de un acto de sentimiento. Nam-In Lee (1998: pp.11-113) ha desarrollado algunas hipótesis sobre las consecuencias del tema en lo que se refiere a la primordialidad de los actos objetivantes sobre los no-objetivantes en la fenomenología de Husserl.

7 En opinión de Ulrich Melle (2012: p.62) se trata del manuscrito más temprano en torno al tema de los sentimientos que podemos encontrar en el *Nachlass* de Husserl.

No están dirigidos a algo, no apuntan a ello, aunque puedan estar referidos a cualesquiera objetos. Pero la referencia es distinta. El placer es suscitado por el objeto y llena ahora mi alma, que se comporta pasiva, no activamente, recibiendo, no dando. El objeto es fundamento del sentimiento, nos produce placer, éste irradia de él, y no me vuelvo activamente al *objeto* como en el querer (*Hua XXXVIII*: p.179).⁸

Husserl señala que los estados se viven más al modo de un padecer que de un dar e incluso pueden durar todavía después de que el objeto de su suscitación ya no está presente. Esta descripción coincide con el ejemplo del resplandor rosado en *Investigaciones Lógicas*.

Puede ser el caso que los estados, prosigue Husserl, no tengan una referencia precisa al evento que los suscitó. “A menudo se da un sentimiento sin que podamos mostrar objetos suscitantes. Estamos tristes y nosotros mismos no sabemos por qué. Estamos contentos sin razón determinada” (*Hua XXXVIII*: p.180).⁹ Lo interesante de lo que llama aquí “estados afectivos” es que no carecen del todo de una referencia significativa. El hecho de que en ocasiones no sepamos por qué nos sentimos felices o tristes, no quiere decir que siempre sea así. Puede ser el caso que nos sintamos muy contentos por un acontecimiento feliz y que ese sentimiento de satisfacción nos acompañe el resto del día en el modo de un estado que mantiene una referencia latente al evento feliz, la cual podemos recuperar en cualquier momento y referirnos activamente a ella, por ejemplo, cuando respondemos a quien nos pregunta “¿Por qué estás tan contento?”. En ese momento podemos estar vueltos a otra actividad, a

8 Traducción inédita al español por Antonio Zirión Quijano. Agradecemos su permiso para citar su versión. Aquí, el original: *Sie sind nicht auf etwas gerichtet, sie zielen nicht darauf, ob sie auf irgendwelche Gegenstände bezogen werden können. Aber die Beziehung ist eine andere. Die Lust wird durch den Gegenstand erregt und füllt nun meine Seele, die sich passiv, nicht aktiv, empfindend, nicht gebend verhält. Der Gegenstand ist Grund des Gefühls, er macht uns Lust, sie strahlt von ihm von ihm aus, und nicht wende ich mich wie beim Willen tätig dem Objekt zu.*

9 *Oft besteht ein Gefühl, ohne dass wir erregende Gegenstände aufzuweisen vermögen. Wir sind traurig und wissen selbst nicht warum. Wir sind heiter ohne bestimmte Grund.*

nuestro trabajo, que hacemos con esmero, pero ante la pregunta nos volvemos sobre nuestro estado de ánimo y ubicamos sin mediación su referencia al evento feliz: “¿Sabes?, la próxima semana viene mi novia desde muy lejos: por eso estoy tan feliz”. No tenemos que estar vueltos al suceso feliz todo el tiempo y, sin embargo, mantenemos una referencia implícita que se manifiesta en un estado emotivo.

c) Los temples de ánimo duraderos y el problema de su intencionalidad

Por último tenemos el caso de vivencias que estarían relacionadas con lo que en el texto de 1893 Husserl ya ha llamado “Estados” pero que presentan una sutileza que es necesario distinguir: nos referimos a los “temples de ánimo” o *Stimmungen*. En este mismo texto, casi al final del párrafo 4 aparece una distinción que anticipa el controvertido pasaje de la Quinta de las *Investigaciones Lógicas* sobre el contenido de sentimiento que permanece una vez pasado el objeto de su suscitación.

En esta determinación por los contenidos hay que atender, empero, a un punto esencial. Si hablamos de contenidos, tenemos que distinguir: los actuales y los disposicionales. Lo que se llama contenido de un acto es aquel contenido que funda el acto, al cual el acto está eventualmente dirigido. [n.1] Toda alegría va hacia algo que alegra, que funda la alegría y hacia lo que ella se dirige; igualmente toda tristeza <a> algo acerca de lo cual uno se entristece, todo querer <a> algo que uno quiere, etc. (*Hua* XXXVIII: p.175).¹⁰

Los contenidos actuales corresponden a los contenidos de “actos” intencionales según la nomenclatura de *Investigaciones Lógicas*.

¹⁰ *Bei dieser Bestimmtheit durch die Inhalte ist aber ein wesentlicher Punkt zu beachten. Sprechen wir nämlich von Inhalten, so müssen wir wohl unterscheiden: die aktuellen und dispositionallen. Was man Inhalt eines Aktes nennt, ist derjenige Inhalt, der den Akt begründet, auf den der Akt eventuel gerichtet ist. [n.1] Jede Freude geht auf etwas, das erfreut, das die Freude begründet un worauf sie sich richtet; ebenso jede Trauer <auf> etwas, worüber man trauert, jeder Wille <auf> etwas, was man will usw.*

Después viene la referencia a los contenidos “disposicionales”. Esta distinción aparece de manera tácita en los ejemplos del pasaje de la *Quinta Investigación* pero aquí la hace explícita.

Pero, sin embargo, hay que poner atención en que este contenido no necesita ser un contenido de conciencia durante la duración entera del acto, sino que también puede convertirse en una disposición suscitada [*erregte Disposition*]. Un servicio religioso conmovedor nos pone en un temple de ánimo [*Stimmung*] solemne, fervoroso, que no queda de inmediato atrás después de tener su fin. Abandonamos la iglesia precisamente con este sentimiento, sin tener presentes explícitamente los pensamientos e intuiciones que despertó. Puede ser que este sentimiento posterior no tenga ya la plenitud del primitivo, pero seguramente tiene todavía el mismo carácter específico. Estamos en el temple de ánimo fervoroso, pero sin contenido presente que lo funde. Si preguntamos qué funda este estado de ánimo, al cual el sentimiento se dirige, no erraríamos en remitirnos al oficio religioso (*Hua XXXVIII*: p.176).¹¹

Lo mismo ocurre con el goce puramente estético, cuando el objeto de la apreciación artística ya no está presente. Husserl insiste, en correspondencia con el ejemplo de *Investigaciones Lógicas*, en que el sentimiento perdura en el tiempo cuando el objeto de la suscitación ya no está presente.

¹¹ *Aber, es ist wohl zu beachten, dass dieser Inhalt nicht während der ganzen Dauer des Aktes Bewusstseinsinhalt zu sein braucht, sondern auch in eine erregte Disposition überzugehen vermag. Ein erhebender Gottesdienst versetzt uns in eine feierliche, weihevollen Stimmung, die nicht sofort dahin ist, nachdem derselbe sein Ende hatte. Wir verlassen die Kirche mit diesem Gefühl, ohne explizit die Gedanken und Anschauungen, die es erweckte, gegenwärtig zu haben. Mag sein, dass dieses nachträgliche Gefühl nicht mehr die Fülle des ursprünglichen hatte, aber sicherlich hat es noch denselben spezifischen Charakter. Wir sind in weihervoller Stimmung, aber ohne präsenten Inhalt, der sie begründet. Fragen wir, was diese Stimmung begründe, worauf das Gefühl sich richte, werden wir nicht verfehlen, auf den Gottesdienst zurückzuverweisen.*

Así pasa también cuando sentimos un goce puramente estético y el objeto [*Objekt*] del arte ya no está presente. El sentimiento no desaparece de una vez, aunque ya no se mantenga ninguna representación viva de la fantasía. Naturalmente estamos dispuestos a despertarla de nuevo, y muy a menudo ella emerge por sí misma; pero en las pausas intermedias, el sentimiento no ha pasado, dura (*Hua* XXXVIII: p.176).¹²

En ese mismo sentido parece ir el ejemplo de Husserl sobre la dirección del sentimiento, la cual, se extiende más allá del objeto de la suscitación hacia al resto de las actividades que tienen lugar simultáneamente a mi alegría. El objeto que suscita mi alegría ya no está presente y no estoy vuelto a él en el recuerdo, sin embargo la alegría se mantiene como estado de ánimo y, además, extiende sobre el entorno una determinación cualitativa relativa a ella.

Una noticia me pone en una embriaguez de alegría. No va uno a sostener que durante este afecto piense constantemente en la noticia, que por así decir la mire fijamente. No puede aquí señalarse al fenómeno de la difusión de los sentimientos. Pues que en tales estados emotivos todo se nos alumbra, es un fenómeno nuevo. Distinguimos la alegría ante la noticia de la alegría que otra cosa despierta en nosotros, así sea a consecuencia de la primera. Cuando doy una voltereta, canto, bailo, etc., me alegro ahí siempre sobre la noticia, pero también sobre el acto de saltar y bailar (*Hua* XXXVIII: p.176).¹³

12 *So ist es auch, wenn wir einen rein ästhetischen Genuss empfinden und das Objekt der Kunst nicht mehr gegenwärtig ist. Das Gefühl verschwindet nicht mit einem Mal, auch wenn keine lebendige Phantasievorstellung übrig geblieben ist. Natürlich sind wir diesponiert, sie wieder zu erwecken, und sie taucht von selbst oft genug auf, aber in den Zwischenpausen ist das Gefühl nicht dahin, es dauert.*

13 *Eine Nachricht versetzt mich in Freudenrausch. Dass ich während dieses Affektes beständig an die Nachricht denke, sie sozusagen anstarre, wird man nicht behaupten. Man darf hier nicht auf das Phänomen der Ausbreitung der Gefühle hinweisen. Denn das suns in solchen Gemütszuständen alles anleuchtet, ist ein neues Phänomen. Wir unterscheiden wohl die Freude an der Nachricht von der Freude, die anderes in uns erweckt, sei es auch infolge der esteren. Wenn ich einen Luftsprung mache, singe, tanze etc., so freue ich mich dabei immer über die Nachricht, aber auch über das Springen un Tantzen!"*

Más adelante, Husserl se refiere abiertamente a la “iluminación” afectiva que tiñe al objeto del sentimiento y la consecuente extensión de dicha iluminación al entorno perceptivo durante el tiempo que dura el estado de ánimo.

Al afligido le aparece todo en luz triste [*trüben Licht*]; pero los objetos [*Objekte*] que aparecen así iluminados no son los objetos [*Objekte*] de la tristeza, al menos no los primarios. El afligido sabe bien de qué se aflige; su sentimiento está específicamente determinado por este objeto [*Objekt*]. Los objetos [*Gegenstände*] que ahora contempla no lo afligen, aunque quizá esté inclinado a advertir en ellos también algo desfavorable y en general algo que es apropiado para alimentar su tristeza. Pero esto desfavorable es a menudo de otra determinación específica que la tristeza que lo llena (*Hua* XXXVIII: p.176).¹⁴

No nos entristecen o alegran las cosas del mundo, el objeto de la tristeza o la alegría sigue siendo el mismo, pero incluso estamos dispuestos a advertir en el resto de las cosas algo desfavorable o que motiva a seguir alimentando nuestra tristeza. Entonces la tarde se vuelve más gris, las calles desiertas, nuestra soledad más grande. Husserl advierte también que sentimientos semejantes se mezclan, entonces me enfado porque no me salen bien las cosas en mi investigación y también me enfada el ruido de los niños de la calle. Me enfada el cielo nublado; me molesta pensar que no podré salir; vuelvo a mi trabajo que no termina y esos niños no se callan. Entonces, dice Husserl, una cosa se mezcla con otra y al final uno no sabe bien por qué está tan molesto en primer lugar. La conjunción de

14 *Dem Traurigen erscheint alles im trüben Licht; aber die Objekte, die so beleuchtet erscheinen, sind nicht die Objekte der Trauer, midest nicht der primären. Der Traurige Weiss wohl, worüber er trauert; sein Gefühl ist spezifisch bestimmt durch dieses Objekt. Die Gegenstände, die er nun ansieht, über die trauert er nicht obwohl er nun vielleicht geneigt ist, an ihnen auch Missfälliges un überhaupt solches zu bemerken, was seine Trauer zu nähren geeignet ist. Aber dieses Missfällige ist oft von anderen speziefischer Bestimmtheit als die Trauer, die ihn ausfüllt.*

acontecimientos nos coloca en un temple del ánimo que se extiende y subsiste como sentimiento duradero, y domina con la tendencia a recibir nuevas incitaciones y acrecentarse, o bien, también puede ser el caso, a disminuirse (*Hua XXXVIII*: p.177).

El estado de ánimo [*Stimmung*] ha tomado posesión del alma [*Seele*] de tal suerte que un sentimiento duradero domina y a la vez subsiste la disposición a fortalecerse por “todo”, esto es, a recibir incitación y fundamentación nuevas. Surgen luego una y otra vez actos de la misma especie, nuevos impulsos del placer o la tristeza, y además subsiste un sentimiento duradero que no está referido a los contenidos presentes y a menudo tampoco a los pasados. A veces despertamos con un sentimiento displacentero que no nos abandona; estamos tristes y no sabemos sobre qué (*Hua XXXVIII*: p.177).¹⁵

De acuerdo con las indicaciones anteriores, ese estado de ánimo además tiene su correlato en la iluminación que inunda, por así decir, todo el entorno de un tono de amargura, de un gris sobre gris; y nada nos alcanza, nada nos llena.

En términos generales podemos hacer la siguiente consideración: tenemos por un lado sentimientos intencionales en la modalidad de actos de sentimiento y, por otra parte, tenemos los sentimientos sensibles que juegan un papel semejante al de las sensaciones toda vez que son el fundamento material de los actos de sentimiento y presentan sensiblemente al objeto de la aprehensión afectiva. No obstante, como hemos señalado con ocasión del párrafo 15 de la *Quinta Investigación*, los sentimientos sensibles no requieren necesariamente el objeto de la aprehensión afectiva para mantenerse

¹⁵ *Die Stimmung hat von der Seele derart Besitz ergriffen, dass ein dauerndes Gefühl dominiert und zugleich die Disposition besteht, durch „alles und jedes“ darin bestärkt, d.h. neue Anregung und Begründung zu empfangen. Es entsehen dann immer wieder Akte derselben Art, neue Anstöße der Lust oder Trauer, und ausserdem besteht ein fortdauerndes Gefühl, das auf die präsenten Inhalte nicht bezogen wird und oft auch nicht auf vergangene. Wir erwachen manchmal mit einem Unlistgefühl, das uns nicht verlässt, wir sind traulig und wissen nicht worüber.*

durante algún tiempo en el sujeto. Por otra parte existen *Gemützustände* o “estados afectivos” que corresponderían a estados emotivos como estar feliz, estar alegre y por otro lado, hay temples de ánimo o *Stimmung* que exhiben una unidad duradera de sentimiento (que los distingue de los estados afectivos *Gemützustände*) y que además proyectan sobre el entorno una tonalidad afectiva de duración indeterminada que constituye un fondo u horizonte de sentimiento. Dicho de otro modo, la noción de *Stimmung*, temple o estado de ánimo debe entenderse como una forma de referencia afectiva que no es intencional en el sentido de un acto, puesto que se comporta como una conciencia de fondo u halo de experiencia.¹⁶ No obstante, eso no lo hace carecer de una referencia intencional, la cual puede ser descrita en términos de lo que años más tarde Husserl llamará justamente intencionalidad no temática o de horizonte (Bernet, 2006: p.49).

Todas las distinciones señaladas aquí son de carácter analítico y no hay que olvidar que en la vida concreta nunca vivimos uno u otro tipo de sentimiento, sino que siempre nos encontramos en un estado que implica, en mayor o menor medida, una cierta disposición y dirección afectiva. La tarea de la fenomenología de la vida afectiva es distinguir entre las actividades intencionales y las funciones constitutivas que corresponden a cada sentido de los señalados aquí.

La nostalgia, decíamos, es más un estado afectivo que un acto intencional, aunque puede implicar la participación activa de vivencias del sentimiento que son actos, tales como el juicio de valor sobre aquello que se añora o el recuerdo que ofrece la representación de lo

16 Sobre esta temática, en los manuscritos inéditos de Husserl, véase: Melle, 2012: p.88-99. El análisis de Melle se concentra en el periodo que va de 1893 a 1914, aproximadamente. El tema de los temples de ánimo o *Stimmungen* aparece también en textos tardíos como son sus lecciones de ética de los años veinte y los manuscritos “C”. Véase, Anexo III de *Hua XXXVII*: p.327 y *Hua Mat. VIII*, Texto 16 sobre el temple de ánimo como sentimiento vital universal de horizonte y texto 79 sobre el temple de ánimo como unidad del sentimiento. Hay algunos ejemplos dispersos de diferentes épocas que coinciden con las descripciones señaladas aquí. Véase, por ejemplo, *Hua IX*: pp.199,415; *Hua XIII*: pp.300-301, y *Hua XV*: p.529. Hay un ejemplo particularmente significativo en *Hua XXIII*: pp.476 ss. Con todo, resulta claro que el tema de la intencionalidad de los estados de ánimo es una temática que recorre su reflexión en torno a la vida afectiva durante toda la trayectoria filosófica de Husserl.

que extrañamos. De igual forma el sentimiento de nostalgia suscitado puede convertirse en un temple de ánimo más o menos duradero y que permanece en el sujeto, con relativa independencia del estado de su suscitación. Una de las vivencias implicadas en la suscitación afectiva de la nostalgia es cierto tipo de anhelo, el cual, tiene su propio rayo intencional y no se confunde con el mero estado nostálgico, ni con el temple de ánimo duradero de la nostalgia, en la que hay la extrañeza por un espacio vital, por ese horizonte lejano en el que nos sentimos alguna vez en casa; pero aún más que el anhelo por volver a casa, hay en toda nostalgia la añoranza por nosotros mismos, por la vida que fuimos, esa que sabemos que no volverá.¹⁷

17 La noción misma de "nostalgia", "dolor o pena" (*algos*) por el hogar (*nostos*) si bien remite a una referencia clásica (desde su misma etimología hasta la carga de significación que tiene para occidente la idea del retorno al origen que está en Homero), se comienza a describir con esa expresión en la Modernidad. Una de las más interesantes definiciones de dicho sentimiento es el que encontramos en Spinoza *Ética*, III, proposición XLII. La expresión de Spinoza es "*Desiderium*" que José Gaos traduce como "Nostalgia" (1977). Otros traductores, como Vidal Peña o Atilano Dominguez han traducido el mismo concepto con expresiones como "Añoranza" o "Anhelo". Según la opinión de algunos especialistas, la primera ocasión que se utilizó la noción de nostalgia fue en el Johannes Hofer. Véase: Hofer Johannes, *Dissertatio Medica de nostalgia oder Heimweh* (1688), versión en inglés de Anspach Carolyn Kiser (1934) en "Medical Dissertation on Nostalgia" *Bulletin of the History of Medicine* 2: 376-91. Citado por Jeff Malpas (2011:p.87) El término alemán "Heimweh" que traduce literalmente Nostalgia, dolor por el hogar, según el diccionario etimológico de Frederik Kluge ya era usado a finales del siglo XVII (Cfr. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin, 1972. p.300.) No obstante, Kluge menciona el texto de Joh. Jak. Harders "*Dissertatio Medica de Nostalgia oder Heiwehe*" (1678) como la primera aparición del término, lo cual resulta a todas luces un error.

El diccionario del alemán de los hermanos Grimm señala "Heimweh" como "Desiderium Patrie" Cfr. Jacob Grimm und Wilhelm Grimm *Deutsches Wörterbuch* Bd. 10, Sp. 884 bis 885. Esta referencia sugiere la proximidad semántica entre la noción clásica de "Desiderium" que es la que toma Spinoza y el concepto moderno de "Heimweh" o "Nostalgia", aunque en cualquier caso su sentido más preciso es lo que en español decimos con expresiones como "anhelo" o "añoranza".

En realidad en el siglo XVII, misma época del tratado de Spinoza, se hicieron muchos estudios en torno a la sistematización de los afectos. El énfasis temporal propio del *Zeitgeist* de la Modernidad hace de la nostalgia, en cierto modo, el sentimiento propio de nuestros tiempos. Aunque Spinoza no utilice esa expresión, la carga semántica de su descripción del sentimiento que aquí llama "Desiderium" corresponde tanto a la nostalgia como al anhelo. El fundamento de esta significación es la implicación de un cierto anhelo como el modo de referencia hacia aquello que "se vivió con agrado una vez" y ahora se sabe perdido. Las opciones de traducir "Desiderium" como "añoranza" o "anhelo" (que de acuerdo a la RAE, son sinónimas), muestra de modo indirecto la implicación del sentido que corresponde a esta experiencia. En cualquier caso todos

§2 Fenomenología del anhelo y la voluntad

Decíamos al principio del ensayo que la suscitación de la nostalgia despierta una cierta forma de anhelo o tendencia volitiva hacia un momento especial de nuestras vidas. Antes de avanzar a la determinación precisa de la intencionalidad de este anhelo, señalemos algunos aspectos fenomenológicos de la esfera volitiva de la conciencia.

El anhelo, el deseo y la voluntad son modos de referencia intencional con una estructura semejante a las vivencias de la esfera teórico-dóxic, no obstante, los modos de su referencia y cumplimiento son diferentes. Entre 1902 y 1914 Husserl realizó una serie de investigaciones dirigidas al esclarecimiento de la esfera volitiva como parte de sus esfuerzos por fundamentar la razón axiológica.¹⁸ Aunque se trata de un tema relativamente marginal en la reflexión de Husserl, podemos encontrar, sobre todo en sus lecciones tempranas de ética y algunos manuscritos de investigación de la misma época, algunas sugerencias interesantes para plantear el problema de la intencionalidad de la vida volitiva.¹⁹

Uno de los lugares donde Husserl aborda el tema de forma más explícita es su ensayo “Fenomenología de la voluntad” de 1914, que

estos rodeos etimológicos no son más que sugerencias hacia el campo de sentido que corresponde a la vivencia concreta que tratamos de describir pero en modo alguno sustituyen el análisis descriptivo.

18 Una presentación muy clara de la fenomenología de la voluntad en Husserl, así como su contextualización histórica se encuentra en el artículo de Ulrich Melle, 1997: pp.69-192. También es importante la introducción al tomo XXVII de *Husserliana* realizada por el propio Melle, particularmente páginas xxvi-xxxiv.

19 Entre el final de 1909 y la primeras semanas de 1910, Husserl comenzó a esbozar una fenomenología del sentir, el anhelo y la voluntad. Las primeras lecciones de Ética que ofreció en Göttingen son de 1908, mismas que en 1914 repetirá con algunos cambios. Este material ha sido publicado en el volumen XXVIII de la colección *Husserliana*. El tema del anhelo y el deseo tal y como es tratado en estos textos tiene al menos dos antecedentes importantes. El primero son las notas de Husserl al libro *Psicología del sonido* de Carl Stumpf. Dichas notas de 1893 son, en opinión de Ulrich Melle (2012: p.62), el manuscrito temprano más antiguo en torno al tema de los sentimientos que podemos encontrar en el *Nachlass* de Husserl. El tema aparece en el parágrafo 7 que lleva el título *Gespanntes Interesse und Streben, Wille, Begehren, Lust* (Hua XXXVIII: pp.181-182). El segundo antecedente es la mención, más o menos marginal del tema, que aparece al final del inciso “b” del parágrafo 15 de las *Investigaciones Lógicas* (Hua XIX/1: p.409).

aparece como excursio a sus lecciones sobre Ética y Teoría del Valor ofrecidas ese mismo año.²⁰ En este ensayo se esbozan las líneas directrices de una descripción de la estructura intencional del juicio de la voluntad en concordancia con sus paralelismos con el juicio dóxico. Los aspectos más importantes de esta descripción son la correspondencia entre las modalidades dóxicas y sus formas correlativas en la esfera volitiva tales como la duda, la probabilidad o la certeza resolutive. Husserl distingue, al inicio de la lección, entre el querer de la voluntad y otras formas asociadas como el anhelo y el deseo. La diferencia central está en la posibilidad del cumplimiento en la realización de la mención voluntaria, sobre todo, en la acción consecuente.²¹

El tema general del ensayo es la descripción de la estructura de la intencionalidad de la voluntad en paralelo con el juicio lógico dóxico. La voluntad, como acto intencional, es también una “conciencia” que mienta o está dirigida a un objeto correlativo a ella con la determinación de lo “querido en cuanto tal”; dicho de otro modo, la voluntad es, al igual que la percepción, un tipo de “conciencia de algo”. No obstante, el modo de cumplimiento de la intencionalidad de la voluntad difiere de las formas de cumplimiento de la esfera dóxica. Así, mientras que el cumplimiento del juicio predicativo es la comparecencia del objeto en la percepción tal y como es juzgado por el juicio, el cumplimiento de la mención volitiva no es la mera comparecencia perceptiva del objeto, sino la posibilidad de satisfacer la tendencia del querer. Por ejemplo, si preguntamos “¿Hay cervezas

20 Estas investigaciones retoman inquietudes que encuentran sus antecedentes tanto en las primeras lecciones ética (1902) como en una motivación muy anterior sobre la naturaleza del interés en el ámbito afectivo y su contribución al problema de la intencionalidad de los sentimientos en en las *Investigaciones Lógicas*. Véase Ulrich Melle (2012: p.67-68).

21 De acuerdo con el texto crítico de *Hua XXVIII*:427, “Fenomenología de la voluntad” corresponde al Ms. F I 21 *Beilagen zu den Grundproblemen der Ethik (insbesondere der formalen Ethik)* 1908-1909/1911/1914. Incluye hojas de los fragmentos que se conservan de la primera lección de Husserl de 1902. El año es importante porque coincide con las investigaciones de Husserl sobre la esencia del “anhelo” que aparecen en el Ms. A VI 7. Sobre esta cuestión, véase: Jean-Francois Lavigne “*Les Manuscrits de pâques 1902 (A VI 7) préparatoires au cours d’ «Ethik» du Semestre D’été 1902*” en (2005: pp.276-280); y Thomas Vongehr (2004: pp.234-240).

en el refrigerador?” hay una mención judicativa cuyo cumplimiento es la constatación de que, efectivamente, todavía hay cervezas en el refrigerador. No obstante, en el discurso natural, cuando preguntamos eso no sólo tenemos una intención epistémica, sino una intención volitiva: queremos una cerveza. Puede ser el caso que las cervezas efectivamente existentes pertenezcan a alguien más, cuyo permiso requerimos para disponer de las mismas, lo cual, si bien cumple la intención judicativa, frustra nuestra intención volitiva.²²

El excurso de 1914 comienza con la distinción entre el querer y otras actividades intencionales de la esfera práctica asociadas a la voluntad como desear y anhelar. Si bien estas tres formas de intencionalidad práctica comparten una afinidad en el modo del cumplimiento del objeto que mientan, lo cierto es que en cada caso se relacionan de manera diferente con la realización del objeto mentado y, por ende, con la efectividad de su cumplimiento. Hacia el parágrafo 14 del excurso, Husserl distingue entre desear y voluntad. Ahí señala que el puro acto de desear no contiene nada de “querer”. Se puede desear algo sin realmente quererlo, dice Husserl: “hay un puro deseo, donde lo deseado no se tiene conscientemente como algo realizable en sentido práctico, donde se tiene consciente como irrealizable” (*Hua XXVIII*: p. 104). La creencia en la realización de lo querido es una condición de posibilidad de la intencionalidad de la voluntad en sentido estricto. Husserl pone el ejemplo de un vendedor que ambiciona riqueza. Su ambición por la riqueza constituye en cierto modo una meta, pero tanto los medios como el camino hacia ella son indeterminados. No obstante, es algo que no puede sin más proponerse lograr; en cambio, puede proponerse levantarse temprano para trabajar más, buscar mejores oportunidades, etc. La riqueza en

22 La descripción de la vida afectiva y volitiva en la fenomenología de Husserl tiene por objetivo destacar la unidad de la razón. En esa medida y, siguiendo en cierto modo a Brentano, Husserl enfatiza el paralelismo entre las formas de la intencionalidad volitiva y sus respectivas formas paralelas en la vida intelectual. No nos ocuparemos de esta temática aquí. La nostalgia contiene en realidad otras vivencias intencionales fundadas y aquí estamos hablando de la voluntad y el anhelo implicados en el vivir concreto de la nostalgia. Hay otras vivencias, por ejemplo, el entorno perceptivo concreto con sus diferentes niveles y horizontes, las habitualidades sedimentadas en el sujeto que lo predisponen a que, en ciertas circunstancias, le sea suscitado el temple nostálgico.

su indeterminación no es un objeto de su voluntad; sin embargo, las acciones que lleva a cabo pueden tener el deseo de enriquecerse como motivación y pueden nombrarse acciones de la voluntad en sentido estricto.²³

La segunda distinción importante entre el querer de la voluntad y el deseo es su relación con el tiempo. Como señala Husserl más adelante, el querer de la voluntad sólo puede ser querer de algo por venir. Sólo se puede querer lo que todavía no es, pero se asume como posible. Para Husserl, en sentido estricto no puede quererse aquello que por su carácter pasado no se presenta como una posibilidad real en el futuro (*Hua XXVIII*: p106 y §15).

La nostalgia implica una cierta tendencia de la esfera axiológico-volitiva, toda vez que, en cierto sentido, hay algo que se añora, se desea. Sin embargo, tomando en cuenta la distinción de Husserl no se puede decir que eso que se añora “se quiere” en sentido estricto. Justamente, el querer de la voluntad entraña una creencia en la realización de su objeto en un futuro eventual. El anhelo de la nostalgia está dirigido hacia el pasado y entraña la certeza de la imposibilidad del cumplimiento de su objeto. Dado que se trata de un acontecimiento del pasado, no puede vivirse como presente o proyectarse hacia el futuro pues, en este caso, se trataría de un evento distinto. La paradoja de la añoranza nostálgica es que se desea algo imposible. No podemos “decidirnos” hacia el pasado: toda decisión está dirigida hacia el futuro y las acciones consecuentes con nuestra decisión son emprendidas en el presente de cara a un porvenir.

23 En este contexto Husserl no distingue entre “deseo” [*Wünschen*] y “anhelo” [*Begehren*], como sí lo hará en otros manuscritos de investigación, especialmente en el contexto de la fenomenología de la intencionalidad del impulso y el instinto. La diferencia fundamental aquí son los niveles de la tendencia en relación con la “racionalidad” del acto. Para Husserl el querer es un auténtico querer cuando vive en la certeza o la creencia de la realización de su objeto. La diferencia entre el deseo y el anhelo está en los niveles de participación activa de la vida para refrenar o en cierto modo elegir el impulso de la tendencia. En el estrato más elemental estarían las tendencias del impulso o el instinto que, aunque acompañan o fundan el movimiento del ánimo del deseo y el querer, se encuentran en un nivel que rebasa el control de lo voluntario. En este contexto estarían experiencias como tener sed o hambre (Bejarano, 2006: p.233).

Con todo, es necesario considerar esta relación entre voluntad y “acción” para evaluar la relación entre el deseo por lo pasado y las paradojas de una “acción en consecuencia”. Dado que el deseo o anhelo de la nostalgia no es voluntad, no mueve a la acción; antes bien parece que motiva a “no actuar”, motiva a un modo de perseverancia “pasiva”. En todo caso, por un lado habría una voluntad de mantenerse en este momento y, por otro lado, el anhelo como tendencia hacia el pasado, el cual funda la motivación de la voluntad por “mantenerse aquí”.

Como Husserl señala, si bien el anhelo y la voluntad no son lo mismo, ambos pueden coexistir sin contradicción en una situación. La nostalgia parece ser un caso donde hay voluntad y anhelo de manera simultánea en una misma vivencia compleja, apuntando cada uno a diferentes objetos. No obstante, no son vivencias aisladas; la voluntad del sujeto de mantener la suscitación nostálgica está fundada o al menos motivada por la tendencia afectiva del anhelo.

Esta voluntad de seguir en el regodeo de la nostalgia no tiene su motivación sólo en el anhelo. De hecho, es probable que la motivación más importante no sea ese anhelo, sino el valor del objeto anhelado y la satisfacción momentánea que produce la referencia de la suscitación actual a lo que nos causa nostalgia.

Recordemos pues, que la nostalgia puede o no tener su objeto representado en la forma de una rememoración; la nostalgia puede suscitarse sin la referencia a un objeto determinado o, incluso, mantenerse como iluminación afectiva del entorno sin prestar atención al objeto anhelado en ella. Por último, puede haber también una motivación más compleja a esa voluntad de mantenerse ahí; podríamos regodearnos en la nostalgia por no querer afrontar un presente incómodo, o una decisión difícil de cara a un futuro incierto. En cualquier caso, se puede distinguir la tendencia del anhelo y cierta tendencia de la voluntad, sea cual sea su principal motivación, y ambas tendencias están presentes en el afecto nostálgico.

Al final del párrafo 15 de la Quinta de las *Investigaciones Lógicas* (Hua XIX/1: p.410), aparece de nueva cuenta el tema del anhelo y su objeto. Aquí Husserl utiliza la misma expresión: “*Begehren*”, que nosotros hemos traducido como “anhelo”, pero dicho anhelo

(a diferencia del deseo) tiene un contenido impulsivo y casi debería decirse, una suerte de aspiración intensa que lo coloca entre el mero deseo y los impulsos, o instintos.²⁴ Lo cierto es que Husserl no siempre distingue entre *Begehren* y *Wünschen*, deseo. Aquí, *Begehren*²⁵ aparece caracterizado como un apetito sin una referencia objetiva explícita que anticipa su objeto un poco a la manera de lo que en el futuro Husserl va a llamar el horizonte interno en proceso de explicitación.

Husserl señala en este pasaje que las distinciones entre sentimientos intencionales y no intencionales deben llevarse también a la esfera de la voluntad y el apetito [*Begehren*]. Aquí destaca el problema de si todo apetito refiere explícitamente a un objeto, ya que muchas veces nos vemos movidos por una tendencia hacia un objeto “oscuro”. En este caso tenemos ya bien sensaciones volitivas que corresponderían a un ámbito diferente al de la intencionalidad o bien vivencias intencionales cuyo objeto está relativamente indeterminado. “En este sentido tiene una dirección ‘indeterminada’ la representación que llevamos a cabo cuando ‘algo’ se mueve o nos roza, cuando ‘alguien’ llama, etc., y también la representación llevada a cabo antes de toda expresión verbal. La ‘indeterminación’ pertenece en estos casos a la esencia de la intención, cuya determinación es precisamente representar ‘algo’ indeterminado” (*Hua* XIX/1: p.410).

Independientemente de la determinación o relativa indeterminación del objeto del deseo, lo cierto es que su contenido específico y la motivación a desearlo resultan fundamentales en el análisis de la experiencia del anhelo nostálgico. ¿Cuál es el contenido específico de la representación del deseo? En los textos a los que nos hemos referido, Husserl sólo se concentra en la relación entre alegría y deseo; de acuerdo a sus propias pautas podemos hacer una distinción ulterior: la representación de lo deseado puede estar fundada en una experiencia anterior que produjo satisfacción y por eso se desea, o bien puede estar fundada en una representación vacía de algo que

24 Sobre estas distinciones, véase el análisis detallado de Bejarano, 2006: pp.232-239.

25 Gaos y Morente traducen con acierto este término en el referido pasaje de *Investigaciones Lógicas* como “apetito”.

anhelamos pero que no hemos tenido antes.²⁶ La formación de esta representación vacía y sus motivaciones es bastante compleja; en sentido estricto no podemos saber si lo que deseamos nos gustará y por ende si nos producirá alegría o no, puesto que nunca lo hemos tenido. Aquí nos enfrentamos a la siguiente cuestión: si nos produce decepción entonces en cierto modo podríamos decir que no era lo que deseábamos toda vez que no corresponde a la representación de lo deseado; a pesar de ello, en cierto modo lo deseábamos. Justo aquí se atraviesa el tema que le interesa a Husserl destacar: podríamos descubrir que aquello que habíamos deseado en realidad no era “deseable” en absoluto pues su realización no produce ninguna satisfacción.

En el caso del anhelo nostálgico se anhela lo que una vez se tuvo y ahora se ve perdido; quizá justo se anhela y se anhela en la nostalgia, con esa especificidad, precisamente porque no se tiene ya. No es en absoluto evidente que el objeto o situación objetiva por la que se siente nostalgia tenga un valor explícito y cierto en el momento en el que se vivía en su posesión, por el contrario, puede ser que justo su valor se haga explícito en el extrañamiento de su pérdida. En cualquiera de los casos, el hecho de haber ocurrido otorga al objeto de representación en el anhelo características asumidas como ciertas y no como probables. Justo en la certeza del carácter específico de lo anhelado está también la certeza de su propia imposibilidad. No se anhela algo probable sino algo que se vive en la paradójica certeza de saber que es imposible realizar. Eso que anhelamos –tal y como lo anhelamos–, es imposible, y lo es justamente porque lo hemos tenido de cierta forma y ya no podemos volver a tenerlo así. El anhelo nostálgico, independientemente de la naturaleza de su objeto, es siempre y en cada caso un anhelo de volver a vivir lo vivido y justo en tal imposibilidad descansa su especificidad.

26 Incluso la tendencia o intención hacia un contenido indeterminado tiene en sus horizontes de determinación interna y externa la referencia de implicación a cierta habitualidad en el sujeto, constituida por el sedimento de su experiencia vital. La propensión a la tendencia volitiva está fundada, incluso en su indeterminación, en ciertas preferencias basadas en experiencias pasadas satisfactorias o insatisfactorias.

§3 *Nostalgia y anhelo*

En toda nostalgia hay algo que se extraña y, en esa medida, hay una cierta referencia significativa dirigida hacia algo anhelado. Aunque dicha referencia puede o no estar explícita en el momento de la suscitación de la nostalgia, parece que forma parte de su estructura esencial. Las más de las veces vivimos el temple de ánimo nostálgico sin estar vueltos hacia lo extrañado: más bien, estamos vueltos hacia nuestro mundo en torno afectados por un objeto o situación objetiva que motiva, por asociación, un carácter relativo a nuestro pasado. La motivación se funda en la semejanza entre el contenido presente y el despertar de una afección; no obstante, el elemento relevante en la incitación de la nostalgia es el valor del evento evocado.

Ahora bien, el sentimiento suscitado por la afectación no es sólo el de la estimación, en esa referencia intencional también está implicada la creencia en la condición pasada e irrecuperable de tal acontecimiento. Eso que valoramos fue algo que vivimos una vez y ya no tenemos más. El objeto implícito al cual nos referimos pasivamente, cuya asociación es el resultado de una afectación de la percepción actual, no es un objeto al que estemos activamente vueltos, ni en la mera atención, ni en el sentimiento activo. No obstante, también implícitamente se reactiva la certeza o la creencia en su carácter irrecuperable. ¿En qué medida cabe llamar anhelo o añoranza a esta dirección de extrañeza? Como dice Spinoza, es normal que sintamos inclinación por aquello que nos hizo felices una vez.²⁷ En el caso de la nostalgia no está implicada la mera estimulación placentera a nivel sensible, sino que media una valoración en sentido más reflexivo que supone la constitución de ese acontecimiento como algo valioso y no sólo (de ser el caso) sensualmente placentero.

Lo interesante, y de acuerdo con la exposición de Husserl, es que este anhelo no nos mueve a la acción, antes bien, su frustración

27 Al inicio de la proposición XXXVI del Segundo Libro de la *Ética*, Spinoza sostiene: "Quien se acuerda de una cosa con que se deleitó una vez, desea poseerla en las mismas circunstancias, en que se deleitó con ella la primera vez". Al final de la proposición define la nostalgia (opción con que Gaos traduce "*Desiderium*") como la tristeza que concierne a la ausencia de aquello que amamos.

casi congénita fundada en la certeza de su carácter irrecuperable nos lleva a una inactividad que no se confunde del todo con el desasosiego o la melancolía. Hay una tendencia positiva, un regodeo en la ensoñación que no alcanza a concretarse en ninguna acción consecuente, es decir, en una decisión. Hay una voluntad de persistencia, no sólo en el regodeo, sino, de ser posible, en que aquello que nos afectó nos siga afectando. El resultado de esta persistencia en la afectación y la continuidad de la misma conforma un temple de ánimo duradero o corriente sensible de sentimientos, como la llama Husserl, que permanece un tiempo afectándonos y contagia el entorno con su “luz afectiva”, lo “ilumina”.

Ocurre entonces que la nostalgia sería un cierto tipo de temple de ánimo melancólico con un tono, no obstante, agradable; el cual contiene cierto anhelo con una especificidad peculiar. Es acaso la tristeza suscitada por el anhelo incumplible de lo irrecuperable que se manifiesta en un temple melancólico y pasivo. El anhelo es sin duda un acto fundado, en este caso, en el valor de aquello que se vive con nostalgia. Dado que amamos lo pasado también lo anhelamos, es decir, nos proyectamos desde este presente hacia el horizonte de su posibilidad en un futuro que pronto descubrimos como improbable o hasta irrealizable.

Finalmente, corresponde también a la esencia de la nostalgia, según parece, el despertar de cierta afectación sobre la disposición del ánimo que motiva la conducta del sujeto afectado por ella. En el temple nostálgico hay una propensión a regodearse en la representación del recuerdo o el contexto afectivo que evoca o traiza el nexo de implicación hacia el objeto anhelado. En la nostalgia sentimos el pesar de una cierta tristeza y frustración pero no suscitadas sino calmas; nos aborda una molestia taciturna, un regusto casi resentido por lo que no pudo ser. Pero el rasgo que casi constituye su diferencia específica es que la frustración de ese anhelo nostálgico encuentra cierta satisfacción o consuelo en la suscitación externa, cuya fuerza afectiva despierta nuestra tendencia hacia el objeto valorado. La nostalgia es una antigua y escondida sed en la que descubrimos una forma de anhelo pasivo que emerge del fondo del sedimento de nuestra vida transcurrida.

Colonia, abril, 2012

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BERNET, Rudolf. 2006. "Zur Phänomenologie von Trieb und Lust bei Husserl" en Dieter Lohmar und Dirk Fonfara (Hrsg.) *Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie: Neue Felder der Kooperation: Cognitive Science, Neurowissenschaften, Psychologie, Soziologie, Politikwissenschaft und Religionwissenschaft*, Phänomenologica, 177, Springer, pp.38-53.
- HUSSERL, Edmund. 1901 *Logische Untersuchungen, Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. In zwei Bänden. Husserliana XIX/1. Hrgs by Ursula Panzer. Halle; rev. ed. 1922. The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff, 1984. La traducción al español que utilizo es la de José Gaos y Manuel García Morente, publicada por Alianza Editorial, en 1997.
- HUSSERL, Edmund. 1998. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908-1914*. Husserliana XXVIII. Hrgs Ullrich Melle. The Hague, Netherlands, Kluwer Academic Publishers.
- HUSSERL, Edmund. 2005. *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*. Husserliana XXXVIII. New York, Springer. Edited by Thomas Vongehr and Regula Giuliani.
- LAVIGNE, Jean-Francois. 2005. *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*. Paris, Presses Universitaires de France.
- LEE, Nam-In. 1998. "Husserl's Phenomenology of Moods", en Natalie Depraz and Dan Zahavi (Ed.) *Alterity and Facticity. New Perspectives on Husserl*, Phänomenologica, 148, Springer, pp.103-120.
- MALPAS, Jeff. 2011. "Philosophy's Nostalgia" en H. Kennan and I. Ferber (eds.) *Philosophy's Moods: The Affective Grounds of Thinking*, Contributions to Phenomenology, Springer, 63.
- MELLE, Ulrich. 1997. "Husserl's Phenomenology of Willing", en James G.Hart and Lester Embree. (ed.) *Phenomenology of Values and Valuing*. Contributions to Phenomenology, Springer, pp.169-192.
- . 2012. "Husserls descriptive *Erforschung der Gefühlserlebnisse*", en R.Breuer & U.Melle, (ed.) *Life, Subjectivity and Art: Essays in Honor of Rudolf Bernet*, Phänomenologica 201, Springer, pp.51-99.
- Ni, Liangkang. 2007. "The Problem of the Phenomenology of Feeling in Husserl and Scheler" en K-Y.Lau and J.L Drummond (eds.) *Husserl's Logical Investigations in the New Century: Western and Chinese Perspectives*. Netherlands, Springer, pp.67-82.
- VARGAS Bejarano, Julio C. 2006. *Phänomenologie des Willens, Seine Struktur, Ursprung und seine Funktion in Husserls Denken*. Frankfurt am Main, Peter Lang.
- VENEBRA, Marcela (ed.) 2012. *Fenomenología y antropología*. Escuela Nacional de Antropología e Historia. En prensa.

- VONGEHR, Thomas. 2004 “Husserl über Gemüt und Gefühl in den *Studien zur Struktur des Bewusstseins*”, en Beatrice Centi e Gianna Gigliotti *Fenomenologia della Ragion Pratica, L'Etica di Edmund Husserl*. Napoli, Bibliopolis, pp.227-253.
- VONGEHR, Thomas. 2011. “Husserls Studien zu Gemüt und Wille” en Verena Mayer, Christopher Erhard, Marisa Scherini (Hg.) *Die Aktualität Husserls*. München/Freiburg, Alber Philosophie, Karl Alber Verlag, pp.335-360.
- ZIRIÓN, Antonio. 2009. “El resplandor de la afectividad”, en *Acta Fenomenológica Latinoamericana, Volumen III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)* Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Pontificia Universidad Católica de Perú, Lima, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, pp.139-153.

LA VIDA ES DESEO. HOMENAJE A GABRIEL TARDE

Sebastián González

Universidad de La Salle, Colombia

sgonzalez@unisalle.edu.co

Resumen

Intentamos caracterizar la intuición de que habría una potencia vital inmanente a lo real por la que se promueven existencias colectivas, transformaciones y devenires. Proponemos que esa potencia puede denominarse “deseo”. Acudimos a varios conceptos nacidos en el seno de la reflexión sobre la monadología y la sociología de Gabriel Tarde. Nos concentramos en aislar, en abstracto, los principios relativos a los procesos de armonía y variación para componer una fórmula coherente sobre el deseo y dar cuenta de las sociedades y sus procesos. La reflexión de Tarde está ligada a sus impresiones sobre la sociología y a los avances científicos de su momento, por lo que tratamos con algunos recursos (pie de página, *praecautio*, *addendum* y *excursus*) de insinuar los alcances actuales de algunas afirmaciones. En las conclusiones, resumimos la propuesta en la caracterización teórica de los aspectos concernientes a la física social, a la avidez y la diferencia, a la sociabilidad y, por supuesto, al deseo.

Palabras clave: adaptaciones sociales, cambios sociales, repetición, oposición, paradigma.

LIFE IS DESIRE. A TRIBUTE TO GABRIEL TARDE

Abstract

We try to characterize the intuition that there is a vital power inherent to reality by which many collective projects and transformations are promoted. We propose that such power may be termed “desire”. In this, we will use various concepts born within the reflection about Monadology and Sociology of Gabriel Tarde. We concentrate on isolating, in a theoretical way, the principles related to the processes of harmony and variation so we can compose a coherent formula about desire to understand societies and their processes. Tarde’s reflection is linked to his own view and knowledge on sociology and the scientific advances of his time, so we use some resources (footnote, *praecautio*, *excursus* and *addendum*) to insinuate the current reach of some assertions. In the conclusions, we summarize the paper regarding a theoretical characterization concerning social physics, greed, difference, sociability and of course, desire.

Keywords: Opposition, Repetition, Social Adaptation, Social Changes, Paradigm.

“El temor al ridículo sería el más antifilosófico de los sentimientos”
Gabriel Tarde

Introducción

Entendemos: mucho de lo que se dirá aquí es muy viejo. Quizá muchas cosas ya se saben. Ahora que incluso tenemos modelos de simulación de procesos sociales no habría mucho qué agregar en atención a tesis esgrimidas hace más de un siglo. De acuerdo. Pero hagamos claridad de una vez. Nuestra investigación no es para impugnar alguna opinión. Comprendemos la estupidez de hacer objeciones.¹ No estamos interesados en refutar a nadie. Lo nuestro es más importante: queremos proponer, y esto en la medida que nos preguntamos cómo sacar las conclusiones más extremas de la posición con la que se ha elegido experimentar. Por eso no es cuestión de saber si lo que vamos a decir es ciertamente verdadero o no. Ni siquiera vamos a defender las afirmaciones presentadas aquí diciendo que la tradición definitivamente no puede ser olvidada. No somos conservadores. Por lo que no vamos a insinuar que lo que se sabe actualmente ya se sabía antes (aunque no explícitamente, aunque haya sido expresado con vocabularios de la época, aunque haya que hacer muchos esfuerzos y, a veces artificiales, para hacerlo notar, etc.). No defendemos la actualidad de los principios aquí esbozados fingiendo que, por algún motivo extraño, se anticiparon a descubrimientos recientes. Nada de eso.

Hay que hacer las cosas de otra manera. Para lo que, honestamente, tan sólo pedimos una concesión. Déjese avanzar con la descripción de los varios principios que forman la hipótesis general de Tarde sobre lo social y sus procesos de armonía y variación sin

1 Paréntesis para complicar: “¿Saben ustedes que hay un filósofo posterior a Leibniz que ha dicho que la verdad es la de los juicios sintéticos? De acuerdo, se opone a Leibniz. ¿Y eso en qué nos puede afectar? Cuando digo eso, lo único que hago es acreditar a Kant un nuevo concepto que es el juicio sintético. Era necesario inventarlo y fue Kant quien lo hizo. No se trata de decir que ellos no están de acuerdo. Decir que los filósofos se contradicen es una frase endeble, es como si ustedes dijeran que Velázquez no está de acuerdo con Giotto. Ni si quiera se trata de que sea o no verdad, es un sinsentido” (Deleuze, 2006: p.28).

recurrir directamente a su argumentación y sin las necesidades de incluir discusiones, alegatos, negaciones, etc., a tales principios. Invitamos a dejarse llevar. No vamos más que a probar las observaciones de Tarde a partir del conjunto de coordenadas conceptuales que son las suyas –Deleuze ya decía esto de Leibniz, Spinoza... y quizá lo habría dicho, en general, de las filosofías importantes (2006: p.45).

No se nos tache de crédulos tontos. No es que dejemos pasar ciegamente cualquier afirmación hecha. No negamos que hay observaciones con las que lidiar para ofrecer aclaraciones, perspectivas, avances, etc. No es que sea de más ver las razones que apoyan muchas de las ideas recogidas. Todo eso es importante. Pero pedimos que se deje de lado. Al menos en beneficio de una comprensión sobre otro tipo de empresa sencilla. Nos gustaría poder aislar la concepción ontológica presente en las investigaciones de Tarde (1961 ; 2006). Y esto, ante todo sabiendo que tales investigaciones se encuentran fuertemente asociadas al problema de cómo dar cuenta de la organización social y de los procesos de aglutinamiento y transformación colectivos.²

Nuestro ánimo es, francamente, el de mostrar las implicaciones de la concepción de Tarde intentando revelar sus alcances en la tarea de caracterizar los movimientos sociales allende una tradición psicosocial –bien conocida, valga decir– sobre el comportamiento de individuos y grupos.³ Lo que queremos, básicamente, es poner a prueba la concepción ontológica que Tarde elabora alrededor del tema la realidad social esperando revelar su rendimiento a la hora de

2 Describimos, pues, los principios abstractos que Tarde propone en sus publicaciones y pasamos directamente en la búsqueda de formalizar su hipótesis general sobre las sociedades. Inmediatamente después nos dedicamos a la tarea de ver cómo aportar en la caracterización de los movimientos sociales y su rol en las transformaciones de la vida colectiva. Siempre avanzamos por la abstracción de las fórmulas teóricas indicando las argumentaciones en los textos del propio Tarde. En las conclusiones desarrollamos la hipótesis general de Tarde incluyendo nuestra opinión sobre sus rendimientos.

3 El recurso a Tarde es para ver opciones de trabajo sobre los movimientos sociales partiendo de la renuncia a problematizar, una vez más, los temas de la psicología colectiva, de los fenómenos identitarios, del efecto de las protestas, de los estereotipos ideológicos, del reconocimiento mutuo, etc. (Javaloy, 2001: pp.3-238).

dar cuenta del proyecto de vivir juntos y de las posibilidades humanas de tomar las riendas del porvenir.

Praecautio

Nos sentimos obligados a coincidir con Latour en los motivos de escribir. Reproducimos su opinión porque creemos que habla mejor de las razones por las que escogimos escribir como lo hacemos y de elegir, aunque fuera torpemente, el mejor modo de hacerlo.

En algunos sentidos este libro [*nosotros diríamos, en general, “la tarea de escribir”*] se asemeja a [*crear o construir*] una guía de viaje por un terreno que es a la vez completamente banal —no es más que el mundo social al que estamos acostumbrados— y completamente exótico: tendremos que aprender a bajar la velocidad con cada paso. Si a los estudiosos serios no les parece digno comparar una introducción a una ciencia, les recordamos amablemente que “dónde viajar” y “qué es lo que vale la pena ver allí” no es más que una manera de decir con claridad lo que generalmente se expresa con el pomposo nombre griego de “método” o, peor aún, “metodología”. La ventaja de un libro de viaje como *enfoque respecto de un “discurso de método”* es que no puede ser confundido con el territorio al que simplemente se superpone. Una guía puede ser usada tanto como olvidada, puesta en una mochila, manchada con grasa y café, escrita; se puede arrancar sus páginas para encender un fuego y hacer carne asada. *En síntesis, ofrece sugerencias en lugar de imponerse al lector* (Latour, 2008: p.35).

Hypotheses fingo

“Deseo es el protoplasma, sin índice de organización e inherentemente múltiple, que yace en el fondo último de la sustancia material” (Tarde, 2006: pp.43-44). Digamos que no hace falta presentar las razones que apoyan semejante afirmación. Piénsese que es

suficiente con señalar que la conjetura apunta a una intuición para nada descabellada, esto es, que el universo es, en lo profundo, una misma heterogeneidad diferenciándose en exuberantes variaciones constantes (Tarde, 1961: p.98). Habría, pues, “algo” de lo que todos somos una expresión múltiple en el entendido que no es una sola cosa idéntica y consistente sino, lo contrario precisamente, una misma “diversidad pintoresca” o multiplicidad altamente “inestable” (Tarde, 2006: p.77). ¿Qué es “eso”? Lo real. Que no es solamente la experiencia objetivada de cosas, hechos y personas, sino el ayuntamiento complejo de infinitesimales virtualidades elementales (Tarde, 1961: p.101).

Por otra parte, ¿de qué depende que lo real no sea siempre él mismo una imagen suya idéntica? ¿Cómo explicar el simple aumento de diferencias realizadas incesantemente en lo real? Existe, primitivamente circunscrita, una animosidad dinámica que promueve las variaciones de lo real (Tarde, 1961: p100). Llamemos “deseo” a la fuente y el recurso entero de lo que hay y de lo posible entendiendo que se trata del movimiento propio de la fuerza vital de creación y transformación de lo real.⁴ Tarde arriesga una sugerencia muy fuerte: la vida es fuerza y esta fuerza puede llamarse “deseo”. Esto tiene una connotación imprescindible: deseo es una fuerza heterogénea y dinámica que hace mover lo real y es una fuerza de cambios diferencial que suscita diferencias (Tarde, 2006: p.73).

Esta fuerza vital (deseo) es asociada por Tarde a las verdaderas acciones que decimos son las situaciones de la vida, las potencias que la integran y el desencadenamiento de los acontecimientos en dos vectores recíprocamente presupuestos: “armonía” y “variación” (2006: p.32). La hipótesis resulta de esa manera más compleja de lo que, en principio, se calificaría como una afirmación resuelta del monismo. “Deseo” tiene que ver con la invocación de una fuerza física múltiple que se entre-penetra “en cada elemento existente, en cada situación presentada, en cada proceso real. Eso significa que

4 Usamos “deseo” para referenciar la hipótesis ontológica de Tarde respecto de la afirmación de que deseo y creencia son las actividades propias de los individuos socialmente caracterizados. A partir del §2 se notará explícitamente la distinción.

“deseo” es la actividad esencial misma de lo real en la medida en que preexiste como su fondo heterogéneo (Tarde, 2006: pp.52-53). Termodinámica –acéptese tentativamente– hace referencia a los aspectos recíprocos de la fuerza y el movimiento en lo real. En esa perspectiva, la hipótesis de Tarde es que el deseo es (nombra) la energética fundamental de lo real y es el que promueve tanto dinámicas y transformaciones como toda propensión a la concentración, la reunión y la composición de elementos e individuos (2006: p.63).

Hablando de las sociedades humanas, Tarde agrega una afirmación a la hipótesis del deseo señalando que habría un elemento de naturaleza vital de cuya permanencia dependen los vínculos de los individuos (2006: pp.81-82). Agreguemos una pequeña nota a la idea usando una leve variación. Se diría que el deseo se disipa como “material fluyente” a lo largo de los individuos a la manera de elemento “vital” o “energético”. La nota redundante en la idea principal. Eso lo sabemos. Sin embargo, asumida la hipótesis precedente resulta interesante percibir que nos encaminamos por la vía que abre hacia el problema de saber cuál es la razón por la que los individuos no existen solos y aislados siendo lo contrario un hecho evidente: que se reúnen bajo la forma de una vida organizada. O sea, la pregunta es ¿qué hace que los individuos no se perpetúen como unidades separadas y encerradas en sí mismas sino como partes de otro conjunto mayor llamado comúnmente “sociedad”? La respuesta de Tarde es sencilla: no hay de propiamente social más que las repeticiones, las oposiciones y las adaptaciones, siendo éstas las leyes tanto de la diferenciación de lo real como de su armonización homogénea (2006: p.81).

Addendum

Hace falta mucho para exponer la hipótesis ontológica y su corolario de las fórmulas de las leyes sociales. Por una parte, la investigación de Tarde sobre las sociedades se ocupa de mostrar las funciones del mecanismo de aglutinamiento por el que tanta gente reside bajo la misma forma de tal o cual organización. Es el problema de

la sociedad como composición de composiciones. Por otra parte, la investigación de Tarde liga a la caracterización conceptual del deseo como fuerza creadora y transformadora de lo real en la aplicación del modelo de la monadología al problema de las formaciones sociales. Ambos aspectos se conectan en el problema general del doble movimiento de confluencia-aglutinamiento y de variación universal de lo real. Ese problema es recogido al final en las conclusiones. Escogemos ese camino porque somos perfectamente conscientes de la dificultad de considerar simultáneamente una afirmación ontológica, como la del deseo, y una afirmación sociológica, como la de la organización colectiva. Tarde hace esfuerzos muy rápidos por considerar la tesis del deseo como base de una consideración nueva de las sociedades (sin distinción de si son humanas o químicas o biológicas o celestes, etc.) y la tarea de aclararla depende de aislar las fórmulas por separado. En efecto, la hipótesis del deseo conecta con el problema de pensar los principios termodinámicos de la energía y el cambio junto con los principios de la identidad y la diferencia en una dirección que compromete más que una investigación sobre las organizaciones humanas. Dejamos, pues, para el final esa cuestión allanando el camino con la abstracción de las formulaciones que consideramos pertinentes.

Las leyes sociales

§1. Repetición de los fenómenos

“Todo fenómeno masivo presenta semejanzas y repeticiones complejas”. Esta fórmula, diríamos, no habla propiamente de una homogeneidad real sino, más bien, de una heterogeneidad de originalidades que presentan periodicidad y ritmos parciales. No hay órdenes totales esenciales. No hay rígidos comportamientos. No hay identidades primigenias ni una única sustancia básica. Pero tampoco es que lo real sea en sí mismo caprichoso, anómalo, indistinto. La idea es, más bien, que originalidades en masa se disipan en multiplicidades profundas y eso es lo que da impresión de regularidad (Tarde, 1961: p.27).

Entiéndase que “originalidades” hace referencia a las partes elementales de los sistemas comportando lo que también podría llamarse “verdaderos agentes” de una multiplicidad cualquiera (Tarde, 1961: pp.124-126). Es clarísimo que aceptar la afirmación precedente depende de una comprensión de la ontología puesta en juego. Por ahora, sin embargo, la intuición puede ser caracterizada sin ese recurso.

Supongamos que una multiplicidad cualquiera presenta sincronías parciales y supongamos que esto se puede comprobar con sólo considerar la sucesión regular y los giros uniformes de los innumerables agentes originales que la componen. Esta conjetura resulta muy práctica para percibir los estratos más profundos del comportamiento y las interacciones de las entidades que competen a cualquier organización. Es como si se tratara de señalar que los agentes elementales de una multiplicidad dada prescriben una periodicidad originada en la tendencia armónica de su conjunta acción particular. De los pequeños a los grandes no habría diferencia de naturaleza. Más bien, lo que habría es una relación directa “de” las numerosas partes diferenciadas “a” los fenómenos masivos homogéneos. De nuevo: no es que una misma identidad se conserve a lo largo de las entidades componentes, como si cada una fuera exactamente ella misma respecto de las demás, todas conservándose en una sustancia esencial.

Tarde reniega muchas veces de la tesis según la cual, originalmente, habría una inestabilidad de lo homogéneo que da cuenta de lo diferenciado (1961: p.125). Es precisamente otra la cuestión. “La única manera de explicar la florescencia de las diversidades exuberantes ante los fenómenos consiste en admitir en el fondo de las cosas una *infinidad tumultuosa de elementos de carácter individual*” (Tarde, 1961: p.30). El subrayado es nuestro). Se preguntará inmediatamente cómo de las diferencias en detalle habría de poderse pasar a la afirmación de la semejanza. La respuesta es delicadamente elegante. En toda su diversidad y diferencia, las originalidades de todo sistema se masifican con motivo de repeticiones infinitesimales. La fórmula, en síntesis, es que la “masa” o los “fenómenos de masa” se promueven, en últimas, por el efecto paulatino y gradual de semejanzas en el comportamiento particular de las partes elementales de una multiplicidad cualquiera (Tarde, 1961: p.28).

§2. Imitación

Hablando de sociología, Tarde afirma, de una parte, que lo propio de los individuos que conforman las organizaciones sociales es la creencia y el deseo (1961: p.35). De otra parte, Tarde afirma que lo propio de las organizaciones sociales es una interferencia de irradiaciones imitativas en el deseo y las creencias (1961: p.46). No hace falta reproducir exhaustivamente el principio de la repetición para notar el punto. Basta con explicitar el paso. Se diría que lo particular a los individuos es creer y desear y que la propagación de esas actividades es la regularidad que se supone corresponde a todo sistema.

Es de tener en cuenta la especial atención que prestamos al matiz que sigue: creencia y deseo son las actividades particulares de la gente mientras que la imitación es la representante de la homogeneidad social en lo relativo a esas actividades (Tarde, 1961: p.45).⁵ No es difícil percibir el asunto. Las corrientes de fe, las convicciones tradicionales, las obstinaciones rutinarias son reflujos de acción que reflejan aspiraciones particularmente humanas. A la larga, todos tenemos motivos para actuar, hacemos caso de reglas de comportamiento, presentamos estereotipos en nuestras conductas, etc. Pero es igualmente cierto que los hechos sociales hablan de actos humanos particulares. Las necesidades generales, los asuntos procesales, los acuerdos, las uniones, las alianzas, como también los conflictos, las oposiciones, las contradicciones, los estados de alegría y tristeza, etc., son temas que nos competen a todos a diario y a cada uno de nosotros en igual medida.

Valga decir que hasta aquí no se dice nada extraño. Que innumerables detalles de la vida particular se corresponden con lo que cada uno desea y cree no es una idea difícil de captar y mucho menos de

⁵ Hemos de confesar una inquietante ambigüedad en lo correspondiente a semejante concepción. Tarde incluye en su vocabulario una insistente caracterización indistinta del deseo y la creencia como "energías psíquicas", como "actividades intelectuales-espontáneas" y como "fuerzas afectivas" (1961: pp.35-36). ¡Y esto puede hacerlo en la misma página! Hemos de inclinarnos por una acepción materialista de la creencia y el deseo con apoyo en la afirmación de que son, sobre todo, cantidades sociales reconocibles en esquemas estadísticos. Esto, pensamos, nos da la ventaja de asumir una perspectiva no-subjetivista del planteamiento de Tarde y, de paso, nos libra de una interpretación espiritualista (muy tradicional) de su filosofía.

aceptar. Que pese a las particulares creencias y deseos de las personas la existencia social enmarca cada gesto, cada actitud, cada acción, etc., vale como una intuición simple que no requiere de mayor observación. Por supuesto, el problema precisamente es el de cómo explicar la progresión regular a la inserción social de lo que hacemos manteniendo al tiempo que la creencia y el deseo importan a cada persona. Se debe, pues, responder a la pregunta de cómo se da la coincidencia en las energías individuales, haciéndolas susceptibles de formar una composición social al tiempo que se intenta mantener la heterogeneidad diferenciada de los agentes componentes (Tarde, 1961: p.36).

Tarde sugiere que la homogeneización del deseo y la creencia se explica en la hipótesis de la imitación (1961: p.37). ¿Qué significa eso? Al menos, es de tener presente que no es cuestión de los encuentros fortuitos de los individuos ni que incumbe a alguna armonía preestablecida. Lo que hace de aglutinante social no liga de ninguna manera a los tiempos remotos del pasado, ni a la mentalidad del pueblo, ni a la herencia orgánica de los hombres y, ni siquiera, al medio geográfico o a cualquier otra referencia material. “Imitación”, diríamos, es el nombre de las “posibles realizaciones del deseo y la creencia”. Subrayar la definición es importante. Porque, insistimos, no es de asociar la imitación a la reproducción de los patrones de conducta y ánimo de la gente que vive en tal o cual lugar y que es de tal o cual tiempo y que tiene tales o cuales ideas sobre las cosas (mentalidad). Más bien, el iniciador de la imitación, que es el motivo profundo de la cualificación colectiva de las acciones, es una influencia “espiritual”, dice Tarde (1961: p.37).

“Espiritual” es un calificativo que confunde mucho. Para las aclaraciones, aceptemos que el problema de la consolidación social de los individuos no debe ser tematizado en el gesto anímico y subjetivo de alguien que hace lo mismo que los demás. Esa empresa sería la de una psicología del comportamiento. Creemos que otra es realmente la idea. Si se habla de “imitación” es porque se sugiere que la sociología no tematiza el que una idea de alguien pudiera influir en la idea de otra persona. No hablamos de control mental. Lo contrario. La sociología se ocupa básicamente de caracterizar las

afecciones interindividuales.⁶ Acción social a distancia: una persona afecta a otra de manera ajena a sus opiniones, impresiones o ideales. ¿Cómo? “La imitación de hombre a hombre, tal como yo la concibo, es consecuencia de la imitación de *estado a estado* en el mismo hombre” (Tarde, 1961: p.38. El subrayado es nuestro). La fórmula es impresionantemente enriquecedora en la medida que alude al efecto físico de una afección circulante que actúa bajo la forma de creencias y deseos. Hilo invisible, agente de aglutinamiento, la imitación es el deseo y la creencia vueltos afecciones que atañen a los estados del individuo, esto es, a sus actividades espontáneas de actuar y pensar.⁷

§3. Oposición de los fenómenos

El principio de la oposición de los fenómenos afirma el aspecto consistente de las diferencias sutiles, profundas y numerosas trabajosamente encubiertas por las características más visiblemente homogéneas de la materia (Tarde, 1961: p.48). Permítase decir con mucho énfasis que la fórmula habla bien de una perspectiva particular. Creemos que el principio de oposición obedece a la atención prestada a las asimetrías, las arritmias y las inadecuaciones importantes a lo real en toda su extensión (Tarde, 1961: p.50). Disimetría: no se habla de lo opuesto al orden de los sistemas. No es de suponerse el lado oscuro de la esplendidez de lo organizado. En el fondo, el principio indica que lo primero no es la simetría en la configuración de la realidad sino el relieve de disimetrías inapercibidas.

Eso simplemente quiere decir que no existen oposiciones simétricas entre tesis y antítesis constantemente enfrentadas. Se diría que no existen las antinomias en lo real. A lo sumo existen antipatías o

6 Para Tarde, la sociología es propiamente una disciplina que se ocupa de los fenómenos de aglutinamiento con independencia de si se trata de hombres, células, partículas, moléculas, etc. *Socio-morfismo*: la pregunta es qué hace que elementos altamente diferenciados confluyan en el mismo dominio de tal o cual organismo más o menos armónico (2006: pp.55-63).

7 Tarde dice que frecuentemente, en el transcurso de la vida, ajustamos cada acto de creer y desear a modelos colectivos e impersonales a la par que inconscientes. “Antes de hablar, de pensar y obrar como se piensa, se habla y se hace en nuestro mundo, hemos empezado por hablar, pensar y ejecutar como *él* o *ella* hablan, piensan, obran” (Tarde, 1961: p.39).

desencuentros.⁸ Cosa que es bien distinta. Nada de la vida como contracara de la muerte. Lo animal no se opone a lo vegetal ni a lo inorgánico; ¿tiene más vida lo formado de compuestos de carbono que lo formado por fenómenos físicos y químicos (electrólisis, fusión, etc.)? Las partículas no se oponen a las ondas -e.g.: modelo de campos de fuerza (Gribbin, 1998: pp.55-71). Las bases y los ácidos no son contrarios, más bien tienen reacciones divergentes de aumento o concentración (Gribbin, 1998: pp.72-89).

Lo simple no es la contracara de lo compuesto. No hay discrepancia absoluta entre lo grande y lo pequeño (Gribbin, 1998: pp.209-227). No existen reinos primeros y reinos segundos, ésta es una distinción racional y no real (Gribbin, 1998: pp.90-108). Y piénsese en todo lo que de allí típicamente puede decirse: la mañana y el día, la juventud y la vejez, los hombres y las mujeres, los niños y los adultos, lo bello y lo feo, la pobreza y la riqueza, el Norte y el Sur, el Bien y el Mal, etc. Todas esas son patrañas de una percepción que sólo se contenta con lo más grande (seres con seres) y se funda en una incompreensión acerca de cómo la vida en sí misma yace en el fondo de todo. Así, pues, nada de oposiciones. La vida no es lucha. La vida no es un juego de fuerzas en oposiciones. La vida es simplemente la fecundidad del movimiento constante de componentes diferenciados cuya existencia debe ser considerada en su variación infinitesimal y en el modo en lo que ocupa todo a través de sus repeticiones (Tarde, 1961: pp.52-53).

8 No hay sino que tener en cuenta el modelo de partículas y campos para la explicación de la tendencia a la atracción y la repelencia en el comportamiento de las entidades básicas de la materia. En el lenguaje novelado de la física contemporánea es muy usual encontrar términos como "interacción", "intercambio" y "desplazamiento". Ni siquiera cuando se trata de grandes oposiciones entre parejas encontradas (quark-antiquark, partículas-antipartículas) se supone una imagen dialéctica de la negativa de la afirmación. Es más fácil notar que la cuestión es de la dirección de las entidades en cuestión y de la cantidad de energía de las que están formadas así como del modo en que se generan estructuras de componentes heterogéneas (Gribbin, 1998: pp.59-62).

§4. La oposición social

El principio de la oposición podría no resultar nuevo para nosotros los contemporáneos. Cualquier lectura recomendada sobre los preliminares de la ciencia en la actualidad ya contiene referencias al problema de los campos y las partículas, a la presuposición de lo grande y lo pequeño, a los escenarios de continua transformación de lo real, etc. —“pero de qué año es este Tarde, en qué año escribió, en mil ocho...” (Deleuze, 2006: p.9)—. Sin embargo, para el análisis de las sociedades tiene una importancia que puede considerarse todavía relevante.

El genio de un pueblo o de una raza, dice Tarde, es la síntesis anónima de originalidades eficaces, por mucho impersonales y prestas a numerosos cambios (1961: pp.41-42). Usemos otro vocabulario. Digamos que la organización social, dimensión colectiva y compuesta de agentes de acción, conserva en lo más esencial una conexión entre procesos tendencialmente irreconciliables y siempre irreducibles a pseudo-oposiciones dialécticas (Tarde, 1961: p.54). Esto significa que, más allá de las oposiciones en series de contradictorios, la sociedad soporta fuerzas desarrollando una infinidad de direcciones. No habría, desde ese punto de vista, cómo asimilar oposiciones diametrales entre lo positivo y lo negativo de una tendencia creciente y progresiva (e.g.: el desenvolvimiento de la humanidad que agrupa pretendidas antinomias a propósito de los muchos conflictos lingüísticos, políticos, artísticos, morales, éticos, etc.). Habría, más bien, tantas repulsiones o encuentros de fuerzas mecánicas (cantidades objetivas de creencia y de deseo) cuyo carácter es radicalmente intensivo, o sea, cuya característica fundamental es la propiedad de elevarse o aumentar y disminuir o menguar.⁹

El principio de las oposiciones apenas si coincide con casos de afirmación y negación. Las antinomias son el caso singular de fuerzas encontradas en el destino de una discordia que no se resuelve por anulación sino por transformación. Se insiste así en señalar que las

9 Tarde prefiere el ejemplo del diagrama estadístico que muestra el alza y la baja de tal o cual proceso de criminalidad, de suicidio, de natalidad, de ahorro, etc., siendo éste el registro de su curva ondulatoria. La estadística, diría Tarde, da cuenta principalmente del aumento o la disminución de las cantidades de creencia y de deseo (1961: pp.55-56).

oposiciones tienen lugar en eventos, situaciones o acontecimientos de fuerzas en intensidades rítmicas o de fuerzas en intensidades desemejantes. De manera que las oposiciones son más vectores diferenciales de las fuerzas. Pero hay que tener cuidado. No es cuestión de una tendencia positiva en ocasiones negada por otra tendencia.¹⁰ Se trata de procesos que presentan direccionalidades heterogéneas (sucesivas o simultáneas) con grados de fuerza variable (Tarde, 1961: p.75).

Así, diríamos que es la sociedad entera la que se transforma según procesos que nunca son los mismos y que nunca se niegan binariamente. Oposiciones contrarias simultáneas son contemporáneas de tendencias homogéneas sucesivas —e.g. revoluciones populares de carácter reformista vs. democratizaciones fascistas de origen socialista—. ¹¹Y también: tendencias homogéneas son contemporáneas de oposiciones en curva que reafirman una progresión —e.g.: procesos de estabilización democrática vs. pluralismo de partidos (Merkel, 2008: pp.21-50). En la sociedad no existen las luchas internas o externas más que por el efecto de dinámicas colectivas (que no se confunden con las movilizaciones de grupo). Interferencia, yuxtaposición, cruce: eso es lo característico de lo que ocurre en una sociedad y es lo que da cuenta del devenir acontecido en la vida de todos nosotros.

Aquí yace una intuición sugerente que anima la precisión de algo que bien podría ser llamado “microluchas”. No digamos que “microluchas” sea el término de la situación de minorías movilizadas en contra de todo aquello que recuerde una representación de las jerarquías (el Estado, el Mercado, la Policía, el Ejército, las Instituciones, etc.). Las microluchas no son iguales a las movilizaciones

10 “Una tromba, un ciclón, son también una armonía atmosférica, un circuito de acciones debido a la inteligencia de dos fuerzas que no se contrarían sino que se complementan en su resultante” (Tarde, 1961: p.77). La revolución no niega el sistema al que supuestamente enfrenta. Más bien, la revolución promueve cambios que se propagan en varias direcciones y que confluyen diversos modos de la organización. http://www.elpais.com/articulo/internacional/revolucion/arabe/durara/anos/afectara/todo/sistema/global/elpepuint/20110310elpepuint_24/Tes (Consultado: 15 de marzo de 2011)

11 <http://www.elpais.com/especial/revueltas-en-el-mundo-arabe/> (Consultado: 3 de marzo de 2011)

periféricas, anti-coloniales, anti-sistema, etc. Estamos en contra de todo *clisé* asociado a la idea que las resistencias obedecen tanto a la periferia real de los territorios como a cualquier paradigma urbano, étnico, latinoamericano, etc. En realidad, rechazamos cualquier categorización inabstracta de las microluchas. Quizá sea cierto que las microluchas puedan coincidir con las minorías. El punto es que eso no es importante, pues las microluchas son propiamente intestinas y habrían de ser localizadas tanto en el rango de los patrones sociales más cristalizados como en las prácticas colectivas más irreverentes. Y viceversa. Rangos de homogeneización con jerarquías muy fuertes y despóticas pueden localizarse en las “tribus antisistema” aparentemente más agresivas.

Probablemente sea más interesante pensar las sutiles diferencias sociales impuestas por una lucha íntima como alternativa a una versión dicotómica de los conflictos y anclada a personas o grupos e intereses particulares (e.g. intereses de clase). En esa medida defendemos que las microluchas son, en el fondo, agitaciones en los ritmos de las cosas que trabajan, además, subterráneamente como variaciones que buscan la liberación de las fuerzas compositivas de la organización social.

Quizá no haga falta nombrar grandes hechos explicativos de cómo la sociedad opera como mecanismo de contención que a la larga falla. La guerra, la violencia, las masacres, los conflictos, etc., más que de decisiones personales y de políticas representadas por partidos o grupos, hablan de tensiones de fuerzas contrarias aptas para suscitar el espíritu inventivo de la vida. Estrés, turbulencia, agobio, reacción: a veces llueve de más o tiembla cuando nadie lo espera. La gente cualquier día decide bloquearlo todo. Algún virus se propaga o se roban el dinero de las arcas del Estado. Qué más da. Todos son fenómenos de tensión que son combates intestinos resultado de la presión de los componentes de la vida (la tierra, el agua, el aire, el oxígeno, la gente, el mercado, el dinero, la comida, etc.). Permítase insistir: pequeños litigios, asuntos de conquista, hechos de dominación, influencia de masas, procesos hegemónicos...: eso simplemente indica una inestabilidad inmanente e inextinguible nacida en la multiplicidad esencial que es la vida.

§5. Adaptación de los fenómenos

Tarde vuelve una y otra vez sobre este asunto: las oposiciones requieren de la repetición siendo éstas la dependencia al desarrollo de interferencias creadoras auxiliares de adaptaciones inmanentes a las sociedades (y a los cuerpos compuestos —o sea: a todo—). Cuidémonos de sospechar cualquier alusión a la evolución¹². El asunto es otro y tiene que ver con el itinerario de mutación supuesto en la “comunidad adaptativa” de oposiciones y repeticiones propias a los agentes componentes de los organismos.¹³ La fórmula es sencilla. Aceptado el principio según el cual las acciones de los agentes componentes de las sociedades son fundamentalmente singulares y, no obstante, relativas a circuitos en cadenas que se repiten, se puede considerar la noción de cierto equilibrio móvil y complicado que da consistencia a tal o cual heterogeneidad. Tarde sugiere así que habría encajamiento orgánico de componentes variados y en estratos diversos dado por la interposición unos de otros en vínculos reticulares (1961: p.77).

Esto ocurriría en dos dimensiones generales. Cualquier agregado, se dice, es compuesto de componentes adaptados, sea que se encuentren simétricamente, sea que se compongan en una misma función. Y esto en grados de consistencia. Vínculos conjuntos pueden lograr co-adaptaciones con vínculos más complejos de otros conjuntos en composiciones que se adaptan entre sí. Composiciones de composiciones son vínculos más complejos que forman conjuntos de conjuntos que pueden igualmente establecer correspondencias con otras composiciones de composiciones. Reciprocidad funcional: la composición de componentes para sí también puede presentarse bajo la forma de composiciones entre sí de composiciones con composiciones. Es cuestión de formaciones estratigráficas: podría hablarse de “conciliación” en el rango de composición interna de componentes

12 No existe ninguna sugerencia de Tarde que alimente alguna suspicacia sobre una afirmación de la progresión hacia “adelante” o hacia “lo mejor” de las sociedades.

13 Tarde no olvida mencionar esto al final de la reflexión sobre cada principio mencionado en *Las leyes sociales* y bien al final de *Monadología y sociología* (1961: pp.44-47, 74-75 y 2006: pp.99-106).

diversos; y de “conurrencia” en el rango de composición externa de composiciones con composiciones (Tarde, 1961: p.77).

Excursus

Sólo vamos a citar una opinión generalizada de la ciencia de las partículas y los campos. No diremos nada que suene a que se están forzando las cosas. Simplemente subrayamos algunas observaciones para las suspicacias y conexiones. “Existen cuatro tipos de fuerzas fundamentales y también cuatro tipos de partículas fundamentales (los quarks superiores e inferiores, el electrón y el neutrino). Esto es todo lo que se necesita para explicar cualquier cosa que se pueda ver en el universo. Desafortunadamente, por razones que nadie ha podido entender, parece funcionar cierto tipo de duplicación (incluso de triplicación) en las leyes de la física. En experimentos en los que se realizan choques de alta energía entre haces de partículas, los físicos han encontrado otras dos familias de partículas, con *masas que son cada vez mayores*. No son en ningún caso partículas que, del mismo modo en que los quarks se encuentran dentro de los nucleones, estuvieran “dentro” de las partículas a las que se hizo colisionar en estos experimentos. En vez de esto, son partículas que se han creado a partir de energía pura [...]. En casos extremos, estas partículas incluyen ciertas variedades que pueden no haber existido de forma natural en el universo desde el BigBang. Hay una partícula que es la contrapartida del electrón, pero más pesada, y está asociada con su grupo propio de neutrino. Asimismo, también hay contrapartidas más pesadas para el *quark superior* y el *quark inferior*. Y *luego*, por si fuera poco, *existe otro conjunto de todo esto, pero con más peso*” (Gribbin, 1998: p.65).

§6. Adaptaciones sociales

En cuanto a los hombres ligados entre sí vale una observación similar: que forman nebulosas coordinadas según composiciones que soportan procesos de conciliación o conurrencia. Se apostaría en esa dirección a la idea que al interior de las sociedades ocurre una prodigiosa confusión de dinámicas de creación y destrucción orgánica. Las adaptaciones sociales precisamente representan el horror de toda ilusión racional. Cuando la gente se reúne en grupos, cuando se

vuelca en masas, cuando se articulan recíprocamente, se evidencian procesos instruidos por composiciones intensivas vivientes. No debe suponerse ningún designio en esto. La formación de composiciones y de composiciones de composiciones no tiene otro destino que la formación misma. ¿Debemos aceptar, pues, que la vida no tiene otro motivo que la vida? Quizá con algo de pena hemos tenido que acostumbrarnos a la idea de que no exista más que agrupaciones ramificadas y tortuosas de notables arreglos sin armonía preestablecida. Dios ha muerto. Y hace tiempo, dicen por ahí (Foucault, 1970).

De nuevo: digamos que la naturaleza sólo vela por garantizar los componentes de la vida. Eso implica que la formación de organismos, en realidad, tal vez no depende más que de fuerzas y movimientos llenos de disrupciones, pero también presos de tendencias a ajustar en agrupaciones relativamente homogéneas. “Cada organismo, y en cada organismo cada célula, y en cada célula, quizá cada elemento celular, tiene su pequeña providencia *a sí y en sí*” (Tarde, 1961: p.80. El subrayado es nuestro). Esta providencia no es una voluntad. Es más sencillo (porque no se multiplican las entidades) suponer una potencia infinita e immanente a lo que hay y por la que se forman composiciones, composiciones de composiciones, etc.

En el mundo social ocurre otro tanto de eso mismo –en verdad, la distinción entre naturaleza y sociedad se diluye al aceptar la premisa ontológica según la cual toda cosa y todo fenómeno es propiamente social, sea ésto una piedra, una célula, una ciudad, el Estado, una familia, un grupo de gente, etc. (Tarde, 2006: p.55). La preocupación laica de la convergencia humana en torno a principios de organización racional es por mucho revalorada si se admite, al menos como conjetura, que no existe ningún plan general en la vida social.¹⁴ Nada de lo que nos pasa debería ser juzgado exclusivamente por la intuición

14 ¿Qué plan habría de confirmar el reciente terremoto en Japón? ¿Verifica acaso algunos de los pasajes del Libro –como se escucha decir todo el tiempo por personas que tienen que darle sentido a semejante acontecimiento? En otra dirección, ¿cómo podría ser comprendido tal acontecimiento? ¿Qué indica? ¿Qué hace ver? ¿Somos simplemente presa de contingencias impredecibles? ¿Son las fuerzas de la naturaleza las que al final han de decidirlo todo? ¿Y qué ha de pasar con nuestros proyectos –de democracia, de igualdad, de bienestar, etc.? ¿De qué depende que podamos llevarlos a cabo?

de que todo se inicia en los acuerdos comunes y termina precipitado hacia algún desenlace final. Ni origen ni destino. Todo empieza en lo múltiple y todo termina múltiple (Tarde, 1961: p.99).

Ya veremos qué significa lo anterior. Por lo pronto, es de mencionar la insistencia de Tarde en que no debe admitirse la idea de una preponderancia final o evolución social en los diversos hechos y actividades de los pueblos. Si existen encadenamientos es por la formación de conjuntos cuya fuente debe buscarse en las diversas adaptaciones, más o menos armoniosas, entre situaciones, prácticas, procesos que competen a la religión, la economía, la política, la moral, la estética, etc. (1961: p.82). La composición social no es adición. Es adaptación y reciprocidad funcional. Eso quiere decir nada más que los hechos humanos sólo encierran adaptaciones maquínicas a partir de cualquier cosa a disposición —las personas, las actitudes, los comportamientos, los recursos, los afectos, las palabras, etc. (Tarde, 1961: p.83).

¿Qué es eso de “adaptaciones maquínicas”? Con precisión, el concepto es relativo a la caracterización de fenómenos de irradiación intrínsecos a las invenciones compositivas en extensión y en compresión, es decir, en ocupación del conjunto todo en él y todo hacia fuera de él. Las adaptaciones maquínicas hacen referencia a la posesión recíproca, bajo formas muy variadas, de todos recursos de la vida por cada uno y al revés (Tarde, 2006: p.87). Lo que pasa es que la sociedad crece transformándose ella misma desde dentro y crece inventando nuevos límites de su propia composición a partir de procesos en combinación (de cosas, de personas, de recursos, etc.). Para nuevas síntesis de invenciones se requiere de una irradiación imitativa más vasta que la precedente y que depende fuertemente de composiciones adaptativas y funcionales. Habría, de esa manera, una continua progresión de composiciones uniformizantes que se basa a su vez variaciones continuas que aportan procesos nuevos. Y entre lo uno y lo otro, la sociedad.¹⁵

15 El tema de la progresión imitativamente uniformizante y el tema de la progresión inventiva recuerdan, de nuevo, la referencia a la tesis sobre la armonía y la variación de Tarde. Esto aparece una y otra vez en varios lugares (2001; 1961). ¿Qué indica la insistencia? ¿Por qué llegar siempre al mismo punto? Algo es cierto: allí debe haber algún

Decimos, pues, que se formula el principio de las “adaptaciones maquínicas” con recurso a una solución teórica que alude, básicamente, a las composiciones que instruyen toda actividad humana (y no humana también). Es como si se hiciera visible una interdependencia primordial entre los hombres en lo que toca al desempeño cotidiano en los varios frentes de la vida individual y colectiva. Unos enseñan y otros se instruyen. Unos mandan y otros obedecen. Unos compran y otros consumen. Unos abren puertas y otros firman cheques. Unos hacen la guerra y otros la responden. Los recursos brotan y son extraídos para ser transformados, distribuidos, intercambiados. La tierra vale y unos la compran al tiempo que otros la trabajan...

Intuimos la objeción. Pero no se trata de justificar o legitimar las jerarquías y cierto modo de la producción. Es que desde la perspectiva de las adaptaciones maquínicas no ocurren sino composiciones en función de las acciones que sostienen la organización social. Visto así cada quien, cada cosa, cada palabra, cada institución, cada acción, etc., soporta sus adaptaciones. O sea, cada componente “sufre” el proceso gradual de la armonización social en solidaridad con los procesos de los demás componentes. Los roles del jefe y el trabajador, de la madre y el padre, del patrón y el obrero, del empresario y el consumidor, etc., se identifican en el plano consistente de las múltiples adaptaciones que le corresponden a las múltiples interferencias entre actividades de todo tipo. Funcionalismo: todos obedecemos a la máquina social, esto es, a la composición de pequeñas acciones en el gradual paso a otras más grandes composiciones que igualmente responden a la consumación de funciones que forjan y refuerzan la armonía del conjunto.

problema que vale la pena comentar. Como se dijo al principio, en las conclusiones desarrollamos el asunto.

§7. Física social

Es evidente que una concepción como la precedente trata los hechos sociales a la manera de una física y no tanto como una psicología. En realidad, lo que debería ocupar a la sociología no es, pues, la idea de alguien sobre tal o cual asunto de la vida privada o pública. A la sociología ni siquiera debería importar mucho los sentimientos, más o menos compartidos, acerca de tal o cual situación.

Ni voluntad ni representación. No es posible ya contentarse con sustituir realidades por entidades. ¡Ya basta del “alma de las multitudes”! “Representaciones”, “mentalidades”, “fantasías”, “símbolos”, “imágenes”, “creencias”, “deseo”, “pasiones”, “pensamientos”, “cultura”, etc.: hay que renunciar a la presunción de que sólo son nombres de “cosas” no-reales. En verdad, los asuntos tienen que ser planteados otra vez. A la sociología, se diría, le corresponde trabajar con las cantidades, las repeticiones y las variaciones implicadas en los hechos de la vida social. Todo con el compromiso de captar el carácter mecánico de la sociedad, esto es, con el compromiso de bosquejar la composición de composiciones y la lógica inmanente a cualquier formación colectiva de multiplicidades.¹⁶

§8. Avidez y diferencia

En la vida, el equilibrio y la armonía son simplemente secundarios. Todo en ella es propiamente múltiple, heterogéneo (Tarde, 2006: p.99). Pero es igualmente cierto que la vida aspira a la vida en la medida que ella misma es inquietud y diferencia. La vida es toda ella avidez. La vida es toda ella una tendencia a la multiplicación (Tarde, 2006: p.100). Esto es lo que se llamaría la *Ley de la Diferenciación Integrante* (Tarde, 2001: pp.205-206). Lo insinuamos en su momento. Pero ahora estamos en las condiciones de precisar las implicaciones de esa afirmación.

16 No importa cuál sea: desde un organismo celular, una comunidad de hombres hasta un conjunto de palabras. Tema del orden del discurso (Foucault, 1999).

Se dice que lo primero es la diferencia. Se dice que el fermento de lo heterogéneo es lo diferenciado. Es de notar que la hipótesis va en contra de muchas observaciones teóricas bien extendidas a lo largo del pensamiento —tema de la ontología pura y de la filosofía de lo Uno— (Deleuze, 2005: pp.53-56). Al parecer, resulta absurda la suposición de que lo primigenio es la sustancia única subyacente a lo diverso. Es inevitable decirlo irónicamente: la suposición de lo Uno es torpe por la tradicional alusión a la mágica propiedad de la emanación. Es que ya no se explica nada en la referencia al impulso divino por el que una Cosa se hace otra. ¿Por qué razón, no lo sabemos, de la sustancia única, por escisión espontánea de sí misma, habría de salir de su propia indiferenciación? (Tarde, 2006: p.94). Hay que confesar mucha desconfianza de la idea de lo Uno y la homogeneidad sustancial que le caracteriza.¹⁷ Estamos seguros de esto: “el fondo de las cosas no es tan pobre, tan apagado, tan descolorido como se lo supone” (Tarde, 2006: p.80). Todo lo contrario. La idea que pretendidamente arroja más luz al problema de explicar por qué hay tantas cosas y tan distintas es, tal vez, que la realidad reporta innumerables diferencias por efecto de originales variaciones. Eso quiere decir que no habría una fundamental monotonía homogénea de algo que en sí mismo es unitario. Quiere decir que la diferencia es el origen de la vida (Tarde, 1961: p.125).

Ahora que la idea no se agota tan rápidamente, insistimos: la idea básica es que la exuberante diversidad de los fenómenos remite a una heterogeneidad reinante aún más compleja (por ser ella misma infinitesimal). Y se complementa la afirmación con la idea de que esa diferencia es la actividad misma que define lo real. Tenemos así dos postulaciones: i) que lo real es heterogéneo porque en el fondo todo

17 Ya sabemos los muchos males que nos ha traído la idea de lo Uno. Por mencionar, quizá el más relevante a la vida humana, hay que hacer mención de una conocida y terrible consigna: en la unidad política, objetivamente ubicada en la sustancia de la nación (el pueblo) se invocan las voces de la sangre, los llamados de la herencia y el pasado, la originalidad del sentimiento patriota (Agamben, 2006: p.191). Hasta qué punto la presunción de la unidad política se caracteriza en una concepción esencialista de lo social se revela pronto en el imperativo de la política que promulga una designación al indiferenciado *ordinary people* —que no es titular de la soberanía, sino su sostén (Agamben, 2006: p.225).

es propiamente heterogéneo y ii) que tal heterogeneidad se explica en la actividad misma de la diferenciación de lo real porque ésa es efectivamente su esencia (diferenciarse). En una fórmula general: la diferenciación de lo real se debe a una multitud diferenciada de agentes vivientes y creativos (Tarde, 2001: pp.170-191).

Actualmente, no hay que pedir excusas por semejante conjetura.¹⁸ De manera que vale la sugerencia acerca de la discontinuidad connatural a lo que hay en tanto en cuanto se introduce la intuición según la cual lo infinitamente pequeño da cuenta de las variaciones diversas de lo real. Sorprende percibir que esa intuición conduce a la impresión que lo integral a lo real son sus diferenciaciones debidas ellas a variaciones celulares que remiten especialmente a miríadas de cambios elementales (Tarde, 2006: pp.29-30). Eso es lo que nombra las “mónadas”. Más que una noción de una entidad espiritual o divina, alude a la caracterización de la diversidad en la *actividad de diferenciación de lo infinitamente pequeño siendo tal diferenciación una suma de pequeñas diferencias*. “Existir es diferir” (Lazzarato, 2006: p.51). Esto quiere decir que no se hace referencia a algo, alguna cosa, ente o espíritu, que yace en el sustrato elemental de lo real. Se hace referencia, más bien, a una propiedad de diferenciación atribuida a lo real. Las mónadas no son, pues, elementos (átomos) o seres muy pequeños. Y, por supuesto, las “mónadas” no son nada que se le parezca al hado de la vida o el “aliento” por el que todo nace. Son, muy al contrario, las verdaderas acciones que dan paso a la multiplicidad diferenciada de lo real. En el vocabulario reciente se puede resumir más sencillamente. Diríamos, entonces, que las mónadas conceptualizan la propiedad de la materia de auto-transformarse, esto es, nombran la propiedad de sostener estados iniciales y propiciar el paso a otros estados nuevos (no importa si son mínimos) por el cambio que ella misma promueve —con precisión, por el hecho de que la actividad es su esencia (Maturana, 1997; Varela, 2002).

¹⁸ Las mónadas tienen una doble implicación material y espiritual que no se resuelve en las condiciones de una física de los entes (Newton) sino en una física de campos (Faraday). Ya lo habíamos insinuado: si hay algo de sugerente en lo último es que se caracteriza la materia por lo que tiene de inmaterial, esto es, una confluencia de fuerzas en nudo que forman las partículas elementales (Gribbin, 1998: pp.61-71).

Tarde emplea la filosofía de Leibniz para cuestionar el “abismo separativo” [*séparatif*] profundizado a partir de Descartes entre sujeto y objeto, y también entre naturaleza y sociedad, sensible e inteligible, alma y cuerpo. Retoma la idea leibniziana de “mónada” para designar lo que constituye el mundo. Leibniz había forjado el término “mónada” para designar las fuerzas constitutivas de las cosas, que no son más atómicas que antropomórficas. Cada mónada (sin distinción entre inerte, vivo o humano) posee, en mayor o menor grado, fuerzas físicas (deseo, creencia, percepción, memoria, etc.).

“Toda cosa es una sociedad» (incluso la más pequeña célula es una ‘fábrica’) significa que el mundo no está hecho de objetos y sujetos, sino de un tejido de relaciones (físicas, vitales, sociales) que se combinan según las jerarquías constituidas por la captura de una mirada de otros individuos (mónadas físicas, vitales o humanas)”.

“Todo es política, ya en la composición de la menor partícula, una partícula molecular que repercute sobre la propia sociedad para deshacer las formas de poder macroscópicas” (del Estado, pero también del sujeto y de sus relaciones con la naturaleza, de la cual es “amo y poseedor”, y de sus relaciones con el otro, del cual también es “amo” o el “esclavo”).

Tarde explota la monadología para desligar las *entidades masivas* (el subrayado es nuestro): no para negar sus oposiciones compactas, sino para liberar las potencias y las virtualidades sacrificadas a los dualismos metafísicos y sociales (sujeto/objeto, naturaleza/cultura, capital/trabajo) y volver a dar a cada mónada su propia potencia de invención y de resistencia. De esta forma, la historia no es “un camino más o menos derecho, sino una red de caminos muy tortuosos y sembrados de encrucijadas [...]. En cada paso al progreso se le ofrece una bifurcación o una trifurcación de vías diferentes. La ilusión de un evolucionismo estrecho, unilineal [...] es negar esta gran verdad, bajo el pretexto del determinismo” (Lazzarato, 2006: 49-50).¹⁹

19 Las comillas angulares hacen referencia a citas extraídas de *La Logique sociale* de Tarde (1999: 255-256).

§9. Sociabilidad

“En el fondo de cada cosa, hay cualquier cosa real o posible” (Tarde, 2006: p.54). Todo ocurre así naturalmente. Cada cosa en la vida extrae el mundo de sí. Nacidas diversas las cosas tienden a diferenciarse en la mutua solidaridad que se ofrecen entre sí. “Ellas forman parte las unas de las otras, pero pueden corresponderse más o menos, y cada una de ellas aspira al más alto grado de posesión” (Tarde, 2006: p.95). En una consigna: todo habría comenzado precisamente porque la materia está viva y porque ella misma es una actividad sin más fronteras que lo que ella misma es capaz de promover al desarrollarse y cambiar en conjunto. *¡La inmanencia: una vida!* (Deleuze, p.2008). Iniciamos, pues, aceptando el carácter diverso de la realidad con la afirmación de una diversidad elemental. Aceptamos seguidamente que tal diversidad es propiamente heterogénea en razón de su esencial desequilibrio. Pero no podemos contentarnos. Digamos que todo lo anterior eso es cierto. Y todavía hace falta intentar ofrecer el principio abstracto por el que caracterizar la tendencia al aglutinamiento evidente en lo real.

Esto es evidente: toda cosa es una sociedad (Alliez, 2006: pp.25ss.). Celebramos la idea ya que nos muestra en nuestra complejidad y nos pone al margen de la soledad egológica. Es que, vistas las cosas así, hasta el ser más solitario es principalmente compuesto. Nunca estamos solos. No se puede sentir ningún aislamiento porque eso no existe —“una monadología puede ser una ética de los encuentros grupusculares” (Deleuze, 2006: p.11)—. Aún desconocidas y muchas veces imperceptibles, entre muchas compañías nos hallamos: sociedades animales, sociedades celulares, sociedades atómicas, sociedades astrales, sociedades humanas. Es verdaderamente notable la asimilación de lo real a las sociedades. Y es aún más notable saber que por esa vía es posible percibir el legado de la vida sobre cada uno de nosotros, esto es, la tendencia inmanente a la composición. Podemos decirlo filosóficamente: la heterogeneidad diversa de lo real, no obstante la fuerza inventiva de sus miembros esenciales, presenta rangos de asociación y de regularidad permanentemente activos. Es como si lo real fuera relativo simultáneamente a la faz “salvaje” de lo

originalmente libre y a la faz “civilizada” por la que todo concurre en múltiples composiciones.

No debe haber confusiones. No se trata de una perspectiva sobre la evolución ni se trata de admitir alguna sugerencia acerca de que, substancialmente, lo real atañe a principios de armonía. No es que de lo indiferenciado y caótico se pase a lo orgánico y ordenado. Insinuamos la presuposición recíproca entre dos movimientos simultáneos: si lo real es propiamente una heterogeneidad dinámica e inestable también es propiamente el agregado social de elementos esenciales que se toman unos a otros. Todos somos “parásitos mutantes”. “Hay que alimentarse, usar, incorporarse en el mundo, absorber, chupar, libar acontecimientos, parasitar vidas, pensamientos, energías, vibraciones, experiencias de otros” (Deleuze, 2006: p.12). Lo que habla de una variable de ordenamiento concomitante a la heterogeneidad que yace en cada cosa.

La sociabilidad es el modo de acción recíproca (Lazzarato, 2006: p.51). Hablamos del “vivo instinto de sociabilidad”: existe una dominancia general que promueve lazos omni-laterales entre originales componentes diversos (Tarde, 2006: p.61). Permítase adelantar que ese instinto es el deseo. Aunque sabemos que hace falta más para caracterizar la afirmación, baste con señalar que el principio del “vivo instinto de sociabilidad” nombra la necesidad de expansión de los grupos dada en la tendencia a la mutua captura de unos elementos por otros (Tarde, 2006: p.59). Mutualidad y posesión, ganancia y pérdida, adquisición y despojo: esos son los términos de toda sociedad en el sentido que cada cosa presenta grados de composibilidad, interior con sus propios componentes, y exterior, con otros componentes ajenos. Ya lo dijimos: no estamos nunca solos. Somos tanto propietarios de nuestros propios componentes como poseídos por los demás —que son igualmente propietarios y poseídos (Tarde, 2006: p.91).

“¿Qué es una sociedad? ¿Qué significa la palabra “social”? ¿Por qué se dice que algunas actividades tienen una “dimensión social”? ¿Cómo puede demostrarse la presencia de “factores sociales”? ¿Cuándo es buena una investigación de la sociedad o de otros agregados sociales? ¿Cómo puede alterarse el rumbo de una sociedad?” (Latour,

2008: p.15). Hemos considerado una afirmación para responder: lo social no es una cosa homogénea de la que puede decirse varios principios sino la sucesión de asociaciones entre elementos heterogéneos. La sugerencia teórica es que lo social no designa más que las relaciones bajo las que cosas de diversa naturaleza caen. Lo social es así relativo a cualquier agregado real o posible: desde las moléculas hasta los cuerpos colegiados y demás composiciones políticas, económicas, administrativas —y quién sabe cuáles más—. Mucho más amplia de lo normal y al tiempo con restricción en lo concerniente a la formación de asociaciones y al diseño de ensamblados, la fórmula propuesta es igualmente pertinente al movimiento general por el que lo heterogéneo presenta tendencias de armonía.

Dicho sencillamente, la hipótesis de lo social como asociación de heterogéneos tiene que ver con las “situaciones en las que proliferan las innovaciones, en las que son inciertas las fronteras de los grupos, en las que fluctúa la variedad de las entidades a considerar” (Latour, 2008: p.27). Esto sin excepción de ocuparse de las composiciones. La consigna teórica es que hay que seguir a los aspectos dinámicos mismos de lo social, tratando de ponerse al día con las innovaciones alocadas para aprehender de ellas cómo han convertido la propia existencia en una composición colectiva, a partir de qué métodos han elaborado los encajes, y qué formas de vida podrían definir.

§10. Deseo

Para decirlo sin adornos: la noción de materia y la noción de sociedad que se nos presenta traduce bien el carácter comprometido de los movimientos de armonía y variación. Si damos crédito a esta versión de lo real es porque ofrece una perspectiva no-dialéctica y no-evolutiva de los procesos de diferenciación y organización ligados a la vida en general. Esta visión habla de confluencias y focos parciales de centralización tanto como de luchas intestinas irreductibles por ser tendencias connaturales a la variación. Sin presunciones de afirmar algún centro y sin incluir ninguna idea del destino ni del futuro, con lo que hemos visto nos atenemos a la conceptualización de la vida a partir de los procesos de aglutinamiento y de diferenciación que ella misma representa y pone en juego.

“¡Qué prodigiosos conquistadores también los gérmenes infinitesimales que consiguen someter a su imperio a una masa millones de veces superior a su exigüidad! ¡Qué tesoro de invenciones admirables, de ingeniosas recetas para explorar y conducir al otro, emanadas de esas células microscópicas cuyo genio y pequeñez deberían confundirnos parejamente!” (Tarde, 2006: p.103). La felicidad de la armonía es pasajera porque se encuentra sometida siempre a transiciones. Pero, por otra parte, la armonía encarna el lado compositivo de las combinaciones infinitas y latentes al movimiento diferencial implicado en el devenir de la vida (Tarde, 2006: p.128).

Sin dudas, todo esto suena extraño. Permítase ofrecer una orientación. Evidentemente, dos principios vienen al paso: el de la diferencia y el de la repetición. Vemos que esto es abusar demasiado del discurso indirecto libre. Hace falta muchas razones para sostener lo que acabamos de decir (Alliez, 2001). Por eso hemos de decirlo en el vocabulario usual de nuestro contexto: armonía y variación son los caracteres de las sociedades.

Bajo formas extremadamente diversas, se supone que habría posesión recíproca de todos por cada uno en una interdependencia mutualizada de componentes en sí mismos cambiantes (Tarde, 2006: pp.87-88). Con lo que se reúne en una síntesis problemática dos afirmaciones fundadas en el reconocimiento de la heterogeneidad y los aglutinamientos característicos de lo real. Es de notar que la síntesis califica y conserva la respectiva fórmula abstracta de lo que es realmente interesante de la propuesta ontológica: y es la idea de que las sociedades se forman de entrecruzamientos de componentes variados que se apropian, para transformarse, unos de otros.

Quizá en esto sólo habría que ver la afirmación de la vida. En vista de cómo se subraya la vitalidad de la materia y en vista de cómo se considera la propiedad de la materia de soportar solidaridades es que puede percibirse que la vida aflora insistentemente en cada rincón. La vida es diferencia y es acción posesiva: todo nace en la acción de la materia de hacerse ella misma el objeto de composiciones recíprocamente poseídas por responder a la avidez de su propia actividad de vivir. Al hablar de los principios de la armonía y la variación se celebra explícitamente la vida por lo que ella tiene de diversa

y múltiple y por las agrupaciones y composiciones que al tiempo origina y suscita. Sin embargo, guardémonos de confundir los caracteres de la vida con lo que la vida es.

Volvemos con esto al punto de inicio. La contribución más importante de Tarde al pensamiento es el de indicar que la vida es una fuerza, reconocible en cada cosa, en cada partícula, en cada organismo, en cada comunidad, cada organización y cada sociedad (2006: p.97). Se insinúa de esa manera que la vida es la causa interna de la diversidad. La vida es la diferencia a decir verdad. Pero ella también impone el costado organizado y central que complica toda cosa. Las confluencias y los aglutinamientos de lo diferente se explican en la admirable abnegación a una atracción física terriblemente poderosa: el deseo.

“Es de verdad que la diferencia produce la armonía y que a su vez la armonía engendra la diferencia —y así sucesivamente—” (Tarde, 2006: p.111). Sólo que la vida no se define exactamente en el movimiento simultáneo de diferir y organizarse. La hipótesis que cubre las afirmaciones precedentes es la siguiente: las cosas se distinguen y distinguen, se modifican y modifican del mismo modo renovador que son capaces de presentar cuando se componen mutuamente. Se identifica así el fin de todo ser con la perpetuación de sus diferencias características y por la propiedad de interdependencia y asociación que guardan en lo profundo (Tarde, 2006: p.107).

Ahora bien, el carácter cambiante e innovador de lo real se explica, a continuación, en la fuerza inmanente que es la vida. Lo que es esencial a la vida no es el cambio ni la regularidad. La vida, diría Tarde, es la potencia fundamental que mueve todo cambio y regularidad en lo real. La vida es, pues, la fuerza-deseo o el lazo sideral del que brota la materia fortuita y accidental y todas las composiciones regulares de la que es capaz (2009: p.103). Con excusas del exceso metafísico, Tarde obliga a considerar una simple idea que ya lo cambia todo si se la toma como la sugerencia de incluir en la explicación de lo real una iniciativa más abierta y fundamental que la causalidad natural tradicional. Esta idea es que la vida es la potencia subyacente a toda originalidad e interdependencia colectiva.

Así, pues, los principios de armonía y variación se ofrecen como una explicación parcial de lo real. Mientras que es otro el principio el que brinda razón de lo que hay. Se diría, con la sencillez de una breve sentencia, que la vida no es más que deseo. La vida es el fondo inconsciente material común a todos: hecho de fuerza realizada en inclinaciones, variaciones, desplazamientos y, claro, integraciones y solidaridades. La vida simplemente es el deseo perdurable de la vida que se hace vida.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALLIEZ, Éric. 2001. "Différence et répétition de Gabriel Tarde", en: *Multitudes. Revue politique artistique philosophique. Mineure: Tarde intempstif*, 7, décembre, París. Disponible en: <http://multitudes.samizdat.net/Difference-et-repetition-de>
- ALLIEZ, Éric. 2006. "Tarde et le problème de la constitution" en Tarde, Gabriel. *Monadologie et sociologie*. Paris, Les Empêcheurs de penser en rond/Institut Synthélabo.
- AGAMBEN, Giorgio. 2005. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia, Pretextos.
- DELEUZE, Gilles. 2005. *En Medio de Spinoza*. Buenos Aires, Cactus.
- DELEUZE, Gilles. 2008. *Dos regímenes de locos*. Valencia, Pretextos.
- DELEUZE, Gilles. 2006. *Exasperación de la filosofía*. Buenos Aires, Cactus.
- FOUCAULT, Michel. 1970 . *Marx, Nietzsche, Freud*. Barcelona, Anagrama.
- FOUCAULT, Michel. 1999. *Arqueología del saber*. México, Siglo XXI.
- RAUNIG, Gerald. 2008. *Mil Máquinas. Breve filosofía de las máquinas como movimiento social*. Madrid, Traficantes de sueños.
- GRIBBIN, John. 1998. *Almost Everyone's Guide to Science. The Universe, Life and Everything*. London, Weidenfel & Nicolson.
- GUATTARI, Félix y Suely Rolnik. 2006. *Micropolítica: cartografías del deseo*. Madrid, Traficantes de sueños.
- JAVALOY, Federico. 2001. *Comportamiento colectivo y movimientos sociales*. Madrid, Prentice Hall.
- LATOUR, Bruno. 2008. *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires, Manantial.

- LAZZARATO, Maurizio. 2006. *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*. Madrid, Traficantes de Sueños.
- MATURANA, Humberto. 1997. *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*. Santiago de Chile, Universitaria.
- MERKEL, Wolfgang. 2008. “Democracias enraizadas y defectuosas” en Chaparro, Adolfo; Carolina Galindo & Ana María Sallenave (eds.) *Estado, democracia y populismo en América Latina*. Bogotá, Editorial Universidad del Rosario.
- MEZZADRA, Sandro. 2005. *Derecho de fuga, ciudadanía y globalización*. Madrid, Traficantes de sueños.
- PRIGOGINE, Ilya. 1997. *La fin des certitudes*. Paris, Odile Jacob.
- TARDE, Gabriel. 1961. *Estudios sociológicos. Las leyes sociales. La sociología*. Córdoba, Ediciones Assandri.
- TARDE, Gabriel. 2006. *Monadologie et sociologie*. Paris, Les Empêcheurs de penser en rond/Institut Synthélabo.
- TARDE, Gabriel. 2001. *Les Lois de l'imitation*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond/Le Seuil.
- TARDE, Gabriel, 2001b. *La Logique sociale*. Paris, Les Empêcheurs de penser en rond/Le Seuil.
- VARELA, Francisco, 2007. *El fenómeno de la vida*. Santiago de Chile, Dolmen Ediciones.

Coloquio

Jean-Luc Nancy

Université de Strasbourg, Francia

Juan Carlos Moreno Romo

Universidad Autónoma de Querétaro, México

Introducción

El que sigue no es el texto de una entrevista sino, más bien, como lo indica su primera línea, el de una conversación filosófica abierta cuyo punto de partida fue el de un muy agradable momento de charla, durante el brindis que la Société Française de Philosophie ofreció, en las instalaciones de la editorial Jules Vrin, de París (las de la *rue Saint-Jacques*), tras la conferencia “*Que faire?*” que Jean-Luc Nancy dictó en el pleno de dicha asociación, en la Sorbona, el 17 de marzo de 2012.

Me encontraba a la sazón llevando a cabo, en la lluviosa ciudad de París (que aquella tarde también se ganó el calificativo), una prolongada estancia de investigación (un año sabático), precisamente en la Sorbona, y buena parte de esa estancia la dediqué a poner al día mi diálogo con Nancy, cuya actividad como conferencista acaso sea ahora más intensa en la capital de su país que en la no tan lluviosa (y sin embargo muy lluviosa, y también muy hermosa) ciudad de Estrasburgo.

Sobre aquella conferencia, ahora publicada en el número de abril y junio de 2012 del *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, tal vez tenga ocasión de escribir algo, más pausada o detenidamente —cual ella lo exige—, en otro momento. Fue una sesión asaz interesante, tanto por la conferencia misma, que fue muy reveladora, como por la escucha y la discusión que hizo de ella aquella docta asamblea, de

* Primera parte de *El alejamiento infinito. Una conversación filosófica entre Jean-Luc Nancy y Juan Carlos Moreno Romo* (en preparación).

la que lo menos que les puedo decir ahora es que tampoco les resultó fácil el entrar en verdadero diálogo con el pensamiento denso de Jean-Luc Nancy —Mme. Hélène Politis *dixit*—, no obstante el compartir con él, la mayoría de aquellas blancas cabezas, todo un mundo, o toda una serie, singular plural, de mundos, menos alejados del del compañero que les habló, por ejemplo, del '68 que muchos de ellos vivieron, en París o en Estrasburgo, que del mío —o los míos (entre los que ni siquiera se encuentra el '68 mexicano)—, y los nuestros todos en general.

De camino ya al local de la rue Saint-Jacques, Monsieur Didier Deleule, el jovial presidente de aquella prestigiosa asamblea, nos comentaba que la Sociedad Francesa de Filosofía acababa de pagar, con la sesión de esa tarde, una flagrante deuda que tenían con Jean-Luc Nancy y con el general reconocimiento del que éste goza en Francia y en el mundo. Nosotros también, en nuestro propio (y muy soledado) mundo, a lo lejos —o a la distancia, nutrida ciertamente por la relación con él—, tenemos una deuda, y sobre todo una preciosa oportunidad que, si por lo pronto se concreta en el texto que aquí le presentamos al lector, no es sino a la manera de un primer paso, que nos abre un “sentido” —en el sentido de abriarnos un camino— y todo un horizonte de trabajo y de reflexión, y de pensamiento, también singular plural.

Para cuando estas líneas estén a la disposición de sus primeros lectores, impresas en el fino papel de *Open Insight*, y fijadas en el documento en pdf que esta revista pone, generosa, al alcance de quienes la consultan desde diversas partes del mundo, en la muy poco lluviosa ciudad Querétaro (en la que cuando las hay, mucho se agradecen las nubes) estaremos pronto a tener, en la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro (en el antiguo colegio de los jesuitas), nuestro V simposio Internacional de Estudios Cruzados sobre la Modernidad “Jean-Luc Nancy: de un pensamiento finito a la adoración”. Y en el marco de ese simposio, la mañana del 13 de febrero de este 2013 (la tarde para él, en Estrasburgo, la mañana-tarde de aquel 13 de febrero de 2013 para quien nos lee pasado ese horizonte, tan cercano ya a nosotros), Jean-Luc Nancy estará presente en nuestro simposio, a la distancia, a través de nuestra sala

de videoconferencias, que se conectará por un precioso par de horas con la de la Universidad de Estrasburgo.

El texto que sigue, que fue concebido y escrito en francés, no tardó en rebasar, con mucho, sus bordes primeros. Para cuando el año sabático concluyó, y mis actividades normales me urgieron en México, a donde por principio de cuentas me tuve que mudar —¡nada menos! (mientras que a Nancy le urgió, por su parte, la llegada del verano y los compromisos que tenía ya programados, obligándonos a ambos a tomarnos un largo receso en nuestro diálogo)—, ya estaban concluidas dos partes del trabajo, de las que ahora publicamos la primera, en traducción y en edición mía, como estaba previsto (el original francés permanece, por lo pronto, inédito), y ya estaba relativamente avanzada una tercera. La segunda parte se detiene en el “alejamiento infinito” que separa al francés del español, y del resto de las lenguas latinas. Y en la tercera era cuestión de trazar un panorama muy amplio del pensamiento contemporáneo, para situar en éste a la deconstrucción (la arrojó, aquí, delante de nosotros; la “proyecto” para que se me vuelva horizonte, y para recordar que debemos/podemos terminarla). Es posible que las adelantemos en revista, pero sobre todo tenemos el proyecto de publicarlas, todas, en forma de libro: *El alejamiento infinito*, se llamará, y esperemos que pronto encuentre, tal vez en ti, o en usted(es), a su lector.

Juan Carlos Moreno Romo

* * * * *

Los autores

Jean-Luc Nancy es sin duda uno de los filósofos más fecundos, y también uno de los más profundos, y agudos, y lúcidos de nuestro tiempo. Y es ante todo el autor de una obra singular plural en la que nos encontramos con libros de una muy fina y muy compleja tecnicidad, situados en el corazón mismo de los problemas filosóficos más decisivos de nuestra época (*El imperativo categórico*, *La comunidad inoperante*, *De los lugares divinos*, *El olvido de la filosofía*, *La experiencia*

de la libertad, *Un pensamiento finito*, *El Sentido del mundo*, *Ser singular plural*, *La creación del mundo o la mundialización*, *La Declosión (Deconstrucción del cristianismo I)*, *La Adoración (Deconstrucción del cristianismo II)*...); con muy bellos ensayos de comentario o de interpretación de los diferentes géneros de obra de arte, lo mismo que de toda suerte de experiencias de la vida humana (*La ciudad a lo lejos*, *El intruso*, *Visitación (de la pintura cristiana)*, *Noli me tangere*, *A la escucha*, *La evidencia del filme*, *La mirada del retrato*, *Sobre el comercio de los pensamientos*...); con textos de análisis histórico y político de una extraordinaria pertinencia (*El mito nazi*, con Philippe Lacoue-Labarthe, *Política y más allá*, *Crónicas filosóficas*, *Verdad de la democracia*, *Identidad. Fragmentos, franquezas*, *La equivalencia de las catástrofes (Después de Fukushima)*...); con muy originales y muy estimulantes lecturas de los grandes clásicos de la historia de la filosofía y del pensamiento (*Ego sum*, *Hegel*, *la inquietud de lo negativo*, *Maurice Blanchot*, *A más de un título. Jacques Derrida*...); e incluso con *petites conférences* o “pequeñas conferencias” hechas verdaderamente para, y con los pequeños (*En el cielo y en la tierra*, *Justo imposible*, *Té quiero un poco, mucho, apasionadamente*, *La belleza*, *Partir-La partida*...).

Juan Carlos Moreno Romo, cuyos trabajos sobre Descartes o sobre Unamuno han encontrado recientemente su lugar en libros como *Descartes vivo* (2007), *Vindicación del cartesianismo radical* (2010), *Unamuno y nosotros* (2011) y *Unamuno, moderno y antimoderno* (2012), es también el autor de una serie de textos sobre el pensamiento de Jean-Luc Nancy, entre los que se cuentan los que acompañan sus traducciones de *Un pensamiento finito* (2002), *Ego sum* (2007), o *El mito nazi* (2002). Su trabajo “El horizonte a lo lejos (con, a propósito y a través de la obra de Jean-Luc Nancy)”, cierra ahora su libro *Filosofía del arrabal* (Anthropos, 2013), buena parte del cual se encuentra atravesado por el diálogo que el autor mantiene con algunos motivos, muy reveladores y estimulantes, del pensamiento de Jean-Luc Nancy.

El diálogo o la “exposición”

JCMR: Gracias, querido amigo, por esta conversación abierta que has tenido la generosidad de aceptar el tenerla conmigo, y con tus ya muy numerosos lectores de lengua española. Antes de volver más detenidamente a tus obras, en conversaciones subsecuentes, en esta primera conversación me gustaría poder aprovechar, de entrada, la oportunidad que he tenido de escucharte en París estas últimas semanas, con ocasión de varias de tus conferencias, presentaciones de libros u otras intervenciones académicas, para que hablemos, por así decirlo, en torno a ellas, e incluso en torno a una sola de ellas, y a su tema central, subrayado estupendamente, en un momento preciso, por uno de sus principales destinatarios. Y de inmediato les pido a nuestros lectores que no se inquieten si todavía no conocen, por lo menos los textos de esas conferencias que seguramente serán publicadas pronto, en francés, y que no tardarán, luego, en ser traducidas al español (llegado el momento, el lector erudito podrá hacer, ciertamente, todas las conexiones pertinentes). Te he vuelto a escuchar, últimamente, con una regularidad parecida a la de la época en la que seguía los últimos seminarios que diste en la Universidad de Estrasburgo, pues, y digamos que me gustaría hacerte ahora, en cierto modo, las preguntas que en estos días pasados no te hice, confiando justamente en la oportunidad que tendría de hacerlo luego, en esta conversación, con más calma.

Lo que te propongo aquí, y a nuestros lectores, más que una reseña o un estudio de los diferentes temas de los que te has ocupado en estas últimas semanas, es una conversación filosófica autónoma, nutrida, eso sí, de lo que esa escucha me ha hecho o me hace pensar, y de lo que tú pienses al respecto, de manera que mis inquietudes y mis curiosidades les sirvan de puente a los lectores de nuestra lengua.

A manera de introducción, entonces, y alejándome, tal vez en demasía, de las formas académicas (pero es para mejor alcanzar lo que de veras cuenta, incluso cuando se recurre a las formas académicas), quisiera comenzar nuestra conversación imitando a

esa pequeña niña que, el 24 de marzo pasado (2012), en el Nuevo Teatro de Montreuil, durante la serie de preguntas y respuestas que siguieron a tu conferencia “Vous désirez?”, te pidió tu opinión sobre la letra de una canción popular.

Nosotros habíamos tenido ya, hará cosa de diez años, un breve intercambio en torno a tu interpretación de la canción “Historia de un amor”. Descubrí entonces, escuchando una emisión especial de France-Culture en la que tú participabas al lado de otros comentaristas de esa canción, que ese bolero del panameño Carlos Eleta Almarán poseía versiones en diversas lenguas, y que esas versiones podían ser el objeto del trabajo de interpretación de la mejor filosofía francesa.

Luego, en mi trabajo “El horizonte a lo lejos”, dedicado a tu obra, abro también, en epígrafe, con unos versos de una canción de Joan Manuel Serrat respecto de la que ahora querría llamar, más detenidamente, tu atención, siempre a propósito de lo que les dijiste a los niños, y también a los adultos que escuchamos tu “pequeña conferencia”. Creo que te va a gustar, la letra [que tú escucharás cantada por el propio Serrat] dice así:

*Puse rumbo al horizonte
y por nada me detuve,
ansioso por llegar
donde las olas salpican las nubes,
y brindar en primera fila
con el sol resucitado,
sentarme en la barandilla
y ver qué hay del otro lado.*

*Y cuanto más voy p'allá
más lejos queda,
cuanto más deprisa voy
más lejos se va.
Allí nacen las leyendas
y se ocultan los secretos
y se alcanza a dibujar
con las estrellas en el firmamento.*

*Sueño con encaramarme
a sus amplios miradores
para anunciar, si es que vienen,
tiempos mejores.*

*Y cuanto más voy p'allá
más lejos queda,
cuanto más deprisa voy
más lejos se va.*

*Cuanto más voy p'allá
más lejos queda,
cuanto más deprisa voy
más lejos se va.¹*

Me gustaría mucho saber qué te parece.

J-LN: En primer lugar es una bella canción, que por supuesto yo no conocía, pues conozco muy pocas canciones extranjeras (la canción, salvo la del rock, está bastante encerrada dentro de los límites lingüísticos, a diferencia del canto de la llamada música “culta”). La voz de ese cantor le da una tonalidad justo lo suficientemente tensa, no demasiado; no hay melancolía, y tampoco hay optimismo. No estamos en esa dimensión, estamos en otra parte, en un espacio-tiempo distinto del de los “tiempos mejores” o del de su imposibilidad. Es eso lo que adivinaste que me iba a gustar: el alejamiento infinito del que habla el final *–más lejos se va–* se comprende entre la pérdida siempre renovada y la aproximación, también siempre recomenzada. Estamos en una suerte de delicada suspensión entre esos dos valores del mismo infinito.

JCMR: Me alegra mucho haberte podido dar a conocer, entera, esta canción, y saber además que te gustó. Cuando la revista *Anthropos*, de la editorial del mismo nombre, de Barcelona, me invitó a escribir

1 La canción se titula “El horizonte”, y es parte del álbum *Cada loco con su tema*, de 1983.

un artículo sobre tu obra, para su número 205 (aparecido en agosto de 2004), al preguntarme cómo podría volverle un poco familiar, al lector de lengua española, uno de los motivos para mí más atrayentes de tu pensamiento (ese mismo sobre el que iba a escribir mi trabajo “El horizonte a lo lejos”), de inmediato pensé en esta canción de Joan Manuel Serrat, un trovador barcelonés muy conocido, y muy querido en todos nuestros países, de Argentina a México y de Perú a las Islas Canarias, una especie de Jacques Brel o de Georges Brassens de nuestro lado de los Pirineos, si te parece, o incluso una especie de Leo Ferré, pues ha hecho unas muy bellas, y muy potentes canciones con poemas de Miguel Hernández, Mario Benedetti o Antonio Machado.

Pero, para volver a tu “pequeña conferencia” del otro día, al escuchar la historia que contabas delante de todos esos niños que te escuchaban, encantados, en el teatro de Montreuil, para desplegar y explorar, con ellos y también con nosotros, las diferentes formas del deseo (la historia de Paul que le dijo a su madre, en plena ciudad, que tenía ganas de ir al baño, obligándola a entrar en un café; y sobre el deseo que tuvo de beberse una Coca-Cola una vez que, de regreso del baño, vio que su madre tomaba, justamente, un café; y sobre las niñas, en fin, que él miró en la mesa de al lado, una de las cuales lo miró gentilmente a su vez; e incluso sobre las estrellas, su belleza y su grandeza, ante las que el pequeño Paul sintió una cosa análoga a la que acababa de sentir por la niña que había atraído su mirada), alejándome del relato que hacías, e imaginándome a Paul más bien como a un adulto, me acordé entonces de otra canción de Serrat de la que ya me había ocupado antes, en mi *Revendication de la rationalité* (2004), “La bella y el metro”. Hela aquí:

*Entre el infierno y el cielo,
galopando entre tinieblas
de la periferia al centro
del centro a la periferia,
el metro.*

*Con ojos de sueño viene
cruzando la madrugada;
regresará a medianoche
con el alma fatigada,
el metro.*

*Cargando arriba y abajo
íntimos desconocidos,
amaneceres y ocasos
con dirección al olvido.*

*Por sus arterias discurre
presurosa humanidad,
el alimento que engorda
la ciudad.*

*De reojo se miran,
de lejos se tocan,
se huelen, se evitan,
se ignoran, se rozan;
y en el traqueteo
del vagón hipnótico
cada quien se inventa
la suerte del prójimo.*

*El escritor ve lectores,
el diputado, carnaza;
el mosén ve pecadores,
y yo veo a esa muchacha
del metro.*

*Los carteristas ven primos,
los banqueros ven morosos,
el casero ve inquilinos
y la pasma, sospechosos
en el metro.*

*El general ve soldados;
juanetes, el pedicuro;
la comadrona, pasado;
el enterrador, futuro.*

*La bella ve que la miran,
y el feo ve que no está
solo en este mundo que
viene y va.*

*La bella se deja
mirar mientras mira
la nada que pasa
por la ventanilla.
Distante horizonte
de cristal de roca,
ajena y silente
flor de mi derrota.*

*El revisor ve billetes;
el sacamuelas ve dientes,
el carnicero, filetes;
y la ramera clientes
en el metro.*

*Los avaros ven mendigos,
los mendigos ven avaros;
los caballeros, señoras;
las señoras, tipos raros
en el metro.*

*El autor ve personajes,
el zapatero ve pies;
el sombrerero, cabezas;
el peluquero, tupés.*

*Los médicos ven enfermos,
los camareros, cafés;
yo sólo la veo a ella:
la bella, la bella,
la bella que no me ve.²*

2 "La bella y el metro", del álbum *Versos en la boca*, de 2002.

El poeta habla, entonces, de “íntimos desconocidos” que, en el metro, “de reojo se miran, de lejos se tocan, se huelen, se evitan, se ignoran, se rozan...”. Y luego, como si fuese un novelista, hace una descripción muy simpática de quién ve qué. El escritor, por ejemplo, ve lectores; el político ve electores, y así continúa; mientras que el poeta –o el hombre, simplemente– ve a esa mujer que ve que la ven: “La bella se deja / mirar mientras mira / la nada que pasa / por la ventanilla. / Distante horizonte / de cristal de roca, / ajena y silente / flor de mi derrota”... “La bella, / la bella que no me ve”.

J-LN: ¡Esa canción me impresiona enormemente! ¡De haberla conocido antes la habría citado con frecuencia! En efecto, a menudo me sirvo, oralmente si no es por escrito, de la imagen de las personas reunidas en el metro, el tranvía, el autobús o el tren –eso que en francés llamamos los *transports en commun*, expresión que puede prestarse a comentarios sobre lo “común”–. Yo creo muy seriamente que la proximidad impersonal, pero cargada de posibilidades, de inminencias de relación, es muy emblemática del *être-ensemble* [estar-juntos/ser-juntos] que es importante, creo, considerar independientemente [*en-deça*: de este lado] de las relaciones propiamente dichas (relaciones sociales, profesionales, jurídicas, afectivas, familiares, amistosas, amorosas, pasionales...). Hay un estrato de pre-relación, si se lo puede decir de ese modo, pero en el que la relación de silueta se esboza como aproximación y alejamiento, atención e indiferencia, etc. –En cuanto a “la bella que se deja mirar”, es otra cosa, es la desviación seductora y/o la seducción como tenida a distancia, rechazo de cumplir la seducción que se cumple como subyugación del otro mantenido a la distancia, manteniéndose a salvo de él [*tenu en respect*] en cierto modo. Tenemos ahí una complejidad muy delicada, que acaso esté en el corazón de toda seducción. Si me extiendo, diré que es toda la cuestión de la distancia en la relación, de la distancia que es cuestión de recorrer y de mantener o más bien de recorrerla de tal modo que el rebasamiento cree él mismo una nueva distancia sin la cual ya no habría nada a lo que uno se debiese acercar... lo que nos devuelve a tu pregunta precedente.

JCMR: Y al horizonte abierto por el otro, entonces, y al alejamiento infinito al que el otro nos invita... A propósito de las relaciones amorosas, de seducción o de pareja, pienso que se podría hablar aquí incluso de ciertas danzas, por ejemplo de las del folclor mexicano –el Jarabe Tapatío, la Bamba...–, o si no de las de la Auvernia, o la Alsacia, o incluso del famoso vals. Pero están también todas las otras relaciones, y ahí también, un poco como en la danza bien danzada... “Ni demasiado lejos ni demasiado cerca”, como decía Pascal, en otro contexto. Y aquí les recuerdo a nuestros lectores que tú has escrito al menos dos libros sobre la danza (*Dehors la danse*, y *Allitérations*, con Mathilde Monnier), y que en tu penúltimo libro, *Dans quels mondes vivons-nous?* (escrito en alternancia con el joven físico Aurélien Barrau), hablas incluso, en cierto modo (y eso a nivel ontológico), de la danza del “Uno” y, en su prolongación o en su alejamiento infinito, del “ritmo” y de la “cadencia de la pluralidad siempre renovada de todos los singulares” (Nancy y Barrau, 2011: p.39).

J-LN: Sí... habría que detenerse aquí mucho más largamente... detenerse, o bien danzar. Es decir también pensar. Para mí el pensamiento es una danza: es decir la búsqueda de un arrancarse de un peso y de una victoria con respecto a una resistencia. Podría decirlo en términos husserlianos aunque esé no sea mi registro de referencia: suspender la tesis ingenua, practicar la *epoché* de la posición pesada, inerte, asentada que es posición de la evidencia ordinaria, del hábito, de la convención. Arrancarse, elevarse, vencer la gravedad, no para volar en el sentido de planear, ni en el sentido de recorrer la distancia sino más bien del vuelo inmóvil de la alondra... o mejor todavía, no volar sino danzar, saltar, disponer unos pasos, unos movimientos, unas cadencias con y contra el peso del cuerpo. Así el cuerpo piensa y se hace pensante.

JCMR: Pero acaso no siempre sea posible danzar. En la proximidad impersonal de los transportes en común (“transporte público”, decimos en México), se está a la vez demasiado cerca y demasiado lejos, aunque a veces de una manera indefinida, o inestable y por eso mismo cargada de posibilidades, o de “inminencias de relación”,

como dices tú. Ahora que esas posibilidades o inminencias no se dan sino a condición de que no nos encerremos todos en nosotros mismos, como cuando estamos casi enteramente tomados u ocupados por nuestros propios asuntos. Pero he hecho bien al decir “casi”. La bella que no mira a Serrat, en apariencia está mucho más encerrada en ella misma que, por ejemplo, el banquero que, en los demás, no ve más que a malos pagadores. El poeta, o el hombre que mira a la bella que no lo ve, y que él quisiera que lo viera, ¿no está por su parte acaso demasiado abierto?

J-LN: Uno no puede estar demasiado abierto, ya que la abertura no es posible sino por la clausura que la abre. No estoy jugando a las paradojas: una abertura no es una abierta [*beance*] infinita, es un borde, son unos labios que se apartan, es la boca que habla o el ojo, o la oreja, es la fuente que se abre entre dos rocas o en la tierra, es también la boca del vaso, de la jarra, la de la trompeta o del oboe... Y no es un asunto de talla: la boca del pabellón de la tuba o la de un gran desagüe colector no es más generosa o más rica que la de los labios que se apartan apenas para murmurar una palabra o para un beso ligero. La bella que no mira al poeta mira quizás a otra parte, en unos pensamientos, en unos recuerdos o unas esperanzas. O bien no se quiere exponer del todo abierta, obscenamente, quiere marcar su clausura, ésa por la que puede, o podría, o podrá quizás abrirse...

JCMR: Y mientras eso ocurre, si no lo desgarras, ella abre de cualquier manera al poeta, diría Platón, a la belleza misma y a lo que ésta tiene de fecundo. Pero miro, acaso, demasiado lejos. En el metro, para volver a nuestro ejemplo, y en los transportes en común, e incluso en la calle, existe desde hora una nueva forma de estar, que la canción de Serrat no tomó en cuenta. Estoy en París, y me impresiona cruzar aquí todos los días, mucho más que en Querétaro o en México, a personas que, ayudadas por todo tipo de aparatos electrónicos, por así decirlo “se mantienen a distancia.”³

3 En Seúl, esa gran ciudad del lejano Oriente que pudimos visitar gracias al XXII Congreso Mundial de Filosofía, en el metro, por ejemplo, los también omnipresentes apa-

Alain Finkelkraut hacía notar que, con el teléfono móvil, algunos usuarios permanecían incluso cada vez más pegados a sus familiares [*proches*] que cuando se encontraban, físicamente, en el espacio público. En lo que acaso haya una pérdida de la distancia que la ciudad –toda ella “una travesía”, como tú has escrito en *La ciudad a lo lejos*– les ofrecía. Finkelkraut se quejaba incluso de la incivilidad de quienes, físicamente al lado suyo, lo ignoraban y, por ejemplo, se ponían a hablar en voz alta, sin cuidarse de él, porque, ayudados por el aparato telefónico, no se ubicaban ya en el espacio público y permanecían, en el transporte público, en su espacio doméstico, al lado de los suyos.

J-LN: Es quizás en parte exacto, pero yo desconfío de todos modos de esa desconfianza tan extendida para con los aparatos, teléfonos, mp3, ordenadores, televisores. Pues esos son también, al mismo tiempo, otros modos de comunicación. Por el teléfono y el *smartphone* yo estoy en relación con personas con las que, en otro tiempo, perdía más fácilmente el contacto porque el correo era muy lento. Fíjate entre nosotros: tú estás en México desde hace varios años y conservamos un contacto que ciertamente se enriquece, se hace denso, se anima cuando nos vemos, pero que sin embargo posee, en la distancia, una realidad innegable. Eso significa que el llamado espacio “público” se ha agrandado, quizás desmesuradamente, de manera desproporcionada, es verdad –pues es muy posible que unos límites, unos horizontes, unas circunscripciones sean siempre necesarias–, pero al mismo tiempo esta desproporción es una invitación a inventarle un uso...

¿Qué puede querer decir la “mundialización” si ella es más, y otra cosa que una mera “globalización”, si hace signo hacia un “mundo”, es decir hacia una posibilidad de sentido?

Es cierto, lo repito, es necesario un límite, hacen falta los bordes de la abertura, hay que poder cerrar para poder abrir. A la casa le hace falta una puerta para que uno pueda abrírsele al visitante.

ratos electrónicos no aislaban a las personas, no las encerraban, a cada una, en ella misma, ¡al contrario, eran objeto de *partage*, y de conversación!

JCMR: Es del todo cierto que, sin las nuevas posibilidades tecnológicas de las que hablamos, esta conversación misma no sería posible, y que para alguien que trabaja, como yo, del otro lado del Atlántico y al sur del Río Bravo, sería impensable, sin el correo electrónico, esta comunicación constante, y para mí muy enriquecedora, que tú tienes la muy amistosa generosidad de mantener conmigo. El mundo que yo habito, con todo gusto lo confieso, es mucho más grande, más complejo y más cargado de posibilidades que el que yo creía, hace poco más de veinte años, cuando empecé a dar clases en la Universidad Autónoma de Querétaro, mi mundo definitivo (¡y aquella definitividad me asfixiaba!). Yo mismo estoy muy perplejo, entonces, por todas esas nuevas posibilidades tecnológicas de las que recibo los beneficios, y cuya misma rapidez me impide con frecuencia darme cuenta de todo el alcance que tienen, y de ser todo lo inventivo que haría falta para ponerse a la altura.

Pero querría de todos modos insistir, un momento todavía (pues todo *logos* reclama su *anti-logos*) en uno de los riesgos de los que habla Finkielkraut, y del que también podemos ocuparnos recurriendo a tu propia ontología: el de la posibilidad de encerrarse uno en sí mismo, o en sus personas cercanas, y el del carácter, si puedo decirlo así, de *pharmakon*, por ejemplo del teléfono móvil, el cual, según la observación de Finkielkraut, hace que algunos, al atravesar una ciudad, permanezcan sin embargo en sus casas. Es algo paradójico si pensamos, por ejemplo, que es de ese modo que algunos explican, e incluso critican, en los musulmanes, el “anacrónico” sentido del chador, al parecer concebido para proteger a las mujeres de la exterioridad de la calle en su “paso” de una casa a la otra.⁴

4 No se me ocurrió, estando en París y recorriéndolo más como peatón que como conductor, comentarle a Nancy lo de ciertas señoras mexicanas y sus grandes camionetas, las cuales se comportan, atraviesen por donde atraviesen (y provoquen los peligros que provoquen, sobre todo), como si en efecto nunca hubiesen salido de sus casas. El automóvil de una mujer, por otro lado, y no sólo la camioneta, es con frecuencia una especie de casa móvil, un chador tal vez...

J-LN: Seguramente, el sentido del chador está ligado a una cultura de la intimidad de la casa y de la pareja sexual, éste conlleva un sentido de lo secreto y de lo sagrado, el sentido de una reserva preciosa. Pero al mismo tiempo, nosotros estamos en un contexto en el que se borran la mayor parte de los puntos de referencia que acompañaban esa reserva –una civilización masculina en la que los hombres parten lejos para la guerra o el comercio, en la que los valores (las significaciones) son distribuidos de cierta manera entre los sexos, los roles sociales, en la que los afectos mismos están impregnados de todo ese simbolismo–. Esa desaparición no es un accidente lamentable –o bien hay que pensar que en la historia existen verdaderos accidentes, caídas que hay que reparar, después de las cuales es preciso restaurar un estado anterior–. Pero es tan vano pensar eso como pensar un progreso continuo. No hay sin duda ni progreso ni regresión posibles, en el fondo. Pero hay transformación, metamorfosis de la humanidad y de la naturaleza, del mundo: un mundo es en sí mismo a la vez sistema, estructura, y plasticidad, transformación [*bouleversement*].

JCMR: Y si las cosas han cambiado fuertemente desde los tiempos del chador, o desde los del velo que las mujeres portaban también hace muy poco tiempo en los países cristianos, al menos para ir a misa, ahora están cambiando una vez más, esta vez a causa de las nuevas posibilidades técnicas –y ciertamente eso no es, en sí mismo, lamentable–. Sin embargo, con frecuencia ese *panta rei* del que hoy dan testimonio tantas novedades tecnológicas y relacionales nos mueve a todos a mirar atrás, y eso se vuelve incluso, a veces, una fuente profunda de nostalgia, e incluso de desánimo. En lo que se refiere a la nostalgia, y por encima de “aquellas pequeñas cosas” evocadas por Joan Manuel Serrat en otra de sus muy bellas y conmovedoras canciones,⁵ la peruana Chabuca Granda lamenta, en bellas y elegantes canciones como “La flor de la canela”, “Fina estampa” o “Amarraditos”, todas esas formas de ser –y de estar “en sociedad” digamos, y también en la ciudad, y en la calle– que no se

5 Cfr. la canción “Aquellas pequeñas cosas”, del álbum *Mediterráneo*, de 1971.

usan ya, en su época: “No se estila / ya sé que no se estila...”. Y en lo que se refiere al sentimiento que acabo de mal llamar desánimo –llamarlo “desesperación” sería acaso demasiado–, sin remontarme a las profundidades del *Eclesiastés*, permíteme recordar, de pasada, unos versos de Jorge Manrique, ese gran poeta español del siglo XV que, deteniéndose en ese sentimiento humano demasiado humano según el cual, puesto que nuestras formas de vida y nuestros mundos desaparecen –¡y con ellos nuestras propias vidas!–, a final de cuentas, tenemos con frecuencia la impresión de que “cualquiera tiempo pasado fue mejor”, de que cualquier otro tiempo fue mejor que el nuestro, que nos huye, que se nos va, o se nos escurre de las manos cual un puñado de arena.

En tu último libro, *L'Équivalence des catastrophes (Après Fukushima)* (2012: p.38), haces notar, de pasada, que más o menos todos los tiempos o todas las civilizaciones han lamentado “una edad de oro perdida”. Y mira, me acuerdo ahora de una canción francesa que subraya que “Tout fout le camp”:

<i>Nous sommes maîtres de la terre</i>	<i>Somos los amos de la tierra</i>
<i>Nous nous croyons de presque dieux.</i>	<i>Casi nos creemos unos dioses.</i>
<i>Et pahl, le nez dans la poussière,</i>	<i>¡Y zas!, la nariz en el polvo,</i>
<i>Qu'est-ce que nous sommes ?</i>	<i>¿Qué es lo que somos?</i>
<i>Des pouilleux.</i>	<i>Unos piojosos.</i>

Me alejo demasiado, acaso, de tu propia sensibilidad. Tú tienes una mirada muy abierta con respecto a todas esas transformaciones de nuestro mundo que muchos otros (el propio Heidegger, de quien tú subrayas la clarividencia) ven más bien amenazadoras, y creo que tú nos ayudas, con ello, a mejor situarnos en una época como la nuestra, llena de transformaciones tan perturbadoras (en el libro *Dans quels mondes nous vivons?* hablas, a propósito de los más recientes avances técnicos, “de nuevas condiciones sociales, sexuales, afectivas”) (Nancy y Barrau, 2011: p.82).

Nosotros vivimos cosas reputadas imposibles, o incluso inimaginables ayer; y al mismo tiempo los mundos para los que habíamos sido preparados ya no están ahí, y los viejos valores (se insiste

demasiado en las religiones, pero también se podría hablar de los mucho más viejos valores filosóficos, e incluso políticos de hace apenas unos cuantos decenios) parecen, como Don Quijote frente a la indiferencia de los molinos de viento, ridículamente anacrónicos. Pero nuestra época no es ciertamente la única que ha visto vacilar todos sus *repères* o puntos de referencia.

Si el Internet no me engaña, la letra de la canción que acabo de evocar es de 1939. He ahí unos tiempos bastantes sombríos en los que “se les ponían colores a las camisas”, y en los que las banderas se levantaban las unas contra las otras, mientras que se lanzaban incluso, como hizo el general franquista José Millán-Astray el 12 de octubre de 1936, en la Universidad de Salamanca –¡aunque no sin la muy valiente y muy quijotesca respuesta que el rector Miguel de Unamuno le dio entonces!–, unos muy paradójicos vivas a la muerte. “¡Vencen, pero no convencen!”, les respondió entonces Unamuno: “la fuerza no tiene la última palabra” (Rabaté, 2009: pp.681 ss.).

La canción de Raymond Asso no está lejos de ese distanciamiento esencial. El refrán es ciertamente un poco sombrío:

Et là-haut, les oiseaux

qui nous voient tous petits, si petits

tourment, tourment sur nous.

Y allá arriba, los pájaros

Que nos ven pequeños, tan pequeños

Dan vueltas y vueltas por encima de

nosotros.

Pero ese cielo tan gris, y tan pesado, no permanece cerrado:

La vie pourrait être si belle

si l'on voulait vivre d'abord.

Pourquoi se creuser la cervelle

quand il y a du bon soleil dehors!

La vida podría ser tan bella

Si ante todo quisiésemos vivir.

¡Por qué quebrarse la cabeza

cuando allá afuera hay un hermoso sol!

O en la versión de Edith Piaf, que nos remite a la bella de Serrat:

Et pourtant les filles sont belles

et il y a du beau soleil dehors

Y sin embargo las mujeres son hermosas

y afuera está brillando el sol.

J-LN: Sí, es verdad, hay con frecuencia, si no casi siempre, un contraste conmovedor entre la tristeza o la tragedia que nos oprime y un mundo exterior –humano, animal, vegetal, mineral– que prosigue su marcha, que pasa al alcance de nuestras manos sin que podamos gozar de él. La canción prosigue diciendo “*il faut vivre après tout...*” [“después de todo hay que vivir...”]. A veces uno ya no puede vivir. Y sin embargo, las más de las veces, la vida continúa –*La vie continue* es el título, en francés, de una película muy bella de Kiarostami de posterior al gran terremoto de Irán [*Y la vida continúa*, 1991]–. Esta contradicción sin resolución es desgarradora, pero esta desgarradura es también eso mismo de lo que nosotros vivimos: pues “vivir” no es proseguir una trayectoria de inercia. Es estar en tensión, es un deseo, es un hambre, como lo dice Juan Manuel Garrido en su libro reciente *On Time, Being & Hunger* (2012).

JCMR: Y, me atrevo a decirlo, es también y sobre todo hambre del otro...⁶ Lo que me permite volver a las inminencias de relación de las que hablábamos antes, y al transporte público e, incluso, por ejemplo, a esas personas que uno cruza en la calle y que hablan por teléfono con “las manos libres”, dándonos de repente la impresión de que se dirigen a nosotros y, un instante después –por el hecho de que permanecen extrañamente cerradas cuando aparentemente acaban de abrir el diálogo–, que son unos locos que están hablando solos.

J-LN: Pero hay otra respuesta: ni se dirigen a nosotros, ni están locos, sino que se dirigen a otros –a amigos, compañeros de trabajo, padres, hijos, amantes, esposos, cómplices, incluso a adversarios, a rivales, a enemigos...

JCMR: Y luego están los “verdaderos locos”...

⁶ No era el momento para hablarle, a Nancy, de mi propio libro *Hambre de Dios*, que ahora mismo está en proceso de edición, en Fontamara.

J-LN: Y esos hablan solos a veces, es verdad –pero al hablar, ellos manifiestan aún la apertura de quien se dirige a otra persona, en este caso imaginaria, fantasmática, pero otra...–. Y el otro, los otros, ¿no están mezclados siempre de imaginario, de fantasía, de irrealdad, lo mismo que el “mismo”, el “yo”?

JCMR: Es verdad. E incluso veo surgir, en mi imaginación que es algo especulativa, el espectro del solipsismo, o de una especie de genio maligno que me insinúa la duda de si todo diálogo no es en el fondo otra cosa que un malentendido. Y uno puede preguntarse, en efecto si, por ejemplo, existe un verdadero diálogo filosófico. ¿Aristóteles de verdad comprendió, e incluso refutó a Platón? ¿Su Platón no era, en gran parte, imaginario? Leibniz, si no, ¿qué hizo con Spinoza, o con Descartes? A. J. Ayer confiesa muy ingenuamente que, en Inglaterra, nadie comprendía al Wittgenstein del *Tractatus*, y, entretanto, en el continente, después de Hegel, Heidegger no era, y no es todavía reputado por ser fácil de comprender...

J-LN: ¡Pero el diálogo no es, para nada, forzosamente la comprensión mutua! Eso es más bien la conversación. El diálogo es el reparto de una misma tensión del *logos*, de una misma lógica de lo verdadero, del sentido, de lo absoluto o de lo infinito, que no es “misma” sino en la medida en la que es, cada vez, relanzada desde un nuevo punto de lanzamiento. Cada punto es absolutamente diferente de los otros, sin lo cual no habría nada nuevo por hacer. Pero cada vez hay, por el contrario, una historia, un contexto, una cultura, unos saberes, unas prácticas y en fin un pensamiento, un punto singular, un *tour de pensé* como decimos en francés que relanza todo, absolutamente todo –el bien, el mal, el sujeto, el objeto, la razón, la sinrazón...

JCMR: Tienes mucha razón, pero también es cierto que la tensión puede a veces no ser auténtica, o al menos puede no ser percibida como tal. Alfredo Troncoso insiste en el hecho de que Platón se hizo sus propios sofistas, para mejor vencerlos, y es verdad que a veces leemos los diálogos de Platón creyendo demasiado en la dialéctica,

y en el triunfo de la “razón”, olvidando la pluralidad de voces –*los partage de voix*, como dirías tú– que los componen (los *Diálogos* de Platón), y que hacen de ellos esas poderosas máquinas filosóficas que diría Pierre Hadot.

J-LN: Ciertamente Platón no es el “triunfo de la razón”, él es su inquietud, su ardor, su locura, ¡su eros!

JCMR: El *Banquete* de Platón habla, por otro lado –bajo la máscara de Aristófanes–, de esos otros “locos” de los que es posible sospechar que están encerrados en el equívoco de sus propios monólogos (“el beso, a pesar de todo –escribes en *La communauté désœuvrée* (1986: p.91), a propósito de los “amantes de Bataille”–, no es la palabra”): los “amantes fusionales”, esos seres dobles y completos que con frecuencia carecen, digamos, de una buena distancia del uno al otro, y de un deseo si no, de un hambre de otra cosa que de ellos mismos. Pero, por supuesto, los “amantes” no son los únicos. También están las “masas fusionales”.

J-LN: La “fusión” designa siempre una denegación o un abandono –por miedo, por precipitación...– del espaciamiento, de la distancia que implica el reparto del sentido. Si nos fusionamos ya no compartimos: abolimos la posibilidad del sentido.

JCMR: Pero me recuerdas también un comentario del *Quijote* que leí hace algunos años, en la biblioteca de Acatlán (donde estudiaba mi licenciatura), en el que el autor hablaba de la “soledad de Cervantes”. Unamuno ha puesto de relieve, en su *Vida de Don Quijote y Sancho*, la timidez de Don Quijote quien, en una postura opuesta a la de Don Juan Tenorio, no se atreve siquiera a aproximarse a su amada. Pero el comentarista del que me acuerdo ahora (y del que ni siquiera he olvidado el nombre, pues ni siquiera lo leí, al simplemente hojear el libro), habla de la soledad del propio Cervantes. ¿Estaba solo, ese gran escritor que llevaba en él –como Tolstoi o Dostoievski, como Nikos Kazantzakis, como Mariano Azuela, como Juan Rulfo o como Marcel Proust– nada menos que todo un mundo?

En Miguel de Cervantes, como en Víctor Hugo, existe por lo demás toda una reflexión en torno al libro –esa tan extraña y poderosa innovación tecnológica que perdura a través de los siglos– a la que habría que volver, como a la de Platón sobre la que Derrida ha arrojado la luz que sabemos.

J-LN: Cervantes no está solo porque él es el hombre de ese libro (y de algunos otros). Y ese libro es la historia de un hombre que es abiertamente un héroe libresco. Por lo demás, ¡él da un día con el libro en el que su propia historia está escrita! Yo pienso que el libro –desde que éste existe, es decir incluso en la Antigüedad– pero de manera remarcable cuando se vuelve libro impreso, empastado o encuadernado y publicado, vendido, difundido –el libro es en cierto modo la forma de nuestra existencia: un sentido consignado hasta una última página en la que éste se detiene no porque esté completo–, sino porque se debe cerrar ahí, para tomar un lugar al lado de todos los demás libros, de los cuales ninguno contiene el sentido de todos los demás. Tú recuerdas a Borges y su *Biblioteca de Babel*...

JCMR: Sobre el libro y su alejamiento infinito constitutivo (su abertura y su cierre o “clausura”, e incluso su “ilisibilidad”, sobre “lo que permanece cerrado en la abertura del libro”, tú has escrito un libro muy bello: *Le commerce des pensées* (2005: p.41).

J-LN: Fue para festejar los 20 años de una librería que escribí eso. Lo que me gustaba ahí era la idea de que el “comercio” es una actividad de comunicación, de conmensurabilidad –pero no solamente por el dinero que es conmensurabilidad simple, también por la inconmensurabilidad de los pensamientos y de las imaginaciones–. Se habla también de “comercio sexual”, al menos antes se hablaba de eso en un sentido del todo distinto al de la prostitución: no en el sentido en el que uno le vende placer al otro, sino en el sentido en el que dos “van juntos”, como también se dice...

JCMR: Me viene a la mente la imagen de aquella estupenda librería, *Quai des brumes*, situada frente al III, en uno de los más bellos

rincones de la ciudad medieval de Estrasburgo. En ella pude asistir, en el 2003, a la presentación de *Nolime tangere* (Nancy, 2008), que en mi opinión es uno de tus libros más bellos. Quedamos remitidos, tus lectores hispanoamericanos, y yo con ellos, a tus reflexiones sobre el libro, y a tu experiencia vital, y a nuestras propias experiencias con esos tan portentosos objetos cuya lectura es, como también [como tan bien] dices, “interminable” (Nancy, 2005: p.32). Pero por supuesto, entre los hombres, sus soledades, y los puentes que deben tratar siempre de atravesar, creativos, hacia el otro, hay muchas otras invenciones. Mucho antes del teléfono móvil, y en el otro sentido de esa experiencia del metro y de todos esos aparatos electrónicos de los que venimos hablando, y de las personas que en virtud de ellos permanecen conectadas a sus familiares pues, incluso al atravesar la ciudad, Julio Cortázar escribió, creo que aquí mismo en París, “La autopista del sur”, ese cuento en el que hay un enorme, y muy muy largo, embotellamiento que dura varios días y hace, entre todos esos viajeros hasta entonces casi perfectamente aislados los unos de los otros (y átomos entonces, absurdamente lanzados en una fuga en paralelo), un verdadero clinamen, y relaciones de cooperación y de solidaridad, para comenzar (desde el momento en que debieron organizarse para ir a buscar qué beber y qué comer en los alrededores de la autopista), y luego de amistad, y si no recuerdo mal incluso unos inicios de relación amorosa, hasta el momento en el que el embotellamiento se despeja y todas esas relaciones humanas se disuelven en la velocidad de la circulación reestablecida.

J-LN: No he leído ese libro de Cortázar, ¡lo que tú cuentas de él me seduce mucho!

JCMR: Son unos textos que hay que leer, o releer a la luz de tus propios análisis, creo. Al igual que las canciones de Serrat de la que acabamos de hablar. O como la canción “*L’histoire d’un amour*” de la que te ocupaste otrora en *France-Culture*, subrayando, si no recuerdo mal, la idea del ciclo, o de las historias que se repiten, “*avec l’heure où l’on s’enlace / celle où l’on se dit adieu*” [con la hora en la que uno se

enlaza / y la hora en la que uno se dice adiós], en *“la seule chanson du monde / qui ne finirá jamais”* [la única canción del mundo que no terminará nunca]. De lo que no me acuerdo es si te dije entonces que, en mi opinión, la versión original de “Historia de un amor” me parece mucho más cercana a los motivos de tu pensamiento. Si en la versión francesa es cuestión de *“un roman comme tant d’autres”* [una novela como tantas otras], en español es la historia de un amor totalmente singular, único. Es lo que subraya el refrán:

*Es la historia de un amor
como no hay otro igual
que me hizo comprender
todo el bien todo el mal*

*que le dio luz a mi vida
apagándola después
¡Ay qué vida tan oscura,
sin tu amor no viviré!*

Es la historia, entonces, de un amor “sin equivalente”, como tú acaso dirías, y que ha dado sentido a una vida e incluso luz, aunque para apagarla después, con su partida, y sin el cual amor –para el autor de la canción, o para la voz que canta, o para todos aquellos que se miran en ese espejo– la vida ya no es vida. De donde la queja con la que comienza la canción:

*Ya no estás más a mi lado corazón
en alma sólo tengo soledad
y si ya no puedo verte
¿por qué Dios me hizo quererte
para hacerme sufrir más?*

A nuestros lectores de lengua española les ahorro la imposible traducción francesa de estos versos, subrayando, al mismo tiempo, su pertinencia para el tema del alejamiento infinito del que tratamos en esta conversación, y en la serie toda de la que forma parte.

En el tiempo de la canción, pues, ella ya no está ahí. Está demasiado lejos entonces (quizás más lejos que la bella de Serrat). Si nuestros lectores consultan, en la versión original de esta conversación, mis fallidos esfuerzos por pasar estos versos al francés, comprenderán acaso por qué, no obstante la cercanía de nuestras dos lenguas, los autores de la versión francesa de “Historia de un amor” la reescribieron en vez de traducirla. Pero insisto: si la versión francesa es muy interesante para un pensamiento, y para una sensibilidad como los tuyos, el original no lo es menos. Creo que vale la pena llamar tu atención, sobre todo en relación a los siguientes versos:

*Siempre fuiste la razón de mi existir
adorarte para mí fue religión*

¿Qué piensas tú de ese lenguaje?

J-LN: Lo que yo encuentro impresionante en esa canción es que ella es a la vez la historia de un amor único desaparecido y la historia de todos los amores que no dejarán nunca de producirse de nuevo, aunque siempre vuelvan a desaparecer. Comprendo que los últimos versos que citas están ahí para recordarme la “adoración” de la que he hecho el título de mi segundo libro de *Deconstrucción del cristianismo* (Nancy, 2005b). Sí, “adorar” es una palabra en la que el fervor de la fe y el del amor se encuentran, se cruzan o se confunden. Y la “religión” en el sentido de la canción es lo contrario de la religión como sistema de certezas, de seguridad –de “salvación”– y de observancia ritualista. “Religión” quiere decir aquí: “fe”, es decir confianza infinita en el otro, en la diferencia absoluta del otro y en lo que en consecuencia me mantiene siempre a una distancia infinita de él –o de ella–, al mismo tiempo que estamos juntos.

Esa distancia del otro, es la que vuelve al amor forzosamente tan frágil, y al mismo tiempo tan ardiente.

JCMR: Y es quizás de esa manera que el cristianismo es vivido por místicos como santa Teresa de Ávila, san Juan de la Cruz o Meister Eckhart. Pero, como el *Cantar de los cantares* mostraba ya (a

despecho de los problemas que tuvo Fray Luis de León, cuando lo tradujo al castellano), el amor humano no carece de relación con el amor divino.

Y ya que estamos nuevamente en eso, me gustaría citarte una última canción, a propósito de este asunto, tan importante, de las distancias en las relaciones. Es una canción mexicana muy popular, de amor una vez más, y tan mexicana que se la tiene que cantar con mariachis, pero cuyos versos –los que voy a citar– le vienen de un poema del poeta español Antonio Machado:

Ni contigo ni sin ti

Tienen mis males remedio

Contigo porque me matas

Y sin ti porque me muero

J-LN: Sí. Hay una imposibilidad radical del “nosotros” como persona única, y una amenaza consubstancial a todo estar-juntos. Una ambivalencia extrema, de entrada y siempre extrema: el uno excluye al otro y el uno incluye al otro. O bien: excluir es incluir absolutamente, incluir es excluir absolutamente. Pero lo peor es que el uno o el otro, cada uno, cada una, no tiene ninguna autonomía, ninguna autosuficiencia. El juego terrible del “sin ti/contigo” es constitutivo del “yo/tú”. Pero si no hubiese esa formidable palpitación, esa oscilación radical, no habría relación –y si no hubiese relación no habría más que yuxtaposición...

La yuxtaposición, es el valor “categorial” del “con” –para comprender los términos de Heidegger, quien distingue ese valor de un valor “existencial”, es decir aquel según el cual el “con” (el *mit* de *Mitdasein*) es constitutivo de la existencia–. Ese valor existencial es también el de la relación: éste no se agrega a la simple posición de entes distintos, sino que está presente en el acto de existir de varios existentes. Digamos eso de manera concreta: yo tengo delante de mí varios objetos, una computadora, un reloj, un vaso de agua, un teléfono. Estos están los unos con los otros por simple agregado contingente a la presencia de cada uno, que lo mismo podría estar en otra parte, detrás de mí, en la otra pieza, perdido en

un tren, qué se yo. En cambio, cuando en este momento te escribo, entrando en la relación que tú has propuesto para este diálogo, yo pongo en juego una de las muy numerosas posibilidades abiertas por el hecho de que tú y yo, porque existimos como seres parlantes, estamos de entrada en juego el uno para el otro (incluso si no nos conociéramos, eso estaría virtualmente, tendencialmente abierto).

Habría que agregar aquí otra consideración: la de la relación que se encuentra también puesta en juego entre los entes no parlantes y entre éstos y los parlantes. Pero es mejor no precipitarlo todo a la vez...

JCMR: Lo bello es difícil, Platón lo subrayaba. El otro puede sofocarnos (y también explotarnos, engañarnos, matarnos...), y sin el otro nos falta, muy justamente, ese horizonte, o ese "alejamiento infinito" que nos hace vivir. "Déjame en paz, amor tirano, déjame en paz", escribía Góngora en un muy bello poema transformado en canción por Paco Ibáñez; y en su controvertida novela, *La última tentación de Cristo*, Nikos Kazantzakis imagina al propio Hijo del Hombre hartado e incomodado por la interpelación de Dios, que lo empuja a dejar su terruño, como a Abraham, mientras que él –el Aquiles/Cristo imaginado por Kazantzakis– preferiría seguir siendo un simple carpintero. La verdadera relación no es una simple y fácil yuxtaposición, pues. Y entre el "ni contigo ni sin ti" y el "contigo" hay camino por andar, en primer lugar en uno mismo. El Génesis hablaría, aquí, para todos nosotros (y no solamente para la mujer) de dolores de parto: "parirás con dolor". Y el pensador judío alsaciano André Neher subrayaría hasta qué punto ha sido difícil, en el Génesis mismo, entre Adán y Abraham, abrir al hombre a la palabra, al diálogo con otros hombres y con Dios.

J-LN: Sí, como tú dices, "hay camino por andar, en primer lugar en uno mismo". Pero eso quiere decir también "con uno mismo", eso implica una distancia también en "mí" de "mí" a "mí". No hay diálogo con los otros sin diálogo con el otro "en" sí –e incluso este "en" sí es siempre de hecho un "afuera" de "mí" en "mí".

El “yo” es odioso, decía Pascal, pero él es en primer lugar, más pobremente, demasiado simple y demasiado pobre: la idea del “yo” autosuficiente, del “yo” que tiene su propiedad privada y su intimidad, es la representación más paralizante. Por supuesto “yo” soy “yo” –aparte de todo otro “yo” y “él” y “tú”–. Pero no lo soy sino en la medida en la que estoy en la relación, en la exposición a los otros y en la sorpresa por los otros –los otros humanos, los otros animales, vegetales, minerales...

JCMR: Unamuno escribía, en “El individualismo español” (un ensayo de 1902, inspirado por el libro de 1901 *The Spanish people: their origin, growth and influence*, del inglés Martin A. S. Hume), que había esa diferencia entre la “persona” propiamente dicha y el puro “individuo”: que si el individuo era en cierto modo el continente, la persona era el contenido, y que de esa manera –e incluso si ésta no era la regla–, era incluso posible tener, con una individualidad muy grande, una muy pobre personalidad, como en el caso de un “integrista”.

La individualidad –escribe Unamuno– dice más bien respecto a nuestros límites hacia afuera, presenta nuestra finitud; la personalidad se refiere principalmente a nuestros límites, o mejor no límites, hacia adentro, presenta nuestra infinitud (Unamuno, 1951: p.443).

J-L N: Sí, puedo reconocer perfectamente eso que dice Unamuno. Sólo que la palabra “individuo” como que se endureció en un sentido de aislamiento y de lucha de todos contra todos, mientras que la de “persona” se perdió un poco en el éter de las almas bellas (“los derechos o el valor de la persona humana”... he ahí un lenguaje para profesionales de la ética...). Queda por encontrar una manera de captar esa realidad singular que es –en efecto– la de la finitud en acto y como tal abriendo un infinito él también en acto. Ahí, aquí, ahora, éste o ésta, exactamente tal y como él/ella es, existe, lo absoluto que él/ella es en el sentido más poderoso de ese verbo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- RABATÉ, Colette y Jean-Claude Rabaté. 2009. *Miguel de Unamuno. Biografía*. Madrid, Taurus.
- GARRIDO, Juan Manuel. 2012. *On Time, Being and Hunger. Challenging the Traditional Way of Thinking Life*. New York. Fordham University Press.
- NANCY, Jean-Luc. 1986. *La communauté désœuvrée*. Paris, Christian Bourgeois.
- NANCY, Jean-Luc. 2005. *Le commerce des pensées*. Paris, Galilée.
- NANCY, Jean-Luc. 2005b. *Déconstruction du christianisme*. Paris, Galilée.
- NANCY, Jean-Luc. 2008. *Noli me tangere. On the Raising of the Body*. New York, Fordham University Press.
- NANCY, Jean-Luc. 2012. *L'Équivalence des catastrophes (Après Fukushima)*. Paris, Galilée.
- NANCY, Jean-Luc y Aurélien Barrau. 2011. *Dans quels mondes vivons-nous?* Paris, Galilée.
- UNAMUNO, Miguel. 1951. *Ensayos I*. Madrid, Aguilar. Edición de Bernardo G. de Candaño.

Reseñas

RANCIÈRE, JACQUES, 2009
THE EMANCIPATED SPECTATOR
LONDRES, VERSO, 134.PP.
TRADUCCIÓN AL INGLÉS DE GREGORY ELLIOT

The Emancipated Spectator es un libro que debe ser pensado como la segunda parte en una duología, cuyo predecesor es *El Maestro Ignorante* (*The Ignorant Schoolmaster*). Jacques Rancière, filósofo francés perteneciente a la legendaria generación del Mayo de 1968 de París, discípulo de Louis Althusser, contemporáneo y colega de grandes pensadores de la actualidad como Alain Badiou, Etienne Balibar, o los fallecidos Jean Baudrillard y Jean-François Lyotard, se propone en esta segunda parte desarrollar en un campo diferente —si observamos su esfuerzo bajo una mirada disciplinaria clásica— la idea fundamental propuesta en su libro anterior: alguien puede ser capaz de enseñarle al otro lo que él mismo ignora.

Esta apuesta, que también tomaría la forma de una propuesta, no puede ser solamente pedagógica, ya que por sus propios principios se desborda traspasando los límites de su zona de interés original. Es una propuesta de riesgo, que sumerge sus implicaciones en las frías aguas de la constitución subjetiva, chocando aquí y allá con los límites impuestos por la forma específica en la que tanto producimos como percibimos aquello que llamamos conocimiento, y su transmisión.

Pero a este problema nos dedicaremos más adelante. *El espectador emancipado* es también una obra que se inserta dentro del proyecto de larga duración (o “agenda de investigación”) de Rancière, que tiene como centro de gravedad, si es que se puede hablar de eso, la estética como experiencia artística y también político-cultural. En este sentido, la búsqueda de Rancière en las últimas décadas ha consistido en dilucidar la relación entre arte y política dentro del contexto de la forma imperante de pensamiento: el posmodernismo. La intención es hallar un contrapeso que esté fundamentado en la emancipación y no, como se asume en el pensamiento posmoderno, en la mera

diferencia. Así, en el caso específico de este libro, lo que se busca es repensar tanto la forma como las implicaciones del espectador a partir del teatro (lo que, para él, cabe destacar de manera importante; incluye la danza, el performance, los mimos y toda forma de arte que pone cuerpos en acción frente a una audiencia, incluyendo los ejercicios pictóricos o de la imagen): “...to outline the general model of rationality against whose background we have become used to judging the political implications of theatrical spectacle”(p.2).

Este “modelo general de racionalidad” tiene que ser puesto en entredicho a partir de una estrategia que, a primera vista, parece estar inspirada en lo que hemos dado en conocer como el procedimiento crítico (“hegeliano”, supuestamente, en lugar de kantiano). Aquí se empiezan a vislumbrar los desbordes a los que hacíamos referencia, ya que el caso privilegiado que corresponde desarticular –si partimos de la idea de este modelo general– es el de las oposiciones. La “falta de relación” que puede existir entre dos elementos es casi siempre sólo aparente. No hay casi nunca, para Rancière, una total e irreversible carencia relacional entre dos factores. En el peor de los casos, se trataría de una oportunidad para reflexionar de manera novedosa sobre las presuposiciones que subyacen a un problema específico. En otras palabras, una oportunidad para repensar aquello que delinea el modo específico en que pensamos y somos capaces de pensar un problema concreto de la vida, o una práctica social cotidiana.

El modo que permite un acceso de manera privilegiada a esta búsqueda sería, a partir de los intereses de *El espectador emancipado*, lo que nuestro autor denomina “la paradoja del espectador”. Esta paradoja es, en gran medida, la apuesta central del libro, y se fundamenta en la siguiente presuposición: “... spectators see, feel and understand something in as much as they compose their own poem, as, in their way, do actors or playwrights, directors, dancers or performers” (p. 13). Por muy autoevidente que pudiera parecer dicho principio, Rancière argumenta que, en última instancia, dadas las cualidades “estructurales” que componen a la práctica teatral, la efectiva puesta en práctica de esta idea se vuelve virtualmente imposible. Sin embargo, no se trata de abolir el teatro, como en los clásicos (especialmente Platón) por

un lado, ni de abolir al espectador, como los vanguardistas por el otro. Un teatro en donde el espectador deja de ser un agente pasivo-contemplativo y se convierte en un participante activo no tiene por qué dejar de ser teatro, ni dejar de tener espectadores. ¿Cómo funciona esto? ¿De qué manera es que Rancière trata tan complicado tema, con todo y la secuencia de apuestas que eso conlleva?

Un primer elemento a ser considerado de manera especial tiene que ver con la retórica. Bajo la pluma de Rancière, la elasticidad del lenguaje adquiere proporciones insospechadas, que se sirven de los elementos propuestos por los llamados “relativistas” para llevarlos hasta sus últimas consecuencias. El resultado es algo evidentemente diferente de lo que se propone en ellos. El estilo de escritura, la gran capacidad de metáfora y la riqueza de léxico entran en una intensa danza de intercambio con la estructura argumentativa, produciendo tejidos de ideas correlativas, que, a pesar de estar compuestas en distintos tiempos y con distintos objetivos (ya que se trata de una colección de ensayos), permiten siempre a Rancière homologar el plano estético con el político. Esto logra de manera explícita un acercamiento al propósito general: demostrando la inutilidad práctica —y también intelectual— de la oposición entre arte y política que siempre está presupuesta, o que, en el caso de una racionalidad bien preparada en los caminos de la “objetividad”, vendría a ser considerada como necesaria para evitar cualquier juicio nocivo de valor, se permite probar de manera concreta que la lógica oposicional se halla sin quererlo en un momento de *impasse*.

Aquí surge el estatus singular de la emancipación: su carácter reside en desafiar las oposiciones preestablecidas que configuran la racionalidad artística, y que se enraízan de tal manera que permean todos los aspectos significativos de la vida, ya que determinan las condiciones de posibilidad para entenderla. Centrar el análisis en este aspecto posiciona a ejecutantes y espectadores como espectadores, instituyendo (o mejor dicho, presuponiendo) la igualdad como principio, y no como meta que siempre está en el horizonte lejano, esperando a ser alcanzada.

Su discusión se da, principalmente, con las producciones de arte contemporáneo, pero para lograr esto es necesario desarrollar

primero una serie de reflexiones retrospectivas sobre lo que da origen a nuestro presente estético. Las resoluciones del modernismo tienen para Rancière un momento de verdad fructífero que tendría que ser rescatado en el seno de nuevas y renovadas ideas. La propuesta del teatro modernista se podría resumir en la noción de pasar de la audiencia pasiva a la puesta en acto de una comunidad que actúa sus propios principios. Se vuelve bastante evidente que esta propuesta es exactamente la misma que la de Platón (y los clásicos en general, en oposición a los modernos, históricamente hablando). Sin embargo, lo que tendremos que leer en esta idea es mucho más complejo: el teatro es una forma ejemplar —o *sui generis*— de comunidad, que activa a ésta como una autopresencia irrepresentada, viviente en su propia praxis autónoma. De esta manera, no se encuentra mediada por ningún proceso especular que, de alguna manera, “falsifique” su identidad diciéndole qué hacer y cómo hacerlo. En otras palabras, la comunidad no existe constituida bajo la forma de un “cuerpo”¹ que halle su estructuración y coherencia a partir de uno o varios principios (políticos, simbólicos, religiosos, etc.). Esto, en el pensamiento de Rancière, y antes de él, tiene otro nombre, que no es el de teatro sino el de espectáculo.

Aquí las resonancias debordianas son muy claras (Debord, 2002), puesto que la pasividad del espectador encuentra relación con la pura visión, es decir, con el reino de la desposesión en pro de una exterioridad que, para poder permanecer, debe de volverse cada vez más espectacular, con el fin de mantener pasivo al que le mira. El problema central es, entonces, la separación: separación del acto con su potencia o de la actividad con su receptor. El espectador observa precisamente aquello que le ha sido despojado; su capacidad de actividad transformativa está manifestada por un agente externo que, con ella, organiza una realidad cuyo principio es la desposesión. Por este mismo motivo, la dialéctica del modernismo (y del clasicismo también) a ser rescatada es aquella del teatro que usa la distancia instituida de la desposesión justamente para abolirla. En síntesis, y bajo

1 Como propondrían, entre muchos otros teóricos de la política, Hobbes, Lefort, Locke o Rousseau.

una primera mirada expresada en palabras diferentes, el teatro por el teatro mismo esencialmente no es teatro. Lo que la emancipación viene a posicionar en el centro mismo de la práctica artística (ya sea dramaturgica o de cualquier otro tipo, como ya hemos aclarado) es la disociación explícita de la relación de causalidad sostenida por el espectáculo.

Un teatro “diferente” propondría, en su propia acción, un replanteamiento de la estructura de nociones que fundamentan la presuposición de oposiciones constitutivas de la práctica artística y comunitaria en general: audiencia-comunidad, pasividad-actividad, imagen-mirada, individuo-colectividad, etc. Esto con el objetivo de percatarnos de la paradoja medular: la distancia se reduce (o se abole) sólo a condición de ser recreada una y otra vez. Y así, el simple hecho mismo de percatarnos de este problema resulta, casi anticipadamente, en su “desaparición”. A este efecto me gustaría llamarle performatividad dialéctica —para distanciarla un poco de la performatividad postestructuralista—, ya que aquél que vive sobredeterminado por la estructura de la distancia no se encuentra fatal y permanentemente desaventajado, sino que simplemente no sabe lo que no sabe ni sabe cómo saberlo. De manera muy clara, el texto de Rancière se encuentra plagado de este tipo de afirmaciones metonímicas, perfiladas por agudos filos retóricos, cuya finalidad no es otra que conformar precisamente una afirmación de la premisa fundamental de la igualdad de todos los actores en el acto artístico.

En síntesis, la distancia no se vuelve el enemigo a ser vencido, sino la condición específica para la emancipación del estigma de la pasividad. Esto quiere decir, si somos capaces de generar otro “giro” dialéctico, que el deseo angustioso por abolir la distancia es justamente aquello que la instituye una y otra vez bajo la forma de la desigualdad. Esto es exactamente (y para volver a él) lo que Hegel busca dar a entender cuando habla de la presuposición como puro posicionamiento: en nuestra búsqueda por una presuposición pura, libre de toda intervención “subjetiva”, con lo que nos encontramos es con una agencia o elemento que es puro posicionamiento (Hegel, 1985: pp.60-71).

Pero entonces, ¿qué hacer de cara a la inevitabilidad de la distancia? La distancia entre el artista y el espectador no es un hecho de simple oposición binaria que, tras su comprensión, habría que desmontar (si es que en algún momento se llegó a creer en la utilidad de esa estrategia supuestamente “dialéctica”). Aquí es también donde Rancière se permite “rehabilitar” la tradición crítica de pensamiento espantando los prejuicios que se tienen de ella, así como sus exageradas simplificaciones.

La distancia entre el artista y el espectador nos señala, en su despliegue y a la vez, la distancia inherente al ejercicio o la práctica artística misma. Es decir, y para parafrasear una idea de Theodor Adorno (a quien, curiosamente, Rancière nunca cita) en *Dialéctica Negativa*: en la puesta en acto de la escena del arte surge una especie de “tercera instancia” que es extraña tanto al espectador como al artista. Esta “tercera instancia”, que no es otra cosa más que el despliegue tácito de la distancia, no es propiedad de nadie, ni de la inspiración o capacidad técnica del artista ni del conocimiento o capacidad de abstracción del espectador.² Toma la forma de dar cuenta de una excepción universal o imposibilidad estructural que permite la movilización no de los lugares preasignados a cada uno de los actores, sino de la apertura de nuevas perspectivas que, ahora

2 Sin embargo, hay que subrayar que esta “tercera instancia” es una noción meramente provisional o didáctica, introductoria si se quiere. Forma parte de una paciente estrategia, vista en otras partes de la obra de Adorno, de desarrollo y sobredeterminación progresiva de conceptos que, tras su utilización con fines cognoscitivos o pedagógicos, son después abandonados tras la demostración de su insuficiencia gnoseológica. Finalmente, “the only possible course is definite negation of the individual moments whereby subject and object are turned into absolute opposites and precisely thus are identified with each other. In truth, the subject is never quite the subject, and the object never quite the object; and yet the two are not pieced out of any third that transcends them. The third would be no less deceptive. The Kantian answer –withdrawing the third, as infinite, from positive, finite cognition and using its unattainability to spur cognition to untiring effort–falls short. The duality of subject and object must be critically maintained against the thought’s inherent claim to be total. The division, which makes the object the alien thing to be mastered and appropriates it, is indeed subjective, the result of orderly preparation; but no critique of its subjective origin will reunify the parts, once they have split in reality. Consciousness boasts of uniting what it has arbitrarily divided first, into elements –hence the ideological overtone of all talk of synthesis. It serves to cover up an analysis that is concealed from itself and has increasingly become taboo” (Adorno, 2005: p.175).

sí, encuentran estrategias particulares y específicas a cada momento histórico para remontar los obstáculos de la división oposicional. Ésta es la apuesta central de Rancière, la igualdad como principio y no como objetivo, tanto en el arte como en la política y en la vida en cada uno de sus aspectos.

Daniel Pérez Gámez

Centro de Investigación Social Avanzada

daniel.perez@cisav.org

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Th. W. 2005. *Negative Dialectics*. Londres, Routledge.

DEBORD, Guy. 2002. *La Sociedad del Espectáculo*. Valencia, Pre-Textos.

HEGEL, G.W.F. 1985. *Fenomenología del Espíritu*. México D.F., Fondo de Cultura Económica.

BURGOS, JUAN MANUEL, 2012

INTRODUCCIÓN AL PERSONALISMO

MADRID, ED. PALABRA, 300PP.

Ediciones Palabra acaba de publicar *Introducción al Personalismo* de Juan Manuel Burgos y, tras un repaso al índice y a algunas páginas, podemos comprobar que hay una clara estructura expositiva histórica y cultural, con una amplia conclusión en la que el autor desarrolla sus propias ideas. Se trata de una gran noticia editorial para el mundo de la filosofía y para el personalismo, ya que hemos tenido que esperar 37 años desde aquel 1975 en el que se publicara en Gredos la anterior obra de referencia, con título casi homónimo (*Introducción al personalismo actual*) de Carlos Díaz y Manuel Maceiras. Y si el esquema resalta a primera vista, es porque es uno de sus grandes aciertos. Esta aportación, esquematizada por lenguas, permite hacerse una idea bastante clara de la realidad actual del personalismo y de sus escuelas. Las ideas se van desgranando junto al desarrollo histórico y cultural, y se pueden ir perfilando las que serán propuestas en el último capítulo. El otro acierto de esta obra es su carácter propositivo, no quedarse en la mera descripción y avanzar en el escabroso pero imprescindible terreno de la novedad, del que tan escasos andamos en filosofía.

Entrando en materia, uno de los detalles que más resaltan es que esta *Introducción...* contiene el detalle del “tercer árbol” en su página 218. Emmanuel Mounier, en su *Introducción a los existencialismos* (1990: p.89) insertaba un árbol que pretendía escenificar las raíces, troncos y ramas de los existencialismos, siendo una de éstas el personalismo. Carlos Díaz en su *¿Qué es el personalismo comunitario?* (2002: p.42) nos entregó su propuesta de “árbol personalista”. Ahora, Juan Manuel Burgos nos presenta su propuesta de enraizamientos, tronco fundamental y posibles ramas. Las coincidencias de nombres son enormes, pero colocados en diferentes posiciones, radicales, troncales o ramales, según sea el criterio de análisis, siendo en el caso que nos ocupa, un criterio más bien filosófico.

Destacaría la claridad que aporta este nuevo libro a la hora de analizar la evolución del personalismo, ya que combina el desarrollo

temporal con el cultural, permitiendo una visión profunda de la estructura “familiar” del personalismo. A mi entender, son todos los que están, aunque no estén todos los que son en cuanto a la importancia dada a algunos autores, en lo que se refiere a su desarrollo, quizás por cuestiones de extensión y tiempo; Charles Péguy, Paul-Ludwig Landsberg, María Zambrano y Mohamed A. Lahbabi serían los más destacables, aunque en los espacios dedicados a la realidad hispana falten latinoamericanos y algunos españoles más. Por otro lado, la visualización de la evolución y presente en Polonia aporta una información valiosísima en lo que a la extensión real del personalismo se refiere.

La clave del libro, sin embargo, a mi entender —aunque insinuada a trazos gruesos en el resto del texto—, se encuentra en sus últimas 70 páginas, bajo el título “La filosofía personalista: una propuesta”. Me centraré en ella con más detalle.

Si es o no el personalismo una filosofía es una de las discusiones más habituales entre quienes nos situamos dentro o en los márgenes del personalismo, con o sin apellido. Nuestro autor comienza por apoyarse en lo que Mounier, Lacroix y Ricoeur dijeron al respecto: un movimiento, una manera de pensar o afrontar la vida, un filtro con el que mirar hacia otros conceptos... una gran variedad de facetas pero que en principio podemos valorar como poco filosóficas. Quizás por eso “las objeciones principales son tres: 1) el personalismo no es una filosofía *formal*; por ello, 2) sufre de *falta de definición y profundidad* y, 3) como causa o consecuencia incluye filosofías o movimientos excesivamente *disparés*” (p.234). La cursiva del texto recogido es mía, y pretende fijar las ideas centrales de lo que el autor busca transmitirnos y con lo que nos indica un antes y un después de Mounier y su visión del personalismo; la eterna lucha entre la transformación y la interpretación del mundo. Aunque está claro que no todo personalismo encaja en el personalismo comunitario, también es cierto que profundizar en una interpretación de la realidad y en el análisis de sus conceptos es sumamente importante, y hoy por hoy no existe corriente que lo aborde simultáneamente.

Nuestro autor, llegados a este punto, nos presenta una concreción conceptual y de las corrientes que a su entender presenta en

la actualidad el personalismo, lo que le permitirá acercarse al punto central del texto. Hablar de personalismo o de filosofía personalista no es una cuestión de mucha importancia, pero sí lo es si vamos a diferenciar aquél de una filosofía de la persona, pues tener por una parte una filosofía de corte personalista es algo muy diferente que hacer filosofía de la persona. Este segundo campo está circunscrito a lo académico, mientras que el primero lleva a un modelo de pensamiento transformador, o con voluntad de transformación de la realidad sobre la que piensa. En cuanto a las corrientes, acertadamente dice nuestro autor: “las diferencias entre las corrientes personalistas son significativas pero secundarias, de modo que si no se extreman pueden convivir perfectamente” (p.247). Personalismo comunitario, dialógico, ontológico clásico y ontológico moderno (o neoperpersonalismo) son las corrientes presentes, siendo las dos primeras más basadas en la relación y las otras dos en la base substancial de ésta.

Desde aquí ya podemos ver con Juan Manuel Burgos la médula de su forma de entender el personalismo; su estructura, su posicionamiento y sus perspectivas. Que la persona es la base estructural del personalismo es algo que a estas alturas no cabe cuestionar, pero la cuestión está en abordar el concepto moderno de persona “como una fusión de elementos clásicos y modernos” (p.252), y ser capaz de construir un concepto sólido para fundamentar todo el entramado personalista. Así, se repasan en el libro las categorías y el método personalista reflejando una superación en estos temas de las influencias más clásicas y poniendo en valor las aportaciones de la Modernidad y la fenomenología. También vamos a ver la tensión que ya mencionábamos entre la voluntad de ultimidad metafísica y la de transformación de la realidad, que estructuran la acción de todo filósofo personalista. Por último, el cristianismo se nos presenta como otro de los elementos estructurales del personalismo, imprescindible para entender su construcción y su acción.

El posicionamiento del personalismo como una filosofía realista va más allá de la afirmación de la persona. Nos lleva al tema de la naturaleza humana, y aquí Burgos trae a su texto como apoyo uno muy importante de Mounier en el que éste se decanta por un concepto renovado y mucho más abierto de “naturaleza humana”, que

como bien apunta nuestro autor, dentro del personalismo se huye pertinazmente de él para evitar la confusión con el término clásico aristotélico que se aleja de lo pretendido. Luego, son mencionados la epistemología, la libertad, la adhesión a valores y la trascendencia como bases de este posicionamiento realista del personalismo; y que en realidad nos llevan hacia una definición *in extenso* del concepto “persona”, objetivo que se presenta en el horizonte de gran relevancia para una filosofía personalista, con el fin de la clarificación conceptual tanto tiempo pospuesta.

Cómo alcanzamos el conocimiento y cómo se refleja socialmente es un campo que Landsberg abordó en varios de sus escritos; la libertad se ha tratado ampliamente dentro del espectro de pensadores personalistas con mayor o menos amplitud y profundidad; la adhesión a una escala de valores y el tema del bien y del mal es otro tema “clásico” del personalismo. La trascendencia, por otra parte, es un corolario siempre presente en todas las escuelas personalistas, pero no se ha alcanzado a diferenciar plenamente entre ser constitutivo de la persona o marco conceptual del pensador correspondiente; ¿es el personalismo creyente o es la persona quien está capacitada de trascendencia?

Juan Manuel Burgos nos presenta los temas nuevos que harían del personalismo una filosofía nueva, una propuesta de línea de pensamiento adaptada a las necesidades de estos tiempos. El “giro personalista”, término que el autor acuña para ese paso del individuo objeto a la persona sujeto, del qué al quién, de la cosificación, fracaso de la Modernidad tras el Renacimiento, a la personalización irreductible a objeto o medio que se produce durante el siglo XX. La “tridimensionalidad de la persona” como superación de un dualismo que no consiguió más que enfrentar a quienes pensaron al ser humano, y que nos pone en la senda que, por ejemplo Frankl, nos señaló dentro de la búsqueda de sentido, “sincronizando” los aspectos somático, psíquico y espiritual de la persona. La “afectividad” y la “subjetividad”, son otras temáticas de primer orden para que el giro personalista sea completo ante el exceso racionalista, y como efecto de nuestra tridimensionalidad. La “interpersonalidad”, es otro tema, que nos descubre a la persona construyéndose en relación y

estableciendo las distancias necesarias para mantener la subjetividad mencionada. Nos son propuestos también la “acción” y el “amor”, como motores de la persona, libertad que es expresión de nuestra voluntad, guiada por el amor. Dimensión importantísima, la sexualidad, es colocada en el lugar que le corresponde como expresión de la diferenciación de la persona en hombre y mujer, y de las determinaciones que esto conlleva a la hora de la acción y las relaciones. Por último, la “dimensión comunitaria”, en donde aparecen las aplicaciones sociopolíticas y económicas del personalismo, y que son la plasmación de todo lo dicho anteriormente.

Para concluir, es importante resaltar la proyección de futuro que nuestro autor hace del personalismo y que junto al análisis histórico y de la evolución del mismo, convierten a este libro en una llamada de atención hacia todo el trabajo que queda por hacer de clarificación y actualización conceptual. Esto lo sitúa también como herramienta clave para aquellos que quieren aproximarse a esta corriente de pensamiento pero, sobre todo, es un reclamo para quienes desde dentro del personalismo queremos llegar a comprender nuestro mundo de hoy y colaborar en su camino de transformación, a estudiar nuestras propias diferencias internas y aprovecharnos de ellas para valorar el trabajo realizado desde tantos ámbitos diferentes del pensamiento.

Juan Carlos Vila

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DÍAZ, Carlos. 2002. *¿Qué es el personalismo comunitario?* Madrid, Ed. Mounier.
- MOUNIER, Emmanuel. 1990. *Introducción a los existencialismos*, en *Obras completas (v.III)*. Salamanca, Ediciones Sígueme.

Para los colaboradores de *Open Insight*:

1. *Open Insight* es una revista especializada de filosofía que publica artículos, estudios monográficos, réplicas a otros artículos, entrevistas y reseñas bibliográficas en castellano y en inglés.

2. Temáticamente, *Open Insight* no está constreñida a alguna área de la filosofía en particular, siempre y cuando se respeten la seriedad y el rigor argumentativo propios de una publicación científica filosófica.

3. Todas las colaboraciones deberán ser enviadas para su dictaminación ciega por correo electrónico a openinsight@cisav.org. El formato de los archivos deberá ser cualquiera de los siguientes: Pages (.pages) o Word (.doc; .docx). No se aceptarán documentos en formato PDF.

4. El título del manuscrito deberá estar claramente indicado tanto en español como en inglés y, salvo en el caso de las entrevistas y las reseñas, se presentará junto con un resumen, también en español y en inglés menor a 100 palabras y acompañado de 5 palabras clave.

5. En hoja aparte deben aparecer los siguientes datos: el nombre del autor, su correo electrónico y la adscripción académica.

Formato y modo de citar

6. La extensión máxima de los artículos, las réplicas, los estudios monográficos y las entrevistas es de 10,000 palabras, sin contar el abstract ni la bibliografía.

7. La extensión máxima de las reseñas bibliográficas es de 3000 palabras. Salvo casos excepcionales, no se admitirán reseñas de libros cuya edición exceda los 5 años de antigüedad. Las reseñas deberán contener la ficha bibliográfica completa del libro reseñado.

8. Salvo en casos de autores clásicos, para los que se utilizará el sistema convencional -p.ej. para presocráticos, Diels-Kranz; para Aristóteles, Bekker; para Descartes, Adam-Tannery-, para citar se utilizará el sistema de APA, señalando entre paréntesis el apellido del autor, el año de la publicación y la página.

(Autor, año: pag.)

Si el contexto hace presumir quién es el autor, para evitar la redundancia, únicamente han de aparecer entre paréntesis el año de publicación y la página citada.

(Año: pag.)

Las notas al pie quedarán reservadas para comentarios del autor.

9. Al final del documento deberá aparecer una lista de la bibliografía, ordenada alfabéticamente por autor-año. En ella se incluirán todas las obras a las que se haga referencia en el texto, con los datos pertinentes de cada una de ellas. Ejemplo:

HABERMAS, Jürgen. 2008. "El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?" en *Diánoia*, Vol. LIII, n.60, Mayo, pp.3-20.

TAYLOR, Charles. 1989. *Sources of the Self. The Making of Modern identity*, Cambridge Mass., Harvard University Press.

TAYLOR, Charles. 2007. *A Secular Age*, Cambridge Mass., Harvard University Press.

3. Para los textos griegos se sugiere el uso de la tipografía *SGK Dutch*.

Sobre la evaluación

11. El dictamen estará a cargo de dos árbitros. La información relativa a la identidad de los autores y de los dictaminadores no se dará a conocer.

12. El tiempo de respuesta sobre la idoneidad de un texto presentado a *Open Insight* será de entre 4 y 5 meses y se hará llegar al autor, por correo electrónico, el dictamen con los comentarios que los árbitros consideren pertinentes. Si el dictamen es negativo, el autor puede incorporar las sugerencias y correcciones y enviar una vez más el artículo para una nueva evaluación.

13. En caso de que un envío sea aceptado, se le hará saber al autor en qué número de *Open Insight* aparecerá su entrega. Una vez publicado, se le harán llegar al autor tres ejemplares en físico del volumen correspondiente.

La publicación de un artículo supone que todos los derechos patrimoniales pasan a ser parte del Centro de Investigación Social Avanzada A.C. y cualquier reproducción posterior del artículo deberá ser autorizada por la institución.

Para cualquier otra correspondencia, como envíos de ejemplares, paquetes e intercambio con otras instituciones, la dirección de *Open Insight. Revista de filosofía*, es:

Av. Fray Luis de León 1000
Col. Centro Sur
Santiago de Querétaro, Qro
76090 México

Submission guidelines for *Open Insight*:

1. *Open Insight* is an specialized journal on Philosophy that publishes articles, discussions, replies to other articles, interviews and book reviews in English and Spanish.

2. Thematically, *Open Insight* is not restricted to any Philosophy area, as long as the submitted manuscripts comply with the rigor and seriousness expected from a scientific philosophical publication.

3. The documents should be sent in Pages (.pages) or Word (.doc; .docx) to the following address: openinsight@cisav.org. PDF's will not be accepted. All submissions will be peer reviewed.

4. The manuscript must include a clearly stated title, in both English and Spanish, an abstract of less than 100 words and 5 keywords. Abstract and keywords are not required for interviews and book reviews.

5. In a separate document, the following information must be included: name of the author, e-mail and institution.

Structure and quotation format

6. Articles, replies to other articles and interviews will have a length of up to 10,000 words, without counting abstract and references.

7. Book reviews will have a maximum length of up to 3000 words. With exceptional cases, reviews of books older than 5 years will be not admitted, and all of them must always contain the complete reference of the book that is being reviewed.

8. With exception of classical authors, for whom the conventional system must be used -e.g. Diels-Kranz for Presocratics; Bekker for Aristotle; Addam-Tannery for Descartes-, there will be used the APA system for quotation, bracketing the last name of the author, year of the publication and page.

(Author, year: page)

If the context seems to suggest who the author is, it will only appear the year and pages of the publication, for avoiding redundancy.

(Year: page)

Footnotes will be reserved for author commentaries only.

9. References should be listed at the end, alphabetically ordered by author and year. For example:

HUSSERL, Edmund. 1900. *Logical Investigations* (2 volumes). London & New York, Routledge.

HUSSERL, Edmund. 1954. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press.

MELLE, Ullrich. 1998. "Responsibility and the Crisis of Technological Civilization: A Husserlian Meditation on Hans Jonas". *Human Studies*, v.21 (n.4), pp.329-345.

10. It is suggested *SGKDutch* for the Greek texts.

On evaluation and refereeing

11. Evaluation will be conducted by two anonymous referees.

12. Refereeing time will be about 4 or 5 months and the dictamination will be sent to the author by e-mail. If the response is negative, the author can incorporate the referees suggestions and submit the article again for a new evaluation.

13. In the case that the submission is accepted, we will notify the author in which volume it will appear. Once published, the author will receive three copies of the correspondent edition.

Publication of a text supposes that the author's copyright is passed on to the editorial institution of the journal, and any subsequent reproduction of the article must be authorized by the institution.

Any other correspondence must be sent to:
Av. Fray Luis de León 1000
Col. Centro Sur
Santiago de Querétaro, Qro.
76090 México

Centro de Investigación
Social Avanzada
Center for Advanced Social Research



CISAV

Av. Fray Luis de León 1000
Centro Sur
Santiago de Querétaro, Qro.
76090, México
+52(442)**245-2214**

www.cisav.mx
www.openinsight.mx

ISSN: 2007-2406