

EFEMÉRIDES MEXICANA

Estudios Filosóficos, Teológicos e Históricos

VOL.
38
N.114

septiembre - diciembre
2020

Universidad Pontificia de México Universidad Pontificia de México Universidad Pontificia de México Universidad Pontificia de México

CONTENIDO

Presentación

Alfredo Vargas Alonso

355 - 357

Epistemología de la educación: Newman y su *idea de la universidad*

Oswaldo Gallo Serratos

358 - 378

La cosmovisión cristiana en la vida y obra de Newman

Carlos Gutiérrez Lozano

379 - 399

Ciencia y religión: ¿un choque de cosmovisiones?

Louis Caruana

400 - 416

El mesurado optimismo kantiano sobre las cosas humanas. Introducción general a la propuesta moral kantiana

Antonio Sánchez Orantos

417 - 467

La opción fundamental de sentido como un nuevo modo de hablar del principio de no-contradicción según el pensamiento filosófico de José Gómez Caffarena

Said Martínez Alcántara

468 - 490

Experiencia originaria del cuerpo propio

Tania Guadalupe Yañez Flores

491 - 517

EFEMÉRIDES MEXICANA

Estudios Filosóficos, Teológicos e Históricos

Universidad Pontificia de México Universidad Pontificia de México Universidad Pontificia de México Universidad Pontificia de México

VOL.
38
N.114

septiembre - diciembre
2020

CONTENIDO

Recensiones

518 - 522

Libros recibidos

523

Índice volumen XXXVIII

524 - 526

PRESENTACIÓN

Los artículos del presente número de *Efemérides Mexicana* corresponden a trabajos de investigación de profesores tanto de nuestra universidad como invitados que nos han enriquecido con sus aportes en conferencias y en clases. Y ahora tenemos el honor de publicar.

El 1 de julio de 2019 canonizaban al Cardenal John Henry Newman y por tal motivo tuvimos la oportunidad de invitar a expertos del pensamiento del prelado británico, quien se destacó por su pensamiento claro y profundo en coherencia con sus decisiones de vida. Dos artículos presentamos en este volumen: «Epistemología de la educación. Newman y su idea de la universidad» del Dr. Oswaldo Gallo Serratos, investigador experto en el tema que desde hace varios años ha profundizado en el autor y tiene varias publicaciones al respecto. En el presente artículo parte de una afirmación que parece polémica desde su planteamiento: «John Henry Newman niega que el fin de la universidad sea la adquisición de la verdad»; plantea tres posibles soluciones de autores contemporáneos y elabora su propuesta a partir de la obra de la *Idea de la universidad* de Newman. Y el segundo artículo es del Dr. Carlos Gutiérrez Lozano, quien ha dedicado buena parte de sus años como investigador a profundizar el pensamiento del cardenal. Con el título «La cosmovisión cristiana en la vida y en la obra de Newman» el Dr. Gutiérrez nos ofrece los detalles de la manera como el prelado inglés asumió el cristianismo desde las condiciones de su época con todos los retos que esto implicaba, las consecuencias de sus cambios, no sólo de religión, sino de comprometerse con el mundo académico, del mundo cultural, social y político del siglo XIX, y que en muchos aspectos se parece al actual. Con el término *cosmovisión* el autor quiere sintetizar la manera en que el Cardenal Newman asumió su vida cristiana ante el mundo.

En vinculación con el tema de la cosmovisión, hemos tenido la alegría de escuchar al Dr. Louis Caruana S.J., que en ese momento era Decano de la Facultad de Filosofía en la Universidad Gregoriana en Roma y nos compartió una reflexión desde sus áreas de especialización que por muchos años ha cultivado, y con el título de «Ciencia y Religión: ¿un choque de cosmovisiones?» Nos ha mostrado distintos

ángulos de esta confrontación, en donde descubrimos coincidencias pero también grandes enfrentamientos y rupturas. Si en la época contemporánea hay quienes ven dichas cosmovisiones como antagónicas, el Dr. Caruana hace una revisión histórica en donde pone de manifiesto que la aparente ruptura tiene mucho de común desde la clave hermenéutica de la *mimesis* propuesta por René Girard.

Y continuando con las distinguidas visitas agradecemos el aporte profundo del Dr. Antonio Sánchez-Orantos quien desde la Universidad de Comillas en Madrid nos ofreció un curso y que se presenta aquí a modo de artículo intitulado: «El mesurado optimismo kantiano sobre las cosas humanas. Introducción general a la propuesta moral kantiana» en el que superando inicialmente la lectura epistemológica kantiana, a la que en muchos ambientes actuales reducen al filósofo de Königsberg, el Dr. Sánchez Orantos abre el panorama metafísico kantiano que, desde su filosofía de la historia se orienta a la filosofía de la religión, bajo la tarea mediadora de la filosofía moral, respondiendo con ello a sus preguntas clásicas. Dicho estudio propone un camino altamente práctico: la búsqueda esperanzada de la unidad de libertad y justicia, pero que exige una apertura a la trascendencia como condición de posibilidad de su realización, confrontándose así con las propuestas meramente materialistas que buscan algo similar pero sin apertura a la trascendencia. Y en gran coincidencia, el Dr. Said Martínez Alcántara nos comparte a un pensador madrileño, curiosamente predecesor en la cátedra del que hemos presentado anteriormente: Antonio Sánchez Orantos. Se trata del Dr. José Gómez Caffarena, conocido en el ambiente filosófico español y que en el presente artículo intitulado: «La opción fundamental de sentido como un nuevo modo de hablar del principio de no-contradicción según el pensamiento de José Gómez Caffarena» se nos refiere un tema actual en medio de una sociedad que vive sin sentido. El Dr. Martínez lleva varios años profundizando en este autor de su tesis doctoral. Desde el contexto de su visión metafísica pone en evidencia que lo nuclear en el ser humano es la *vivencia de sentido*, vivencia del presente que reafirma su ser en perspectiva de trascendencia, es decir, abierto a lo inefable, a lo insondable que, lejos de enajenarlo lo consolida en lo que es en su ser de humano dándole plenitud.

La Mtra. Tania Guadalupe Yañez Flores por su parte, nos participa de este estudio clásicamente fenomenológico centrado en el análisis husserliano del cuerpo humano; analizado por el filósofo alemán en su obra inédita *Ideen II*. El nombre del artículo es «Experiencia originaria del cuerpo propio» en donde ubica el contexto teórico de la fenomenología trascendental y procede al análisis e interpretación de la propia vivencia del cuerpo vivo (*Leib*) en perspectivas de guiar dicho estudio a la experiencia de la condición sexuada, orientando la presente investigación a su ámbito de trabajo dentro de nuestra universidad en el “Centro de Estudios de Familia, Bioética y Sociedad” (CEFABIOS).

Finalmente, tenemos dos reseñas: primeramente la Dra. Carolina Flores Langarica nos comparte la obra de Marco Estrada Saavedra intitulada *El uno y los muchos. Voluntad y soberanía en la filosofía política de Hobbes, Rousseau, Schmitt, Agamben y Arendt*, cuyo tema nuclear es la *soberanía* que ubicado en el contexto contemporáneo de globalización y relación economía y política cuestiona la real posibilidad de que los países en la actualidad puedan reconocer lo que desde la creación del Estado Moderno había sido su característica esencial. Y en un segundo momento, el Dr. Juan Manuel Cabiedas Tejero nos ofrece un tema que sigue siendo clave a nivel eclesial: “la identidad del presbítero católico”, que si bien fue tema central en el Concilio Vaticano II, no se ha concluido en su teología y práctica; eso es lo que recoge del P. Ángel Cordovilla en su obra «*Como el Padre me envió. Así os envió yo*». *Teología y espiritualidad del ministerio apostólico presbiteral* que desde su experiencia personal, su reflexión teológica y práctica pastoral aborda algo que está en *transición*: origen, naturaleza y finalidad del ministerio presbiteral.

En reconocimiento al Dr. Erasmo Bautista Lucas que puso las bases del presente volumen.

Alfredo Vargas Alonso

Epistemología de la educación: Newman y su *idea de la universidad*¹

OSWALDO GALLO SERRATOS*

INTRODUCCIÓN

Uno de los debates contemporáneos más fecundos en epistemología tiene que ver con la relación que hay entre esta disciplina y la filosofía de la educación. ¿Cuál es el objeto epistémico de la educación universitaria? Responder a esa pregunta nos sitúa en el terreno de la epistemología de la educación, donde encontramos tres posibles respuestas:

- a) Que el objetivo epistémico de la educación es la verdad.²
- b) Que es el pensamiento crítico o la racionalidad y la creencia racional.³
- c) Que el objetivo epistémico de la educación es la formación del entendimiento a partir de virtudes intelectuales.⁴

SOBRE EL AUTOR

* Filósofo y ensayista. Profesor en la Universidad Iberoamericana, el Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey y en la UNAM. Miembro de la Newman Association of America. Ponente en varias instituciones de México, Estados Unidos y Cuba, sus intereses académicos se centran en la obra del cardenal John Henry Newman, la epistemología y la teología contemporánea; y la relación entre filosofía y literatura. Ha publicado ensayos y reseñas en *Newman Studies Journal*, la *Revista de la Universidad de México*, *Tópicos*, *Open Insight* y *Nexos*.

¹ Una versión sintetizada de este texto fue presentada a manera de ponencia en la Universidad Pontificia de México el 13 de noviembre de 2019.

² A. I. GOLDMAN, *Knowledge in a Social World*, Oxford University Press, Nueva York 1999.

³ H. SIEGEL, «Epistemology and Education: An Incomplete Guide to the Social-Epistemological Issues», *Episteme* 1 (2004) 129-137.

⁴ Esta propuesta es expuesta por los epistemólogos contemporáneos: John Baher y Duncan Pritchard.

Lo que presento a continuación es una lectura epistemológica de una de las obras más famosas de Newman, su *Idea de la universidad*, una colección de ponencias presentadas en el contexto de su incursión como primer rector de la Universidad Católica de Irlanda, proyecto que fracasó en su tiempo, pero que nos legó una guía imprescindible para reflexionar sobre la educación universitaria hoy día. Así, ante la pregunta sobre el objeto epistémico de la educación, mostraré que de las tres posibles respuestas, Newman suscribe la tercera: en lo que respecta a su finalidad epistémica, la educación universitaria no tiene por meta la adquisición del saber ni de la verdad, sino la formación de hábitos intelectuales tales que constituyan las condiciones idóneas para el ejercicio de la razón.

Educación utilitarista vs. educación liberal

Hay dos grandes escuelas de pensamiento sobre la educación universitaria que, aunque no exhaustivas, subsumen buena parte de las consideraciones filosóficas acerca de la naturaleza y la finalidad de la universidad: la utilitarista y la liberal. La primera cuenta entre sus exponentes a Locke y a Bentham, para quienes la universidad funge como una institución educativa cuyo éxito radica en la transmisión de conocimientos aplicables en la sociedad. La escuela utilitarista habría de permitir, así, un crecimiento técnico acumulable que forme parte de una sociedad en imparable desarrollo. La segunda escuela, la liberal, está representada entre otros por Newman y Russell –si bien se remonta a las artes liberales de la universidad medieval, compuestas por el *trivium* y el *quadrivium*– y apunta al conocimiento en sí mismo como el fin de una universidad. En esta última escuela se distinguen, a su vez, dos variantes no exhaustivas ni (necesariamente) excluyentes, a las que llamaré, en función de su propuesta, la veritativa y la virtuosa. La primera defiende que la finalidad de una universidad es la adquisición de la verdad, mientras que la segunda señala como tal la formación de hábitos intelectuales.

Katherine Tillman señala dos tradiciones históricas dentro de la educación liberal: la retórica y la filosófica. Según ella, la filosofía de la educación de Newman se fundamenta en la tensión dialéctica entre ambas tradiciones. Suscribo absolutamente su interpretación. «Para Newman, la educación integra y cultiva lo mismo el intelecto que nuestra capacidad discursiva, es decir, tanto la sabiduría del filósofo como la elocuencia del orador».⁵ Estos dos elementos se corresponden con capacidades intelectuales y prácticas, de modo que la integración del saber como parte de una naturaleza humana dinámica y extendida a otros ámbitos resulta, por lo menos, plausible.

Antes de profundizar en las características de la finalidad virtuosa, conviene hacer dos precisiones al respecto de la educación liberal. La primera tiene que ver con la distinción que plantea Aristóteles entre dos clases de ocupaciones: aquellas que son productivas y aquellas cuyo único fin son ellas mismas. A estas últimas les llama «liberales», en el sentido de que son propias de personas libres, que no están sujetas a obligaciones de ningún tipo y pueden disfrutar del ocio necesario para llevarlas a cabo. Otras actividades, las que son completamente inútiles para preparar el cuerpo y el alma de un hombre a practicar la virtud, son consideradas propias de artesanos.⁶ La filosofía es la más importante de estas artes liberales.

La segunda precisión a propósito de la educación liberal es que ésta se encuentra íntimamente ligada a tres factores: la naturaleza, el hábito y la razón.⁷ Pero la naturaleza es una condición previa y escapa, por tanto, al alcance tanto del educador como del educando; quedan, entonces, dos factores clave: el hábito y la razón.

⁵ M. K. TILLMAN, «Philosophy of Education», en F. AQUINO – B. J. KING (eds.), *The Oxford Handbook of John Henry Newman*, Oxford University Press, Nueva York 2018, 416.

⁶ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, trad. de Antonio Gómez Robledo, UNAM, México 2018, V, 2.

⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, VII, 13, 1332a., 38 ss.

Aristóteles entonces se pregunta si la educación ha de comenzar por la razón o por el hábito. La respuesta la encontramos en el libro X de la *Ética nicomaquea*:⁸

El razonamiento y la instrucción quizás no tienen fuerza en todos los casos, sino que requieren que, como la tierra destinada a alimentar la semilla, el alma del discípulo haya sido modelada previamente por los hábitos de modo que se deleite y aborrezca debidamente [...]. Es preciso, por tanto, que el carácter sea de antemano apropiado de alguna manera para la virtud.

Newman retoma la división aristotélica de las ocupaciones humanas y establece que la educación universitaria debe ser liberal, a la cual define como aquella «que sigue un sistema propio, que es independiente de sus resultados, que no busca un complemento y que se niega a ser informada [...] por ningún fin o absorbida dentro de otra actividad, todo con miras a presentarse adecuadamente a nuestra contemplación»⁹ La cita es un eco del íncipit de la *Metafísica* de Aristóteles «Todo hombre desea, por naturaleza, saber», puesto que, como señalaré más adelante, Newman y Aristóteles convergen en el resultado que esperan de una educación basada en virtudes.

Que la universidad tenga como fin la mera utilidad es un gran desacierto no sólo para quienes se forman en ella, sino para la sociedad en la que se encuentra. Eco de lo anterior lo encontramos

⁸ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, trad. de Antonio Gómez Robledo, UNAM, México 2012, 1179b 20-31.

⁹ J. H. NEWMAN, *The Idea of a University*, Longman's, Green & Co., Nueva York 1907, 108.

entre las defensas más encarecidas de la educación liberal hoy día, la del filósofo italiano Nuccio Ordine:¹⁰

En los momentos de crisis económica, cuando las tentaciones del utilitarismo y del más siniestro egoísmo parecen ser la única estrella y la única ancla de salvación, es necesario entender que las actividades que no sirven para nada podrían ayudarnos a escapar de la prisión, a salvarnos de la asfixia, a transformar una vida plana, una no-vida, en una vida fluida y dinámica, una vida orientada por la *curiositas* respecto al espíritu y las cosas humanas.

Con todo, conviene aclarar que Newman no puede ser considerado un filósofo antiutilitarista. La tesis es de Walter Jost: el conocimiento técnico y el especializado no son fines en sí mismos, como sí lo es la educación liberal, pero son condiciones indispensables para quienes se forman dentro de una universidad, en el sentido de que les permiten un acceso privilegiado al proceso de análisis, comparación y diálogo interdisciplinario.¹¹

¹⁰ N. ORDINE, *La utilidad de lo inútil*, trad. de Jordi Bayod, Acantilado, Barcelona 2013, 18. Reescribir estas líneas confinado en casa desde hace un año por la pandemia que nos asuela sólo confirma mi asentimiento al libro de Ordine. ¿Qué sería de nosotros, de nuestros duelos y de nuestras crisis (la de salud está a la base, pero también sobresalen la económica, la sanitaria o la ambiental) si no tuviéramos al menos el remanso del arte en cualquiera de sus manifestaciones: música, literatura, cine...? La pandemia por el nuevo coronavirus ha mostrado, con una virulencia tan imprevista como vergonzosa, la imperiosa necesidad de apostar por la utilidad de lo inútil, para citar la obra de Ordine; por la necesidad de reconocer el valor (el carácter imprescindible) de lo inútil frente a los abismos de la vulnerabilidad humana como la enfermedad o la muerte. No es casualidad, por cierto, que Newman ocupe un lugar sobresaliente en el manifiesto de Ordine.

¹¹ W. JOST, *Rhetorical Thought in John Henry Newman*, University of South Carolina Press, Columbia 1989, 172-173.

La finalidad virtuosa de la educación universitaria

Distinguí al principio dos maneras de comprender la educación liberal respecto de su finalidad: a la primera, que apunta a la adquisición de la verdad, le llamé veritativa; a la segunda, que tiene por objeto la adquisición de virtudes intelectuales, le llamé virtuosa. De hecho, en algunos círculos académicos, sobre todo de raigambre tomista, *La idea de la universidad* suele leerse en clave veritativa, como si el fin de la universidad, según Newman, fuera la transmisión y adquisición de la verdad. Nada más erróneo. Tal interpretación muestra no sólo el poco rigor con que se lee a Newman, sino la disposición hartamente extendida de acercarse a su obra teniendo como referente inmediato al Aquinate.

Newman enfatiza en varias ocasiones que el fin de una universidad no es otro que la formación de un hábito intelectual que funcione como criterio de discernimiento especulativo y de convergencia interdisciplinaria en la mente de cada estudiante. A falta de un término que refleje la naturaleza intelectual de tal hábito, Newman se refiere a él como "filosofía", "conocimiento filosófico", "amplitud de mente", "iluminación" o "cultura intelectual".¹² Nótese, por cierto, lo poco común que resulta la tesis de Newman dentro de la tradición medieval o moderna temprana. Aventuro dos hipótesis sobre el énfasis que da a la finalidad virtuosa sobre la veritativa. La primera obedece a su formación intelectual, que no ocurrió en un contexto católico romano, sino católico anglicano —el oxoniense— y, por ende, tuvo como referentes no las obras de santo Tomás ni de los pensadores de la escolástica, sino las de utilitaristas como Bentham y Mill (aunque no exclusivamente, desde luego, y de quienes marcó distancia inmediatamente), además de

¹² Todos los términos aparecen en el discurso V de la primera parte de *La idea de la universidad*; en una primera tanda aparecen cuatro posibles nombres: *philosophy*, *philosophical knowledge*, *enlargement of mind*, *illumination*; más adelante también se refiere a ella como *intellectual culture*.

su conocida familiaridad con la teología y la filosofía patrísticas. Mi segunda hipótesis, acaso más concluyente, es que su propia experiencia como *don*¹³ le impidió suscribir el fin veritativo de la universidad. Newman fue un académico toda su vida, que transcurrió en un periodo tan convulso y complejo como el victoriano, en el sentido de que obligó a repensar conclusiones científicas milenarias como la antigüedad de nuestro planeta y la existencia y extinción de especies animales hasta entonces ignoradas. La aparición de fósiles en varias partes del mundo, entre las cuales se encontraba Inglaterra, supuso un duro golpe para la cátedra decimonónica, sobre todo porque la estructura bajo la cual concebían el mundo hubo de ser destruida. El siglo XIX trajo consigo una revolución histórico-geológica, modesto precedente de la crisis que habría de atravesar la filosofía en el siglo XX con el giro lingüístico. *La idea de la universidad* subraya las reservas de su autor a reconocer la adquisición de la verdad como el objetivo de la educación universitaria. Newman fue testigo de lo peligroso que resulta reducir el proceso de enseñanza a la mera transmisión de conocimiento: si educar tiene por meta adquirir verdades, el escepticismo será la consecuencia natural durante los cambios de paradigmas científicos. Una generación formada a base de transmitirle una verdad se resistirá a reconocer la misma existencia de la verdad en el momento en que nuevos descubrimientos o discusiones más sofisticadas sobre un tema pongan en tela de juicio el valor de verdad de las proposiciones sobre las cuales afianzó su aparato epistémico.

Si acaso la verdad entra en juego en la educación, esto es porque un intelecto bien formado le da cabida cuando llegue el momento de su manifestación. La perfección intelectual de que habla Newman presupone, desde luego, la existencia de la verdad, mas no que ésta deba ser transmitida en una universidad como exclusiva función. La adquisición de la verdad es consecuencia de una perfección del intelecto, no a la inversa. Y puesto que el lenguaje de

¹³ Nombre que reciben los académicos de Oxford y Cambridge.

Newman guarda una similitud notable respecto del de las virtudes morales, conviene revisar a continuación si cabe hablar de virtudes epistémicas en su filosofía de la educación.

Virtudes intelectuales en la educación universitaria

He señalado que el lenguaje usado por Newman para describir la naturaleza de la virtud intelectual, la "amplitud de mente" que es el fin de la universidad, guarda un parecido notable con el de las virtudes morales. Newman da un paso más hacia la dirección que he denominado virtuosa y se refiere a esta perfección del intelecto como un proceso «analítico, distributivo y armonizante».¹⁴ Puesto que se trata de un proceso, el vocablo más adecuado para definir lo anterior es "hábito". De hecho, Alasdair MacIntyre afirma que la pregunta de fondo en el citado discurso de Newman, el sexto (de la primera parte), no es tanto sobre el fin de la universidad, sino sobre la naturaleza de una mente educada, pregunta que [Newman] responde de un modo aristotélico, al argüir que todo tiene su perfección propia y específica, que hay por tanto una perfección específica del intelecto, y que el fin de la educación es la adquisición de tal perfección.¹⁵

En lo que respecta al saber, éste no constituye una ventaja extrínseca o accidental; se trata, más bien, de una posesión personal. Por eso Newman prefiere hablar de la universidad como un lugar de educación más que de un lugar de instrucción. La instrucción tiene que ver con ejercicios manuales, con la práctica de negocios, con la aplicación de métodos que tienen poca repercusión sobre la mente misma y tienen que ver con fines externos (en pocas palabras: la instrucción es, por definición, utilitaria). La educación, sin embargo, «implica una acción que afecta a nuestra naturaleza in-

¹⁴ J. H. NEWMAN, *The Idea...*, 108, 135.

¹⁵ Cf. A. MACINTYRE, «The Very Idea of a University: Aristotle, Newman and Us», *British Journal of Educational Studies* 57 (2009) 353.

telectual y a la formación del carácter [...]. El saber es un estado o condición de la mente».¹⁶

Si la educación liberal es el cultivo del intelecto en sí mismo, su objeto no es otro que la "excelencia intelectual".¹⁷ No es casualidad que Newman use el término "excelencia", pues se trata de una de las traducciones más fieles al concepto de "virtud" defendido por Aristóteles, en tanto que se trata de un perfeccionamiento (una excelencia) de la naturaleza humana tan importante que deviene, con el tiempo, en una segunda naturaleza, al menos según refiere el libro II de la *Ética nicomaquea*. Póngase por ejemplo el ejercicio aislado de una virtud como la prudencia: un solo acto virtuoso no basta para calificar a un sujeto moral como virtuoso; para ser calificada como tal es necesario que la persona, dadas ciertas condiciones como el contexto y la casualidad, naturalmente (i.e., de manera espontánea, sin más deliberación que la de la costumbre) actúe de manera prudente. La virtud, pues, se adquiere cuando se transforma en hábito, lo cual se logra a base de repetición, y la fuerza del hábito es tal que se considera una segunda naturaleza. No hay nada artificial en el hábito; lo que hay es una disposición en la persona para actuar de manera virtuosa.

Las consecuencias de que Newman admita la excelencia intelectual como el fin de la educación liberal tienen que ver no con una simple pedagogía moralizante, sino con una teoría de justificación epistémica distinta de la que se mantenía hasta esa época. Pongámoslo en perspectiva: entre los principales interlocutores filosóficos de Newman destacan Aristóteles, Locke y Hume¹⁸ (sin contar a los noéticos de Oriel). La epistemología de estos tres autores le atribuye al conocimiento humano una estructura piramidal. Ernest

¹⁶ J. H. NEWMAN, *The Idea...*, 114.

¹⁷ J. H. NEWMAN, *The Idea...*, 121.

¹⁸ Mencioné más arriba que, en su formación, Newman tuvo como referentes a Bentham y a Milton. Resulta obvio que conocía sus obras y que formaron parte no sólo de su formación, sino de su desarrollo académico e intelectual, pero no al grado de ser sus interlocutores, como sí fue en el caso de los tres filósofos ahora mencionados.

Sosa la describe muy claramente: «Hay una relación no simétrica de apoyo físico tal que cualesquiera de dos pisos de un edificio están conectados por esa relación: uno de los dos pisos sostiene al otro, o al menos ayuda a sostenerlo».¹⁹ Es como si el conocimiento humano estuviera basado en proposiciones que fungen, a su vez, como el soporte de otras, de manera sucesiva; si los nudos de esta pirámide no son autoevidentes, han de tener sucesores que sirvan para sostenerlo. Finalmente, esta estructura demanda una terminación, una proposición cualquiera.

El problema de esta estructura epistémica –hoy conocida como fundacionismo– es que, si un estado mental incorpora una actitud proposicional, entonces no nos da un contacto directo con la realidad; si esto ocurre, no tenemos garantía alguna contra el error, y si no tenemos garantía contra el error, ese estado mental no puede servir como fundamento del conocimiento. Esta crítica es una de las razones por las cuales, para algunos epistemólogos contemporáneos como el ya citado Sosa, John Baher o Lorraine Code, o incluso Duncan Pritchard, señalan la conveniencia de una justificación epistémica basada en contenidos no proposicionales tales como los hábitos. Para llegar a tales hábitos, sin embargo, necesitamos reformular la teoría aristotélica de la virtud. La tarea de la epistemología deviene, entonces, en explicar «cómo la justificación epistémica de una creencia superviene sobre lo que no es epistémicamente evaluativo o normativo».²⁰ Una posible reformulación, comoquiera, no puede deslindarse de la tradición aristotélica que Newman presupone en su obra:²¹

Necesitamos considerar más cuidadosamente el concepto de virtud y la distinción entre virtud moral e intelectual. En

¹⁹ E. SOSA, *Conocimiento y virtud intelectual*, trad. de Carlos Pereda y Margarita Valdés, Fondo de Cultura Económica, México 1992, 217.

²⁰ E. SOSA, *Conocimiento...*, 234-235.

²¹ E. SOSA, *Conocimiento...*, 247.

epistemología, hay razón para pensar que la más útil e iluminadora noción de virtud intelectual resultará más amplia de lo que nuestra tradición sugiere y debe dar merecida importancia no sólo al sujeto y a su naturaleza intrínseca, sino también a su ambiente y a su comunidad epistémica.

Mencioné que Newman habla de "excelencia del intelecto" como el objetivo primordial de una educación liberal, y que "excelencia" es un término semánticamente cercano a la noción griega de virtud (*areté*). Habrá que ver si el papel que Newman les concede a los hábitos intelectuales necesita una definición más adecuada de virtud, pues no ofrece ninguna que se ajuste a su propósito. Por ello, considero indispensable en el análisis actual de la obra de Newman incorporar ciertos elementos que le permitan despegar y evitar los lugares comunes y aun las imprecisiones argumentativas. Tomemos, por ejemplo, una definición de virtud como «una cualidad que tiende a ayudarnos a maximizar nuestro superávit de verdad sobre error».²² Se trata, por tanto, de una cualidad que le permite al sujeto epistémico adquirir conocimientos con base en procesos fidedignos a partir de los cuales construir una estructura epistémica similar no a una pirámide fundacionista, sino a un sistema o aparato de creencias, o para hablar en términos newmanianos, de asentimientos. La definición de virtud que propone la epistemología de la virtud se asemeja a la descripción de la virtud intelectual que Newman señala como el fin de la educación universitaria. De ser verdad que la virtud es una cualidad, entonces se trata de una actividad adquirida mediante un entrenamiento, en este caso, intelectual (proceso que Newman ha definido como "analítico y armonizante", según cité más arriba); además, ha de ser una cualidad tal que maximice la cantidad de verdad que obtenemos en comparación con otros procesos.

²² E. SOSA, *Conocimiento...*, 151.

Supongamos, por ejemplo, que una persona (P) tiene tres maneras de comprobar la verdad de una proposición: M1, M2 y M3. De estos tres procedimientos, M2 suele ser el más efectivo en términos de descartar las creencias falsas y de aceptar las verdaderas. En ese caso, a fuerza de repetición, M2 se convertiría en un hábito epistémico, es decir, en una cualidad propia de P para obtener conocimiento. Una posible objeción a la idea de desarrollar virtudes intelectuales como cualidades idóneas para la obtención del conocimiento proviene de una convención aristotélica según la cual las virtudes se agrupan en dos ámbitos: el moral y el epistémico. De ser así, no cabría hablar de virtudes epistémicas del mismo modo que se habla de virtudes morales, puesto que sus diferencias en cuanto a naturaleza supondrían diferencias en cuanto a la manera como se obtienen. En este punto, sin embargo, me apego a la demostración que Linda Zagzebski plantea a propósito de una distinción, a juicio nuestro, inadecuada de las virtudes epistémicas.

Comencemos planteando que la dificultad para hablar de virtudes epistémicas, tal como lo refiere Newman –recuérdese que, a falta de un término mejor, acuñó aquéllos más bien vagos de “filosofía”, “amplitud de mente” y “cultura mental”–, se debe más a una deficiencia de nuestro lenguaje que a un problema en las virtudes mismas. En segundo lugar, toda virtud, sea moral (la que perfecciona la voluntad) o intelectual (también llamada epistémica, la que perfecciona el intelecto) se obtiene gracias al esfuerzo de un agente, por lo que queda descartado que se trate de una cualidad efímera o circunstancial. Finalmente, toda virtud está motivada, y la motivación se entiende como una disposición; la virtud, pues, tiene un componente teleológico, y por tanto, su correcta performatividad está en función de un resultado exitoso.²³ La postura de Zagzebski evidencia que la distinción entre virtudes

²³ Cf. L. ZAGZEBSKI, «La naturaleza y los componentes de las virtudes intelectuales», trad. de Alfonso Anaya Ruíz Esparza, en M. M. VALDÉS – M. Á. FERNÁNDEZ (comps.), *Normas, virtudes y valores epistémicos*, UNAM, México 2011, 248-249.

morales y epistémicas es inadecuada aunque comprensible (pero adentrarnos en el tema nos desviaría del nuestro): inadecuada porque ambos tipos de virtud funcionan bajo los mismos parámetros pero comprensible porque para cada tipo de virtud se espera un resultado distinto:²⁴

Las virtudes intelectuales individuales pueden definirse en términos de las motivaciones que surgen de la motivación general por el conocimiento y la fiabilidad en alcanzar los motivos de esos motivos. [...] Una distinción entre una virtud moral y una virtud intelectual puede hacerse con base en el componente motivacional de la virtud [...]. La base motivacional para las virtudes intelectuales tiene que describirse como la motivación por la verdad o por tener un contacto cognitivo con la realidad, donde se entiende que éste abarque el contacto de una alta calidad y de naturaleza no proposicional.

Una de las constantes en la vida y en la obra de Newman fue su resistencia a aceptar un conocimiento exclusivamente proposicional como el adecuado para abordar problemas de epistemología, como deja muy en claro al publicar su *Gramática del asentimiento*. Según Frederick Aquino (2015), el objetivo primario de la *Gramática* no es explorar las condiciones formales de un asentimiento, sino probar las condiciones actuales bajo las cuales se asiente. Los momentos concretos de la existencia humana, para Newman, funcionan como el ambiente del mundo real en el que uno evalúa cómo las personas se forman y sostienen creencias; la apuesta no es, pues, una nueva teoría del conocimiento, sino un intento por descubrir cómo las personas razonan y obtienen certeza en los asuntos cotidianos –entre los cuales se cuenta, claro, la creencia religiosa–. La cuestión no se trata simplemente preguntarse si una

²⁴ L. ZAGZEBSKI, «La naturaleza...», 251-253.

creencia funciona en la medida en que, cuando se actúa con base en ella, está justificada sin importar la naturaleza ni el valor del contexto práctico. Se trata, más bien, de que localizar una creencia en la práctica cognitiva se aleja constructivamente de una justificación intelectualista, para mostrar cómo la justificación superviene sobre factores no epistémicos, del mismo modo que la justificación de las prácticas mismas superviene sobre consideraciones extrínsecas a estas prácticas.²⁵ En palabras de Lorraine Code, «las creencias están sustentadas por lo que pasa en el mundo, no por las implicaciones entre proposiciones».²⁶ Por esa razón, cuando Newman propone que el fin de la universidad sea la adquisición de un hábito intelectual al que llama, entre otros nombres, "amplitud de mente", le adjudica como característica principal la cualidad de unir elementos aparentemente dispares o inconexos:²⁷

La amplitud de mente consiste no en la simple recepción pasiva de un número considerable de ideas en la mente, sino en la acción enérgica y simultánea de la mente sobre y hacia esas nuevas ideas que se le presentan; es la acción de un poder formativo que ordena y otorga significado a la materia de nuestras adquisiciones [mentales]; es hacer de los objetos de nuestro conocimiento algo personal o, para usar un término coloquial, es digerir aquello que recibimos [...]. No hay amplitud de mente a menos que haya comparación de ideas y su consecuente sistematización. Sentimos que nuestra mente se expande no cuando aprendemos algo, sino cuando nos referimos a aquello que ya sabemos. No es, pues, la simple acumulación de conocimientos lo que pro-

²⁵ Cf. L. CODE, «Hacia una epistemología de la responsabilidad», trad. de Ana Laura Fonseca, en C. L. GARCÍA, et al. (comps.), *Teorías contemporáneas de la justificación epistémica*, UNAM, México 2013, 406.

²⁶ L. CODE, «Hacia una epistemología...», 408.

²⁷ J. H. NEWMAN, *The Idea...*, 134.

duce [Este hábito], sino un impulso, un movimiento hacia el interior de nuestra mente en donde gravita tanto lo que ya sabemos como lo que estamos aprendiendo.

Una de las ventajas de leer la obra de Newman dentro de un marco referencial como el de la epistemología de la virtud es que ofrece un análisis más adecuado de la naturaleza y la complejidad de nociones como la creencia o el asentimiento. Nuestro aparato de creencias es de por sí tan vasto y tiene tantos modos de operar, que constreñirlo al ámbito de una justificación exclusivamente intelectualista nos impediría cualquier acercamiento a él, sea por medio de la reflexión o del análisis conceptual. El mismo Newman se opone explícitamente a esta consideración, cuando denuncia²⁸ la pretensión de las universidades a presentar el saber como una herramienta que tiene por objetivo mejorar la naturaleza humana.

Newman entiende la filosofía²⁹ como una ciencia arquitectónica, y al hacerlo rompe con la tradición católica romana de concebir a la filosofía como una ciencia esclava de la teología. La función ancilar de la filosofía, en Newman, queda abolida para dar paso a una función epistémica cuyo desarrollo en el sujeto cognoscente le permitirá desarrollar una serie de procedimientos con los cuales obtener conocimiento. Newman da un paso más allá cuando llama a la filosofía un "intelecto imperial",³⁰ apelativo que supone dos hechos: el primero, que tiene una función rectora; el segundo, que es capaz de inmiscuirse en la realidad sin forzarla:³¹

²⁸ Cf. J. H. NEWMAN, *The Idea...*, 115.

²⁹ Téngase cuidado de que, al hablar de "filosofía" en *La idea de la universidad*, Newman se refiere al hábito intelectual que señala como el fin de la universidad, no exactamente al área de conocimiento que en la academia actual conocemos con tal nombre.

³⁰ Cf. J. H. NEWMAN, *The Idea...*, 461.

³¹ J. H. NEWMAN, *The Idea...*, 458.

Una universidad ofrece como garantía el admitir, sin temor, sin prejuicio, sin componendas, a todas las personas que vengan, siempre que vengan en nombre de la verdad; promete además ajustar perspectivas, experiencias y hábitos mentales por más independientes y dispares que sean, y permitir que se explayen el pensamiento y la erudición en sus formas más originales. Su función especial es juntar muchas cosas dispares en una sola, y aprende a hacerlo no por la aplicación de reglas, sino por medio de sagacidad, sabiduría y tolerancia, actuando con una profunda comprensión de la materia y contenido del saber, y mediante la vigilante represión de cualquier agresión o fanatismo en cualquier ámbito.

La analogía entre las funciones de una universidad y las de un imperio esboza el ideal newmaniano de catolicidad. ¿En qué medida alguien sometido a un intelecto imperial (es decir, formado a partir de un hábito epistémico) puede desarrollar virtudes epistémicas? Parecería una contradicción. Ha quedado claro que la de Newman no es una postura intelectualista que busque hacernos mejores en la medida en que adquirimos saberes. La metáfora del intelecto imperial permite circunscribir la oposición entre las conclusiones de ciencias distintas al ámbito de los pseudoproblemas: si existe oposición, las ciencias deben dirimir el caso hasta encontrar la manera como ambas conclusiones se ajustan, de modo que, al final, se encuentre el modo de hacerlas compatibles y se descubra, así, una verdad hasta entonces imprevista; lo importante no es la verdad a la que pueda llegarse, sino el proceso con el cual se llegó a ella. La metáfora del intelecto imperial se convierte también en una explicitación del ideal newmaniano de conocimiento: se trata, para usar un ejemplo más o menos común, de una manera multifocal de concebir la verdad, como si ésta fuera un poliedro cuyas caras, aunque parciales, son elementos constitutivos e imprescindibles.

Virtudes epistémicas en la práctica docente y la educación

Hasta ahora he hecho énfasis en la tesis de Newman según la cual el fin de una universidad no es otro que la formación de su estudiantado con base en una virtud epistémica en concreto que él llama con varios nombres: "filosofía", "amplitud de mente" o "cultura intelectual". He mostrado también que la epistemología de la virtud ofrece un marco de análisis idóneo para la comprensión de la virtud epistémica propuesta por Newman. A manera de cierre, presento a continuación la manera como dos virtudes epistémicas pueden contribuir en el contexto universitario a alcanzar su meta: la prudencia y la amplitud de mente.

A propósito de la relación entre investigación y academia, Newman es tajante al afirmar, como un asunto de primordial importancia en lo que respecta a la sofisticación de las ciencias, que quienes investigan en una institución lo hagan con libertad e independencia y que no se les impongan restricciones; que se les permita y se les estimule con todos los medios posibles a fijar la atención sobre su objeto de estudio, sin temer acusaciones de temeridad o advertencias de extravagancia, heterodoxia o escándalo que dificulten el progreso de su investigación.³² En el mismo sentido, Lorraine Code propone una idea similar, cuando define la prudencia como una virtud que permite «juzgar qué líneas de investigación es prudente o no seguir, tener noción de nuestras limitaciones y tener la capacidad de observar las dificultades irresolubles que ciertas líneas de investigación podrían representar», evitando, sin embargo, que un exceso de prudencia se convierta en lo contrario, pues puede ser el caso de que se ponga énfasis en la timidez y la vida epistémica sea simplemente precavida y conservadora, más preocupada por evitar el error que por la creatividad y la exploración de nuevas posibilidades.³³ Newman se pone, incluso, más radical cuando afirma que

³² Cf. J. H. NEWMAN, *The Idea...*, 160.

³³ L. CODE, «Hacia una epistemología...», 422.

«los errores de algunas mentes en la investigación científica son más fecundos que las verdades de otros».³⁴

Code y Newman coinciden en otorgar un lugar preponderante a la virtud de la prudencia,³⁵ en ambos casos están cumpliendo con las condiciones bajo las cuales se concibe una virtud epistémica: por una parte, se trata de una virtud que tiene como motivación un impulso intelectual; por el otro, se infiere de ella su carácter habitual. Recuérdese, además, que la acción virtuosa no es azarosa ni inconsciente, sino resultado de un entrenamiento en cuya repetición radica la garantía de su correcta performatividad. En ambos casos nos encontramos con que la prudencia actúa como un criterio de validación de conocimientos, en el sentido de que evita al mismo tiempo la temeridad intelectual (piénsese, por ejemplo, en el caso de alguien que publica el resultado de un estudio con una muestra representativa no concluyente, como sucedió con el movimiento antivacunas en la década de los noventa) y la timidez académica (en el otro extremo del ejemplo, piénsese en una estudiante que, por miedo de ser tachada de temeraria u heterodoxa, se cierra a la posibilidad de emprender una línea de investigación en el que tiene genuino interés). Si el equipo docente de una universidad pierde de vista que la formación del alumnado parte de y tiende a la adquisición de hábitos epistémicos, el resultado será la atrofia de la razón.

Además de fungir como una virtud propia de la investigación científica, la prudencia epistémica nos permitirá una justificación de las creencias que no deje de lado su carácter emotivo, sino que le dé su justo lugar. Ocurre que en más de una ocasión las emociones fungen como criterios de justificación de una creencia. En esos

³⁴ J. H. NEWMAN, *The Idea...*, 479.

³⁵ Se refieren a la prudencia epistémica, que, recordando la argumentación de Zagzebski, no es sino una derivación de la prudencia moral, habida cuenta de que las virtudes, por su naturaleza, pertenecen a un mismo ámbito cuya distinción sólo responde a nuestros parámetros analíticos de comprensión.

casos, la experiencia emocional puede causar un juicio evaluativo sobre lo percibido, pero la justificación de la creencia sigue inserta en el ámbito de lo perceptual (nótese: no [exclusivamente] en el proposicional). ¿Debemos excluir fundamentos emotivos de la justificación de nuestro conocimiento? No lo creo. No ocurre así, de hecho. Son muchas más las razones emotivas que tenemos para creer muchas cosas aparentemente injustificadas que aquellas que sí lo están. Sólo resalto que, en esos casos, el ejercicio de la prudencia epistémica nos permite obtener un criterio de discriminación de razones que puedan presentarse como justificadoras de una creencia, siempre en el contexto de la apertura a la crítica.

Como último ejemplo considérese la virtud epistémica propuesta por Newman, la amplitud de mente. Se ha dicho de ella que consiste en un proceso armonizante y señalé poco más arriba, usando como analogía un poliedro, que así como éste se le puede comprender a partir del estudio de sus caras (las cuales, a pesar de ser sólo elementos parciales, son todas ellas constitutivas de él e imprescindibles para su cabal comprensión), así ha de ser también con la educación, sobre todo con la universitaria. La etimología de la universidad le demanda al equipo docente una proyección más amplia que la del área de conocimiento impartida. Alguien formado sólo desde la perspectiva de la disciplina en la cual se enfoca en realidad no estará llevando una formación adecuada, sino una inmersión autorreferencial. La expansión del conocimiento a otras disciplinas y la capacidad de crear puentes entre áreas aparentemente inconexas y contrarias son dos de las consecuencias propias de quienes ejercen la virtud propuesta por Newman. La universidad tiene, en pocas palabras, una función pontifical.

Sumario:

En este artículo ofrezco una lectura de *La idea de la universidad* en términos virtuosos para mostrar las razones por las cuales John Henry Newman niega que el fin de la universidad sea la adquisición de la verdad y, en su lugar, propone como meta la formación de una virtud intelectual a la cual llama (entre otros nombres) "filosofía". En la primera parte distingo las dos principales escuelas que han desarrollado sendas teorías sobre la universidad, la liberal y la utilitarista; luego analizo las dos variantes de la escuela liberal, la veritativa y la virtuosa. Finalmente, para defender la tesis newmaniana de la finalidad virtuosa de la universidad, me refiero a la conveniencia de identificar las virtudes epistémicas como elementos integrales de las virtudes morales y, así, al final ofrecer la base de una orientación sobre cómo entender las virtudes epistémicas en el proceso de enseñanza y aprendizaje.

Summary:

In this article I offer a reading of *The Idea of the University* in virtuous terms to show the reasons why John Henry Newman denies that the aim of the university is the acquisition of truth and, instead, proposes as its goal the formation of an intellectual virtue which he calls (among other names) "philosophy." In the first part, I distinguish the two main schools that have developed theories about the university, the liberal and the utilitarian; then I analyze the two variants of the liberal school, the truthful and the virtuous. Finally, to defend the Newmanian thesis of the virtuous purpose of the university, I refer to the convenience of identifying the epistemic virtues as integral elements of the moral virtues and, thus, in the end offer the basis of an orientation on how to understand the epistemic virtues in the teaching and learning process.

Palabras clave: J. H. Newman, epistemología, educación universitaria, virtud intelectual (epistémica), virtudes morales.

Keywords: J. H. Newman, epistemology, college education, intellectual (epistemic) virtue, moral virtues.

EF.MEX. 38 n.114 (2020) 358-378

La cosmovisión cristiana en la vida y obra de Newman

CARLOS GUTIÉRREZ LOZANO*

INTRODUCCIÓN

El objetivo de esta investigación es buscar inspiraciones en la vida y obra de Newman para el cristianismo actual, el cual debe realizarse en una sociedad post-tradicional. Roman Siebenrock, presidente de la *Deutsche Newman Gesellschaft*, sugiere las condiciones previas que deben cumplirse para alcanzar tal objetivo:

Para que Newman sea relevante hoy en día, deben cumplirse dos condiciones. El contexto de su vida debe estar aún presente, no solo de manera cristiana en general, sino en una proximidad específica a nuestra propia situación. Por otra parte, su respuesta debe caracterizarse por una sensibilidad especial que le permite responder a acontecimientos que recién se perfilaban durante su vida.¹

SOBRE EL AUTOR

* Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana. Profesor de tiempo completo en el Departamento Académico de Estudios Generales del ITAM. Actualmente cursa un PhD con especialidad en Filosofía de la religión en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Innsbruck con una tesis sobre la cosmovisión religiosa en el pensamiento de John Henry Newman y Ludwig Wittgenstein, de la cual es parte el presente artículo.

¹ R. SIEBENROCK, *Wahrheit, Gewissen und Geschichte. Eine systematisch-theologische Rekonstruktion des Wirkens John Henry Kardinal Newmans*, Regio Verlag Glock und Lutz, Sigmaringendorf 1996, 123.

A continuación me gustaría intentar dar cuenta de estas dos condiciones.

A menudo se ha dicho que Newman vivió y desarrolló su pensamiento en circunstancias muy similares a las nuestras. Pero, ¿cuál es esa similitud? Quiero retomar dos perspectivas diferentes pero complementarias. Una enfatiza los cambios sociales que han afectado al cristianismo, mientras que la otra enfatiza la situación interna resultante.

Siebenrock señala que la revolución industrial y el avance de la Ilustración no dejaron intacta la vida cristiana tradicional (entendida como una vida más bien agraria, lo cristiano por supuesto como una verdad universal): «La vida de Newman está marcada por convulsiones históricas, que todavía afectan hoy, sí, que solo hoy han sido reconocidas en su significado y se han vuelto inabarcables en su poder para la humanidad».² Stefan Hofmann lo expresa una idea semejante: «Newman vivió y reflexionó su fe cristiana en aquella Inglaterra que puede considerarse pionera en la transición a la modernidad».³ De hecho, hoy vivimos una cierta omnipresencia del criterio económico, que ha ganado influencia continua en la estructura del trabajo y de la sociedad, pero también en la familia, el tiempo, etc., y por lo tanto afecta esencialmente a la realización de la vida cristiana. La Ilustración hizo que la forma racionalista (físico-matemática) de pensamiento fuera la única posible en las ciencias, y así planteó grandes desafíos a la fe.

Koritensky, por su parte, ve que la vida de Newman, como la nuestra, está marcada por una profunda crisis de fe: «Más bien, él [Newman] reacciona a una crisis de autocomprensión y eficacia ("vivacidad" y "fuerza") de la fe cristiana como acto básico de la existencia cristiana [...] Newman se mueve en un entorno

² R. SIEBENROCK, *Wahrheit, Gewissen und Geschichte...*, 123.

³ S. HOFMANN, *Religiöse Erfahrung – Glaubenserfahrung – Theologie. Eine Studie zu einigen zentralen Aspekten im Denken John Henry Newmans*, Peter Lang, Frankfurt a.M. 2011, 3.

espiritual comparable a la situación europea actual». ⁴ Más adelante, explicita esta afirmación: «La fuerza de la obra de Newman reside más bien en la conciencia de la crisis de la fe cristiana, que se forma en los estratos sociales ingleses del siglo XIX y que se ha convertido hoy en día en un fenómeno de masas en gran parte de Europa». ⁵

A partir de esta situación vital similar no sorprende que hoy nos preguntemos prácticamente lo mismo que Newman se preguntó en su tiempo, hace ya 150 años. Nuevamente en palabras de Siebenrock: «El desafío en la época de Newman es: ¿Cómo es posible una auténtica existencia cristiana, después de 1845 también católica romana, en un mundo que cambia radicalmente?». ⁶

Si las circunstancias cambian, la fe cristiana tiene dos posibilidades: o bien se cierra en un gueto y se enfrenta a la sociedad cambiante de manera apologética y rechazante, o bien aprovecha la oportunidad para encontrar las *semina verbi* en esa sociedad cambiante, acercándose al *depositum fidei* de manera diferente, para reflexionar y presentar la buena nueva a la sociedad en una nueva forma en palabras y hechos. Newman, por supuesto, se ha declarado listo para esta segunda posibilidad. Aquí es donde emerge lo que anteriormente llamamos "sensibilidad especial". Newman trata de ir más allá del entonces único modo racionalista-deductivo de reflexión de la fe, En palabras de Koritensky: «Su interés se centra, en primer lugar, en la fenomenología de la fe y, en segundo lugar, en la cuestión de cómo puede realizarse esta fe en una vida concreta. Por lo tanto, no se trata solo de una reflexión teológica, sino también de una orientación práctica hacia la fe». ⁷

⁴ A. KORITENSKY, *John Henry Newmans Theorie der religiösen Erkenntnis*, Kohlhammer, Stuttgart 2011, 11-12.

⁵ A. KORITENSKY, *John Henry Newmans Theorie...*, 332.

⁶ R. SIEBENROCK, *Wahrheit, Gewissen und Geschichte...*, 123.

⁷ A. KORITENSKY, *John Henry Newmans Theorie...*, 11.

Me parece, pues, que la primera condición se ha cumplido completamente. Pasemos a la segunda.

Ya es un lugar común que las respuestas provisionales de Newman a muchas preguntas de su tiempo solo después han logrado su desarrollo claro y completo.⁸ Un ejemplo reciente: en su libro de 2014, *El personalismo de John Henry Newman*, John Crosby evita el peligro de anacronismo diciendo que Newman nunca se ha considerado a sí mismo como un personalista, ni ha conocido a filósofos personalistas, pero sus ideas concuerdan con todo lo que ahora llamamos personalismo.⁹ Es por eso que Newman, como Juan el Bautista en aquellos entonces, puede ser fácilmente identificado con el epíteto "precursor".

En esta exposición quiero examinar a Newman como precursor en un cierto "nuevo" campo de investigación y también en un punto muy específico del mismo. Muchas disciplinas teológicas están fuertemente influenciadas por Newman, no así las filosóficas. Entre estas últimas sobresale actualmente la filosofía de la religión. Cada vez se habla más de Newman como filósofo de la religión o de su relevancia en la filosofía de la religión:¹⁰ Koritensky considera, en efecto, que «su obra puede convertirse así en un complemento importante y también en un correctivo para una filosofía de

⁸ Aquí se registran diferentes temas o campos: el papel de los laicos en cuestiones de fe, la importancia de la conciencia, la relación entre teología y Magisterio, la auto-comprensión de la universidad católica, la doctrina del desarrollo, etc. La actualidad de Newman ha sido enfatizada a menudo por Peter Neuner, Günter Biemer, Heinrich Fries, Henry Chadwick y Louis Bouyer, entre otros. Cf. S. HOFMANN, *Religiöse Erfahrung...*, 4, nota 18.

⁹ Cf. J. F. CROSBY, *El personalismo de John Henry Newman*, Palabra, Madrid 2017, 22.

¹⁰ Cf. A. KENNY, «Newman as a philosopher of Religion», en D. BROWN (ed.), *Newman a Man for our Time*, SPCK Publishing, London 1990; I. KER, «John Henry Newman», en G. OPPY – N. TRAKAKIS (eds.), *History of Western Philosophy of Religion. Nineteenth-Century Philosophy of Religion*, Routledge, London and New York 2014; M. WYNN, «The Relationship of Religion and Ethics. A Comparison of Newman and Contemporary Philosophy of Religion», *The Heythrop Journal* XLVI (2005) 435-449.

la religión que se reduce cada vez más al programa de la teología natural». ¹¹ Hofmann ve una razón clara para ello:

Newman se encuentra en la misma tradición empírica anglosajona a partir de la cual la filosofía analítica se ha desarrollado de forma decisiva. Trató de manera crítica y constructiva sus supuestos básicos centrales y dio respuestas a muchas preguntas que podrían llegar a ser significativas hoy en día: por ejemplo, en la cuestión de la potencia de una lógica puramente formal o en la de la razonabilidad de una fe cuyo objeto no puede ser probado formalmente. ¹²

Quiero llamar la atención sobre un punto específico dentro de la filosofía de la religión, a saber, el término "cosmovisión" o "cosmovisión personal": como Crosby dijo antes en relación con el personalismo, me gustaría decir que, aunque Newman nunca usó tal término, ni conoció a los autores que lo hicieron relevante en los siglos XVIII y XIX: ¹³ Kant, Goethe, Schleiermacher, Dilthey, sus ideas, en mi opinión, coinciden con todo lo que hoy en día se entiende por cosmovisión personal.

1. Cuestiones generales sobre cosmovisión

Hay muchas definiciones/descripciones de lo que es o debe ser una cosmovisión. En esta exposición sigo las consideraciones de Winfried Löffler a este respecto:

¹¹ A. KORITENSKY, *John Henry Newmans Theorie...*, 12.

¹² S. HOFMANN, *Religiöse Erfahrung...*, 4-5.

¹³ El concepto de *Weltanschauung* se considera como uno de los conceptos clave de la filosofía del siglo XIX. Cf. G. SCHOLTZ, «*Weltanschauung*», en A. HAND – CH. BERMES – U. DIERSE (Hrsg.), *Schlüsselbegriffe der Philosophie des 19. Jahrhunderts*, Meiner, Hamburg 2015, 435-464.

Se podría describir la cosmovisión como un conjunto de convicciones que sostienen la vida. Este conjunto forma el núcleo de apoyo del sistema de opiniones y convicciones de una persona [...] Las convicciones cosmovisivas cumplen la función de interpretar y valorar todo lo que los seres humanos encontramos en nuestras vidas y de ordenarlo en una visión global del mundo. Por lo tanto, las convicciones cosmovisivas son el requisito previo no solo para entender el mundo, sino también para la orientación de nuestras acciones.¹⁴

Sin embargo, es una empresa difícil describir el desarrollo claro y detallado de una cosmovisión. Koritensky trata de señalar algunos hitos:

Estas convicciones cosmovisivas no suelen alcanzarse en condiciones epistémicas ideales, sino a través de factores "blandos" como las condiciones sociales, las emociones, las actitudes éticas y epistémicas, ciertas "preferencias" humanas o subjetivas por las estructuras del pensamiento, los hábitos o incluso la pereza. Se forman bajo ciertas limitaciones de tiempo. A través de la firmeza de la convicción cosmovisiva, el hombre se mueve en un cosmos de sentido ordenado, lo que le da el "valor" para actuar.¹⁵

Otto Muck, que ha contribuido decisivamente a la relevancia de la cosmovisión para la actual filosofía de la religión,¹⁶ considera que los bloques de construcción más importantes de cada cosmo-

¹⁴ W. LÖFFLER, *Einführung in die Religionsphilosophie*, Kohlhammer, Stuttgart 2013, 151-152.

¹⁵ A. KORITENSKY, *John Henry Newmans Theorie...*, 33.

¹⁶ Cf. La serie de artículos publicados sobre el tema en su libro *Rationalität und Weltanschauung*, Tyrolia, Innsbruck 1999.

visión son la experiencia de vida y el "núcleo" de la cosmovisión, que la acompaña y le da sentido (principios teóricos y prácticos).¹⁷ Aquí, una vez más, hay que tener en cuenta el problema de la explicabilidad: «La explicación de las ideas guía en el núcleo de la cosmovisión es particularmente difícil».¹⁸ Me parece que Newman apunta en la misma dirección cuando escribe con respecto a la inferencia informal que también conduce al asentimiento y a la certeza: «Así nuestra mente no es capaz de llevar a cabo un análisis completo de los motivos que la llevan a una conclusión particular, y está movida y determinada solo por una prueba global, [para mí cosmovisión] que es únicamente reconocida en su conjunto y no en sus partes constituyentes».¹⁹ Koritensky enfatiza que la insondabilidad de la cosmovisión no depende de la capacidad intelectual de la persona, ya que el marco que permite el lenguaje en sí mismo no puede ser alcanzado lingüísticamente: «Esta idea básica consiste en la suposición de que la cosmovisión de una persona y los medios de su formación están alimentados por fuentes "más profundas" que la racionalidad (formalizables)».²⁰ Y continúa: «La cosmovisión expresa la orientación a la acción del carácter [...] pero no significa que pueda formularse plenamente [...] de modo que ni siquiera el individuo moralmente dotado de Newman puede justificar sus decisiones y su cosmovisión».²¹

Estrictamente hablando, la religión no es una cosmovisión en sí misma, sino que a través de ella la cosmovisión ya alcanzada recibe un cierto colorido. A las experiencias cotidianas se añade

¹⁷ O. MUCK, «Rationalität von Weltanschauung und Religion», en H. BÜRKLE – D. PINTARIC (eds.), *Denken im Raum des Heiligen: Festschrift für P. Ansgar Paus OSB*, Eos-Verlag, St. Ottilien 2007, 34.

¹⁸ W. LÖFFLER, *Einführung in die Religionsphilosophie...*, 156.

¹⁹ J. H. NEWMAN, *Ensayo para contribuir a una Gramática del Asentimiento*, Encuentro, Madrid 2010, 242.

²⁰ A. KORITENSKY, *John Henry Newmans Theorie...*, 85.

²¹ A. KORITENSKY, *John Henry Newmans Theorie...*, 92.

una nueva "experiencia religiosa",²² que hace que la experiencia global sea más grande, más amplia y más rica. Así como la experiencia da lugar a principios que interpretan esta experiencia y la orientan hacia la acción, la experiencia religiosa da lugar a principios religiosos que sugieren una interpretación religiosa y fomentan la acción religiosa. Así, una cosmovisión puede convertirse en una cosmovisión religiosa.

¿Se puede reconstruir una visión del mundo? Vamos a intentarlo con la vida de Newman.

2. La cosmovisión cristiana personal de Newman

Como ya se ha dicho, es difícil reproducir paso a paso todos los contenidos, estructuras y principios de una cosmovisión. Sin embargo, podemos estar satisfechos si logramos reconstruir sus partes esenciales hasta cierto punto. Newman nos da un ejemplo del surgimiento de una cosmovisión y un ejemplo de una cosmovisión "compartida" ya efectiva (siempre sin usar la palabra explícitamente). Cuando analiza el cuarto de los cinco tipos de asentimiento nocional (presunción), describe una manera plausible en la que las experiencias realizadas por los seres humanos se convierten en un sistema, una cosmovisión (algunos prefieren hablar de imagen del mundo) a través de los principios descubiertos en ellos:

Voy a tocar pues esta doctrina [de las leyes generales] la cual es otro principio o idea que nosotros derivamos de la experiencia y aceptamos con lo que he llamado una presunción [...] Por ejemplo, tenemos experiencia de la regularidad de nuestras operaciones fisiológicas, como el pulso o la respiración [...] De manera semejante tenemos experiencia de los grandes fenómenos regulares de los cielos y la tie-

²² Cf. S. HOFMANN, *Religiöse Erfahrung...*, 6.

rra, el día y la noche, el verano y el invierno [...] Además, el análisis científico nos lleva a la conclusión de que hay fenómenos que parecen totalmente diferentes y que, sin embargo, pueden agruparse como distintas modalidades de la acción de una ley hipotética obrando en circunstancias diversas [...] Esta generalización [...] pierde su carácter hipotético y se convierte en una probabilidad, a saber, que la naturaleza obra según leyes uniformes. Y así pasamos a la idea general o primer principio de la soberanía de una ley en todo el universo.²³

En otro pasaje de la *Gramática del asentimiento*, Newman, examinando el asentimiento simple, habla de las creencias implícitas necesarias para el significado de cualquier otra declaración, que hemos considerado como el núcleo de una cosmovisión:

Pasemos ahora revista a algunos de aquellos asentimientos que prestan los hombres, basados en razones que no llegan a ser intuitivas o demostrativas y que, sin embargo, son tan incondicionales como si se basaran en tales razones. Empecemos primero por la intuición. Todos creemos, por supuesto, sin ninguna clase de duda, que existimos; que tenemos una individualidad y una identidad propias; que pensamos, sentimos, obramos en lo que es la morada de nuestra propia mente; que tenemos un sentido de la presencia del bien y del mal [...] Tenemos una visión absoluta ante nosotros de lo que sucedió ayer o el año pasado [...] que nuestro propio yo no es el único ser que existe; de que existe un mundo externo a nosotros; de que este mundo es un sistema, un todo con partes, un universo regido por ciertas leyes; de que el futuro depende en parte del pasado [...] que la Tierra es un globo [...] que realmente existen ciudades, que tenemos

²³ J. H. NEWMAN, *Ensayo para contribuir a una Gramática del Asentimiento...*, 71-72.

padres, que debemos dejar esta vida, que no podemos vivir sin comida, que un mundo de gente vivió antes que nosotros, que hay historia, guerras, revoluciones, arte, ciencia, literatura, religión.²⁴

Como ya hemos dicho, la cosmovisión descrita puede enriquecerse con experiencias y principios religiosos y convertirse así en una cosmovisión religiosa. De estos, Newman da un claro testimonio en muchos pasajes de la *Apología*, y en sus *Cartas y diarios*. Cuando Newman se vio obligado a defender la veracidad de su vida como sacerdote católico, relató experiencias pequeñas y familiares que tuvieron una influencia determinante en su cosmovisión: la lectura de la Sagrada Escritura, la oración comunitaria, etc. Pero la experiencia esencial de la cosmovisión cristiana de Newman es la experiencia de Dios en la conciencia, que transforma todas las demás experiencias del mundo interior. Experimentó esto cuando era joven, la llamó su primera conversión y nunca más desapareció de su vida:

Cuando tenía quince años (en el otoño de 1816), se produjo en mí un gran cambio interior. Caí bajo la influencia de un credo definido y recibí en mi intelecto la marca de lo que es un dogma, que gracias a Dios nunca se ha borrado ni oscurecido [...] el pensamiento de dos y solo dos seres absoluta y luminosamente autoevidentes: yo y mi Creador (A 31-32).²⁵

Esta experiencia tuvo la consecuencia de que Newman también consideraba el mundo invisible como evidente y auto comprensivo.

²⁴ J. H. NEWMAN, *Ensayo para contribuir a una Gramática del Asentimiento...*, 152-153.

²⁵ J. H. NEWMAN, *Apología pro vita sua. Historia de mis ideas religiosas*, Encuentro, Madrid 2010, 31-32.

ble, que para algunos investigadores de Newman tuvo como efecto secundario la actitud más bien pesimista hacia el mundo físico, aunque Newman apreciaba mucho la temporalidad y la historia.

El mismo Newman llamó a la experiencia de Dios en su conciencia su "principio dogmático". Pero en cuanto a la cosmovisión religiosa, me parece mejor llamarla su "experiencia dogmática". Esta experiencia fundamental no solo sostuvo a Newman, sino que lo invitó a lo largo de su vida a buscar la verdad e incorporarla en él tan pronto como se diera cuenta de ello. Dice Hofmann: «La cuestión de las verdaderas creencias era para Newman cualquier cosa menos algo secundario. Su búsqueda de la verdad de la fe fue impulsada por su convicción del principio dogmático».²⁶

Esta experiencia de Dios da lugar a una serie de principios que comienzan a configurar el "mundo cristiano". Al respecto, Koritensky escribe:

Los principios son verdades básicas y leyes (grandes verdades, verdades generales, leyes) a partir de las cuales se puede desarrollar un sistema. A diferencia de las normas, los principios no son directamente aplicables en las acciones concretas. Los principios se caracterizan por su estabilidad y su función como puntos de referencia de los juicios. Como tales, no siempre tienen que ser conscientes como proposiciones individuales, sino que se forman en un *êthos* cosmovisivo y dianoético.²⁷

En mi opinión, podemos reconocer algunos de estos principios en los lemas de vida que Newman aprendió de su maestro espiritual Thomas Scott: «Durante años usé casi como axiomas lo que me

²⁶ S. HOFMANN, *Religiöse Erfahrung...*, 104.

²⁷ A. KORITENSKY, *John Henry Newmans Theorie...*, 118.

parecía ser el fin y resultado de su doctrina: "Santidad antes que paz" y "El crecimiento es la única prueba de que hay vida".²⁸

«Santidad antes que paz»: La experiencia de Dios como juez y como aquel a quien el hombre tiene que dar cuenta de su vida ha impreso en el espíritu de Newman, como meta de la vida, cumplir la voluntad de Dios sobre todo, y eso significa para él ser santo, incluso si no le va bien o no se siente feliz o auto realizado. Si se piensa en todas las contradicciones que Newman experimentó como católico (el caso Achilli, las disputas con el Oratorio de Londres, el fracaso de la universidad irlandesa, el fracaso de la traducción de la Biblia, el Oratorio de Oxford, etc.), queda claro que para Newman se trata de la santidad y no del éxito humano o incluso de la felicidad.

«El crecimiento es la única prueba de vida»: Este principio se expresó claramente en su vida cuando escribió su trabajo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana y dio el paso de la Iglesia anglicana a la católica.

Hofmann también habla de dos principios en Newman, pero el segundo es la obediencia a la conciencia. De ello se deduce que «la disponibilidad de Newman para abrirse y aprender de otras tradiciones y convicciones se derivaba de su firme fe en la guía prevista por Dios y de su deseo de seguir fielmente la voz de Dios escuchada en su conciencia».²⁹

Se pueden considerar, además, como otros principios, su concepción de "real" y "nocial" y su valoración de la relación personal. Sus muchas, estrechas y profundas amistades, documentadas en sus miles de cartas conservadas, dan testimonio de ello de modo tal que Siebenrock afirma: «Newman ha desarrollado sus posiciones teológico-religiosas en los encuentros personales [...] Las

²⁸ J. H. NEWMAN, *Apologia pro vita sua...*, 32-33.

²⁹ S. HOFMANN, *Religiöse Erfahrung...*, 113.

áreas problemáticas del siglo XIX, que al principio parecían abstractas, se personalizan en sus relaciones vitales».³⁰

Sabemos que estamos tratando aquí con una cosmovisión religiosa (cristiana) genuina por el hecho de que se ha mantenido sin cambios sustanciales, a pesar de que Newman ha experimentado fuertes cambios "externos" en su vida. Recordemos simplemente que ha pasado de evangélico a anglicano y de ahí al cristianismo católico romano. Koritensky deja claro lo que Newman narraba en la *Apoloía*:

Newman obviamente asume que ellos [los primeros principios] tienen una gran estabilidad, de modo que incluso los cambios radicales en la vida como las conversiones religiosas no necesariamente tienen que ser un cambio de los primeros principios, sino que también pueden ser interpretados como el deletreo completo de los primeros principios ya existentes.³¹

Muck piensa que todo ser humano debería recorrer de alguna manera este camino: «Todo ser humano tiene sus convicciones vitales –nosotros las llamamos "cosmovisivas"– aun cuando se cambie en la vida, ojalá que al hacerlo las madure».³²

Estas experiencias y principios dirigieron su vida y Newman los compartió con los demás. Pero si los otros no reconocen lo que él reconoció claramente (lo que le pasó primero con su hermano Charles y luego con William Froude), se comienza a reflexionar sobre su propia cosmovisión y a ver si los principios y conclusiones de estos principios son ciertos y se puede estar seguro de ellos.

³⁰ R. SIEBENROCK, *Wahrheit, Gewissen und Geschichte...*, 131-132.

³¹ A. KORITENSKY, *John Henry Newmans Theorie...*, 268.

³² O. MUCK, «Rationalität von Weltanschauung...», 30.

3. Reflexión de Newman sobre la cosmovisión cristiana

3.1 Cosmovisión nocional

Lo que hemos reconstruido de la cosmovisión cristiana de Newman es más bien una excepción. Newman debió haber sentido muy pronto, y debido a su sutil sensibilidad probablemente con dolor, que, para la mayoría de sus hermanos cristianos, el cristianismo estaba más presente en sus mentes que en sus vidas. La cosmovisión cristiana común era mucho más "nocional" que "real". En palabras de Koritensky:

Una de las razones del surgimiento de la visión racionalista del cristianismo es la importancia de la doctrina como contraparte del acto religioso básico de la fe. Si su enseñanza no va acompañada de un amplio espectro de religiosidad práctica que impregna la vida, el cristianismo mutará fácilmente en una cosmovisión (sentimiento) colectiva teórica, tal como Newman la diagnostica para la mayoría de la sociedad británica de su tiempo.³³

De hecho, su sermón «Palabras irreales», Newman refleja esta cosmovisión que no ha sido reflexionada:

De modo que todas esas grandes palabras como cielo, infierno, juicio, misericordia, arrepentimiento, obras, el mundo presente y el mundo futuro, son en sus bocas y oídos poco más que "sonidos sin vida, de gaita o de arpa" [...] como las expresiones correctas de la conversación o las cortesías de la buena crianza. Hablo de la conducta del mundo que se llama cristiano en general. Pero lo que decimos se aplica

³³ A. KORITENSKY, *John Henry Newmans Theorie...*, 287.

también a un gran número de hombres religiosos y con buenas disposiciones.³⁴

Así pues, Newman tenía claro que la cosmovisión cristiana debe ser primero "real", es decir, debe ser vivida, no solo pensada. Crosby detalla la consecuencia de esto en la predicación del entonces sacerdote anglicano:

Newman no se sentía llamado ante todo a proporcionar a sus compatriotas grandes precisiones teológicas, o a refutar los errores. Más bien pretendía que la gente se *diera cuenta* de las verdades que profesaban con tan poco fruto. Buscaba que las fuentes de la experiencia religiosa pudiesen llegar hasta ellos de nuevo y que volviese a despertar en ellos la imaginación religiosa. Buscaba atraer no solo al intelecto, sino también al corazón y de este modo mover a la acción a sus lectores. Predicaba de un modo que "penetraba" en la existencia de sus oyentes.³⁵

Newman predicó con la meta de dar nueva vida a viejas verdades. Este es sin duda uno de los motivos detrás de los memorables sermones universitarios. Koritensky señala que esta situación ya se describe en el séptimo sermón:

Sin embargo, las condiciones de vida en este ambiente no solo conducen a un alejamiento de la práctica secular y del credo cristiano, sino que también exigen una imagen del mundo adecuada a ellos. Newman describe posibles estaciones en el camino de una biografía espiritual que ya no surja del cristianismo. El principio rector es el de-

³⁴ J. H. NEWMAN, *Sermones parroquiales / 5*, Encuentro, Madrid 2011, 65-66.

³⁵ J. F. CROSBY, *El personalismo de John Henry Newman...*, 129.

seo de desarrollar una cosmovisión que haga justicia a las "realidades".³⁶

La importancia vital de este tema para Newman también se puede ver en sus famosas observaciones sobre el asentimiento nocional en la *Gramática*. Según Kotitensky, Newman habla directamente de cosmovisión, nuevamente sin usar la palabra, cuando reflexiona sobre el dar fe: «Asentimiento nocional II: cosmovisión colectiva (*credence, sentiment*). Bajo el término cosmovisión, Newman resume aquellos actos de asentimiento que se asocian con vivencias e información que gradualmente constituyen el equipamiento fundamental de la interpretación del mundo».³⁷ Esta se caracteriza por su espontaneidad y naturalidad; las valoraciones juegan un papel importante en este sentido, al igual que la dimensión social. Este tipo de asentimiento es asumido por la educación, «pues él [Newman] parte de que la cosmovisión colectiva es inicialmente asumida sin cuestionamientos por los jóvenes en el proceso educativo».³⁸

3.2 Cosmovisión personal

Es aquí donde Newman entra como pionero de la cosmovisión personal, porque, para él, el carácter o la disposición ética fundamental de la persona es una parte importante e insustituible en la composición de toda cosmovisión: «Para Newman la formación del carácter va de la mano con la formación de una cosmovisión (*body of opinion*), que puede tener tanto aspectos éticos como religiosos [...] Así como el carácter forma una unidad, así también la cosmovisión no es la suma de visiones y máximas individuales».³⁹ Aquí

³⁶ A. KORITENSKY, *John Henry Newmans Theorie...*, 74.

³⁷ A. KORITENSKY, *John Henry Newmans Theorie...*, 316.

³⁸ A. KORITENSKY, *John Henry Newmans Theorie...*, 317.

³⁹ A. KORITENSKY, *John Henry Newmans Theorie...*, 92.

encuentra su fundamento la experiencia general de que personas con una educación familiar y/o académica similar pueden desarrollar diferentes visiones del mundo. Si surge una disputa, no está en la razón o en el conocimiento, sino mucho más en las cualidades personales: «Los conflictos cosmovisivos tienen sus raíces en las diferencias de los êthos y, por lo tanto, solo pueden resolverse a este nivel».⁴⁰

3.3 En camino hacia una cosmovisión real, vivida

En la *Gramática del asentimiento*, Newman trata de mostrar que la comprensión y el asentimiento nocional y real no son contradictorios, sino que uno puede llegar al otro o degenerar, o que una persona puede llegar una vez a uno y otra vez a otro. Para Newman es importante el papel de la imaginación, porque permite al ser humano captar el objeto de una manera real y concreta y así pasar de la comprensión y el asentimiento a la acción. Koritensky ve aquí la razón de la gran aceptación de la cosmovisión científica, pero también una nueva oportunidad para la cosmovisión cristiana, pues «la cosmovisión secular no gana su fuerza de su superioridad argumentativa, sino de su efecto sobre la imaginación. En la personalización, el cristianismo tiene un antídoto eficaz que comienza en el mismo nivel».⁴¹ Por eso Newman se esfuerza tanto en explicar que los misterios cristianos son nocionales, porque están formulados en proposiciones, pero los hechos pueden ser comprendidos de manera concreta y real, personal, ya que, por ejemplo, las palabras “padre”, “hijo”, “espíritu”, etc., son bastante familiares. Pero el asentimiento dirigido a estos “objetos” religiosos no es automático, sino personal: «El proceso de transformación en el asentimiento real viviente no puede ser sermoneado, sino que debe –en el mejor de los casos con el apoyo de una guía externa– ser lle-

⁴⁰ A. KORITENSKY, *John Henry Newmans Theorie...*, 92.

⁴¹ A. KORITENSKY, *John Henry Newmans Theorie...*, 104.

vado a cabo por individuos. Por lo tanto, procederá de manera diferente dependiendo de las condiciones previas individuales». ⁴² Lo personal, por supuesto, no excluye a los demás, sino que los incluye, como hemos señalado anteriormente. La cosmovisión personal conserva una parte de la cosmovisión compartida con otros: «La transición de la cosmovisión cristiana colectiva a la visión refleja se encuentra no solo en el desarrollo religioso individual, sino que también ilustra los procesos históricos de la iglesia». ⁴³ A continuación doy un ejemplo de este proceso al tratar de vivirlo en México.

Las comunidades de la Federación Mexicana del Oratorio de San Felipe Neri, al cual Newman quiso expresamente pertenecer, han estado discutiendo entre sí durante varios años, a veces ferozmente, sobre si existe algún método específico del Oratorio. Después de una larga meditación, la mayoría de ellos, no todos, se han unido en un método que todavía se está perfilando y que por ahora se concibe de manera muy amplia. La idea rectora es que el Oratorio de San Felipe Neri es un sistema de evangelización, así como los ejercicios espirituales de San Ignacio, el movimiento de los focolares, el neocatecumenado o las comunidades eclesiales de base de la teología de la liberación. El mismo Newman describe los encuentros que han tenido lugar desde los tiempos de Felipe Neri: «Este ejercicio duraba tres horas y consistía principalmente en lectura, predicación y conversación; pero parece que un poco más tarde Felipe abrió el oratorio para la oración de la tarde». ⁴⁴ El método consiste en los siguientes pasos: lectura de la Palabra de Dios, seguida del contacto familiar con ella; en este contacto queda claro una y otra vez que la Palabra de Dios sigue siendo eficaz en la historia, como nos cuentan las historias bíblicas. Aquí se cultiva la imaginación y se hace posible una verdadera com-

⁴² A. KORITENSKY, *John Henry Newmans Theorie...*, 320-321.

⁴³ A. KORITENSKY, *John Henry Newmans Theorie...*, 318.

⁴⁴ J. H. NEWMAN, *La vocación oratoriana*, traducción, introducciones y notas de Aureli Boix, Barcelona 2004, 108.

preensión de los objetos religiosos. Además, se practica el encuentro personal, que también contribuye a la comprensión real. Pero después también debe quedar claro que esta palabra sigue siendo poderosa, lo cual puede y debe verse en las vidas de los santos. Desde los tiempos de Felipe Neri la lectura y la meditación de la vida de los santos han tenido un lugar importante en los encuentros del Oratorio. Siebenrock tiene esto en mente cuando dice que Newman hizo «teología en el espíritu de Felipe Neri»:

Si la teología permanece unida a la fe vivida, entonces debe ante todo tomar medida de las realizaciones ejemplares de la fe cristiana: los santos [...] Así como hay santos que enfatizan la diferencia entre evangelio y mundo, hay santos que enfatizan lo común y lo unificador. Así como hay una teología que enfatiza la diferencia, hay una teología que enfatiza la unidad de toda la realidad. Newman es un representante ejemplar de esta teología integradora, mediadora y abierta a la extensión universal de toda realidad.⁴⁵

Si la Palabra de Dios se ha mostrado poderosa al principio y en la historia, entonces también debe hacerse efectiva en nosotros hoy. Por lo tanto, después de la oración comunitaria, el canto y la alabanza a la madre de Dios, el Oratorio concluía con una buena obra, con una acción a favor de los más necesitados: visitar a los enfermos, alimentar a los hambrientos, juntar la dote de una muchacha pobre, etc. Felipe Neri (y también Newman) probablemente creyeron que con este método la experiencia de la cercanía de Dios que transforma toda realidad se mantendría siempre ante los ojos de los fieles y los principios de la cosmovisión cristiana, es decir, los principios que estructuran y dan sentido al mundo, se entenderían como guiando a lo concreto, incluso si deben seguir siendo necesariamente teóricos en cuanto principios.

⁴⁵ R. SIEBENROCK, *Wahrheit, Gewissen und Geschichte...*, 496-497.

CONCLUSIÓN

Así pues, parece que Newman, en su vida y obra, personal y comunitariamente, real en la vida y nocionalmente en el pensamiento y la reflexión, buscó siempre conscientemente mantener viva la cosmovisión cristiana que transforma completamente la vida del cristiano a través de la experiencia de Dios y los principios cristianos, a través de la oración y la meditación, los encuentros amistosos, la predicación dirigida, la acción comprometida, la vida sacramental. Algo que nos inspira hoy.

Me gustaría terminar este artículo con las palabras que Newman expresó en sus discursos sobre la situación actual de los católicos en Inglaterra. Pueden ser leídos como un programa de cómo la cosmovisión cristiana teórica puede convertirse en una cosmovisión viva, crítica y reflexiva:

Quiero laicos, no arrogantes, no descarados, no peleoneros, sino personas que conozcan su religión, que se involucren en ella, que conozcan su propio punto de vista, que sepan cuál es su opinión y cuál no, que conozcan su credo tan bien que puedan dar cuenta de ello, que tenga tanto conocimiento histórico que sepan cómo defender su religión. Deseo laicos inteligentes y bien educados [...] Quiero que aumenten su conocimiento, que desarrollen su mente, que aprendan a comprender la relación entre verdad y verdad, y que vean las cosas como son. Quiero que entiendan cómo la fe y la razón se relacionan entre sí, lo que son las proposiciones fundamentales y principios del catolicismo.⁴⁶

⁴⁶ G. BIEMER – D. HOLMES – R. SIEBENROCK (Hrsg.), *Leben als Ringen um die Wahrheit. Ein Newman Lesebuch*, Grünewald, Mainz 1984, 259.

Sumario:

Partiendo de la similitud del contexto vital de Newman con el actual, se propone a Newman como precursor del término cosmovisión y se analizan e ilustran sus diversos aspectos: la experiencia vital y el núcleo de la misma (los principios fundamentales). Newman considera importante distinguir entre una cosmovisión "nocional" que existe únicamente en la mente de las personas y una cosmovisión personal, viva y crítica que impregna toda la vida humana.

Summary:

Starting from the similarity of Newman's vital context with the present one, Newman is proposed as a precursor of the term worldview and its diverse aspects are analyzed and illustrated: the vital experience and the core of it (the fundamental principles). Newman considers important to distinguish between a "notional" worldview that exists only in the minds of people and a personal, living and critical worldview that permeates all human life.

Palabras clave: cosmovisión nocional y real, filosofía de la religión, oratorio de san Felipe Neri, personalismo.

Keywords: notional and real worldview, philosophy of religion, oratory of saint Philipp Neri, personalism.

Ciencia y religión: ¿un choque de cosmovisiones?¹

LOUIS CARUANA*

Me gustaría comenzar mostrando la foto de una joven, una imagen, una semejanza. La imagen está en el estilo realista del renacimiento tardío. Este es el retrato Frankfurt de Botticelli (1485). Unos doscientos años después, René Descartes incluyó en una de sus obras una imagen diferente de una joven. Encontramos esto en el libro de Descartes, *L'homme de R. Descartes et a traité du Fetus* (1664) donde explica la visión binocular.²

La diferencia entre estas dos imágenes ilustra bien la idea de diferentes cosmovisiones. El primero corresponde a lo que vemos en

* Es un sacerdote jesuita ordenado en 1991. Profesor en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma en donde fue Decano de la Facultad de Filosofía, y académico adjunto en el Observatorio Vaticano. Sus estudios iniciales fue en matemáticas y física, y luego obtuvo una maestría en filosofía (Londres) y en teología (París). Su doctorado lo realizó en el Departamento de Historia y Filosofía de la Ciencia de la Universidad de Cambridge (Inglaterra). Profesor por siete años en el Heythrop College de la Universidad de Londres, donde fue nombrado Lector en 2003. Como investigador ha colaborado con la Universidad de Notre Dame (2009) y en la Universidad de Australia (2015). Su investigación trata de la interacción entre la filosofía de la ciencia, la metafísica y la filosofía de la religión, y sus publicaciones incluyen tres monografías: *Holism and the Understanding of Science* (2000), *Science and Virtue* (2006) y *Nature: Its Conceptual Architecture* (2015); es editor colaborador de dos volúmenes interdisciplinarios: *Darwin and Catholicism* (2009) y *The Beginning and End of the Universe* (2016).

¹ Conferencia impartida en la sede de la Universidad Pontificia de México.

² S. BOTTICELLI, *Retrato de una mujer joven de Frankfurt* (la Galería Städel, Frankfurt); R. DESCARTES, *L'homme de René Descartes y el trabajo de la formación del feto*, Jacques le Gras, París 1664, apéndice.

la vida diaria, nuestra cosmovisión normal. El segundo indica una nueva forma de vernos como personas. El cambio comenzó a mediados del siglo XVII con el surgimiento de lo que ahora llamamos la visión mecanicista del mundo. Esta es una nueva perspectiva, una nueva imagen, no solo de las personas sino también del mundo entero. Tenemos un cambio de cosmovisión. De uno que destaca un entendimiento holístico, pasamos a uno que resalta el análisis y el mecanismo. A menudo vemos la relación entre la ciencia y la religión en términos de tal cambio de cosmovisiones. Sin embargo, no tenemos la sustitución de una vista por otra. La ciencia y la religión parecen ser una visión doble, una bifurcación de la cosmovisión. Mi pregunta principal en esta charla es la siguiente: ¿la ciencia y la religión representan un choque de cosmovisiones? Si es así, ¿cuáles son las implicaciones? Por supuesto, primero necesitamos aclarar qué entendemos por "cosmovisión". Este será el objetivo de mi primera sección. En la segunda sección, ofreceré una breve descripción de los enfrentamientos entre la ciencia y la religión, y finalmente, en la tercera sección, presentaré brevemente algunas áreas actuales de investigación en esta área. El tema de la ciencia y la religión es vasto. Me centraré solo en algunos temas.

Sin pretender resolver todos los problemas. Consideraría que mi conversación fue un éxito si pudiera servir como información de fondo, si pudiera ofrecer una especie de mapa, si pudiera servir como fuente de inspiración y estimular una mayor discusión durante este taller.

1. Cosmovisiones

¿Qué es una cosmovisión? Como primera aproximación, podemos decir que una cosmovisión es una forma de ver el mundo como un todo consistente. Cuando Descartes y otros como Galileo y Hobbes comenzaron a ver el mundo en términos de mecanismo, lanzaron una nueva forma de establecer la consistencia. Demostraron que es posible sustituir nuestra estructura conceptual anterior por una

nueva, por una según la cual la naturaleza es una máquina que se crea a sí misma y se mantiene a sí misma. Esta nueva visión sostenía que la materia tiene solo atributos pasivos. El cambio es explicable en términos de las leyes matemáticas de la naturaleza. Los seres vivos se comportan en sus formas características simplemente debido a la compleja interacción entre sus partes constituyentes. Las leyes de la naturaleza son una especie de garante o dispensador de movimiento y regularidad. Pase lo que pase, pasa por necesidad. No hay escapatoria a la explicación en términos de partículas y leyes. No se necesita ninguna otra explicación. Ninguna otra explicación es compatible. Esta visión del mundo mecanicista se asoció con la producción de todo tipo de máquinas, que, en cierto modo, pueden verse como una nueva forma de encuentro humano con la naturaleza. La naturaleza no debe ser temida. Debe ser manipulada para servir las necesidades humanas. La naturaleza está a disposición de los humanos, una cosa para facilitar el logro de los objetivos humanos, una fuente para ser explotada.³

Esta cosmovisión es muy diferente de una cosmovisión religiosa. ¿Qué hace que una cosmovisión sea religiosa? Las sociedades pre-tecnológicas tenían una comprensión de la naturaleza que podemos llamar animista.

Vieron muchos de los principales movimientos de la naturaleza como resultado de la deliberación y el juicio por parte de una persona o personas invisibles, generalmente llamadas espíritus. Los mares agitados eran una expresión de ira por parte del espíritu del océano, considerado como una persona o un dios. Una buena

³ Debemos recordar que las palabras “físico” y “científico” se inventaron hace relativamente poco, acuñado en 1836 por el Reverendo William Whewell para denotar a un experto en física a diferencia de un médico. «Como no podemos usar médicos para un cultivador de física, lo he llamado físico. Necesitamos mucho un nombre para describir a un cultivador de la ciencia en general. Debería inclinarme a llamarlo científico. Así, podríamos decir, que como artista es músico, pintor o poeta, un científico es matemático, físico o naturalista»: W. WHEWELL, *La filosofía de las ciencias inductivas*, Londres 1840.

cosecha fue la benevolencia de la tierra, nuevamente considerada como una persona. Una enfermedad contagiosa fue el castigo de los dioses o espíritus del bosque. Y así, este tipo de comprensión produjo una profunda reverencia hacia la naturaleza, pero bloqueó el cuestionamiento y la experimentación invasiva. Representa una actitud de ser excesivamente generoso en la atribución de características personales. Las personas que explicaban la naturaleza de esta manera se consideraban rodeadas de más personas de las que realmente existían. ¿Es esta cosmovisión animista un antepasado de la cosmovisión religiosa de hoy? Esta es una pregunta cuestionada. Dada la variedad de religiones, la cosmovisión religiosa no es fácil de describir. Para simplificar las cosas, me centraré en la tradición judeocristiana, cuya visión del mundo incluye varias ideas principales. Incluye, por ejemplo, la idea básica de que Dios es la plenitud de la existencia, es omnipotente, omnisciente, más allá del tiempo y el espacio; que Dios creó el universo de la nada, todas sus criaturas, todas sus leyes; que Dios en Cristo y en el Espíritu Santo es personal y está involucrado de manera íntima dentro de la historia de cada ser humano individual y dentro de la historia del universo como un todo. Dios está involucrado a través de su cuidado providencial para asegurar el cumplimiento de la creación, su plena actualización.

Antes de pasar a considerar en detalle la forma en que esta cosmovisión religiosa se enfrentó con la cosmovisión mecanicista que surgió junto con el auge de la ciencia, quisiera mencionar que la ciencia actual ha avanzado. Ahora, en los siglos XX y XXI, la ciencia no apoya la visión mecanicista del mundo como solía hacerlo. Han surgido otras visiones del mundo. Tenemos por ejemplo la cosmovisión dinámica. Esto se deriva de las ideas aristotélicas. Se supone que las cosas tienen poderes específicos. Por ejemplo, una bellota tiene un poder inherente, el poder de convertirse en un roble. La naturaleza está llena de tales poderes intrínsecos. Las cosas no son estáticas sino dinámicas. También tenemos la cosmovisión evolutiva. Esto introduce una escala de tiempo que difiere considerablemente de la escala de tiempo que usamos normalmen-

te. Ve la naturaleza como un proceso con unidades de tiempo que no son horas, días o años sino unidades de gran duración, como millones de años. Esta visión comienza con un enfoque especial en los organismos vivos, viéndolos como un árbol de la vida desde el cual las diversas especies que vemos hoy son como ramas que se han extendido en todas direcciones durante el vasto período del tiempo evolutivo. Desafortunadamente, no tenemos tiempo para discutir estas visiones del mundo en detalle porque quiero centrarme en el punto principal de mi tema, a saber, las zonas de conflicto entre las visiones del mundo.

2. Zonas de conflicto

En el curso de la historia, la cosmovisión religiosa se ha enfrentado a muchos tipos de desafíos. El mayor desafío es probablemente el que surge debido a la realidad del mal en el mundo. Muchas de estas zonas de conflicto no están particularmente relacionadas con la ciencia. Existieron antes del surgimiento de la mentalidad científica. En lo que sigue, me centraré en los desafíos que surgieron específicamente de la cosmovisión científica. Dos zonas de conflicto importantes surgieron en las etapas iniciales de la emergencia de las ciencias naturales. El primero fue un conflicto con respecto a la autoridad, el segundo con respecto a las leyes de la naturaleza. La pregunta sobre la autoridad surgió dramáticamente cuando Galileo Galilei usó su método empírico para refutar algunos supuestos fundamentales que habíamos sostenido desde tiempos inmemoriales, por ejemplo, que la tierra estaba estática. Durante muchos siglos antes de Galileo, la fuente última de la verdad, incluida la verdad sobre el universo, fue la Biblia. En lo que respecta a las verdades que podríamos extraer de la Biblia, la iglesia había establecido con gran atención métodos generales de interpretación, que incluían estructuras de gobierno con controles y comprobaciones, para garantizar un grado aceptable de objetividad. Cuando Galileo comenzó a hablar sobre dos fuentes de la

verdad, el Libro de la Revelación, a saber, la Biblia y el Libro de la Naturaleza, estaba desafiando efectivamente el monopolio de la estructura de tribunal establecida. Además, si hay dos fuentes de verdad, surge un nuevo problema. ¿Qué debemos hacer cuando la Biblia dice una cosa y la ciencia dice otra? El conflicto surge precisamente aquí. Por supuesto, hay mucho más que decir sobre el caso Galileo, pero quería resaltar esta característica particular e importante. Creo que la mejor manera de caracterizar este choque es en términos de autoridad con todas sus implicaciones en epistemología, cultura, sociedad e incluso política. Un choque de cosmovisión es realmente un choque en cuanto a quién está a cargo de éste. Es un choque de paradigmas.

La segunda zona de conflicto temprano que mencioné trata con las leyes de la naturaleza. Galileo había sentido que, como él dijo, las matemáticas son el lenguaje de la naturaleza. Con el uso de las matemáticas, podríamos descubrir y articular las leyes ocultas de la naturaleza que regían todo movimiento. Otros eruditos siguieron su ejemplo y, con los logros de Isaac Newton y Pierre Simon de Laplace, la cosmovisión científica podría eventualmente alardear del conocimiento de leyes precisas de una generalidad impresionante. Los prominentes filósofos naturales estaban tan impresionados con el poder que adquirimos a través del conocimiento de estas leyes que imaginaron la posibilidad de conocer todas las leyes y, por lo tanto, la posibilidad de predecir todo movimiento dentro del universo, incluido nuestro propio movimiento en la vida diaria. El universo, por lo tanto, no es más que una enorme máquina determinista. Las leyes son necesarias y eternas. El choque de cosmovisiones surge precisamente aquí. Las leyes son inmutables, necesarias, omnipotentes, gobiernan todo. Se convierten en un sustituto de Dios. ¿Quién necesita a Dios, si tenemos acceso a las leyes? Frente a este desafío, los defensores de la cosmovisión religiosa a veces intentan superar el conflicto al mostrar que en nuestra explicación científica todavía hay brechas abiertas. Estas brechas, argumentan, son un recordatorio de que no podemos eliminar a Dios. Por ejemplo, todavía no sabemos qué

es la conciencia. Todavía no sabemos cómo las lagartijas son capaces de hacer crecer una nueva cola después de haber sido cortada. Todavía no sabemos cómo las aves encuentran su camino durante la migración. En el mundo cuántico, las partículas pueden estar en dos lugares a la vez. Todavía no sabemos por qué las manzanas o las personas no pueden hacer lo mismo. Entonces, dicen los defensores religiosos, necesitamos a Dios a pesar de todo nuestro conocimiento de las leyes de la naturaleza. Sin embargo, el conflicto entre las dos visiones del mundo no se resuelve tan fácilmente. Sus efectos siguen presentes hoy en día.

Vayamos ahora a la situación actual. ¿Los recientes avances en la ciencia han hecho alguna diferencia con respecto a estas zonas de conflicto? El siglo XX ha visto tres innovaciones importantes: la consolidación de la teoría de la evolución biológica con la síntesis entre los principios darwinianos y la genética, la introducción de la física de la relatividad y la revolución de la mecánica cuántica. Como mencioné brevemente más arriba, debido a estos desarrollos, la ciencia actual permanece estrictamente en el ámbito de la materia y el movimiento, pero no apoya la visión mecanicista del mundo como solía hacerlo. Han surgido algunas nuevas zonas de conflicto. Por ejemplo, la biología evolutiva sostiene que la selección natural es el principal mecanismo para la diversificación de la vida en el planeta. Este aspecto de la cosmovisión científica actual aparentemente choca con la cosmovisión religiosa en cuanto a la posibilidad de ver el complejo equilibrio y la función del mundo biológico como una prueba de la existencia de Dios. Los biólogos evolutivos, al menos algunos de ellos, sostienen que la sorprendente armonía entre estructura y función, entre la estructura de las partes de los seres vivos y su función dentro del organismo, es el producto de mutaciones aleatorias y el filtrado ambiental solamente. Los defensores de la cosmovisión religiosa, por el contrario, argumentan que esta armonía entre estructura y función es a veces tan compleja que ninguna explicación evolutiva podría ser suficiente. El universo, dicen, simplemente no tiene la edad sufi-

ciente para permitir resultados con una probabilidad tan pequeña de ocurrir en realidad.

Otra nueva zona de conflicto tiene que ver con la ubicación del método científico. Esta zona de conflicto es, en cierto modo, una extensión de la que trata con la autoridad. Anteriormente expliqué cómo, al principio, toda autoridad con respecto a la verdad solía estar limitada a la cosmovisión religiosa. Entonces surgió una zona de conflicto cuando parte de esta autoridad tuvo que ser compartida con la cosmovisión científica. En el siglo XX, especialmente debido a la enorme extensión de la explicación científica hacia lo extremadamente pequeño, como en la mecánica cuántica, y hacia lo extremadamente grande, como en la relatividad y la cosmología, la autoridad con respecto a la verdad cambió cada vez más hacia la cosmovisión científica y ya no se comparte con ninguna otra visión del mundo. Por lo tanto, la nueva zona de conflicto surge porque la gente asume que solo la ciencia puede entregar la verdad. Los investigadores filosóficos llaman a esta posición evidencialismo. De acuerdo con el evidencialismo, estamos obligados a creer algo solo si tenemos una buena evidencia para creerlo. La evidencia aquí se entiende igual que en la ciencia. Los defensores de la cosmovisión religiosa consideran que esto es imposible, no solo en la religión sino también en la ciencia. No podemos, dicen, vivir sin aceptar algunas creencias de confianza. Sin embargo, los evidencialistas replican que creer en la confianza lo expone a la posibilidad de creer reclamos infundados y propagar errores. Así continúa el conflicto.

3. Actitudes más profundas

Mi principal objetivo en la sección anterior no era ser exhaustivo. No quería dar una lista completa de todas las zonas de conflicto entre la ciencia y la religión. Tampoco era mi objetivo tomar partido. No quería mostrar que una cosmovisión es mejor que la otra. Mi objetivo era simplemente indicar algunos de los choques que dominan mucho el estudio y la discusión de hoy. Estos choques dan

forma a nuestras mentes. Ellos determinan cómo hacemos preguntas y cómo intentamos responderlas. Ellos determinan cómo tratamos de organizar la sociedad. Este efecto más profundo de una cosmovisión a menudo se descuida. Con frecuencia permanecemos en el nivel abstracto de argumentos y contraargumentos. El efecto profundo, sin embargo, merece un estudio cuidadoso. Por lo tanto, dedicaré el resto de mi charla a esto. Nuevamente, al igual que antes, limitaré mis reflexiones solo a los puntos principales. Sin embargo, espero que el breve resumen que ofrezco estimule una mayor reflexión durante el turno de preguntas después de mi charla. Me centraré solo en dos puntos.

El primero trata de lo que podríamos llamar mimesis disciplinaria. Mimesis es una palabra que se hizo famosa recientemente, principalmente a través del trabajo de René Girard.⁴ Se originó sin embargo hace muchos siglos en las obras de Platón y Aristóteles. Mimesis significa imitación, representación o mimetismo. En comparación con otras especies, los humanos son extremadamente buenos en la mimesis, en la representación de la naturaleza. Dibujan, pintan, tallan, imitan la naturaleza en forma narrativa, y así sucesivamente. En nuestro contexto de ciencia y religión, seguiré a Girard y me enfocaré en el deseo. Me centraré en la tendencia de las personas a imitar a otras personas con respecto al deseo. Llamamos a este efecto deseo mimético. El punto de Girard fue que, debido al deseo mimético, las personas terminan queriendo lo que otras personas quieren. Esto, por supuesto, es uno de los principios básicos actuales de la publicidad. La gente termina deseando lo que otras personas desean. Todos desean lo mismo, todos ellos, y se convierten así en rivales. La forma en que Girard utiliza esta idea para obtener información sobre la naturaleza oculta de la religión y de la naturaleza humana es muy rica. No podemos entrar aquí. Mi propuesta es que este concepto de deseo mimético nos

⁴ R. GIRARD, *Des Choses Cachées depuis la Fondation du Monde*, Grasset, Paris 1978.

ayuda a obtener visión crucial sobre el conflicto entre la ciencia y la religión.

Consideremos nuevamente la zona de conflicto sobre la autoridad. Antes de Galileo, la única fuente de nuestro conocimiento sobre el universo, sobre la moral y sobre la fe era la religión. A partir de Galileo, sin embargo, el auge de la ciencia natural comenzó a destacar algunos métodos que no habían sido fundamentales antes, como la observación, la predicción de observaciones cuantificables y la confirmación entre investigadores. El descubrimiento de diversas leyes de la naturaleza condujo a una espectacular innovación tecnológica. La cosmovisión científica comenzó a crecer y se convirtió en un importante competidor de la cosmovisión religiosa. Creo que podemos explicar la creciente tensión entre estas visiones del mundo en términos de deseo mimético. Tanto los del lado de la religión como los del lado de la nueva ciencia se enredaron en una lucha por adquirir el mismo objeto de su deseo mimético. Deseaban lo que el otro deseaba, a saber, un monopolio en cuanto a la verdad. Ambos deseaban la posición central dentro de la cultura. Ambos deseaban sentarse en el trono.

Permítanme empezar con la religión. Vemos algunos efectos claros de este deseo mimético en algunas tendencias en los escritos teológicos de los siglos XVII y XVIII. Algunos teólogos se dejaron llevar por su deseo de ser como científicos. Comenzaron a reinventar su disciplina en el modelo de demostración científica y silogismo. Los estudios históricos de este fenómeno, como el de Michael Buckley en los orígenes del ateísmo moderno, han demostrado que destacados pensadores religiosos del siglo XVII como Marin Mersenne y Nicolás Malebranche intentaron establecer creencias religiosas sobre fundamentos empíricos, destacando la observación, las probabilidades y las conclusiones lógicas. Lo hicieron con las mejores intenciones. Sin embargo, terminaron socavando la teología. Para ellos, la teología se convirtió en la búsqueda de una demostración silogística o empírica, algo así como la teología por el experimento. Sin saberlo, iniciaron un proceso de deformación. Dejaron de lado la centralidad de Cristo, decristianizaron la teolo-

gía y produjeron lo que querían superar: el ateísmo.⁵ El principal problema era que, si las cosmovisiones religiosas y científicas fueran del mismo tipo, Dios sería relevante solo dentro de los vacíos que la ciencia deja sin explicar. Desde este punto de vista, a Dios realmente se le permitiría existir, pero solo como una figura en retirada, una especie de fósil de alguien que solía dominar todo el paisaje, pero ahora debe renunciar a una parte tras otra de su territorio. El deseo mimético por parte de los teólogos produjo problemas serios.

¿Qué pasa con el deseo mimético por parte de los científicos? La cosmovisión científica, por su parte, sufrió sus propios efectos adversos debido a este tipo de mimesis. Con el auge de la ciencia, algunos científicos comenzaron a querer que su disciplina alcanzara el estatus que la religión solía disfrutar antes. Comenzaron a presentar la nueva ciencia como la única fuente de conocimiento y sabiduría acerca de todas las cosas en la vida, incluso las preocupaciones existenciales. Propusieron una lectura de la historia según la cual la nueva ciencia debería reemplazar tanto la religión como la filosofía. Un claro ejemplo de esta tendencia es el positivismo de Auguste Comte, quien en 1848 publicó *Una visión general del positivismo*. Según él, deberíamos dividir toda la historia de la civilización en tres períodos. Existe la fase teológica, durante la cual las personas adoptaron una cosmovisión religio-

⁵ Esto sucedió en el siglo XVII. Aproximadamente un siglo más tarde, algunos teólogos comenzaron a ver a través de la confusión. Comenzaron a darse cuenta de las tendencias autodestructivas que surgían de las disposiciones heredadas del período moderno temprano e hicieron todo lo posible para exponer el problema. John Henry Newman, por ejemplo, dedicó mucha energía a denunciar la reducción de la razón al razonamiento deductivo matemático y a la demostración científica empírica. Luchó por crear un nuevo vocabulario precisamente para recordar la riqueza múltiple y descuidada de la racionalidad humana. Comenzó a hablar sobre la creencia religiosa en términos de razonamiento débil y fuerte, en términos del sentido ilativo, en términos de acumulación y convergencia de probabilidades, en términos de lo real y lo nocional.

sa, la fase metafísica, durante la cual las personas adoptaron una cosmovisión filosófica, y la fase positiva final, durante la cual la cosmovisión científica toma el control. En esta última fase, todo lo que los humanos necesitan se suministra a través de la razón y la observación, como se hace en las ciencias. Comte es ciertamente un buen ejemplo de lo antes referido, porque hacia el final de su vida, su deseo de ser como la religión, y de adquirir todo lo que la religión solía poseer, lo obligó a ampliar su filosofía positiva. De hecho, inventó lo que llamó «la religión de la humanidad» (en francés, «*Religion de l'Humanité* o *Église positiviste*»). Comte quería que esto fuera una religión puramente secular fundada en nociones científicas como el altruismo y el progreso. Los seguidores de esta religión siguen activos hoy. Fundaron sociedades humanistas seculares para reemplazar la cosmovisión religiosa. Se ven a sí mismos como los nuevos sacerdotes y utilizan cualquier nueva teoría científica disponible, especialmente la biología evolutiva, para establecer su papel sacerdotal en la sociedad. Algunos seguidores incluso han construido capillas positivistas en Francia y Brasil. Aquí vemos los efectos adversos de la mimesis disciplinaria con respecto a los científicos.

En ambos casos, surgen problemas porque no reconocemos la diferencia legítima entre las dos disciplinas de la ciencia y la teología. Los modos de investigación religiosos y científicos son diferentes. Esto no es porque la ciencia como tal sea perjudicial para la teología, o al revés. Es simplemente porque los dos modos de investigación están asociados con diferentes aspectos de la racionalidad. De hecho, pueden operar en armonía, pero tienen diferentes métodos y diferentes criterios de corrección. La ciencia busca hechos y evita errores; la teología y la religión buscan a Dios y evitan el pecado. No es el negocio principal de la religión describir el mundo. Y no es el negocio principal de la ciencia decirle cómo llevar a cabo su vida para prosperar plenamente, pase lo que pase. El aspecto puramente existencial de la autorrealización humana seguirá siendo siempre invisible para las personas limitadas a la ciencia. Del mismo modo, la causación oculta y espacio-temporal

dentro del universo seguirá siendo siempre invisible para las personas limitadas a la religión.

Esta fue la primera área con respecto a disposiciones más profundas que las dos visiones del mundo engendran dentro de nosotros. La segunda área tiene que ver con la espiritualidad. En este contexto, uso la palabra espiritualidad en un sentido muy amplio. Por espiritualidad, me refiero al arte de vivir que te ayuda a tomar conciencia lo más posible, y dar sentido a tus sentimientos más íntimos, emociones, anhelos, miedos, deseos, momentos de oscuridad y momentos de luz. La espiritualidad en este sentido ayuda a aceptar su vida como un todo, como un proyecto continuo. Te ayuda a ver el significado dentro del desarrollo de tu narrativa personal. Te ayuda a relacionarte con lo desconocido, ya que te enfrentas al problema del sufrimiento y la muerte, el sufrimiento y la muerte de los demás y de los tuyos. Mi argumento es que las cosmovisiones tanto científica como religiosa tienen algo que ofrecer al respecto. En algunos aspectos, las tendencias que generan tiran en diferentes direcciones, pero en otros aspectos, están en armonía.

Vale la pena mencionar al menos dos actitudes de conflicto con respecto a la espiritualidad. Primero, tenemos la forma en que la ciencia desprecia sistemáticamente al científico como persona. No tiene en cuenta sus alegrías, tristezas o preocupaciones. La cosmovisión científica no está interesada en la vida personal del descubridor. Está interesado en el descubrimiento. En el lenguaje filosófico, decimos que la ciencia trata con cualidades primarias y no con cualidades secundarias. El lenguaje de la ciencia es representativo. No es auto-involucrado. En este sentido, esta actitud profunda se opone a lo que encontramos en la cosmovisión religiosa. La cosmovisión religiosa está, o debería estar, centrada directamente en la relevancia para usted personalmente como individuo. ¿En qué te beneficia si supieras todas las ecuaciones de todo el universo y luego pierdes tu propia alma? Aquí vemos cómo las dos actitudes profundas tiran en diferentes direcciones. Otra actitud conflictiva tiene que ver con la emancipación o la salvación. La cosmovisión científica a menudo nos presiona pa-

ra que creamos que, para progresar, debemos olvidar a Dios. Nos presiona para que creamos que logramos la emancipación total solo cuando podemos sobrevivir sin Dios. Esto es algo así como la relación entre padre e hijo. El niño necesita crecer, convertirse en adulto y luego despedirse de los padres. La cosmovisión científica a menudo alberga en su interior la idea de que, debido a la ciencia, ahora ya no necesitamos a Dios. Ahora somos adultos. Al enfrentar un problema, debemos decirle a Dios: «Ya no te necesitamos más. Podemos lidiar con eso nosotros mismos». Esto, por supuesto, está en oposición directa a la cosmovisión religiosa. «En tus manos, oh Señor, encomiendo mi espíritu». La grandeza de los seres humanos es más evidente cuando están listos para entregarse de buena gana y amorosamente a las manos de Dios, reconociéndolo, así como el Señor de su vida. La salvación, que es el verdadero tipo de emancipación, llega solo cuando los creyentes religiosos se entregan con fe y confianza en el abrazo de Dios, y para hacerlo contra todo pronóstico. Esto le da a los creyentes religiosos la libertad de amar a los demás, incluso cuando esto significa un desinterés. "Él salva a los demás, pero no puede salvarse a sí mismo". Aquí, nuevamente, vemos otra clase de tensión en el nivel más profundo de las disposiciones generadas por las dos visiones del mundo de la ciencia y la religión.

Sin embargo, no todo es negativo. Hay disposiciones profundas que están en armonía. Hay lugares, zonas si lo desea, que no son zonas de conflicto sino zonas que se mejoran mutuamente, o zonas de armonía. Mencionaré tres muy significativas. Tanto la ciencia como la religión pueden motivar la conversión radical. Una segunda zona de armonía entre las dos cosmovisiones concierne a la apreciación del mundo. La cosmovisión científica consolida un sentido de admiración y apreciación del universo material. Hay pocas dudas al respecto. Cuanto más sabemos, más fascinante aparece el mundo. Siempre hay algo nuevo por descubrir. La aplicabilidad de las matemáticas es en sí misma un ingrediente importante dentro de esta fascinación. Debido a este aspecto, el famoso bacteriólogo Louis Pasteur solía decir en sus conferencias que un poco de cien-

cia te alejará de Dios, pero más ciencia te hará volver a Él. Muchos grandes científicos tuvieron una experiencia espiritual debido a este aspecto. Einstein, por ejemplo, escribió:

Todos los que están seriamente involucrados en la búsqueda de la ciencia se convencen de que un espíritu se manifiesta en las leyes del universo, un espíritu muy superior al del hombre, y uno frente a quien nos enfrentamos. Nuestros modestos poderes deben sentirse humildes. De esta manera, la búsqueda de la ciencia conduce a un sentimiento religioso de un tipo especial.⁶

Esta actitud ciertamente está en armonía con la cosmovisión religiosa. Otra zona de armonía tiene que ver con la humildad, el tipo de humildad que menciona Einstein. La actitud científica, en el fondo, implica un elemento de humildad porque asume que la verdad se origina desde fuera de nosotros mismos. Supone que, incluso si quiero que algo sea cierto, puede resultar falso. Se supone que debo estar abierto a las sorpresas. No tengo la última palabra. No soy la fuente y el centro del universo. Debo aprender a recibir. Esta actitud fundamental está totalmente en armonía con la cosmovisión religiosa. Recuerde que la noción fundamental de revelación implica precisamente la misma actitud de apertura hacia lo que es nuevo, lo que puede ser sorprendente. La revelación implica nuestra necesidad de recibir en lugar de simplemente concebir. En una de sus homilías, el papa Francisco dijo: «la palabra de Dios está viva. Y, por lo tanto, viene y dice lo que quiere decir: no lo que espero que diga o lo que deseo que diga, o lo que quie-

⁶ A. EINSTEIN, *Albert Einstein, el lado humano*, Princeton University Press, Princeton 2013, 32-33. Carta del 24 de enero de 1936 dirigida a un alumno de sexto grado de la ciudad de Nueva York.

ro que diga».⁷ Entonces, nuevamente, vemos que las dos visiones del mundo, en cuanto a las actitudes más profundas que generan, pueden, de hecho, ir en la misma dirección. Esto no es una zona de conflicto. Es una zona de armonía.

CONCLUSIÓN

Para concluir, por lo tanto, permítanme recordar el objetivo original de mi artículo. Tenía la intención de ver cómo la ciencia y la religión podían ser cosmovisiones en colisión. Para hacer esto, primero clarificamos qué entendemos por cosmovisión y luego exploramos algunas de las principales zonas de conflicto. Esta exploración nos permitió profundizar en los procesos ocultos, las disposiciones ocultas, involucrados en choques típicos entre la ciencia y la religión. Resalté dos áreas: el fenómeno que llamé mimesis disciplinaria y el área que llamé el arte de vivir o la espiritualidad. Vimos que las dos visiones del mundo están en armonía en este nivel profundo, incluso si están en conflicto en otras áreas. Cierta grado de conflicto parece inevitable, especialmente porque lo que las personas hacen en la religión no es lo mismo que lo que hacen en la ciencia. La tensión surge porque a veces atendemos al don, a la creación, mientras que en otras ocasiones atendemos al Dador, al Creador. Y a menudo no podemos atender a ambos al mismo tiempo, al menos no fácilmente.

⁷ PAPA FRANCISCO, «El Dios de las sorpresas», meditación matutina en la Capilla de la Domus Sanctae Marthae, lunes 20 de enero de 2014, *Osservatore Romano*.

Sumario:

El siglo XVII marcó un cambio de época al inaugurar la visión mecanicista del mundo, que contrastó con la visión holística que se venía teniendo; esto parece que generó una colisión de cosmovisiones: la científica y la religiosa. La intención de la presente intervención es generar un "mapa" que ubique la situación actual de esta relación de visiones, haciendo crítica de ambas, tanto en sus alcances como en sus consecuencias. Finalmente, hace una reinterpretación desde la clave hermenéutica de la mimesis, causa que explica las razones de dichas posturas, evidenciando los retos que están por resolver en las distintas zonas de conflicto.

Summary:

The seventeenth century marked a change of era by inaugurating the mechanistic vision of the world, which contrasted with the holistic vision that they had; This seems to have generated a collision of worldviews: the scientific and the religious. The intention of this intervention is to generate a "map" that locates the current situation of this relationship of visions, criticizing both, in their scope as well as in their consequences. Finally, he makes a reinterpretation from the hermeneutical key of mimesis, a cause that explains the reasons for these positions, highlighting the challenges that are to be resolved in the different conflict zones.

Palabras clave: cosmovisión, ciencia, religión, mimesis.

Keywords: worldview, science, religion, mimesis.

El mesurado optimismo kantiano sobre las cosas humanas. Introducción general a la propuesta moral kantiana

ANTONIO SÁNCHEZ ORANTOS*

1. El mesurado optimismo kantiano¹

Es dudoso que Kant hiciera jamás suya aquella reducción de la razón a la razón científica. Pero, en la extravagante hipótesis de que no hubiera tenido inconveniente en concederla, su conclusión habría sido muy otra: si la razón no es capaz de llegar más allá del conocimiento científico, peor para la razón, pues a Kant no le preocupaba únicamente averiguar qué es lo que el hombre puede conocer, sino también qué debe hacer, qué le es dado esperar y qué es, en suma, el hombre.²

SOBRE EL AUTOR

* Es Misionero Claretiano. Sacerdote y doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia Comillas; licenciado en Teología por el Pontificio Ateneo S. Anselmo de Roma. Actualmente es profesor de antropología filosófica en la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia Comillas; profesor de metafísica en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas en la sección de Teología Universitaria para Postgraduados (TUP); director del Seminario Pensar lo Humano en la sección de Humanidades de la Universidad Pontificia Comillas y profesor de Espiritualidad de la Vida Religiosa en el ITVR.

¹ Para profundizar en este apartado, cf. E. M. UREÑA, *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión. Kant predecesor de Marx y Freud*, Tecnos, Madrid 1979; J. MUGUERZA, *La razón sin esperanza*, Taurus, Madrid 1977. Seguiremos, con libertad, en este apartado, la propuesta de estos dos grandes pensadores.

² J. MUGUERZA, *La razón sin esperanza...*, 31.

Pues esta última (la razón especulativa) tiene que servirse, para llegar a tales conocimientos, de unos principios que no abarcan realmente más que los objetos de experiencia posible. Por ello, cuando, a pesar de todo, se los aplica a algo que no puede ser objeto de experiencia, de hecho, convierten ese algo en fenómeno y hacen imposible toda extensión práctica de la razón pura. Tuve, pues, que suprimir el saber, para dejar paso a la fe, y el dogmatismo de la metafísica, es decir, el prejuicio de que se puede avanzar en ella sin una crítica de la razón pura constituye la verdadera fuente de toda incredulidad, siempre muy dogmática, que se opone a la moralidad.³

Reducir la filosofía de Kant a su propuesta epistemológica, olvidando sus escritos morales y, sobre todo, sus escritos políticos, supone una distorsionada comprensión de su pretensión filosófica; porque, como advierte en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*, es, precisamente, en sus escritos morales y políticos, que suponen siempre la propuesta del «giro copernicano» epistemológico (crítica de la razón pura), donde puede encontrarse la más clara expresión de su manera de entender la función que la filosofía debe cumplir en la vida humana.

Pero, además, en dichos escritos puede encontrarse una de las más atinadas críticas a la Ilustración, no siempre suficientemente subrayada, y que pensamos conviene recuperar para nuestro tiempo. Se trata de la crítica a la impaciencia por lograr los fines que la Ilustración vislumbra para la vida humana. Se trata de que para Kant el logro de los ideales ilustrados se alcanza a través de un proceso lento y, sobre todo, difícil, que puede causar, en generaciones posteriores, el desaliento e, incluso, el abandono de dichos ideales. Una llamada, pues, a la humildad esperanzada, para que

³ I. KANT, *Crítica de la razón pura*, Prólogo, Pedro Ribas (trad.), Alfabuara, Madrid 2002²⁰, BXXX (el subrayado es mío).

los bellos ideales ilustrados no impliquen la bancarrota de la vida humana, la bancarrota de su dignidad.

Si Hegel pensó que la filosofía se había ya identificado con la realidad, y Marx creyó poder anunciar su inmediata realización a través de la revolución proletaria, quizá sea entonces Kant quien paradójicamente nos invite a comprender la historia, y a intentar transformarla con verdadero realismo. Quizá sea necesario gritar una vez más: «*Zurück zu Kant*» (volvamos a Kant).⁴

Porque la propuesta que el pensador de Königsberg ofrece sobre la historia humana supone un delicado equilibrio entre, por una parte, la fuerte protesta de la razón contra la agresividad e irracionalidad constatable en la convivencia humana; y, por otra, el claro convencimiento de que la misma historia humana ha realizado ya un recorrido suficiente para poder descubrir un curso racional que permita, precisamente, juzgar los comportamientos irracionales de los seres humanos. Se trata de ofrecer una mirada filosófica sobre el pasado y el presente no sólo especulativa, sino que, adelantándose a la propuesta marxista, posibilite que el ser humano tome conciencia de sus posibilidades y, desde ellas, finalidad, asuma el compromiso de transformar la sociedad. Es, lo iremos viendo progresivamente, la tarea que debe asumir toda *buena filosofía*: señalar a los seres humanos, desde una reflexión críticamente fundada, caminos de transformación social que posibiliten la lucha esperanzada contra el mal personal y social.

Por eso, la *filosofía de la historia* de Kant, como veremos, culminará en una *filosofía de la religión*, bajo la tarea mediadora de la *filosofía moral*. Es la búsqueda esperanzada de la unidad de libertad (autonomía) y justicia (relaciones intersubjetivas) que exige la apertura a la transcendencia como condición de posibilidad de

⁴ E. M. UREÑA, *La crítica kantiana de la sociedad...*, 18.

su realización. Esta será la atrevidísima propuesta, olvidada por lecturas reduccionistas de su filosofía, de este gran pensador de la Ilustración.

2. El contexto de la propuesta kantiana

Aunque pueda tenerse con propósito metafísico un concepto de la libertad de la voluntad, sus fenómenos, las acciones humanas, como cualquier otro acontecimiento natural, están determinados por las leyes generales de la naturaleza. La historia, que se ocupa de la narración de estos fenómenos, nos hace esperar, por profundas que puedan ser sus causas remotas, que, al observar el juego de la libertad de la voluntad humana, en grande, se pueda descubrir en ella una marcha regular; igual que se puede llegar a conocer en el conjunto de la especie, como un desarrollo en marcha constante, aunque lenta, de sus disposiciones originales, aquello que se ofrece confuso e irregular a la mirada de sujetos particulares [...] Apenas si reparan los hombres en particular, ni el mismo pueblo en su conjunto, en que, al buscar su sentido, según su propio propósito y a menudo en contraposición a otros, persiguen sin darse cuenta, como hilo conductor, el propósito de la naturaleza, que desconocen, y colaboran en su misma promoción, aunque si les llegara a ser conocida, poco les importaría. No parece que sea posible historia alguna planificada (como en el caso de las abejas o los castores), pues los hombres no proceden en conjunto, en sus aspiraciones, de manera meramente instintiva, como animales, ni tampoco, como ciudadanos racionales del mundo, según un plan prefijado. No se puede impedir cierta desgana cuando se contempla lo que aquellos hacen o dejan de hacer sobre la gran escena del mundo; y, aunque a veces encontramos aparentemente la prudencia en el detalle, fi-

nalmente, en grande, el conjunto se ha tejido con necedad y vanidad infantil, a menudo incluso con maldad infantil y con afán de destrucción; con lo que, al cabo, no se sabe qué concepto puede formarse de nuestra especie, tan orgullosa de su mérito. No hay otro remedio para el filósofo, ya que no puede presuponer en los hombres ni en todo su juego un propósito racional propio, sino tratar de descubrir, en esta contradictoria marcha de las cosas humanas, un propósito de la naturaleza, para que sea posible una historia de estas criaturas, que proceden sin plan propio, según un plan determinado de la naturaleza.⁵

La idea fuerte de esta cita, inicio del escrito *Idea de una historia universal con propósito cosmopolita*, subraya una fuerte convicción del pensamiento liberal burgués del s. XVII, que encontramos también en el conocido pasaje de Adam Smith (1723-1790) sobre la *mano invisible*:

Es cierto que, por lo general, nadie se propone fomentar el interés público, ni sabe hasta qué punto lo está fomentando. Al preferir dar apoyo a la industria del país más bien que a la extranjera, se propone únicamente buscar su propia seguridad; y encaminando esta actividad de manera que sus productos puedan ser del mayor valor, busca únicamente su propia ganancia, y en éste, como en otros muchos casos, una mano invisible le lleva a fomentar una finalidad que no entraba en sus propósitos. Buscando su propio interés, fomenta frecuentemente el de la sociedad con mayor eficacia que cuando se lo propone realmente.⁶

⁵ I. KANT, *Idea de una historia universal con propósito cosmopolita*, Javier Alcoriza – Antonio Lastra (trads.), Alba, Barcelona 2017, 73-74 (el subrayado es propio).

⁶ A. SMITH, *Indagación acerca de la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Ed. Aguilar, Madrid 1961, 395.

Es decir, aunque los hombres actúen buscando solo su propio interés, el resultado final contribuye a la construcción de la sociedad humana en su conjunto. Pues bien, desde este convencimiento, Kant inicia su reflexión sobre una posible filosofía de la historia, es decir, un intento filosófico de construir una historia universal según un plan de la naturaleza.

Kant es consciente, la *Crítica de la Razón Pura* está presente, que la consideración teleológica de la naturaleza es ciertamente discutible. Pero, también, está convencido de que:

todas las disposiciones naturales de una criatura están determinadas a desarrollarse alguna vez de manera completa y adecuada [...] (porque) un ordenamiento, que no alcanza su fin, constituye una contradicción en la doctrina teleológica de la naturaleza. Pues, si nos apartamos de este principio, ya no tendremos una naturaleza regida por leyes, sino una naturaleza que juega sin finalidad; y la aproximación desconsoladora (nihilismo) ocupará el lugar del hilo conductor de la razón.⁷

Es decir, sin una hipótesis de trabajo, luz orientadora, la historia, e incluso la misma naturaleza, sólo podrían ser consideradas como un puro agregado de sucesos inexplicables. Por eso, el valor de la hipótesis teleológica será siempre heurístico, no ontológico: impulsa a la búsqueda de una racionalidad histórica, que luego podrá ser confirmada o negada. Es, nuevamente, la presencia del método hipotético deductivo que tan maravillosos frutos ha logrado en las ciencias de la naturaleza.

Por eso, en fidelidad a dicho método, la idea de una historia universal tiene que contar con la historia real, sin remitir, en principio, a una definición metafísica de la historia o a posibles revelaciones divinas acerca de su sentido. No se trata de construir

⁷ I. KANT, *Idea de una historia universal...*, 75 (el paréntesis es mío).

mundos ilusorios, de imaginar un fantasmagórico orden racional, sino de la posibilidad, desde la hipótesis formulada, de encontrar dicha idea en la misma historia, en sus hechos, aunque estos, aparentemente, puedan desmentir la hipótesis formulada. Se trata de agudizar la mirada, profundidad, para romper las creencias que el sentido común parece imponer.

Sería malinterpretar mi propósito querer que yo, con esta idea de una historia del mundo, que, en cierto modo, tiene a priori un hilo conductor, desplace la elaboración de la auténtica historia, concebida de modo meramente empírico; es solo uno de aquellos pensamientos que una cabeza filosófica (que, por lo demás, habría de ser experta en historia) pudiera ensayar con otras perspectivas. Además, la célebre prolijidad con la que se concibe la historia en la actualidad debe suscitar en cualquiera, de modo natural, la preocupación acerca de cómo podrá comenzar nuestra posteridad, al pensar en la carga de la historia que podemos dejarle después de algunos siglos [...] Tomar esto en consideración, además del ansia de gloria de los soberanos del Estado y de sus servidores, para llevarlos al único medio que puede depararles el recuerdo célebre de la época más lejana, puede ofrecer un *pequeño* fundamento al motivo del ensayo de una historia filosófica semejante.⁸

Aceptada la exigencia de asumir la historia empírica tal y como se presenta, es necesario admitir, seguimos las exigencias del método científico, que la tarea propuesta sólo podrá ser llevada a cabo cuando la acumulación de hechos históricos sea suficientemente para justificar la propuesta de una trayectoria en la historia humana. Y dada la importancia que debe darse a los acontecimientos habidos en la modernidad para la humanidad y dado, también, que

⁸ I. KANT, *Idea de una historia universal...*, 91-92 (la cursiva es propia del texto).

dichos acontecimientos son la conclusión de un progresivo proceso de maduración humana que puede ser legado a la posteridad, Kant cree que el material empírico del que puede disponerse es suficiente para emprender la tarea propuesta.

Y volvemos a subrayar la fuerte intención de Kant. Si la filosofía no quiere renunciar a la razón y renegar así de su saber, tiene que admitir una finalidad en el Todo, no puede contentarse con el azar desconsolador que será siempre la máxima expresión de la quiebra de la razón. Es decir, si la naturaleza no persiguiera con la historia finalidad alguna, ésta no sería más que una comedia teatral, un «juego infantil»⁹ en la que no hay salida alguna para la libertad (responsabilidad) humana.

Pues bien, para realizar la difícil tarea propuesta, debe evitarse una doble tentación: 1) Dejarse dominar por la amargura que se apodera del ser humano cuando contempla la violencia, el mal, que aparece en la historia empírica; 2). Relegar el sentido de la historia humana a un más allá; porque para Kant, y creo que para todos, la idea de un Dios que abandonase la historia al azar de vaivenes irracionales reservando la racionalidad para otra vida, sería no sólo inaceptable para el ser humano, sino que abriría la exigencia moral de su negación como condición de posibilidad de un proyecto humano en verdad y libertad.

¿De qué sirve alabar la magnificencia y sabiduría de la creación en el reino natural irracional y recomendar su observación [...] si la historia del género humano permanece como una continua objeción en contra, cuya visión nos obliga a apartar nuestra mirada de ella sin querer y, desesperando de encontrar nunca en ella un propósito plenamente racional, nos lleva a esperar sólo en otro mundo?¹⁰

⁹ Cf. I. KANT, *Idea de una historia universal...*, 76.

¹⁰ I. KANT, *Idea de una historia universal...*, 91.

En definitiva:

el modelo teórico kantiano montado sobre la idea de una razón que es incapaz de renunciar a encontrar una *finalidad* en el conjunto de la Historia de la Sociedad, so pena de destruirse a sí misma, es la expresión especulativa en la obra de Kant de su rebelión humanista contra una sociedad marcada hirientemente con el sello de la injusticia y de la agresión mutua.¹¹

No se trata, pues, de un puro ensayo especulativo. Su propuesta, como la de toda buena filosofía que asume con radicalidad su vocación, es originada por el desaliento y el dolor que supone una historia humana irracional; tan irracional que quizá, afirma Kant en su libro *La religión dentro de los límites de la mera razón*, todo ser humano debería «preferir apartar los ojos de la conducta de los hombres a fin de no contraer uno mismo otro vicio, el de la misantropía (odio a la humanidad)». ¹² Por tanto, la propuesta del filósofo de Königsberg, impulsada por la experiencia de dolor que causa la violencia en la historia de la humanidad, tiene un interés crítico y emancipatorio. Crítico porque quiere que el ser humano tome conciencia de la irracionalidad que gobierna su vida político social. Emancipatorio porque esta reflexión crítica se convierte en fuerte invitación para asumir el compromiso de crear un futuro más racional, sin evasiones en mundos ilusorios, es decir, intentando adelantar el *fin final* que la misma naturaleza nos descubre si aprendemos a mirarla con la profundidad debida. Se trata de que la reflexión teórica ofrezca la posibilidad de un camino de compromiso que procure la sanación de la situación socio política que

¹¹ E. M. UREÑA, *La crítica kantiana de la sociedad...*, 29.

¹² I. KANT, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Félix Martínez Marzoa (trad.), Alianza Editorial, Madrid 1981, 43 (el paréntesis es mío).

se analiza. Por eso, Habermas afirmará¹³ que Kant anticipó una característica central de la propuesta de Marx y de toda *Teoría Crítica de la Sociedad*.

2.1 La insociable sociabilidad del ser humano

¿Qué plan podemos descubrir en la naturaleza a favor de la humanidad? ¿De qué medios se sirve para que los seres humanos maduren en su caminar histórico?

El medio del que se sirve la naturaleza para lograr el desarrollo de todas sus disposiciones es el antagonismo de las mismas en la sociedad, hasta el extremo de que éste se convierte en la causa de un orden legal de aquellas. Entiendo aquí por antagonismo la insociable sociabilidad del hombre; es decir, la misma inclinación a caminar hacia la sociedad está vinculada con una resistencia opuesta, que amenaza continuamente con romper la sociedad.¹⁴

Recordemos la fuerte convicción de Kant. El pasado histórico tiene que descubrirnos una «intención de la naturaleza» como

¹³ Habermas se distancia de Marx, que en *La Ideología Alemana* dejó escrito, «Kant se daba por contento con la simple “buena voluntad” aunque no se tradujera en resultado alguno, y situaba en el más allá la realización de esta buena voluntad, la armonía entre ella y las necesidades y los impulsos de los individuos. Esta buena voluntad de Kant corresponde por entero a la impotencia, a la pequeñez y a la miseria de los burgueses alemanes, cuyos mezquinos intereses no han sido nunca capaces de desarrollarse hasta convertirse en los intereses comunes, nacionales, de una clase, razón por la cual se han visto constantemente explotados por los burgueses de todas las demás naciones»: K. MARX, *La Ideología Alemana*, Ed. Grijalbo, Barcelona 1974, 223-224. Hemos visto como Kant rechaza la idea de una racionalidad que remitiendo sin más a un más allá, no se comprometa con la transformación del más acá. Y esta será la línea de fuerza de nuestra argumentación que supondrá, ya está advertido, la apertura a la trascendencia. Quizá esta apertura es la que Marx nunca podría aceptar.

¹⁴ I. KANT, *Idea de una historia universal...*, 78 (el subrayado es mío).

condición de posibilidad de la búsqueda de esa unidad entre libertad y justicia que constituye el «*a priori* social» de toda verdadera comunidad humana, de toda Sociedad. Se trata, por tanto, de mostrar que la naturaleza va dirigiendo el desarrollo de la especie humana hacia un *fin final* donde será vencido el egoísmo, la opresión, las luchas inhumanas que parecen definir la apariencia del curso histórico. Y su propuesta es que la naturaleza se va a servir, precisamente, de la *insociable sociabilidad* del hombre para el logro feliz de la especie humana.

La *insociable sociabilidad* subraya, pues, en primer lugar, una experiencia humana que parece innegable: *a pesar de necesitar de los otros para mantenerse y realizarse, la vida humana tiene una fuerte tendencia a la autoafirmación individual como la manifestación más propia de su libertad*. Los otros aparecen, pues, como aquellos que limitan las posibilidades de la propia libertad, limitan las posibilidades de la autonomía personal, y, por eso, como hemos leído más arriba, la propuesta de Kant: «entiendo aquí por antagonismo la insociable sociabilidad del hombre; es decir, la misma inclinación a caminar hacia la sociedad está vinculada con una resistencia opuesta, que amenaza continuamente con romper la sociedad».¹⁵

Ahora bien, en segundo lugar, la *insociable sociabilidad* apunta a un dinamismo histórico y político. Porque

la naturaleza ha usado también la incompatibilidad de los hombres, incluso de las grandes sociedades y cuerpos del Estado de tales criaturas, como medio para encontrar, en su inevitable *antagonismo*, un estado de tranquilidad y seguridad; es decir, los impulsa, mediante la guerra [...] a ensayos imperfectos al principio y, al final, tras muchas desolaciones, retractaciones y hasta agotamiento interior

¹⁵ I. KANT, *Idea de una historia universal...*, 80.

en general de sus fuerzas, a aquel estado que la razón les hubiera podido indicar sin experiencias tan tristes [...].¹⁶

Unido el aspecto individual y sociopolítico, la *insociable sociabilidad* permite, en tercer lugar, una lúcida mirada sobre la historia:

Esta disposición reside ostensiblemente en la naturaleza humana. El hombre posee una propensión a entrar en sociedad, porque en tal estado se siente más como hombre, es decir, siente el desarrollo de sus disposiciones naturales. Pero también tiene una inclinación mayor a individualizarse (aislarse), pues encuentra igualmente en sí mismo la cualidad insociable, que le lleva sólo a desear su sentido y a esperar, por ello, resistencia por todas partes, del mismo modo que sabe que, por la suya, es propenso a la resistencia contra los demás. Mas esta resistencia es la que despierta todas las fuerzas del hombre y le lleva a superar su inclinación a la pereza y, movido por el ansia de honor, de poder o de bienes, a procurarse un rango entre sus congéneres, a los que no puede soportar, pero de los que tampoco puede prescindir. Así se dan los primeros pasos reales de la rudeza a la cultura, que consiste propiamente en el valor social del hombre; ahí se desarrollan paulatinamente todos los talentos, se forma el gusto y mediante una continua ilustración, el comienzo se convierte en una fundación de la manera de pensar, que puede transformar, con el tiempo, la dura disposición natural para la discriminación ética en principios prácticos determinados y, por fin, de este modo, una concordancia en sociedad, patológicamente provocada, en un todo moral.¹⁷

¹⁶ I. KANT, *Idea de una historia universal...*, 82-83.

¹⁷ I. KANT, *Idea de una historia universal...*, 78-79.

Kant, pues, nos está invitando a distinguir la cultura como meta y la cultura como proceso hacia dicha meta; proceso que está impulsado, paradójicamente, por la situación de incultura que caracteriza sus inicios. Por eso, también nos está invitando a rechazar la propuesta de un posible estado pasado de inocencia y armonía, estado paradisiaco, libre de todo conflicto; pues es éste, el conflicto, la condición de posibilidad que puede llevar a una verdadera sociedad humana donde cada ser humano pueda vivir en plenitud. Si esto es así, el filósofo ya no necesita apartar horrorizado su mirada de la historia:

El hombre quiere concordia; pero la naturaleza sabe mejor lo que para su especie es bueno: ella quiere discordia. Él quiere vivir tranquilo y divertido; pero la naturaleza quiere que deba salir de la indolencia y del inactivo contento, que se arroje al trabajo y las penalidades para encontrar, por contraste, el medio de zafarse con sagacidad de ellos. Los motivos naturales, las fuentes de la insociabilidad y de la resistencia en general de donde brota tanto mal, pero que a su vez promueven nuevas tensiones de las fuerzas y, por tanto, un mejor desarrollo de las disposiciones naturales, delatan el ordenamiento de un Creador Sabio, y en modo alguno la mano de un espíritu maligno, que lo distraiga en su ejecución señorial o arruine su envidiado proceder.¹⁸

La pregunta, ahora, se impone: ¿cómo el conflicto puede convertirse en fuente de cultura, en fuente de paz social? Para responder a esta pregunta, necesitamos recuperar las dos dimensiones que ya hemos encontrado como definitorias de la vida humana, y que también se presentan en la propuesta de Kant; es decir, la dimensión científico-técnica y su concreción económica y la dimensión de las relaciones entre los seres humanos (sentido: posibilidad de

¹⁸ I. KANT, *Idea de una historia universal...*, 79.

camino comunitario, amor). El progreso humano, entonces, en el marco que el pensador de Königsberg establece, consistirá tanto en un dominio sobre la naturaleza externa (el espacio físico material) como sobre la naturaleza interna (los deseos íntimos humanos). Dominar la primera supondrá ponerla al servicio del ser humano (ciencia-técnica), originando el bienestar material (economía). Dominar la segunda, significa avanzar hacia un estado de paz social, hacia la concordia y la equidad, hacia una sociedad caracterizada por la moralidad.

Por eso, Kant, que ha reflexionado profundamente sobre las exigencias de la vida moral, desdobra, siguiendo la mejor tradición occidental, la segunda dimensión, la dimensión social, en dos: legalidad y moralidad. La primera se refiere a la vertiente externa de las acciones humanas: su conformidad o no con la ley; mientras que la segunda, la moralidad, apunta a la intención íntima que define la acción humana: el cumplimiento del imperativo categórico que define la vida moral y que tiende a la construcción del Reino de los fines en sí (así define Kant a la comunidad humana). Por tanto, el progreso humano queda ahora caracterizado por tres dimensiones: la científico-técnica-económica, la legalidad y la moralidad.

Pues bien, la naturaleza se sirve de la *insociable sociabilidad* de los seres humanos y de los Estados para llevar a la humanidad al establecimiento de la dimensión de legalidad. En *La Paz Perpetua* se establece con claridad la propuesta:

Pero llega entonces la naturaleza en ayuda de la voluntad general, fundada en la razón, respetada pero impotente en la práctica, y viene precisamente a través de aquellas tendencias egoístas, de modo que dependa sólo de una buena organización del Estado (lo que efectivamente está en manos de los hombres) la orientación de sus fuerzas, de manera que unas contengan los efectos destructores de las otras o los eliminen: el resultado para la razón es como si esas tendencias no existieran y el hombre está obligado a ser un buen ciudadano aunque no esté obligado a ser

moralmente un hombre bueno. El problema del establecimiento del Estado tiene solución, incluso para un pueblo de demonios, por muy fuerte que suene (siempre que tengan entendimiento), y el problema se formula así: «ordenar una muchedumbre de seres racionales que, para su conservación, exigen conjuntamente leyes universales, aun cuando cada uno tienda en su interior a eludir la ley, y establecer su constitución de modo tal que, aunque sus sentimientos particulares sean opuestos, los contengan mutuamente de manera que el resultado de su conducta pública sea el mismo que si no tuvieran tales malas inclinaciones».¹⁹

Como hemos insinuado más arriba, Kant estaba viviendo ya en una época en que la economía empezaba a prometer un elevado grado de bienestar material para todos los seres humanos. Según el modelo propuesto, la rivalidad entre los seres humanos y entre los diversos pueblos despertó las fuerzas dormidas e impulsó dicho desarrollo. Y llegado a cierto grado, este mismo desarrollo, basado en la libre competencia, exige que dicha libertad no sea quebrantada ya que ello acarrearía el hundimiento de lo logrado. Por eso, y para no perder el bienestar material alcanzado, los diversos Estados rehusarán la guerra, incompatible con el espíritu del comercio. Es decir, la lucha entre los seres humanos y pueblos, que impulsa el dinamismo técnico económico, cuando éste alcanza un cierto grado de desarrollo, lleva a la construcción de una legalidad en el que las fuerzas rivales se equilibran entre sí para el bien de todos.

En la actualidad, los Estados mantienen, unos con otros, relaciones tan artificiales, que ninguno puede ceder en la cultura interior sin perder, respecto a los otros, en poder e influencia; con lo que, mediante sus ansiosos propósitos

¹⁹ I. KANT, *Sobre la Paz Perpetua*, J. Abellán (trad.), Tecnos, Madrid 1998, 38-39 (el subrayado es mío).

de honor, se asegura suficientemente, si no el progreso, sí el mantenimiento de este fin de la naturaleza. Es más; la libertad civil ya no puede ser más vulnerada sin percibir el inconveniente en todas las industrias, particularmente en el comercio, y también el menoscabo de las fuerzas del Estado en las relaciones exteriores. Pero esta libertad aumenta paulatinamente. Si se le impide al ciudadano que busque su bienestar del modo que más le plazca, a condición de que sea consistente con la libertad de los demás, se amortigua la vivacidad de todo el movimiento y, en consecuencia, las fuerzas del conjunto. De aquí que se vayan superando las limitaciones personales en lo que hace o deja de hacer, concedida la libertad general de religión; y así surge paulatinamente, entreverada con ilusiones y caprichos, la ilustración, como un gran bien que el género humano debe extender, en lugar de los egoístas propósitos de engrandecimiento de sus dominadores, con sólo que comprenda su propio provecho. Pero esta ilustración, y con ella, también, cierta participación cordial en lo bueno que el hombre ilustrado, que lo concibe perfectamente, no puede evitar, debe ascender poco a poco hasta el trono e influir en sus principios fundamentales de gobierno [...]. Aunque este cuerpo de Estado exista aún como un tosco esbozo, ya comienza a suscitarse, en cierto modo, un sentimiento en todos sus miembros, a los que interesa la conservación del conjunto; y esto proporciona la esperanza de que, por fin, después de muchas revoluciones de transformación, la naturaleza, respecto a su propósito supremo, una situación general cosmopolita como seno en que se desarrollarán todas las disposiciones originarias de la especie humana llegará algún día a darse.²⁰

²⁰ I. KANT, *Idea de una historia universal...*, 88-89.

Resumamos lo conseguido antes de intentar responder a la problemática que implícitamente la propuesta de Kant ha planteado: la adecuada relación entre legalidad y moralidad, "porque la Ilustración debe ascender poco a poco hasta el trono e influir en los principios fundamentales de gobierno", que exige la adecuada fundamentación de ésta en la vida humana.

- La filosofía de la historia de Kant nace de la rebelión de la razón contra la irracionalidad y agresividad constatable entre los individuos y grupos que componen la sociedad.
- Pues bien, Kant está convencido que contamos ya con un recorrido histórico suficiente como para poder penetrar el sin sentido de la historia humana e intentar descubrir un curso racional en ella.
- Y dicha penetración, según Kant, permite una conclusión: la naturaleza obliga a los seres humanos a establecer marcos legales entre ellos y entre los Estados para poder mantener el bienestar alcanzado. Es evidente, pues, que dicho logro se ha conseguido mecánicamente, es decir, sin la decisión consciente y libre de los seres humanos. La naturaleza, sabiamente, sin contar con los humanos, ha impuesto su plan.
- Y la pregunta que ahora se abre es clara: el sometimiento del ser humano al mecanicismo que la naturaleza impone, ¿constituye un fin último a la altura de la vida humana? ¿Deben conformarse los seres humanos con un proyecto socio político no conformado radicalmente por su razón y libertad? La razón y libertad humana, ¿culminan en la obligatoriedad de la ley? Y, sobre todo, ¿puede ser este el ideal máximo del proyecto socio político de la Ilustración?
- Pero, además, y recogemos ahora la gran sabiduría de la tradición occidental: ¿quién formula las leyes? ¿No puede ser esta formulación la encarnación preclara del poder de los

poderosos? ¿Hay alguna posibilidad de situarse críticamente ante las leyes formuladas? ¿Cómo puede saberse que la ley formulada posibilita el pleno desarrollo, excelencia, de las posibilidades humanas? (recordar lo estudiado sobre la segunda generación de sofistas en el documento titulado *Primer Repaso*).

2.2 El bello proyecto ilustrado: la autonomía moral humana

Las grandes figuras del movimiento ilustrado no pudieron asistir a su gran momento revolucionario. Sus dos máximos referentes, Voltaire y Rousseau, mueren en 1778; Turgot en 1781; D'Alembert en 1783; Diderot en 1784; D'Holbach el mismo año del estallido revolucionario, en 1789. Sólo Condorcet, entre las grandes figuras, pudo reflexionar sobre su significado, hasta su muerte en 1794.

Pues bien, entre sus reflexiones aparece subrayado un importante vislumbre: el pensamiento ilustrado, hasta el momento, se ha mantenido dentro de unos límites demasiado estrechos. Acostumbrado a la búsqueda de ideas claras y distintas, y a su pretensión de delimitarlas con absoluta precisión, quizá el ilustrado no haya sido suficientemente sensible para verdades de otro orden. Condorcet apunta a la esfera de la razón práctica, a esos saberes que tratan de orientar al ser humano hacia sus deberes más propios. Y, por eso, en 1793, en su *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, escribe con belleza poética: «llegará un día en el que sol ya no brillará sino sobre hombres plenamente libres, sobre hombres que no reconocen sobre sí mismos más que a su propia razón».²¹

²¹ CONDORCET, «Esquissé d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain», en E. M. UREÑA, *La crítica kantiana de la sociedad...*, 56.

Confianza plena en la razón, que Kant comparte, y que en su progresivo desarrollo irá posibilitando caminos de verdadera libertad para la vida humana, caminos de moralidad. Con claridad en el prólogo a la primera edición de la *Crítica de la Razón pura*, en nota, se afirma:

Nuestra época es, de modo especial, la de la crítica. Todo ha de someterse a ella. Pero la religión y la legislación pretenden de ordinario escapar a la misma. La primera a causa de su santidad y la segunda a causa de su majestad. Sin embargo, al hacerlo, despiertan contra sí mismas sospechas justificadas y no pueden exigir respeto sincero, respeto que la razón sólo concede a lo que es capaz de resistir a un examen público y libre.²²

Pero, quizá, con más claridad, dicha confianza se expresa, en su escrito titulado *Respuesta a una pregunta: ¿qué es la Ilustración?*, fechado nueve años antes del de Condorcet:

Ilustración es la salida del hombre de su culpable minoría de edad. Minoría de edad es la imposibilidad de servirse de su entendimiento sin la guía del otro. Esta imposibilidad es *culpable* cuando su causa no reside en la falta de entendimiento, sino de decisión y valor para servirse del suyo sin la guía del otro. *Sapere aude!* ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! Tal es el lema de la Ilustración.²³

Kant no afirma que el ser humano haya salido ya de esta minoría de edad. Lo que propone es que se dan las condiciones históricas para que el ser humano alcance la madurez que le corresponde:

²² I. KANT, *Crítica de la razón pura...*, Prólogo, 9.

²³ I. KANT, *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, Javier Alcoriza – Antonio Lastra (trads.), Alba minus, Barcelona 2017, 63.

Si ahora nos preguntáramos: ¿vivimos en una época ilustrada?, la respuesta sería: no, pero sí en una época de ilustración. Falta mucho todavía, tal como están las cosas, para que los hombres, tomados en su conjunto, se hallen en situación o puedan estar dispuestos a servirse con seguridad y provecho de su propio entendimiento sin la guía de otro [...] Tenemos claras señales, sin embargo, de que se les ha abierto el campo para trabajar libremente y de que los obstáculos para una ilustración general, o para la salida del hombre de su culpable minoría de edad, son cada vez menos.²⁴

¿En qué obstáculos está pensando Kant? Si lo contrario a la Ilustración es dejarse guiar por otros, es evidente que son estos otros los interesados en impedir el proceso de la razón, porque perderán el poder despótico que ejercen sobre los ignorantes. Brevemente: la ignorancia del pueblo es la situación querida por aquellos que desean ejercer su poder sobre él.²⁵

Pero hay otro impedimento que implícitamente se deduce de la respuesta kantiana. Es el mismo pueblo quien se resiste a salir de la minoría de edad. Siempre será más cómodo dejarse guiar por otros que pensar por uno mismo: «es difícil, por tanto, que cualquier individuo logre salir de esa minoría de edad, que casi se ha convertido en él en naturaleza. Incluso le ha cobrado afecto y se siente realmente incapaz de servirse de su propio entendimiento, pues nunca se le ha dejado intentarlo».²⁶

²⁴ I. KANT, *Respuesta a la pregunta...*, 69.

²⁵ En *El conflicto de las Facultades* ejemplificará Kant este obstáculo a propósito de las Facultades de Teología, Medicina y Derecho. Clérigos, médicos y abogados se aprovechan de la ignorancia de los hombres para aparecer como dioses capaces de lograr toda suerte de maravillas. Para profundizar, cf. E. M. UREÑA, *La crítica kantiana de la sociedad...*, 58 ss.

²⁶ I. KANT, *Respuesta a la pregunta...*, 64.

Ante esta doble dificultad, provocada por los poderes fácticos que el poder estatal desea mantener para salvaguardar el suyo; puede desearse una revolución que derroque el despotismo, pero ésta nunca logrará «la verdadera reforma del pensar; sino que nuevos prejuicios, tanto incluso como los viejos, servirán de riendas de la gran muchedumbre carente de pensamiento».²⁷ Pero, también, existen aquellos que, oponiéndose a todo desorden revolucionario, pero sin enfrentar las raíces políticas de dicha doble dificultad, pueden caer en la tentación de afirmar que el poder solo podrá llegar a censurar la libertad de hablar y escribir, pero nunca la libertad de pensar autónomamente. Por eso, sorprendentemente para muchos, Kant, frente a revolucionarios y contrarrevolucionarios, propone como camino que posibilitará el logro de la añorada mayoría de edad para todos, el diálogo intersubjetivo:

¡Hombres de capacidades espirituales y de amplias convicciones! Admiro vuestros talentos y amo vuestro sentimiento humano. Pero ¿habéis reflexionado en lo que hacéis y en lo que pretendéis con vuestros ataques a la razón? Sin duda queréis que la libertad de pensamiento se mantenga invulnerable; pues, sin ella, pronto tendrían un final incluso vuestros ímpetus de genio. Veamos lo que de modo natural resultaría de esta libertad de pensamiento, si un proceder semejante al que habéis iniciado llegara a ser excesivo [...]. Se dice, desde luego, que un poder superior puede quitarnos la libertad de hablar o de escribir, pero no la libertad de pensamiento. Sin embargo, ¡cuánto y con qué licitud pensaríamos si no pensáramos, en cierto modo, en comunidad con otros, a los que comunicar nuestros pensamientos y ellos a nosotros los suyos! Puede decirse, por tanto, que aquel poder exterior que arrebató a los hombres la libertad de comunicar públicamente sus pensamientos

²⁷ I. KANT, *Respuesta a la pregunta...*, 65.

les quita también la libertad de pensamiento: la única joya que aún nos queda junto a todas las demás cargas civiles y sólo mediante la cual puede procurarse aún remedio contra todos los males del estado.²⁸

Es decir, en soledad difícilmente un ser humano alcanzará los sueños de la Ilustración; pero una comunidad humana que discuta con libertad los problemas podrá ir saliendo de su ignorancia para, progresivamente, acercarse a la verdad. Se subraya, así, la fe en el dinamismo de la razón y la libertad y, a la vez, se afirma con rotundidad el carácter universal y social de la razón, de la verdad. Convicciones que pueden encontrarse claramente formuladas, también, en su *Crítica de la Razón Pura*:

Sin esa crítica, la razón se halla como en estado de naturaleza, sin poder hacer valer o asegurar sus tesis y sus pretensiones de otra forma que mediante la *guerra*. La crítica, en cambio, que deriva todas sus decisiones de las reglas básicas de su propia constitución, cuya autoridad nadie puede poner en duda, nos proporciona la seguridad de un estado legal en el que no debemos llevar adelante nuestro conflicto más que a través de un proceso [...] Los interminables conflictos de una razón meramente dogmática necesitan también buscar, finalmente, la paz en una crítica de esa misma razón y en una legislación basada en ella [...] También forma parte de esta libertad el exponer a pública consideración los propios pensamientos y las dudas que no es capaz de resolver uno mismo, sin por ello ser tachado de alborotador o ciudadano peligroso. Esto entra ya en el derecho originario de la razón humana, la cual no reconoce más juez que la misma razón humana común, donde todos

²⁸ I. KANT, *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, Javier Alcoriza – Antonio Lastra (trads.), Alba minus, Barcelona 2017, 177 (el subrayado es mío).

tienen voz. Como todo perfeccionamiento del que nuestro estado sea capaz tiene que derivar de esa voz, tal derecho es sagrado e irrestringible.²⁹

Por eso «el criterio para saber si el tener por verdadero es convicción o mera persuasión es, por tanto, externo, y consiste en la posibilidad de comunicarlo y en comprobar su validez para toda razón humana». ³⁰ Por tanto, ni la legalidad fruto de la naturaleza, ni la revolución violenta, ni el conservadurismo, que reduce la libertad al puro pensar en soledad (pensar autónomamente sin poder escribir, comunicar, dialogar con otros), podrán causar, según Kant, una verdadera transformación moral en la sociedad humana. Ésta solo puede engendrarse en un espacio de libertad donde puedan discutirse todos los problemas que afectan a la vida humana. Ni mecanismo natural, ni falsos profetas salvadores, ni idealistas sin compromiso social, sino dialogo intersubjetivo como única posibilidad de que la Ilustración pueda llevarse a cumplimiento.

Para esta ilustración no se requiere sino libertad; y, por cierto, la menos perjudicial de las que pueden llamarse libertad; a saber: la de hacer uso público en todas partes de su razón. Más oigo exclamar por todos lados: ¡No razonéis! El oficial dice: ¡No razones, sino ejercítate! El consejero de hacienda: ¡No razones, sino paga! El clérigo: ¡No razones, sino cree (Solo un único señor en el mundo dice: ¡Razonad tanto como queráis y sobre lo que queráis; pero obedeced!) Por doquier, limitación de la libertad. Pero ¿qué limitación obsta a la Ilustración? ¿Y cuál, por el contrario, la fomenta? Contesto: el uso *público* de su razón ha de ser en todo momento libre, y sólo éste puede llevar a los hombres al estado de ilustración; pero su uso *privado* debe ser a me-

²⁹ I. KANT, *Crítica de la razón pura...*, A 751-52; B 779-80.

³⁰ I. KANT, *Crítica de la razón pura...*, A 820; B 848.

nudo limitado muy estrechamente, sin que ello obste, en particular, al progreso de la ilustración. Entiendo por uso público aquel que alguien, en calidad de docto, puede hacer de su propia razón ante el público entero del mundo de lectores. Llamo uso privado al que le está permitido hacer de su razón en su puesto civil, o función, que se le ha confiado [...] algunos miembros de la república deben comportarse de modo meramente pasivo para ser dirigidos hacia fines públicos mediante una unanimidad artificial del gobierno, o, al menos, para impedir la destrucción de tales fines.³¹

En definitiva, Kant está convencido de que el desarrollo moral (autonomía y universalidad) que pide la Ilustración sólo puede lograrse de una forma lenta y dentro de un orden, porque, como hemos visto más arriba, el pueblo todavía no está ilustrado, sino en vías de ilustración. Ciertamente su ideal político supone que son los mismos ciudadanos quienes se dan a sí mismos las leyes que les rigen. Ahora bien, para poder llegar a este ideal, el pueblo tiene que haberse hecho capaz de regirse a sí mismo. Mientras este no sea el caso, las estructuras del Estado tienen que funcionar (uso privado de la libertad) y el Monarca actuar despóticamente. Pero este funcionamiento despótico tiene el deber de impulsar la ilustración y para ello tiene que abrir espacios públicos de crítica, de discusión.

Pero sólo aquél que, por ilustrado, no teme a las sombras y, al mismo tiempo, dispone de un disciplinado y numeroso ejército para la tranquilidad pública de los ciudadanos, puede decir lo que un Estado libre no se atrevería: *¡razonad tanto como queráis y sobre lo que queráis; solo que obedeced!* Adviértase aquí una extraña e inesperada marcha de las cosas humanas; pues, en general, si la observamos

³¹ I. KANT, *Respuesta a la pregunta...*, 66.

con amplitud todo en ella es paradójico. Un grado mayor de libertad civil parece favorable a la libertad del espíritu del pueblo y también le fija límites infranqueables; un grado menor le proporciona, por el contrario, el espacio en que extenderse según todas sus facultades. Pues si la naturaleza ha desarrollado bajo esta dura cáscara la semilla, que cuida con delicadeza, de la inclinación y vocación del libre pensar, esto reobra paulatinamente sobre el modo de sentir del pueblo (con lo que se va haciendo cada vez más capaz de la libertad de actuar) y, al cabo, sobre los principios del gobierno, al que le resulta beneficioso tratar al hombre, *que es algo más que una máquina, conforme a su dignidad*.³²

Parece que Kant nos estuviera invitando a distinguir dos espacios sociales, que, como veremos más adelante, tengan que ser mantenidos para que el ser humano siga su camino de maduración. Uno, es el espacio de la discusión libre, exigencia para el verdadero desarrollo de la vida humana; y otro, el espacio donde los resultados de dicha discusión tienen que formularse técnicamente como leyes. Y la relación entre ambos es clara: el segundo tiene que posibilitar (no solo no impedir) que el primero presente sus resultados; pero, el primero, mientras estas exigencias no hayan sido adecuadamente formuladas, tiene que obedecer la legalidad establecida, que permite, precisamente, la discusión pública de todos los asuntos que afectan a la vida humana. Sólo así será posible que ni profetas revolucionarios, ni políticos despóticos, ni misántropos enclaustrados en su propio pensar, quiebren el proceso de la maduración de la humanidad.

Pero aún tenemos que enfrentarnos con otro gran obstáculo en dicho proceso de maduración. Al menos Kant, en todos sus escritos morales y políticos, otorga a este obstáculo gran importancia. Se trata de la tremenda influencia que la religión tiene en la vida po-

³² I. KANT, *Respuesta a la pregunta...*, 71.

lítica. Y, como veremos, la superación de esta traba nos permitirá establecer la adecuada y fructífera relación entre *filosofía de la historia*, *filosofía de la religión* y *filosofía moral*.

Comencemos, pues, leyendo el párrafo anterior al inmediatamente citado más arriba:

He establecido el punto principal de la Ilustración, esto es, la salida del hombre de su culpable minoría de edad, principalmente en *asuntos religiosos*, pues respecto a las artes y las ciencias, nuestros señores carecen de interés en ejercer la tutela sobre sus súbditos; además de que aquella minoría de edad es de todas, la más funesta e infame.³³

Kant nos propone, y como una grave exigencia, necesidad de pensar la relación entre la *filosofía de la religión* y la *filosofía de la historia*. Y nos advierte, en este momento implícitamente, que dicha relación sólo puede encontrar adecuado fundamento en la *filosofía moral*, porque la minoría de edad que puede suscitar la presencia de la religión en la vida personal y social es la más funesta e infame de todas.

Pues bien, en el prólogo de *El conflicto de las Facultades*, podemos leer:

Pero cuando la razón se expresa en este punto de un modo autosuficiente (lo que tomado sin más habría de ser considerado efectivamente como un menosprecio al cristianismo), ello no es sino señal de su propia dignidad; ésta no estriba en su poder, sino en aquello que prescribe hacer, única fuente de donde dimanar la universalidad y la necesidad de la fe, aquello que constituye la esencia de una

³³ I. KANT, *Respuesta a la pregunta...*, 70.

religión en general, cuyo carácter sustantivo se cifra en lo práctico-moral (en aquello que debemos hacer).³⁴

Una invitación, quizá más, una exigencia a distinguir entre la fe eclesiástica, compuesta de doctrinas sólo casuales para el ser humano, por estar ligadas a determinados espacios culturales y temporales; y la fe de la religión, constituida por la doctrina moral, cognoscible *a priori* racionalmente, es decir, universal, y, por eso, fundamento de la racionalidad de la fe. Si esto es así, puede haber muchas clases de fe eclesiástica, pero sólo una única fe de la religión. Por tanto, la fe eclesiástica, para Kant, es una fe histórica, mientras que la fe exigida por la religión es una fe racional, universal y necesaria.

Pero si aceptamos leyes estatutarias de Dios y hacemos consistir la Religión en nuestro seguimiento de ellas, entonces el conocimiento de las mismas no es posible mediante nuestra propia razón solamente, sino solo por revelación, la cual, haya sido dada a cada uno en secreto o públicamente para ser propagada entre los hombres mediante la tradición o la escritura, ha de ser una fe histórica, no una fe racional pura. Aunque se admitan también leyes divinas estatutarias (que se dejan reconocer como leyes divinas no por si mismas en cuanto que son obligatorias, sino solo en cuanto voluntad divina revelada), sin embargo la legislación moral pura, por la cual la voluntad de Dios esta originalmente escrita en nuestro corazón, no es solo la condición ineludible de toda religión verdadera en general, sino que es también lo que constituye propiamente esta, y aquello en orden a lo

³⁴ I. KANT, *El conflicto de las Facultades*, Roberto R. Aramayo (trad.), Alianza, Madrid 2003, 54.

cual la ley estatutaria puede contener solamente el medio de promoción y extensión de ello.³⁵

Pero en la cita propuesta hay algo más que la diferencia entre fe eclesiástica y fe racional. Las proposiciones de esta última, se afirma, son morales. En su propuesta en *La religión dentro de los límites de la mera razón* nos confirma, con claridad, esta misma exigencia:

Pero todas las religiones pueden dividirse en: la religión de la petición de favor (del mero culto) y la religión moral, esto es: la religión de la buena conducta de vida. Con arreglo a la primera el hombre se adula pensando que Dios puede hacerlo eternamente dichoso sin que él tenga necesidad de hacerse un hombre mejor (por la remisión de sus deudas), o también, si no le parece que esto sea posible, pensando que Dios puede hacerlo un hombre mejor sin que él mismo tenga que hacer nada más que rogárselo, lo cual –pues, ante un ser que lo ve todo, no es nada más que desear– propiamente no sería nada hecho; en efecto, si con el mero deseo se consiguiese, todos los hombres serían buenos. En cambio, según la religión moral es principio lo que sigue: que cada uno ha de hacer tanto como esté en sus fuerzas para hacerse un hombre mejor; y sólo cuando no ha enterrado la moneda que le ha sido dada al nacer (Luc., X IX, 12-16), cuando ha empleado la disposición original al bien para hacerse un hombre mejor, puede esperar que lo que no está en su capacidad sea suplido por una cooperación más alta. Y no es absolutamente necesario que el hombre sepa en qué consiste ésta: quizá sea incluso inevitable que, si el modo en que ella acontece ha sido revelado a una cierta época,

³⁵ I. KANT, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Félix Martínez Marzoa (trad.), Alianza, Madrid 1981, 105.

en otra, diversos hombres se hagan conceptos diversos de ello, y ciertamente con toda sinceridad. Pero entonces vale también este principio: «No es esencial, y por lo tanto no es necesario para todo hombre, saber qué es lo que en orden a su beatitud hace o ha hecho Dios», pero sí saber qué tiene que hacer él mismo para hacerse digno de esta asistencia.³⁶

Ahora la distinción es: por un lado, entre fe racional y religión moral; y, por otro entre fe histórica y religión cúllica o «de conquista del favor divino». Y, progresivamente, se va abriendo, así, una tercera distinción:

Según esto puede una religión ser la religión natural y sin embargo ser también revelada, si está constituida de tal modo que los hombres, por el mero uso de su razón, hubieran podido y debido llegar por sí mismos a ella, aunque no habrían llegado tan pronto ni en extensión tan amplia como se requiere, por lo cual pudo ser sabia y muy provechosa para el género humano una revelación de esa religión en una cierta época y en un cierto lugar, pero de modo que, una vez que la religión así introducida está ahí y ha sido dada a conocer públicamente, en adelante todos puedan convencerse de la verdad de ella por sí mismos y por su propia razón. En este caso la religión es objetivamente natural, aunque subjetivamente revelada.³⁷

La relación entre religión revelada y religión natural es, por tanto, de medio a fin. Es decir, la religión revelada, que como es sabido es para Kant la religión cristiana, es el medio contingente, histórico, que abre el camino para reconocer y aceptar la religión

³⁶ I. KANT, *La religión dentro de...*, 60-61.

³⁷ I. KANT, *La religión dentro de...*, 151.

natural, la religión de la razón, siendo ésta la que todos los seres humanos pueden aceptar por su universalidad.

Establecido este marco teórico, puede comprenderse ese obstáculo "funesto e infame" que la presencia política de la religión genera respecto a la Ilustración. Para Kant, la presencia social de la religión será "funesta e infame", es decir, alienante, cuando se invierte la relación establecida, convirtiendo en fin lo que es medio, porque dicha inversión supondría la quiebra de la razón. *Por eso, como veremos inmediatamente, la Ilustración religiosa coincidirá con la Ilustración moral. Es la autonomía de la moral frente a la religión, exigida por la propuesta kantiana.*

La moral, en cuanto que está fundada sobre el concepto del hombre como un ser libre que por el hecho mismo de ser libre se liga el mismo por su razón a leyes incondicionadas, no necesita ni de la idea de otro ser por encima del hombre para conocer el deber propio, ni de otro motivo impulsor que la ley misma para observarlo. Al menos es propia culpa del hombre si en él se encuentra una necesidad semejante, a la que además no se puede poner remedio mediante ninguna otra cosa; porque lo que no procede de el mismo y de su libertad no da ninguna reparación para la deficiencia de su moralidad. Así pues, la moral por causa de ella misma (tanto objetivamente, por lo que toca al querer, como subjetivamente, por lo que toca al poder) no necesita en modo alguno de la Religión, sino que se basta a sí misma en virtud de la razón pura práctica.³⁸

Es decir, el ser humano sabe que algo puede ser mandamiento divino porque su razón le lleva con necesidad a asentir que ese algo es un precepto moral. Autonomía de la moral es, pues, autonomía de la razón y, por eso, conversión de la religión en moral, aunque

³⁸ I. KANT, *La religión dentro de...*, 19.

esta afirmación inmediatamente tendrá que ser matizada. Pero antes de esta necesaria matización, una última afirmación.

Kant considera, ya está afirmado, que la religión cristiana es la única religión histórica que sale «de la boca de su primer maestro como una religión no estatutaria, sino moral, y, poniéndose de este modo en la más estrecha ligazón con la razón».³⁹ Pero como surgió cuando los seres humanos todavía no estaban preparados para recibirla, esa Religión se tiñe con marcos culturales, históricos, pedagógicos..., que solamente son el germen que posibilita la religión de la razón, la religión moral.

Resumamos lo conseguido antes de enfrentar las tareas pendientes, siendo la principal, como ya está anunciado, la relación entre *filosofía de la historia* y *filosofía de la religión*. Aunque ya podemos vislumbrar el fundamento de esta relación: la *filosofía moral*.

- Una organización socio política a la altura de la Ilustración supone que el pueblo se da a sí mismo la legislación por la que debe regirse.
- Para llegar a este ideal, es necesario la ilustración moral de dicho pueblo.
- Y dicha ilustración moral es ilustración religiosa, en cuanto el ser humano queda en ella liberado de la religión cúlptica, es decir, del sometimiento a toda una serie de rituales y mandatos externos, siendo llevado a la responsabilidad moral de construir una sociedad que encarne la unidad de libertad y justicia.
- Por eso, Ilustración religiosa es Ilustración moral, y ésta es condición de posibilidad para la transformación política de la sociedad humana. Y, también, por eso, todo poder despótico estará interesado en ejercer un fuerte control sobre la religión

³⁹ I. KANT, *La religión dentro de...*, 163.

cúltica, con el objetivo de impedir su evolución hacia la religión racional, hacia la religión moral, condición de posibilidad del cambio social.

2.3 Filosofía de la religión y filosofía política: la apertura de la propuesta kantiana al misterio transcendente

Llega el momento de probar la posibilidad de la hipótesis kantiana. Se trata, pues, de abrir una pregunta: ¿el modelo teórico presentado, de la legalidad (plan de la naturaleza) a la moralidad (libertad humana), responde a una visión realista del ser humano o es una visión especulativa (idealista por metafísica) de la naturaleza humana? Es decir, ¿puede superar el ser humano la *insociable sociabilidad*? Porque si la respuesta a esta pregunta fuese negativa, la naturaleza impondría su plan cercenando todo sueño de libertad, todo sueño de autonomía humana. Volvamos a leer la propuesta de Kant en su tratado sobre la religión:

Las disposiciones para la HUMANIDAD pueden ser referidas al título general del amor a sí mismo ciertamente físico, pero que compara (para lo cual se requiere razón); a saber: juzgarse dichoso o desdichado sólo en comparación con otros. De este amor a sí mismo procede la inclinación a procurarse un valor en la opinión de los otros; y originalmente, es cierto, sólo el valor de la igualdad: no conceder a nadie superioridad sobre uno mismo, junto con un constante recelo de que otros podrían pretenderla, de donde surge poco a poco un apetito injusto de adquirirla para sí sobre otros. Sobre ello, a saber: sobre los celos y la rivalidad, pueden injertarse los mayores vicios de hostilidades secretas o abiertas contra todos los que consideramos como extraños para nosotros, vicios que, sin embargo, propiamente no proceden por sí mismos de la naturaleza como de su raíz, sino que, con el recelo de la solicitud de otros por conseguir

sobre nosotros una superioridad que nos es odiosa, se dan inclinaciones a, por razón de seguridad, procurársela uno mismo sobre otros como medio de precaución; en tanto que la naturaleza sólo quería usar de la idea de una emulación semejante (que en sí no excluye el amor mutuo) como motivo impulsor en ordena la cultura.⁴⁰

En relación con lo anterior, Kant sostiene:

Sus necesidades (de los hombres) son sólo pequeñas y su estado de ánimo en el cuidado de ellas es moderado y tranquilo. Sólo es pobre (o se tiene por tal) en la medida en que recela de que otros hombres le tienen por tal y podrían despreciarle por ello. La envidia, el ansia de dominio, la codicia y las inclinaciones hostiles ligadas a todo ello asaltan su naturaleza, en sí modesta, tan pronto como está entre hombres, y ni siquiera es necesario suponer ya que éstos están hundidos en el mal y constituyen ejemplos que inducen a él; es bastante que estén ahí, que lo rodeen, y que sean hombres, para que mutuamente se corrompan en su disposición moral y se hagan malos unos a otros.⁴¹

Nuevamente la *insociable sociabilidad* humana. Nuevamente textos cargados de pesimismo sobre la sociedad humana, pero que nos sitúan en el fuerte realismo desde el que Kant quiere abordar el problema abierto: ¿es posible el progreso moral desde la *insociable sociabilidad* humana?

El punto de partida para responder a esta pregunta es, pues, el reconocimiento de la universalidad de la maldad, es decir, el reconocimiento de la inclinación natural del ser humano al mal. La pregunta ahora es: ¿qué significado tiene para Kant esta in-

⁴⁰ I. KANT, *La religión dentro de...*, 35-36.

⁴¹ I. KANT, *La religión dentro de...*, 94 (el paréntesis es mío).

clinación? La problemática que abre esta pregunta remite al mal moral, es decir, al mal que es imputable (libertad/responsabilidad) al sujeto que actúa. Por tanto, la inclinación natural no puede entenderse en el sentido de que dicha inclinación esté sometida a las leyes de la Naturaleza en cuanto opuestas a las leyes de la Libertad. Es decir, del reconocimiento de la inclinación natural al mal no puede seguirse que la naturaleza del ser humano sea necesariamente mala. Si así fuera: ni sería posible la libertad (se negaría el hecho moral); ni sería posible el proyecto progresivo de excelencia humana. Por tanto, debe concluirse que por inclinación natural, por naturaleza, debemos entender solo que dicha inclinación puede predicarse sin excepción de todos los hombres.

Si esto es así, una nueva pregunta se abre: ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de que el ser humano obre el mal? Sabemos que la ley moral se impone, según Kant, categóricamente en la vida humana. Si el ser humano aceptase libremente ese imperativo como motivo exclusivo de su acción, obraría siempre el bien. Sin embargo, la experiencia histórica nos demuestra lo contrario. *Por tanto, hemos de buscar otro motivo que esté dirigiendo sus acciones. Motivo que, también, según lo dicho en el párrafo anterior, tiene que ser asumido libremente (si no, no habría imputabilidad moral).* Por eso, junto al imperativo categórico debe reconocerse, según Kant, otro imperativo que también debe y, por eso, puede dirigir la acción humana: se trata de la exigencia de «amarse a sí mismo», es decir, de buscar la propia felicidad, la propia realización.

Dos motivos para la acción, justificables por sí mismos, están determinando, por tanto, la acción del ser humano: el motivo de la felicidad y el motivo de la moralidad. Pues bien, según Kant, el mal acontecería cuando se admite libremente la subordinación de la moral a la felicidad. Es el misterio insondable de la vida humana. Ésta exige buscar la propia plenitud, buscar la propia excelencia, buscar el cuidado de sí mismo; pero este mismo cuidado, que es exigible, volvemos a subrayar, corre el peligro de impedir el descentramiento que exige el imperativo moral. Se trata de

subrayar, como ya hizo en su teoría epistemológica, la finitud del ser humano. Se trata, por eso, de reconocer que el ser humano no puede descentrarse de sí mismo por sí mismo. Y, por tanto, se trata de postular,⁴² para que la vida moral sea posible, que otro posibilite tal descentramiento y ese otro, para el filósofo de Königsberg, solo puede ser Dios, la voluntad santa. Leamos, ahora, muy despacio, la propuesta de Kant, que también nos permite resumir todo el recorrido realizado:

Si debe realizarse una comunidad ética, entonces todos los particulares han de ser sometidos a una legislación pública, y todas las leyes que los ligan han de poder ser consideradas como mandamientos de un legislador comunitario. Ahora bien, si la comunidad a fundar debiese ser una comunidad jurídica, entonces habría de ser la muchedumbre misma que se une en un todo el legislador (de las leyes constitucionales), pues la legislación emana del principio: restringir la libertad de cada uno a las condiciones bajo las cuales puede coexistir con la libertad de todo otro según una ley general, y en este caso, por lo tanto, la voluntad general erige una coacción legal externa. Pero si la comunidad debe ser una comunidad ética, entonces el pueblo como tal no puede ser tenido él mismo por legislador. Pues en una comunidad tal todas las leyes están propiamente ordenadas a promover la moralidad de las acciones (que es algo interior, por lo tanto, no puede estar bajo leyes humanas públicas), en tanto que, por el contrario, las leyes humanas públicas –lo que constituiría una comunidad jurídica– están ordenadas sólo a la legalidad de las acciones, que aparece a la vista,

⁴² Un postulado: verdad que no es evidente y, por tanto, no puede ser asumida como axioma. Y verdad no derivable racionalmente y, por tanto, no puede ser conseguida como teorema. Pero verdad que tiene que ser mantenida para que un sistema, en este caso la vida humana, no pierda su coherencia, su consistencia.

y no a la moralidad (interior), que es lo único de que se trata aquí. Por lo tanto, ha de haber alguien distinto que el pueblo que para una comunidad ética pueda ser mostrado como públicamente legislador. Sin embargo, leyes éticas no pueden ser pensadas como sólo procedentes originalmente de la voluntad de ese ser superior (como estatutos, que, por ejemplo, no podrían ser obligatorios sin que la orden correspondiente haya salido antes a la luz), porque entonces no se trataría de leyes éticas, y el deber conforme a ellas no sería virtud libre, sino deber jurídico, en el que cabe la coacción. Por lo tanto, sólo puede ser pensado como legislador supremo de una comunidad ética un ser con respecto al cual todos los verdaderos deberes, por lo tanto, también los éticos, han de ser a la vez representados como mandamientos suyos; el cual por ello ha de ser también un conocedor de los corazones, para penetrar lo íntimo de las intenciones de cada uno y, como ha de ocurrir en toda comunidad, proporcionar a cada uno aquello que sus actos merecen. Pero éste es el concepto de Dios como soberano moral del mundo. Así pues, una comunidad ética sólo puede pensarse como un pueblo bajo mandamientos divinos, esto es: como un pueblo de Dios y ciertamente bajo leyes de virtud.⁴³

Es decir, el ser humano dejaría de estar a la altura de su dignidad si renunciase a su libertad. Por eso, se exige que se haga digno, con su comportamiento libre, de la acción de Dios en su intimidad, condición de posibilidad del descentramiento que exige la moralidad. Y sólo podrá hacerse digno si se esfuerza por motivar sus acciones desde el imperativo moral (religión moral) y no mediante rezos, cultos o ejercicios sacros (religiones cúlticas, históricas, que buscan la conquista del favor divino para lograr la propia realización). El ser humano ni puede saber, ni puede comprender, ni necesita

⁴³ I. KANT, *La religión dentro de...*, 99-100.

conocer⁴⁴ en qué consiste esta ayuda íntima de Dios, pero no tiene más remedio que postularla si no quiere renunciar a su razón. Basta con saber qué es lo que debe hacerse para hacerse digno de ella y ese deber puede ser alcanzado y, por eso, dictado por la razón (autonomía de la moral respecto a la religión).

La idea elevada, nunca plenamente alcanzable, de una comunidad ética se empequeñece mucho en manos humanas, a saber: para llegar a ser una institución que, capaz en todo caso de representar puramente sólo la forma de aquella, está, por lo que toca a los medios de erigir un todo semejante, muy restringida bajo condiciones de la naturaleza sensible del hombre. Pero ¿cómo puede esperarse que de un leño tan encorvado pueda salir algo plenamente recto? Instituir un pueblo de Dios moral es por lo tanto una obra cuya ejecución no puede esperarse de los hombres, sino sólo de Dios mismo. Con todo, no está permitido al hombre estar inactivo respecto a este negocio y dejar que actúe la Providencia, como si cada uno estuviese autorizado a perseguir sólo su interés moral privado, dejando a una sabiduría superior el todo del interés del género humano (según su determinación moral). Más bien ha de proceder como si todo dependiese de él, y sólo bajo esta condición puede esperar que una sabiduría superior concederá a sus bienintencionados esfuerzos la consumación. El deseo de todos los bienintencionados es, pues, «que venga el reino de Dios, que acontezca su voluntad sobre la tierra».⁴⁵

⁴⁴ Recordar el contenido de la cita 36, cuyo final dice: «No es esencial, y por lo tanto no es necesario para todo hombre, saber qué es lo que en orden a su beatitud hace o ha hecho Dios, pero sí saber qué tiene que hacer él mismo para hacerse digno de esta asistencia».

⁴⁵ I. KANT, *La religión dentro de...*, 101.

Establecida la necesidad de la "gracia divina" como condición de posibilidad del descentramiento del sí mismo para hacer posible la vida moral, surge, ahora, el grave problema de cómo expresar políticamente, es decir, en la comunidad humana real, dicho descentramiento. Como venimos afirmando, la moralidad no puede quedar reducida al espacio de la intimidad personal. La moralidad, es el proceso que exige la Ilustración, tiene que provocar un cambio social.

Precisamente esta será la crítica que Hegel dirige a la distinción kantiana entre legalidad y moralidad en su *Filosofía del Derecho* y que nos va a permitir descubrir la radical verdad escondida en dicha distinción, porque «la idea elevada, nunca plenamente alcanzable, de una comunidad humana se empequeñece mucho en manos humanas». Argumentemos muy despacio.

Según Hegel, en esto consiste su crítica a la propuesta kantiana, la distinción entre legalidad y moralidad supondría una inadecuada comprensión de la vinculación que debe establecerse entre moral y política. La propuesta hegeliana desea recuperar para su tiempo la *Filosofía práctica* de Aristóteles: preciosa unidad de ética y política que, por eso, es capaz de abarcar todas las dimensiones que configuran la verdadera vida humana. Dicho brevemente: la excelencia humana (ética) sólo es alcanzable para el filósofo griego en *la polis*. La propuesta de Hegel es clara:

Qué debe hacer el hombre y cuáles son los deberes que tiene que cumplir para ser virtuoso, es fácil decirlo en una comunidad ética: por su parte, nada más debe hacer sino lo que en sus relaciones le ha sido prescripto, señalado y advertido.⁴⁶ A la pregunta de un padre acerca del mejor modo de educar éticamente al propio hijo, un pitagórico dio la si-

⁴⁶ F. HEGEL, *Filosofía del Derecho*, Angélica Mendoza Montero (trad.), Claridad, Buenos Aires 1968, &150.

guiente respuesta (que también es atribuida a otros): «Que tú lo hagas un ciudadano de un Estado con leyes justas».⁴⁷

Ahora bien, reconocida la riqueza de la propuesta aristotélica, que expresa el ideal de la *paideia* (παιδεία) griega, debe reconocerse, según Hegel, que dicha propuesta solo llega a reconocer que algunos seres humanos son libres, los que pertenecen a la *polis* griega, no que todos los seres humanos sean libres.⁴⁸ Es decir, ni Platón ni Aristóteles, ni griego alguno, llegaron a la convicción de que la libertad corresponde al ser humano por el hecho de serlo y no por pertenecer a tal ciudad, raza, religión y educación. Esta convicción, siempre según Hegel, inicia su proceso de maduración con la propuesta cristiana y se hace realidad social en los tiempos modernos: con el nacimiento de la revolución industrial y la Revolución Francesa. Y es en este marco donde Hegel subraya el lugar privilegiado que debe otorgarse en la historia de la cultura a la distinción entre legalidad (exterioridad) y moralidad (interioridad) propuesta por Kant. Así: «el derecho de la particularidad del sujeto a sentirse satisfecho o, lo que es lo mismo, el derecho de la libertad subjetiva constituye el punto crítico y central de la diferencia entre la Antigüedad y la Edad Moderna. Este derecho, en su infinitud, ha sido expresado por el cristianismo y establecido como principio universal y real en una nueva interpretación del mundo».⁴⁹

Pero, reconocida la superación del particularismo griego que ofrece la propuesta kantiana, Hegel considera que se debe ir más allá de Kant, porque al afirmarse sin más, corre el peligro de diluir la eticidad (*Sittlichkeit*) griega; es decir, corre el peligro de quebrar la unidad sustancial entre ética y política, el gran ideal que el pensamiento griego exigía mantener, y que debe ser man-

⁴⁷ F. HEGEL, *Filosofía del Derecho...*, & 153.

⁴⁸ La misma crítica, según Hegel, puede hacerse al derecho romano.

⁴⁹ F. HEGEL, *Filosofía del Derecho...*, & 124.

tenido, como condición de posibilidad de la excelencia humana. Brevemente: «Si los griegos fueron para Hegel hombres éticos (*sittliche Menschen*) pero no morales (*moralische Menschen*), el hombre moderno de Kant es un hombre moral pero no ético (*sittlicher*)». ⁵⁰

Por eso, se trata, según Hegel, de reganar la unidad de ética y política bajo las condiciones de la Modernidad, es decir, bajo las condiciones de la libertad expresadas insuperablemente en la propuesta kantiana. Para ello, se exige descubrir el proceso histórico humano como expresión de ese principio de libertad que Kant solo funda abstractamente; es decir, no se llega a la conciencia de libertad (interioridad) y desde este logro se inicia un nuevo proceso histórico —esta sería la propuesta kantiana—; sino que desde los inicios del proceso histórico, propuesta hegeliana, la libertad pugna por expresarse en la realidad, hasta que logra, precisamente en la Revolución Francesa, su plena expresión. Y esta expresión lograda, pasa a ser reconocida por todos, universalidad, como principio y finalidad de la sociedad y el Estado. Es la grandeza de la Modernidad.

Pero, Hegel, afirma más. La Revolución Francesa, expresión plena de la libertad, ha sido posibilitada, como ya hemos afirmado, por la economía política. Ésta, esqueleto de la sociedad burguesa, exige, como también vio Kant, la igualdad y la libertad de todos los seres humanos en sociedad. Ahora bien, y esta es la propuesta propiamente hegeliana, porque la sociedad burguesa se fundamenta en la consideración del ser humano como *homo oeconomicus*, quedan fuera de ella las diferencias que remiten a creencias personales, religiosas, raciales... que han impedido, precisamente, la plena expresión de la libertad. Y porque la sociedad burguesa se define exclusivamente por las relaciones económicas, el individuo queda liberado para ser el verdadero sujeto de todas esas creencias personales, sin que la comunidad social o el gobierno de la

⁵⁰ E. M. UREÑA, *La crítica kantiana de la sociedad...*, 94.

misma pueda imponérselas (como acontecía en la polis griega y en el mundo medieval).

Pero entonces, siempre según Hegel, la Modernidad puede caer en una doble desvarío: 1). La reducción del ser humano a fuerza de trabajo: un estado capitalista que llegue a absorber al individuo como su servidor y esclavo (la propuesta de Marx empieza a posibilitarse); 2). La reducción de la moralidad, es precisamente la tentación en la que cayó Kant según Hegel, a la pura interioridad, irrealizable social y políticamente en la historia.

Pero, es la verdad que Hegel aprendió leyendo a Kant, el Estado moderno nunca podrá sostenerse por el poder, la fuerza, la coacción externa; es decir, solo se sostendrá si el ser humano descubre en él la encarnación de lo descubierto en su intimidad: los ideales de la moralidad que hacen digno al ser humano de la felicidad. Pues bien, este es para Hegel el problema que la Revolución Francesa abre y lega a la posteridad.

Y, paradójicamente, así, volvemos a la propuesta que Kant vislumbró, pero ahora con mayor profundidad, recordemos. El punto de partida de la propuesta kantiana no era una afirmación metafísica sobre la libertad, sino las manifestaciones históricas de las acciones humanas, que abocaban, según el plan de la naturaleza, a la exigencia de la legalidad. Pero, ganada la legalidad, se descubre que la insociable sociabilidad supone que la vida humana queda definida por dos motivos justificables de la acción: la búsqueda de la propia felicidad y la obediencia al imperativo moral. Y, precisamente, el horror en la historia nace por la subordinación de los motivos morales a los motivos de la búsqueda de la propia felicidad. Y la posible solución a esta inversión, no puede consistir en que la moralidad niegue los motivos de la felicidad. Sino en establecer una adecuada jerarquía, que supone la vuelta del hombre a la moralidad, de tal manera, que los dos principios, moralidad y felicidad, queden adecuadamente afirmados, pero, también, adecuadamente jerarquizados.

El primer problema planteado: la adecuada jerarquía, la conversión moral del hombre, lo resuelve Kant desde el postulado de

Dios. El segundo, precisamente, exigirá la demostración de que sólo en una sociedad de hombres morales pueden abrirse caminos de felicidad. Ahora bien, ¿cuál es la condición de posibilidad de una sociedad moral? Ya ha sido afirmado que el Estado, en cuanto garante de la legalidad, contiene en germen, solo en germen, la moralidad, es decir, permite su crecimiento. Ni profetas revolucionarios, ni revoluciones, ni cobijo en la interioridad ideal posibilitan este crecimiento. Por tanto, solo en un marco legal adecuado se abre la posibilidad de que el hombre pueda vislumbrar el proceso que exige la aceptación del imperativo moral. Y ahora puede verse como la propuesta de Hegel está también en Kant: «si quieres educar éticamente a tu hijo, hazle ciudadano de un Estado de leyes justas». Y, por eso, puede leerse en *Idea de una historia universal con propósito cosmopolita*: «y este sentimiento se troca en la esperanza de que, tras varias revoluciones de reestructuración, al final acabará por constituirse aquello que la naturaleza alberga como intención suprema: un estado cosmopolita universal en cuyo seno se desarrollen todas las disposiciones originarias de la especie humana».⁵¹

La Revolución Francesa, ya está afirmado, significó también para Kant un grandioso ejemplo de esta convicción. Es la confirmación histórica de que la sociedad humana progresa hacia la constitución de un todo legal que progresivamente se va acercando a los ideales morales y, por eso, obliga a todo ser humano, a luchar por mantener y alentar dicha realidad sociopolítica. Hasta aquí, por tanto, habría un acuerdo fundamental entre los dos grandes pensadores alemanes.

Ahora bien, lo que Kant no admite, frente a Hegel, es que la legalidad de un Estado pueda llegar a encarnar plenamente los ideales de la moralidad («la idea elevada, nunca plenamente alcanzable [...]»). No se trata, por tanto, de la reducción de la moralidad al espacio de la intimidad; se trata de no perder la tensión entre

⁵¹ I. KANT, *Idea de una historia universal...*, 60.

legalidad y moralidad, imposibilidad de reconciliación querida por Hegel, para que ningún Estado, conservador o revolucionario, pueda ser considerado como la encarnación en la historia del orden moral. Ciertamente, esta propuesta kantiana puede ser considerada idealista: el sentido de la vida humana sólo puede alcanzarse en forma de esperanza, una esperanza que exige, como sabemos, el postulado de Dios y el cumplimiento de la vida humana (inmortalidad) más allá de la historia. Pero el recorrido realizado muestra todo lo contrario: realismo y compromiso por la moralización de la sociedad.

Pero, además, no mantener esta distancia crítica, supondría, y creo que esta suposición sintoniza con el espíritu kantiano,

- privar al ser humano de la posibilidad crítica frente a todo Estado constituido. Así: «el s. XX ha confirmado que ese resbaladero (la posibilidad de justificación de un Estado opresor en nombre de una idealidad realizada) es efectivamente muy peligroso: quien cree estar en posesión de la verdad [...] se transforma en dictador despótico y opresor, en "ídolo sediento de sangre"». ⁵²
- O, por otra parte, hundir al ser humano en el pesimismo y en el narcisismo descomprometido, desde la conciencia (realismo) de que sus grandes esfuerzos por transformar la sociedad nunca están a la altura de sus ideales morales.

El s. XX ha confirmado igualmente la peligrosidad de ese resbaladero: quien se deja dominar por el sinsentido de una sociedad tan irracional y sangrienta como lo es ciertamente la nuestra, y cierra su puerta a la esperanza de una rea-

⁵² E. M. UREÑA, *La crítica kantiana de la sociedad...*, 150 (el paréntesis es mío; las comillas internas remiten a la propuesta de Horkheimer, cf. nota 39 de la obra citada).

lización social verdaderamente humana, puede encontrar en el placer regresivo (infantilismo) [...] el substitutivo del sentido de la vida que el hombre ha ido buscando desde que es hombre.⁵³

El posible idealismo de Kant, que para Hegel no sería más que un estado de «conciencia desventurada» que no quiere ser superada, se convierte, así, en una invitación a mantener sin quebrantos la lucha contra el mal, es decir, «en no cejar jamás en el empeño de realizar social y políticamente en esa historia los ideales morales de libertad y de justicia, en encontrar en esa entrega real a la tarea humanizadora la propia realización personal, y en esperar la plenitud de todo ello en algo que trasciende los límites de nuestra experiencia».⁵⁴

Y, también, porque además, sólo esta espera en un más allá de los límites de nuestra experiencia podrá responder al tremendo problema que abren las filosofías de la historia: ¿qué sentido tiene la vida de aquellos seres humanos que nunca podrán gozar de una sociedad verdaderamente humana? ¿Qué respuesta cabe dar a los hombres y mujeres que se pierden en el camino? La respuesta kantiana a estas dos preguntas, que permite un contraste con la propuesta de Marx, nos consentirá proponer una, creo, bella conclusión siendo fieles al espíritu de Kant.

2.4 Conclusión: la exigencia filosófica de redención para la vida humana

Volvamos a recordar, ya por última vez, la pretensión de la filosofía de la *Historia* de Kant. Se trata de descubrir en la experiencia desoladora que ofrece la historia humana, sin negarla, un curso racional hacia un futuro de justicia, paz y amor donde las aspira-

⁵³ E. M. UREÑA, *La crítica kantiana de la sociedad...*, 150 (el paréntesis es mío).

⁵⁴ E. M. UREÑA, *La crítica kantiana de la sociedad...*, 150-151.

ciones más íntimas de los seres humanos sean cumplidas. Y en este grandioso marco surge un problema fundamental que, ya estamos acostumbrados, Kant plantea con gran realismo, sin adornos, con suma claridad.

Se diría que a la naturaleza no le ha importado en absoluto que el hombre viva bien, sino que se vaya abriendo camino para hacerse digno, por medio de su comportamiento, de la vida y del bienestar. A este respecto siempre resultará extraño que las viejas generaciones parezcan afanarse ímprobamente sólo en pro de las generaciones posteriores, para preparar a éstas un nivel desde el que puedan seguir erigiendo el edificio que la naturaleza ha proyectado; en verdad sorprende que sólo las generaciones postreras deban tener la dicha de habitar esa mansión por la que una larga serie de antepasados (ciertamente sin albergar esa intención) han venido trabajando sin poder participar ellos mismos en la dicha que propiciaban.⁵⁵

Es decir, aunque pueda ser descubierta un posible curso racional en la historia, parece que queda sin resolver el problema de las generaciones cuya vida nunca podrá participar de ese espacio de plenitud social. Kant parece no conformarse con las exigencias de la fría razón, exigiendo una respuesta a la sinrazón de esas generaciones marcadas por el sufrimiento, el dolor, la opresión. Y para penetrar en esta fina sensibilidad humana, cordialidad, de la propuesta kantiana, vamos a reflexionar sobre la propuesta que Marx ofrece al problema anunciado.

Es sabido que, animado por Engels, Marx leyó el *Origen de las Especies* (Darwin - 1859) poco después de su publicación. Y pensó que su *Capital* ocuparía en las ciencias sociales el mismo lugar que la obra de Darwin ocupa en las ciencias naturales. Es decir, igual

⁵⁵ I. KANT, *Idea de una historia universal...*, 40.

que ésta habría hecho imposible la interpretación teleológica de la naturaleza al sustituir la idea de Creador por la selección natural y la adaptación al medio, su propuesta imposibilitaría toda interpretación idealista de la historia al mostrar que ésta sólo puede comprenderse desde el desarrollo de las fuerzas productivas y la dinámica, siempre conflictiva, del reparto social de los medios y resultados de la producción. Dicha dinámica, a través de la clase proletaria irá conduciendo, a costa del sacrificio de innumerables generaciones, a la sociedad comunista en la que los seres humanos podrán alcanzar su realización en el espacio social.

Si se acepta la propuesta, debe concluirse que el sentido racional es para la humanidad en su conjunto, para la especie, no para el individuo, a excepción de aquellos que alcancen la sociedad plenamente humanizada.

No se acaba de entender que este desarrollo de las capacidades de la especie hombre, aun cuando al principio tiene lugar a costa del sacrificio de la mayoría de los individuos particulares y de clases enteras de ellos, llega finalmente a romper los antagonismos y a coincidir con el desarrollo del individuo particular. No se acaba de entender que, por lo tanto, el máximo desarrollo de la individualidad sólo se compra al precio de un proceso histórico en el que son sacrificados los individuos particulares. Y esto aparte de la inutilidad de tales consideraciones piadosas, ya que los intereses de la especie sólo se logran en el reino humano, lo mismo que en el reino animal y vegetal, a costa de los intereses de los individuos [...].⁵⁶

Ya hemos advertido que la interpretación kantiana de la historia le parecía a Marx más idealista que la de Hegel. Kant se acer-

⁵⁶ K. MARX, «Teorías de la Plusvalía. Tomo IV del Capital. MEW 26.2, 111», en E. M. UREÑA, *La crítica kantiana de la sociedad...*, 111.

ca al problema desde su heurística teleológica que le conduce a la intención de la Naturaleza y que exige mantener que «todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez completamente y con arreglo a un fin».⁵⁷ Pero, los seres humanos, innumerables generaciones, que no han podido desarrollar su vida en una sociedad plenamente humanizada parecen contradecir esta exigencia. Pues bien, Kant mantiene que la contradicción es solo aparente. La naturaleza cumple en el ser humano, y en toda la Creación, el principio teleológico, pero mientras en los seres naturales cada individuo alcanza en su vida natural el desarrollo de sus posibilidades; en los seres humanos esto no es posible, dado que tienen que alcanzar todas sus disposiciones desde el uso libre de la razón, que por su misma definición:

no actúa instintivamente, sino que requiere tanteos, entrenamiento e instrucción, para ir progresando paulatinamente de un estadio a otro del conocimiento. De ahí que cada hombre habría de vivir un espacio de tiempo desmesuradamente largo para aprender cómo emplear cabalmente sus disposiciones naturales; por tanto, si la Naturaleza sólo ha fijado un breve plazo a su vida (como ocurre de hecho), ella precisa entonces de una serie -acaso interminable- de generaciones para terminar por conducir los gérmenes depositados en nuestra especie hasta aquel grado de desarrollo que resulta plenamente adecuado a su intención.⁵⁸

Pues bien, Marx considera que es actitud es solo una «consideración piadosa», porque debe mantenerse que la especie humana, lo mismo que todo ser natural, se desarrolla, es su lectura de Darwin, necesariamente por el desagradable camino del sacrificio de innumerables individuos. Esta conclusión será muy dolorosa, pero nada

⁵⁷ I. KANT, *Idea de una historia universal...*, 36.

⁵⁸ I. KANT, *Idea de una historia universal...*, 36-37.

puede hacerse para evitar, es ley natural, esta terrible realidad. Y, por eso, todo hombre está obligado a acelerar la llegada de esa sociedad plenamente humana.

Observemos que el punto de partida de la propuesta de Kant, su radical realismo, es semejante, pero sus perspectivas son muy diferentes: la proposición teleológica se cumple en la especie (acuerdo con Marx) ya que el ser humano dotado de razón (perspectiva kantiana) es así. Y, por eso, la misma conclusión: la exigencia de luchar sin descanso por la pronta implantación de una sociedad verdaderamente humana.

Pero Kant no se queda ahí. Busca una salida al simple reconocimiento de que el hombre es así. Y pone en juego la apertura del ser humano a la trascendencia, es decir, la ya vista relación entre *filosofía de la historia* y *filosofía de la religión* desde el fundamento que ofrece la *filosofía moral*. La naturaleza no ha puesto como finalidad en el hombre, argumenta, la satisfacción de todas sus posibilidades (es la grandeza del ser humano: no quedar definido por las leyes naturales), sino algo más sublime: la dignidad de ganarse el mismo con su inteligencia y con su libertad esa felicidad. Leamos, subrayando que el párrafo pertenece a la *Crítica de la Razón Pura*:

Felicidad es la satisfacción de todas nuestras inclinaciones (tanto *extensive*, atendiendo a su variedad, como *intensive*, respecto de su grado, como también, *protensive*, en relación a su duración). La ley práctica derivada del motivo de la felicidad la llamo pragmática (regla de prudencia). En cambio, la ley, si es que existe, que no posee otro motivo que la *dignidad de ser feliz* la llamo ley moral (ley ética). La primera nos aconseja qué hay que hacer si queremos participar en la felicidad. La segunda nos prescribe cómo debemos comportarnos si queremos ser dignos de ella. La primera se basa en principios empíricos, pues sólo a través de la experiencia podemos saber qué inclinaciones hay que busquen satisfacción y cuáles son las causas naturales capa-

ces de satisfacerlas. La segunda prescinde de inclinaciones y de los medios naturales para darles satisfacción; se limita a considerar la libertad de un ser racional en general y las condiciones necesarias bajo las cuales, y sólo bajo las cuales, esa libertad concuerda con un reparto de felicidad distribuido según principio. En consecuencia, esta segunda ley puede al menos apoyarse en meras ideas de la razón pura y ser conocida *a priori*.⁵⁹

La realización del ser humano se desliga, pues, de sus condiciones materiales concretas. Y dicha realización no consiste en el goce feliz de los resultados que supone ese progresivo desligamiento, sino que puede lograrse en cualquier etapa histórica por la entrega incondicionada a la tarea racional de construir una sociedad

⁵⁹ I. KANT, *Crítica de la razón pura...*, A 806, B 834, podemos leer también en *Idea de una historia universal con propósito cosmopolita*, en este texto Kant sostiene: «La Naturaleza ha querido que el hombre extraiga por completo de sí mismo todo aquello que sobrepasa la estructuración mecánica de su existencia animal y que no participe de otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre del instinto, se haya procurado por medio de la propia razón. Ciertamente, la Naturaleza no hace nada superfluo ni es pródiga en el uso de los medios para sus fines. Por ello, el haber dotado al hombre de razón y de la libertad de la voluntad que en ella se funda, constituía ya un claro indicio de su intención con respecto a tal dotación. El hombre no debía ser dirigido por el instinto o sustentado e instruido por conocimientos innatos; antes bien, debía extraerlo todo de sí mismo [...] En este caso la Naturaleza parece haberse autocomplacido en su mayor economía y haber adaptado su equipamiento animal de un modo tan ceñido, tan ajustado a la máxima necesidad de una existencia inicial, como si quisiera que cuando el hombre se haya elevado desde la más vasta tosquedad hasta la máxima destreza, hasta la perfección interna del modo de pensar y, por ende, hasta la felicidad (tanto como es posible sobre la tierra), a él solo le corresponda por entero el mérito de todo ello y sólo a sí mismo deba agradecerse, habiendo antepuesto su *autoestimación* racional al bienestar, pues en ese transcurso de los asuntos humanos hay una multitud de penalidades que aguardan a los hombres. Se diría que a la Naturaleza no le ha importado en absoluto que el hombre viva bien, sino que se vaya abriendo camino para hacerse digno, por medio de su comportamiento, de la vida y del bienestar»: I. KANT, *Idea de una historia universal...*, 38-39.

plenamente humanizada, ya que así se hará digno de merecer la felicidad. Y si esta felicidad nunca pudiese alcanzarse, la vida del ser humano carecería de sentido último y el riesgo de la pérdida de esperanza, con el consiguiente encerramiento en el narcisismo descomprometido, se impondría. Luego, si la razón humana pide no quedar sometida al puro dinamismo natural y la finura cordial del corazón (misericordia) pide no dejar sin respuesta al sacrificio de tantas generaciones, ¿será irracional postular, no demostrar, un lugar donde alguien sea el garante de la unión de moral y felicidad? ¿Y ese alguien no tendrá que ser reconocido, si se acepta dicho postulado, como aquel que descentra al hombre de su exigencia de felicidad, sin negarla, para que se haga digno de ella? Ciertamente idealismo, pero idealismo que nace de una maravillosa rebeldía: la naturaleza, las condiciones materiales, no pueden determinar absolutamente el devenir del ser humano y los seres humanos que injustamente han sufrido o que con un profundo compromiso moral, a costa muchas veces de su felicidad, han luchado contra la injusticia, tienen que ser, exigencia, redimidos. ¿No será la esperanza última humana un deseo de redención para todos? ¿No será la última esperanza humana el deseo de que la injusticia no tenga la última palabra?

Sumario:

Partiendo de una equivocada reducción que se hace de I. Kant por quienes lo interpretan sólo desde su interés científico, el presente estudio busca abrir el proyecto kantiano a las demás preguntas que dicho autor se hace: ¿qué debo ha-

Summary:

Starting from a wrong reduction that is made of I. Kant by those who interpret him only from his scientific interest, the present study seeks to open the Kantian project to the other questions that this author asks himself: what should I do?

cer?, ¿qué puedo esperar?, y finalmente: ¿qué es el hombre? Es así que se adentra a revisar con profundidad su *filosofía de la historia* vinculada con la *filosofía de la religión* desde el fundamento que proporciona la *filosofía moral*, y confrontándose de manera particular con la interpretación marxista, que si bien concuerdan en la exigencia de luchar sin descanso por la pronta implantación de una sociedad verdaderamente humana, no puede quedarse en las condiciones meramente materiales; para Kant el ser humano dotado de razón, pone en juego su apertura a la trascendencia de ganar su dignidad con su inteligencia y libertad construyendo una sociedad plenamente humanizada, más allá de las condiciones materiales.

What can I expect? and finally, what is man? Thus, he delves into an in-depth review of his *philosophy of history* linked to the *philosophy of religion* from the foundation provided by *moral philosophy*, and confronting in a particular way with the Marxist interpretation, with which they agree on the demand to fight without rest for the prompt implantation of a truly human society, however, it cannot remain in merely material conditions; For Kant, the human being endowed with reason puts into play his openness to the transcendence of earning his dignity with his intelligence and freedom, building a fully humanized society, beyond material conditions.

Palabras clave: naturaleza, teleología, historia, sociedad, autonomía moral humana, trascendencia.

Keywords: nature, teleology, history, society, human moral autonomy, transcendence.

La opción fundamental de sentido como un nuevo modo de hablar del principio de no-contradicción según el pensamiento filosófico de José Gómez Caffarena

SAID MARTÍNEZ ALCÁNTARA*

INTRODUCCIÓN

La metafísica es la disciplina por excelencia de la Filosofía, desafortunadamente en la actualidad no goza de ese aprecio porque, a diferencia de los notables éxitos de la ciencia experimental y la técnica, parece no aporta ningún conocimiento importante y relevante para el mejoramiento de la vida y del obrar del ser humano.

El desprecio que la metafísica padece en la actualidad se remonta a la profunda crisis de su legitimidad causada por el racionalismo crítico kantiano en la edad moderna y por la pérdida de su estatuto de ciencia ocasionada por la filosofía analítica del lenguaje. A esto se suma la rotunda negación de la metafísica en la concepción de los filósofos posmodernos. Pese a ello, la metafísica goza de buena salud también en el presente gracias a los esfuerzos reflexivos principalmente del pensamiento católico en el ámbito de la filosofía cristiana.

* Presbítero de la Congregación del Oratorio de San Felipe Neri. Licenciado canónico en Filosofía y licenciado en Filosofía SEP por la Universidad Pontificia de México, maestro en Teología Bíblica por la Universidad Leopold-Franzens, Innsbruck, Austria. Maestro en Teología y Psicodinámica de la Familia por la Universidad Pontificia de México y doctor canónico en Filosofía por esa misma casa de estudios. Desde el año 2000 es profesor de filosofía en la Universidad Pontificia de México, dedicado especialmente a la historia y desarrollo del pensamiento moderno y contemporáneo, así como a la antropología filosófica.

De semejantes esfuerzos es testimonio preclaro la entera obra de José Gómez Caffarena, filósofo y teólogo jesuita español de la segunda mitad del siglo XX y comienzos del XXI, que centra su atención en la metafísica como ciencia fundante del quehacer filosófico. Este esfuerzo reflexivo se expresa en numerosos artículos, principalmente, en la síntesis lograda en la *metafísica fundamental*, en la *metafísica trascendental*, en la *metafísica religiosa*, y se encuentra recogida en su obra de madurez, *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión*.

Por eso, los planteamientos que a continuación se señalan buscan dar cuenta de la elaboración metafísica de Gómez Caffarena como un discurso desde el hombre que tiene como supuesto absolutamente primero el *supremo principio* de no-contradicción.¹ Un conocimiento de alcance transfenoménico y apto para lo metaempírico que exige cierto afán de totalidad. De este modo, la exigencia de una presuposición racional que comporte un vector unificador e integrador de la realización de la vida humana de manera positiva conduce a la opción vital. Se trata, entonces, de sacar a la luz en el ámbito de las vivencias fundamentales del hombre alguna o algunas que permitan llegar a la apertura de lo trascendente para hacer más comprensible la importancia de la metafísica y, a la vez, hacerla más cercana a la vida del hombre; salvaguardando la mutua recíproca complementariedad de conocer y amar, es decir, de intelecto y voluntad.

1. El pensamiento filosófico de José Gómez Caffarena dentro de la reflexión radical sobre el “ser”

La cuestión central que Gómez Caffarena plantea al inicio de la *metafísica fundamental* y que constituye la pretensión de su obra metafísica es la posibilidad de la metafísica hoy. Por eso pregunta:

¹ Cf. S. MARTÍNEZ ALCÁNTARA, *La opción fundamental de sentido: Meta-física*, Prólogo de M. A. Castro Salas, Voragine Editores, CDMX 2020.

«¿es posible, aun hoy, una metafísica? Y, si es que es posible, ¿cómo?».² Es la cuestión primera a la que debe responder la filosofía. Por este motivo, centra su esfuerzo en dar respuesta a este interrogante fundamental.

En este intento, el filósofo madrileño tiene en cuenta que en el transcurso de la historia de la filosofía moderna y contemporánea, la metafísica fue considerada de manera hostil e innecesaria en el marco de las ciencias, pues las preguntas que hace la mayoría de los pensadores adversos a la metafísica son estas: ¿qué sentido tiene hacer metafísica?, ¿para qué puede servir en este tiempo?, ¿no es una ilusión sin interés? Inquietado por estos cuestionamientos, Gómez Caffarena elabora una «"metafísica humanista", antropocéntrica, propia de la Edad Moderna»,³ es decir, que diga algo sobre el hombre y para el hombre.

En la metafísica, el conocimiento tiene la primacía incluyendo, obviamente, la facultad de conocer. Según el pensador español, eso es lo que crea el problema de la metafísica, pues de ese conocimiento se apoderaron la ciencia y la historia en cuanto únicos accesos a la verdad. Pero también el lenguaje está adaptado a él. Por tanto, la pregunta determinante es esta: ¿puede ocupar la metafísica algún lugar en ese terreno?, ¿qué tipo de ciencia es?, ¿logrará recuperar actualmente el estatuto de madre de las ciencias?

Para responder a esa pregunta el interés es profundamente crítico, porque toca la vida del hombre. Eso es tanto como preguntar, decía Maurice Blondel, «¿sí o no? ¿Tiene la vida humana un sentido y el hombre un destino? [...] El problema es inevitable. El hombre lo resuelve inevitablemente, y esta solución, verdadera o falsa, pero voluntaria y al mismo tiempo necesaria, cada uno la lleva en sus propias acciones. Esta es la razón por la que hay que

² J. GÓMEZ CAFFARENA, *Metafísica fundamental*, Cristiandad, Madrid 1983, 9.

³ J. GÓMEZ CAFFARENA, *Metafísica fundamental*, 14.

estudiar la acción».⁴ Porque el problema del sentido y del destino del hombre es el verdadero problema humano. Y, en ese sentido, de necesidad inevitablemente filosófica que contiene las relaciones entre el pensar, el querer y el ser. Ese es el «gigantesco esfuerzo por elaborar, dice Juan María Isasi, una respuesta totalizadora a la pregunta por el sentido del hombre, y, por consiguiente, por el sentido de la realidad en la que éste se enmarca».⁵ Eso que Gómez Caffarena formula de modo lingüísticamente actualizado como: «interrogación por el sentido de la existencia».⁶ Es esta la pregunta, según él, por la coherencia del conjunto de la realidad.

A la luz de esto, el hombre se comprende en su justa dimensión, a saber, como «realidad enclavada en la realidad del mundo»⁷ y, en ese sentido, actor vital. Con todo, el problema fundamental, escondido en este punto de partida, es el de la posibilidad del conocimiento metafísico que se presenta como el asunto más radical en el conocimiento humano, sobre todo por cuanto toca a su alcance.

Esta concepción es radical y acorde a la revolución copernicana. Pretende ser una antropología fundante de la metafísica conjugando el método trascendental con la fenomenología existencial de inspiración heideggeriana, mediante el que Gómez Caffarena expresa eso que el hombre vive en cuanto sujeto de sus actos.

⁴ M. BLONDEL, «L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique», en *Oeuvres complètes*, t. I, Presses Universitaires de France, Paris 1995, 15.

⁵ J. M. ISASI, «Estudio preliminar», en M. BLONDEL, *La Acción (1893). Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1996, XLV.

⁶ J. GÓMEZ CAFFARENA, *Metafísica fundamental*, 18.

⁷ J. GÓMEZ CAFFARENA, *Metafísica fundamental*, 27.

2. La opción fundamental de sentido como el desde donde parte la existencia y el hacer humano como vivencia de sentido

Una existencia que se vive en la temporalidad y que, por ello, manifiesta una doble dimensión denominada "facticidad" y "proyecto". Ésta debe considerarse de manera unitaria aunque esas dos dimensiones revelan diversas implicaciones existenciales. Ellas ponen al ser humano, primero, en el lugar del esclarecimiento del sentido (presente) y, segundo, en el lugar de las vivencias metafísicas (futuro). Por ende, la actividad teórica sólo tiene sentido en una actividad vital valorativa, práctica, pues la razón se corresponde a la vida; pero todo ello sin negarle a la actividad teórica el rango preeminente que le corresponde en el conocimiento.

2.1 La facticidad es el lugar del esclarecimiento del sentido

La facticidad es, por ende, el desde donde parte la existencia y el hacer humano; se trata de una dimensión en la que se atiende la relación entre el sujeto y el mundo, y que está regida por un *conocimiento orientador*.⁸ En ella, el "sentimiento" es un elemento constitutivo; a través de esa "disposición afectiva" el ser humano se hace consciente de sí, de su intimidad, se vincula al presente por sus afectos y se remite indiscutiblemente a una posible finalidad; a raíz de esto se pregunta por el sentido de su existencia y su razón de ser.

Se trata de eso que Gómez Caffarena denomina: "el sentimiento fundamental" o "vivencia del presente", es decir, la vivencia de saberse un ser con sentido; y esto es, para él, el único acceso a una posible metafísica cimentada de suyo en el nivel existencial. Así sus palabras:

⁸ J. GÓMEZ CAFFARENA, *Metafísica fundamental*, 135.

es, pues, necesaria una inicial *opción de sentido*. Creo que es este un presupuesto con el que implícitamente contaban todos los que hasta hoy han hecho filosofía. Hubieran considerado quizá innecesario, o incluso impropio, explicarlo. Pero desde luego, con el simple hecho de lanzarse a filosofar en profundo, mostraban estar contando con una suficiente confianza en el hombre y en sus facultades. Una radical duda de confianza, la admisión del posible sin-sentido, hubiera invalidado cuanto hacían.⁹

Por esta vía las aspiraciones del ser humano pueden ser realizables. Sin embargo, para muchos filósofos, sobre todo en la época contemporánea, el hombre es un sin-sentido, un absurdo. Esta percepción tiene como causa la existencia del mal en el mundo. El mal que «es frustración de un deseo y una necesidad humana. Arguye un desorden [...]».¹⁰ Pero éste es siempre parcial y supone un bien, pues es imposible una *frustración radical*, es decir, el absurdo en sentido estricto. El hecho del mal es incuestionable. Como también su rechazo. A pesar de esto, el hombre contemporáneo se ha exacerbado en su desaprobación debido a su delicada sensibilidad.

Esto lleva, entonces, necesariamente a una afirmación implícita del sentido. Esta afirmación implícita pide evidenciación a partir del plano más vital de la existencia humana, porque ésta se vive siempre y de suyo como proclamación de sentido. El hombre vive. Su vida le da que pensar y porque vive actúa. Y actúa siempre por un motivo y de acuerdo con un fin que reconoce de entrada alcanzable. Lo que el hombre vive sintiendo, conociendo y amando lleva en sus entrañas la semilla del filosofar, el anhelo de ver con claridad de dónde viene, cómo se encuentra y a qué está destinado.

Así, pues, esta *exigencia constitucional* introduce al ser humano en el ámbito de las ultimidades y de lo estrictamente metafísico

⁹ J. GÓMEZ CAFFARENA, *Metafísica fundamental*, 153-154.

¹⁰ J. GÓMEZ CAFFARENA, *Metafísica fundamental*, 154.

por medio del cual se cerciora del sentido de su existencia y de su acción. Al respecto, la tarea de la metafísica es tematizar lo atemático subyacente a las vivencias típicamente humanas, como bien dice Platón en el libro IV de la *República*:

la verdad natural, [...], es que al enfermo, sea rico o pobre, es al que corresponde ir a la puerta del médico, y a todo aquel que necesita ser gobernado, a la de quien es capaz de gobernarlo, y no que el gobernante en cuyo gobierno pueda realmente haber alguna utilidad pida a sus súbditos que se dejen gobernar.¹¹

Esta opción fundamental de sentido reaparece en Aristóteles que en el libro IV de la *metafísica* pone el ejemplo del pozo en el camino:

¿por qué, en efecto, [un hombre] camina hacia Mégara y no está quieto, cuando cree que es preciso caminar? ¿Y por qué, al rayar el alba, no avanza hacia un pozo o hacia un precipicio, sin por azar los encuentra, sino que claramente los evita, como quien no cree igualmente que el caer sea no bueno y bueno? Es, pues, evidente que considera mejor lo uno y no mejor lo otro.¹²

Esta convicción reaparece en el *Comentario de Tomás de Aquino a la Metafísica de Aristóteles* en estos términos:

es evidente que ningún hombre está dispuesto para creer que la afirmación y la negación se dan en lo mismo [...]: pues si fuese lo mismo ir a la casa que no ir ¿por qué alguno

¹¹ PLATÓN, *Rep.*, 489c.

¹² ARISTÓTELES, *Metaph.*, 1008b 14-19.

iría a su casa y no se quedaría quieto, si pensase que son lo mismo? Y lo mismo sucede con el que sabe que un camino lleva o no a un precipicio, y, por tanto, no piensa que sea bueno y no bueno, sino que absolutamente piensa que no es bueno; pues si pensase que es bueno y no bueno, no evitaría más uno que otro, pero puesto que evita uno de ellos, está claro que uno es mejor: el que no le lleva al precipicio y que conoce como mejor. Y si esto se da en lo no bueno, es necesario que suceda lo mismo en las otras cosas [...] Pero, como se ha dicho, no hay nadie que tema una cosa y no la tema. Y si no en todas las cosas, al menos en las que son buenas o malas, o mejores o peores.¹³

De esta *naturanlage* en el hombre habla también Immanuel Kant en la *Crítica de la razón pura*. Al respecto Kant escribe:

no obstante, de alguna forma se puede considerar esa especie de conocimiento como dada y, si bien la metafísica no es real en cuanto ciencia, sí lo es, al menos, en cuanto "disposición natural" (*metaphysica naturalis*). En efecto, la razón humana avanza incontinentemente hacia esas cuestiones, sin que sea sólo la vanidad de saber mucho quien la mueve a hacerlo. La propia necesidad la impulsa hacia unas preguntas que no pueden ser respondidas ni mediante el uso empírico de la razón ni mediante los principios derivados de tal uso. Por ello ha habido siempre en todos los hombres,

¹³ T. DE AQUINO, *Comentario al libro IV de la Metafísica de Aristóteles*, Prólogo, trad. y ed. de J. Morán, Cuadernos de Anuario Filosófico – Departamento de Filosofía Universidad de Navarra, Pamplona 1999, sexto argumento: se toma de la elección y la fuga.

[...] algún tipo de metafísica, y la seguirá habiendo en todo tiempo.¹⁴

Una convicción decididamente heredada por Gómez Caffarena desde los primeros escritos filosóficos en los que habla, por una parte, de razón de ser del ser contingente¹⁵ y, por otra, del ser que el ser contingente tiene por el influjo de otro que tiene ser por sí.¹⁶ Convicción, claramente formulada, en las obras de madurez y en muchos de sus artículos.

En su primer escrito, «Significado histórico de la filosofía de Suárez», se encuentra precisamente la expresión escolástica *razón de ser*. Esta puede entenderse como *noción de sentido*, y éste puede interpretarse a su vez en términos de explicación, de significado, de fundamento e incluso de horizonte, de rumbo, de finalidad, de dirección. Con ayuda de estas acepciones ya aquí puede hablarse de una especie de esbozo general de lo que en el filosofar maduro del pensador madrileño puede denominarse semillero de una metafísica del sentido de la vida humana en cuanto ente contingente que lleva en su naturaleza el reclamo tácito que un ser que da razón de su ser y que sea por lo mismo su sentido. Y este ser que da razón de ese ser contingente que es la vida humana reclama de algún modo que esta última tome conscientemente posición ante aquel en cuanto a su fundamento.¹⁷

En dirección a este fundamento ha de mostrarse por consiguiente el ser humano en cuanto ente contingente, deficiente y finito que

¹⁴ I. KANT, *Gesammelt Schriften, Bd. 03, Kritik der reinen Vernunft*, Hrsg. Preussische Akademie der Wissenschaft, Druck und Verlag von Geor Reimer, Berlin 1911, B21.

¹⁵ J. GÓMEZ CAFFARENA, «Significado histórico de la filosofía de Suárez», *Razón y Fe*, número extraordinario IV Centenario del Nacimiento de Suárez, tomo CXXXVIII (1948) 139.

¹⁶ J. GÓMEZ CAFFARENA, «Sentido de la composición de ser y esencia en Suárez», *Pensamiento* 15 (1959) 137.

¹⁷ J. GÓMEZ CAFFARENA, «Sentido de la composición...», 141.

busca su perfección, su consumación definitiva. Desde este punto de vista, el hecho incuestionable de la existencia humana está situado entre la dinamicidad y la estaticidad, es decir, entre la respuesta que el hombre da a la pregunta que incuestionablemente lo inquieta, a saber, ¿de dónde vengo?, ¿a dónde voy?, y la pregunta a la que tiene que responder tarde o temprano ¿por qué existo?, ¿por qué y para qué estoy aquí?, ¿quién soy?

En otro de sus escritos primerizos, «Sentido de la composición de ser y esencia en Suárez», el hombre, en cuanto criatura, es considerado como el ser que tiene ser por el influjo de otro. Aquí la palabra *sentido* significa *causalidad* en la que está presente de modo tácito el concepto de sentido entendido como *finalidad*. Causalidad y finalidad obran en esa actividad típicamente humana denominada conocimiento, por cuanto desde el punto de vista de Gómez Caffarena, «el hombre conoce algo absolutamente verdadero cuando conoce el ente compuesto de ser y esencia». ¹⁸ Ahora bien, lo absolutamente verdadero es la *finitud* y la *contingencia* de su propia existencia en cuanto hombre. Y es esto precisamente, lo que, según Gómez Caffarena, se denomina *evidencia metafísica* en sentido originario; en efecto, mediante la distinción entre el ser y la esencia conoce realmente la finitud y la contingencia del ente finito. ¹⁹

Del problema a este respecto, da claramente testimonio la alocución «Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante», título de la tesis doctoral de Gómez Caffarena; en la que da una explicación última del ente en el ser con ayuda de la conjugación adecuada de subsistencia y participación, en cuyo significado coinciden la concepción de Tomás de Aquino y la concepción de Enrique de Gante al respecto. Acerca de esto tiene razón José Egido Serrano cuando afirma: «el estudio de la metafísica de Enrique de Gante [...] (tiene la finalidad de) aproximar

¹⁸ J. GÓMEZ CAFFARENA, «Sentido de la composición...», 154.

¹⁹ J. GÓMEZ CAFFARENA, «Sentido de la composición...», 138.

siempre a la temática metafísica desde la convicción profunda de que en toda filosofía del ser históricamente producida se encierra o se manifiesta y pone de relieve *alguna dimensión de verdad en cierto modo absoluta*». ²⁰ Por este motivo, la exigencia constitutiva más profunda del hombre es su apertura a lo Absoluto tal como se manifiesta en el ejercicio de su racionalidad y elección libre. Ésta conduce a la explicación de la *opción fundamental de sentido*, que es el verdadero fondo de la cuestión.

En esta preocupación por la metafísica el filósofo madrileño pone de relieve los elementos perennes de la filosofía de Tomás de Aquino. De estos acentúa la afirmación humana y su relación con el ser, ²¹ la analogía del ser y la afirmación humana de Dios, ²² y la noción del ser como "acto intensivo". ²³ Pero con relación al asunto que se aborda es sumamente importante la reflexión de Gómez Caffarena acerca de la afirmación del ser y sus implicaciones que, según él, ofrece «el mejor punto de partida de la metafísica» ²⁴ aunque no el único, porque la acción del hombre «(en el sentido más amplio y noble del término), su tendencia siempre inquieta, su apertura comunitaria-personal, su sentido absoluto del imperativo moral» ²⁵ son el verdadero y primordial punto de arranque.

Por eso puede decirse que *la vida humana en cuanto humana* en su despliegue constituye el auténtico y primigenio punto de partida del filosofar, de la metafísica y, por consiguiente, de la *patencia de la opción fundamental de sentido* ahí latente, entendida esta

²⁰ J. EGIDO SERRANO, *Fe e ilustración. El proyecto filosófico de José Gómez Caffarena*, UPCO, Madrid 1999, 42.

²¹ Cf. J. GÓMEZ CAFFARENA, «Implicaciones metafísicas de la afirmación humana», *Convivium* 8 (1959) 7-19.

²² Cf. J. GÓMEZ CAFFARENA, «"Analogía del ser" y dialéctica en la afirmación humana de Dios», *Pensamiento* 16 (1960) 143-174.

²³ Cf. J. GÓMEZ CAFFARENA, «La noción tomista del ser como "acto intensivo"», *Pensamiento* 18 (1962) 63-76.

²⁴ J. GÓMEZ CAFFARENA, «Implicaciones metafísicas de la afirmación humana», 7.

²⁵ J. GÓMEZ CAFFARENA, «Implicaciones metafísicas de la afirmación humana», 8.

como la *vivencia metafísica fontal*. De ésta emerge aquello que Agustín de Hipona denomina «*inquietum*»²⁶ en la medida en que, desde su perspectiva, la vida humana en su totalidad e integridad empuja al hombre esencialmente a trascender, en hacer caso a su apertura, en ir hacia lo metafísico, en orientarse a lo transfenoménico, a dejarse cautivar por lo metaempírico, o sea, a lo que no es dable ni directa ni indirectamente en ningún tipo de experiencia.

Efectivamente, la *opción fundamental de sentido* es «aquello que vivimos como sentido profundo de nuestra acción y nuestra actitud, tengamos de ello conciencia más o menos explícita, más o menos razonada [o no]». ²⁷

De aquí puede inferirse que en la obra filosófica del pensador español *opción fundamental de sentido* significa principio, es decir, ἀρχή (arché). En cuanto tal significa, por tanto, comienzo o punto de partida de donde empieza la metafísica; se trata de una especie de línea, de trazo, de camino. Quiere decir, además, el punto de salida mejor o el más favorable; se trata aquí del punto de partida del cual se aprende con mayor facilidad la metafísica. Revela, también, la parte fundamental de la metafísica; de semejante parte fundamental deriva la metafísica. Esta parte fundamental ofrece entonces los cimientos de esa construcción denominada metafísica. Esta parte fundamental es como el corazón y el cerebro de esa actividad típicamente humana. Expresa tácitamente, asimismo, la causa eficiente o motriz de la metafísica, así como el padre es la causa eficiente de su hijo. Menciona implícitamente, por último, tener poder para mover o para cambiar algo con su poder y decisión. Significa, a final de cuentas, aquello de donde se parte para conocer algo; según esta perspectiva, opción fundamental de sentido significa premisa de una demostración. Y como los principios de una cosa son internos o externos, la opción fundamental de sentido es, por un lado, principio interno de la metafísica, pero también

²⁶ S. AGUSTÍN, *Confesiones*, I,1.

²⁷ J. GÓMEZ CAFFARENA, *Metafísica fundamental*, 147.

principio externo, por otro. El conocimiento de los primeros principios es espontáneo. Se trata de una espontaneidad del entendimiento humano. He aquí el significado múltiple y, por consiguiente, análogo de la expresión opción fundamental de sentido.

De lo dicho se sigue, entonces, que la *opción fundamental de sentido* parece ser un nuevo modo de hablar del *principio de no-contradicción*, por cuanto "es imposible que una cosa sea y no sea, al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto". Aquí se expresa la condición fundamental del ser humano que excluye por naturaleza el sin-sentido, el absurdo en el nivel especulativo y en el ámbito práctico, porque sus convicciones tácitamente pretenden ser verdaderas y sus decisiones u opciones moralmente buenas. Por consiguiente, quien niega la existencia, el valor ontológico y objetivo del primer principio, incurre en contradicción consigo mismo en el plano especulativo, y en el campo práctico resulta físicamente imposible la defensa de su negación. A la luz de este hecho la opción fundamental de sentido implica ineludiblemente la reconciliación fáctica y contra-fáctica de lo especulativo con lo vivencial y viceversa *in actu exercito* en cuanto condición de posibilidad del *actus signatus*.

2.2 El proyecto es el lugar de las vivencias metafísicas

En virtud de esta plausible comprensión puede inferirse la importancia de la obra filosófica de José Gómez Caffarena desde el punto de vista histórico, sistemático y metódico, porque afronta discursivamente el desprecio de la metafísica desde distintos aspectos con rigor procedimental. Por eso habla de *vivencias metafísicas*. La reflexión acerca de la facticidad conduce a la explicación del aspecto proyectivo de la temporalidad del ser humano en la acción y sus motivos. En virtud del *deseo constitutivo o inquietud radical* se ontorealiza el ser humano. La palabra "vivencia" juega aquí un papel fundamental y de ineludible importancia, porque se refiere a la realidad personal más significativa del hombre, a lo

que dona sentido a su vida y a su actividad, a ese fragmento de ser que es él mismo; se trata de lo que está al inicio del filosofar, la vida humana misma que se manifiesta en el vivir de lo sensible, lo cognoscible y lo valorativo para madurar con el resplandor de la verdad y al calor de la bondad. Por eso el vivir y el obrar humanos son proclamación de sentido, porque la donación de sentido es algo obvio y evidente de suyo en la vida, una certeza que se impone por sí misma al entendimiento y a la voluntad humana.

Vivencia cognoscitiva

La vida humana se manifiesta, pues, en la vivencia de la cognición y de lo cognoscible que parte de lo sensible. Esto es un hecho incuestionable en el hombre, porque nadie puede poner en duda seriamente que éste elabora conceptos abstractos y universales, que afirma o niega la realidad a través de juicios y llega a conocimientos más elaborados por medio de razonamientos. Y precisamente en estas dos últimas operaciones el hombre adecua su entendimiento a la realidad de las cosas,²⁸ porque es algo propio de su naturaleza.²⁹

En efecto, el hombre conoce la verdad y se esfuerza en vivir de acuerdo con ella, porque la adecuación de la que se habla es esencialmente conocida en cuanto correspondiente al conocimiento humano que, además, es reflexivo. Por ello, la capacidad que el hombre tiene de alcanzar la verdad está en esa articulación interna entre la adecuación y la reflexión, porque en la vivencia de lo conocido en el hombre no hay verdad sin esa identidad entre lo entendido y el intelecto.³⁰ Ésta se expresa en el verbo "ser" cuando las cosas que se piensan o se dicen, son efectivamente tales. Por eso el hombre, sépalo o no, en la vivencia de la cognición está

²⁸ Cf. ARISTÓTELES, *Metaph*, VI, 4, 1027 b 25-28.

²⁹ Cf. T. AQUINATIS, *De Verit*, q.1, a.3.

³⁰ Cf. T. AQUINATIS, *De Verit*, q.1, a.9.

abierto al "ser"; al tener en cuanto objeto, acto y contenido tanto en el juicio como en el raciocinio, la verdad.

Vivencia valorativa

De igual modo, la vivencia valorativa es un hecho indiscutible en el hombre, porque es evidente que no sólo conoce los objetos intelectuales sino que se da en él una tendencia natural y real hacia ellos por considerarlos buenos, por proyectarlos en un horizonte de valor.

En efecto, a pesar de que en la filosofía contemporánea se rechaza la identificación del valor con la noción de bien, éste se identifica con aquel, porque el valor es considerado conveniente para el sujeto al responder a una de sus tendencias, a saber, «apto para su perfección»³¹ como afirma también Joseph de Finance. Por ello, lo verdadero de la vivencia cognoscitiva sólo es valorado por el hombre como tal en la medida en que está comprendido en el bien, en virtud de la inclusión recíproca de los trascendentales o, dicho de otra manera, en cuanto es considerado como perfecto.

Por esa razón, el hombre vive el valor como aquello que da significado y dignidad a su existencia, porque su experiencia del valor no es sólo la del bien en sí mismo sino del bien para él mismo. En consecuencia, el hombre puede desarrollar en su actuar la propia naturaleza. Y en ese actuar descubre el bien no sólo como objeto de deseo, sino también según indica el filósofo madrileño, como objeto de su amor, porque el amor es su máxima perfección. Por tal motivo,

El hombre, ser de deseo, va en su intencionalidad radical más allá de todas las metas concretas en las que se puede fijar el deseo determinado. Se puede entonces hablar de

³¹ J. DE FINANCE, *Ensayo sobre el obrar humano*, Gredos, Madrid 1966, 91.

un "deseo radical" identificable con la misma realidad del hombre; deseo histórica y culturalmente configurado en sus manifestaciones, pero cuya entraña es más honda y es creativa respecto a la misma historia y a las culturas. Es este deseo radical el que explica –en la medida en que puede explicarse– el elemento típico de ultimidad, que caracteriza la actitud religiosa.³²

Este deseo típico de ultimidad es búsqueda de "sentido último". Por eso abre al hombre la vivencia valorativa.

Entre ambas vivencias, la cognoscitiva y la valorativa, existe necesariamente estricta correspondencia, porque la facultad volitiva implicada en la vivencia valorativa es tendencial y está subordinada al conocimiento reflexivo. Por ello, el hombre se vive a sí mismo actualizándose en la auténtica apertura y entrega a la verdad, y en la diáfana flexibilidad al bien, a la belleza y al valor personal.

De hecho, hay en la vida humana vivencias a las que subyace tácitamente la opción fundamental de sentido, y que son de suyo obvias y evidentes a cualquiera. Tales son la autenticidad y exigencia moral, la inquietud radical, el amor, la libertad y la admiración.

Escudriñando el significado profundo de la *autenticidad*, considerada como fidelidad al proyecto vital, el hombre afronta su realidad de acuerdo a su mismidad poniendo de relieve que su existencia es legítima, es decir, valiosa por sí misma. De este modo se percata a ciencia y conciencia de que hay en él una pretensión que le supera, le excede, le trasciende, le rebasa.³³ He aquí el primer intento del hombre para acceder al sentido de la realidad radical que él mismo es y que pide explicación.

En este incipiente acceso late ya una cierta tendencialidad asumida como característica original del deseo típicamente humano

³² J. GÓMEZ CAFFARENA, «Para el diálogo del creyente con el ateísmo contemporáneo», *Razón y Fe* 173 (1966) 259.

³³ Cf. J. GÓMEZ CAFFARENA, *Metafísica fundamental*, 187.

de autorealización, es decir, de perfeccionamiento constante. Se-
mejante *tendencia es radical sin más*; es ésta naturalmente ante-
rior y por ello mismo previa de suyo a cualquier tipo de tendencia
expresamente consciente. En virtud de esta última y gracias a ella
el hombre saborea el sentido. San Agustín, en su tratado *De la
doctrina cristiana*, hablaba de delectación, de gozar deleitándose
y deleitarse gozando.³⁴ Por ende, para Gómez Caffarena, «el tér-
mino de esa apertura humana, [...] (es) "inquietud"»,³⁵ esencial
ilimitación del deseo radical humano.

Mediante estos datos sale a la luz aquello que el filósofo madri-
leño denomina «estructura constitutiva posibilitante de toda ten-
dencia», conocida comúnmente por la filosofía escolástica como
appetitus naturae.³⁶ Esta estructura esencial posibilitante está
cimentada en el principio de finalidad, porque tal tendencia no se
aquieta completamente, sino que está siempre en movimiento y,
por lo mismo, abriendo horizontes, y porque es inexplicable cien-
tífica y técnicamente. En consecuencia, afirma Gómez Caffarena,

la "inquietud", que hace al hombre irreductible a la simple
explicación científica, no es, entonces, algo sobreañadido a
la dinamicidad con que el hombre va creando su historia. Es
el *plus* misterioso que el amor pone en la tarea histórica, su
exigencia de "sentido" más allá de toda utilidad, su rebel-
día contra la muerte de aquello que ama, la presencia de
eternidad que constituye por ello ya en el tiempo.³⁷

Por tal motivo, la ciencia y la técnica, con todo su progreso y
bienestar, son incapaces de dar una respuesta satisfactoria a los
problemas fundamentales más humanos; por el contrario los agu-

³⁴ Cf. S. AGUSTÍN, *De la doctrina cristiana*, I, 3, 3.

³⁵ J. GÓMEZ CAFFARENA, «Existencia humana y ateísmo», *Pensamiento* 24 (1968) 8.

³⁶ Cf. T. AQUINATIS, *S. Th.*, I-II, q.8, a.1; *De Verit.*, q.22, a.1 y a.10.

³⁷ J. GÓMEZ CAFFARENA, «Existencia humana y ateísmo», 15.

diza porque no dan respuesta satisfactoria al sentido de la vida del hombre.

De lo expuesto descriptivamente Gómez Caffarena infiere la presencia y la función del *amor* en la vivencia metafísica. Éste es el principio del proceso por el cual el hombre sale de sí, trasciende su propio yo, y deja de estar centrado en sí mismo. En efecto, el movimiento de la potencia apetitiva humana empieza por las cosas que están fuera del hombre y que mueven su apetito.³⁸ La vivencia metafísica del amor colma con creces la vivencia de sentido, porque mediante ella comparece y resplandece en toda su luminosidad algo de lo Absoluto a través de lo relativo.³⁹

En las vivencias mencionadas hasta el momento el elemento de mediación prevalece sobre el de la inmediatez. Hay mediaciones inevitables, pero en ellas juega un papel central la *libertad*; la existencia de la libertad en el conocer y amar humanos es incuestionable; por este motivo, dice Gómez Caffarena, el hecho de la vivencia humana de la libertad es más complejo. Este dato es más complejo que los contenidos de las vivencias anteriormente señaladas, porque gracias a la libertad el hombre se determina a sí mismo, aunque no sola y únicamente por ella puesto que en el proceso de autodeterminación intervienen mucho otros factores de diversa naturaleza tanto exteriores como interiores. Pero tiene como propiedad esencial la inmediatez. El hecho de la vivencia humana de la libertad es algo que cualquiera percibe de modo inmediato; el ser de este dato se impone a la mirada del entendimiento con evidencia objetiva y certeza inmediata.

Por esta razón, el hombre por naturaleza esta subjetivamente capacitado para elegir objetivamente esto o aquello, lo uno o lo otro. Mediante el ejercicio de la libertad el hombre revela su esencia, su dignidad, su finalidad. Que el hombre es esencialmente libre significa capacidad para decidir, posibilidad de perfeccionar

³⁸ Cf. T. AQUINATIS, *De Verit.*, q.1, a.1.

³⁹ Cf. J. GÓMEZ CAFFARENA, *Metafísica fundamental*, 228.

el propio ser y obrar, disponer de sí mismo, definirse a sí mismo a la luz de los otros y de lo otro.⁴⁰ Proyectar la propia vida y mantenerse abierto al infinito en esa "radical apertura" que ella implica.⁴¹ Contra los determinismos de proveniencias diversas el hecho incuestionable de la vivencia metafísica de la libertad está amparado, por la ausencia de coacción externa en el actuar, la ausencia de algún principio intrínseco que programe el obrar, la capacidad de responder a los propios actos y de ser dueño de ellos.

Lo descrito tiene cierto germen de eso que se ha denominado opción fundamental de sentido, entendido como ámbito que contiene la semilla de una pregunta y de una respuesta inicialmente dada, algo así como un elemento natural, recipientes que contienen germinalmente el despliegue del tránsito que el hombre da de lo puramente tangible a lo intangible, de lo meramente físico a lo meta-físico, conociendo y amando, porque son operaciones de alcance transfenoménico. Cuya causa y sentido remiten por naturaleza a la vivencia metafísica de la *admiración* en la que el hombre es cautivado por un profundo sentimiento de extrañeza ante sí y ante lo otro.⁴²

Este sentimiento de extrañeza implica también tácitamente una reacción espontánea del hombre aceptándola o rehusándola. Eso "mayor" es la respuesta al por qué radical de la existencia, a su origen último, a la postulación de un fundamento, a lo que necesariamente de sentido de ella. Por esa razón, la metafísica es una

⁴⁰ Esto es señalado por Fichte, Schelling, Hegel, Heidegger, Scheler, Merleau-Ponty, Nedoncelle, De Finance, J. B. Metz, Rahner. Hegel afirma, por ejemplo, que «la esencia del espíritu es formalmente la libertad»: G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, edición, introducción y notas de R. Valls Plana, Alianza, Madrid 1977, §382, 436. Y Rahner dice que la libertad «es la posibilidad que tiene la persona de disponer de sí»: K. RAHNER, «Dignidad y libertad del hombre» en *Escritos de Teología*, t. II, Ediciones Cristiandad, Madrid 2002, 241.

⁴¹ J. GÓMEZ CAFFARENA, «La noción metafísica de la libertad en la tradición cristiana», *Pensamiento* 68 (1961) 527.

⁴² Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.*, I, 2, 982b 20-25.

búsqueda por resolver ese cuestionamiento: «por qué algo es, que hay algo»;⁴³ pero también búsqueda de un lenguaje que lo exprese significativamente, que lo justifique. Para Gómez Caffarena esto está presente en el “es” de la afirmación que es una especie de «nostalgia de origen radical».⁴⁴ Por eso la vivencia de admiración está profundamente relacionada con la vigencia absoluta de la afirmación. Al respecto el filósofo madrileño dice: «esta vivencia nos deja más cerca que las anteriores de un posible conocimiento metafísico».⁴⁵ Por eso, el “ser” es el portador de los interrogantes fundamentales del sentido.

Queda claro entonces que las vivencias metafísicas se encuentran relacionadas entre sí, tanto en el plano vivencial como en lo teórico y lo práctico. La metafísica es, por tanto, *vivencia original, originante, radical del ser y del obrar humanos*. Desde este ángulo, la metafísica es, por tanto, *vivencia de sentido*, tomando en cuenta que esta palabra se emplea de muchas maneras y, por consiguiente, según múltiples acepciones, que es, desde la perspectiva ontológica de José Gómez Caffarena,

lo que se comunica a la vida humana por el valor no frustrado [y que] refiere a algo objetivo, a la “vida”; pero connotando de modo central el punto de vista de un sujeto humano. Ante todo, del individuo que la profiere; [y] desde ahí [puede en su momento] garantizarla como presuntamente válida para los demás sujetos humanos: de “mi vida” a “la vida”.⁴⁶

⁴³ J. GÓMEZ CAFFARENA, *Metafísica fundamental*, 261.

⁴⁴ J. GÓMEZ CAFFARENA, *Metafísica fundamental*, 271.

⁴⁵ J. GÓMEZ CAFFARENA, *Metafísica fundamental*, 278.

⁴⁶ J. GÓMEZ CAFFARENA, «Semántica del término “sentido”», Instituto Fe y Secularidad, *Memoria Académica 1979-1980*, 81; cf. J. GÓMEZ CAFFARENA, *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión*, Trotta, Madrid 2007, 308.

Ahora bien, el acto de garantizar se efectúa a través de la reflexión radical o retorno completo del hombre sobre sí mismo que es el esfuerzo intelectual-volitivo mediante el que el ser humano tematiza lo atemático, es decir, dilucida su pre-comprensión del ser del ente a través de un movimiento paulatino por el que pasa de las sombras y las imágenes a la verdad *Ex umbris et imaginibus in veritatem*, sentencia escrita en el epitafio de la tumba de John Henry Newman. Por eso, como consecuencia general, puedo afirmar que la obra intelectual de José Gómez Caffarena es tan clásica como actual, inquieta a causa de lo que el hombre vive y ejercita actuando.

3. Nexo con el patrimonio perenemente válido

En virtud del nexo con el patrimonio filosófico perenemente válido, por la *opción fundamental de sentido* resurge la metafísica en la actualidad. Puede sostenerse, por ende, que el filosofar de José Gómez Caffarena es una valiosa ayuda, un método original, viable, porque sus argumentos son lógicamente coherentes y sus conclusiones acertadas y, por lo mismo, fidedignas. Hay en él una filosofía que se hace cargo del hombre concreto. Este legado intelectual puede proponerse e incluso ofrecerse como enseñanza aleccionadora concerniente a la vida humana en cuanto humana y a lo que ella implica por su misma naturaleza. Obviamente la producción filosófica de José Gómez Caffarena tiene sus límites, porque éste es hijo de su tiempo, porque es deudor del espíritu de su época, porque expresa la mentalidad de la gente y los problemas de aquellos años, etc.

CONCLUSIÓN

La *opción fundamental de sentido* es justificable, indirectamente demostrable por vía de refutación desde el momento mismo en que alguien la impugne, dude de ella o niegue abiertamente su

existencia, su valor objetivo, universal y ontológico, y su necesidad absoluta.

El legado intelectual de José Gómez Caffarena brinda las enseñanzas de los clásicos iluminadas por el momento en el que le toco vivir y trabajar. Es una enseñanza de carácter histórico, sistemático y rigurosamente metódico. He aquí su valor, su importancia y su relevancia para la formación filosófica de las futuras generaciones según el espíritu del pensamiento católico que dialoga con las diversas cosmovisiones.

Por tanto, esta herencia intelectual de naturaleza filosófico-teológica es una de las manifestaciones preclaras de la fecundidad especulativa del pensamiento católico en la segunda mitad del siglo XX y comienzos del XXI que, estudiándola a fondo, deja un agradable y afectivamente satisfactorio sabor, desde el punto de vista intelectual y volitivo, porque se adentra en lo humano en cuanto humano y conduce, por eso mismo, al atrio en el que el hombre se sabe abierto a lo que, abrazándole, a la vez le trasciende cual inefable e insondable *Enigma y Misterio*.

Sumario:

El presente artículo ofrece un esbozo de la visión metafísica del filósofo madrileño José Gómez Caffarena, que en su reflexión radical sobre el "ser" habla de la *opción fundamental de sentido* como el "desde donde" parte la existencia y el hacer humano como vivencia de sentido, es decir, del "sentimiento fundamental" o "viven-

Summary:

This article offers an outline of the metaphysical vision of the Madrid philosopher José Gómez Caffarena, in whose radical reflection on "being" he speaks of the *fundamental option of meaning* as the one from where human existence and doing as an experience of meaning begins, that is to say, of the fun-

cia del presente" como un nuevo modo de hablar del *principio de no-contradicción*.

damental feeling or experience of the present as a new way of speaking of the *principle of no-contradiction*.

Palabras clave: metafísica, ser, facticidad, sentido, proyecto, vivencia metafísica, opción fundamental de sentido, principio de no-contradicción.

Keywords: metaphysics, being, factuality, meaning, metaphysical experience, fundamental option of meaning, principle of no-contradiction.

EF.MEX. 38 n.114 (2020) 468-490

Experiencia originaria del cuerpo propio

TANIA GUADALUPE YAÑEZ FLORES*

La aclaración fenomenológica del estatuto del cuerpo propio no inicia con la cuestión sobre cómo lo "externo" afecta lo "interno". Sino que parte del análisis de la *percepción* del cuerpo propio como una vivencia intencional, es decir, de una vivencia en la que la conciencia vive el aparecer de lo trascendente, se lleva a cabo la descripción de lo que es el cuerpo vivo. Con ello, la fenomenología permite deslindarse de la dicotomía entre "lo exterior" y "lo interior" de la vida, y, con ello, del falso problema sobre cómo esos ámbitos se relacionan. La exploración fenomenológica muestra que la conciencia no es una región aislada, impenetrable, e incommunicable con el cuerpo. Sino que la conciencia es una región que lleva en su seno la intencionalidad y que este re-descubrimiento reivindicado para la filosofía por Brentano y Husserl, impide seguir tratando el problema del cuerpo a partir del postulado de que hay algo así como un "exterior" (el mundo y el cuerpo) y un "interior" (la conciencia). Puesto que la conciencia es vida intencional, y todas sus vivencias en tanto que intencionales no hacen sino estar ya en dirección intencional, *lanzadas*, hacia vivir el mundo, y ellas mismas no podrían tener una unidad al margen del mundo; incluso, la reflexión de la conciencia sobre sí misma, no es sino un movimiento retrospectivo de la mirada del espíritu que viene desde el vivir del mundo.

En este sentido, la consideración del cuerpo como el correlato de ciertas vivencias exige de una exploración fenomenológica

del cuerpo que tiene junto con otras vías,¹ la tarea de describir la estructura de la experiencia *incorporada*. En la investigación sobre la constitución del mundo en la que se indaga particularmente la experiencia del cuerpo a partir del aparecer de diversos tipos de regiones materiales, se descubre que el cuerpo cumple una función constitutiva tanto en el aparecer del propio cuerpo para la conciencia como en el aparecer del sentido de cualquier otra trascendencia.

El cuerpo se ubica como asunto de descripción fenomenológica en primer lugar dentro de la región de las cosas materiales, aunque la caracterización de la constitución de éstas manifiesta pronto su insuficiencia para señalar que, si bien éste posee la propiedad de la extensión, ella no agota, como sí lo hace en algún sentido para las cosas materiales, la singularidad de una "cosa" que se no se constituye como mera cosa física sino como *cuerpo vivo*. Así pues, la descripción fenomenológica del cuerpo inicia al distinguir los cuerpos de las cosas, entendiéndose físicas, las realidades que tienen vida de las que no. Ello conlleva introducir en el análisis apenas brilla la radical diferencia, lo que distingue a la mera cosa física del cuerpo vivo: la realidad anímica.

a. Realidad física y realidad anímica

La indagación sobre el problema de la constitución del mundo en *Ideas II* es progresiva, en el sentido en que se avanza en el análisis de diferentes estratos de sentido, desde la aclaración de la constitución de la *realidad material* a la aclaración de la constitución de

¹ Behnke indica cuatro direcciones, además de la arriba mencionada, también las de explicitar los supuestos de la consideración naturalista sobre el cuerpo; sustituir el análisis naturalista en favor de una consideración personalista de la corporalidad y demostrar que la (inter) subjetividad trascendental por sí misma debe ser considerada como conciencia kinestésica: E. BEHNKE, «Edmund Husserl: Phenomenology of Embodiment», en *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ISSN 2161-0002, <https://www.iep.utm.edu/husspemb/>, 2.04.2020.

la *realidad anímica*. En esta ruta descriptiva es posible distinguir a nivel analítico el yo puro, la corriente de vivencias y el alma. Cada uno de estos estratos de la subjetividad está en referencia a un mismo nexo de conciencia monádico, es decir, a una misma concreción individual.² De modo que la *realidad anímica* no constituye algo distinto de la conciencia y su corriente de vivencias, *Seele*, el concepto que Husserl utiliza para referirse al alma, no es otra cosa sino la conciencia en tanto que ella misma se constituye como dependiente del *cuerpo*, es decir, en tanto que ella se aprehende como mundanizada. En otras palabras, la conciencia y el alma son realidades distintas sólo en el nivel de consideración fenomenológica, la primera como el reducto del método, la segunda en la consideración mundana de la conciencia.

Aclarado este punto, hay que decir que el alma es, como otras, una realidad que está configurada bajo «una unidad de propiedades permanentes con referencia a circunstancias pertinentes».³ Ella y la realidad material, en una analogía formal, poseen *propiedades* que manifiestan cambios en relación a *circunstancias*, y *regulaciones reales y posibles*. A partir de la aclaración de las propiedades de la región de la material y las del alma, pero sobre todo de su contraste, Husserl logra caracterizarlas y aclarar el tipo de relación que hay entre ambas.

Las propiedades de las cosas materiales que pertenecen a toda cosa en tanto que realidad materia, son la materialidad, que implica extensión en el espacio y en el tiempo, y el esquema. Por un lado, la extensión es corporeidad, cualidad primaria de lo material que puede ser fragmentada, que tiene un tamaño y una forma, y que está sujeta a cambios físicos originados por relaciones del tipo causa-efecto. Por otro lado, el esquema es la unidad de las

² E. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, FCE, México, D.F. 2005, 159, (Hua IV 121). En adelante *Ideas II*.

³ Es la definición de realidad en general: E. HUSSERL, *Ideas II...*, 175, (Hua 137).

múltiples matizaciones en las que puede darse cualquier cosa material en una intuición empírica, a la conciencia las cosas se ofrecen siempre en aspectos, perspectivas y matices, así los sonidos, agudos o graves o en alguna de sus variantes tónicas, así fuertes o bajos según la intensidad que tengan en su origen y que los mantenga. El sonido se da en el tiempo más fuerte o más quedo, la figura corpórea se da en el espacio como cercana o lejana. Con la noción de esquema se hace referencia a la unidad de todas estas apariciones, que no se dan todas a un tiempo sino siempre en relación a matizaciones cambiantes.

Asimismo, la causalidad es una relación constitutiva de la cosa física: sus propiedades, cambiantes, son unidades de manifestación que están condicionadas a circunstancias que les vienen, por decirlo así, desde fuera, es decir, que les son ajenas y tienen un origen en algo distinto a ellos. La alteración de sus propiedades se da en relación con otras realidades materiales y circunstancias externas. A las cosas físicas, de la región de la realidad material, pertenece como nota esencial las posibilidades de la identidad material en todo cambio de alteraciones y en el marco de estas la posibilidad ideal de «retornar en procesos cíclicos a idénticamente las mismas circunstancias externas en las cuales se halla».⁴ Para las realidades materiales cabe como posibilidad efectiva de volver a un estado idéntico previo siempre y cuando se den determinadas circunstancias. La cera de la vela se mantiene aun cuando el fuego ha cambiado su forma y aún también cuando, aún maleable, se le moldea de otro modo. Pero no sucede así con las realidades anímicas.

La nota estructural de realidad la comparten ambas regiones: poseen propiedades que se relacionan con las circunstancias, pero la causalidad aplica de un modo distinto a como lo hace con las propiedades de la materia. La primer nota fundamental que le da al alma el estatuto ontológico de realidad es que ella tiene

⁴ E. HUSSERL, *Ideas II...*, 175-176, (Hua IV 137-138).

propiedades, la segunda es que ella está causalmente referida a circunstancias.⁵ Pero en el alma estas notas aparecen de un modo distinto del que lo hacen en la materia, y sus propiedades son otras muy diferentes.

Las propiedades del alma se distinguen en dos ámbitos generales. En primer lugar, las propiedades inferiores: los sentidos, las disposiciones en el comportamiento sensible y en la fantasía (la agudeza visual, por ejemplo). Sobre ellas se constituyen propiedades superiores, tales como el carácter intelectual y sus disposiciones, el carácter emotivo y práctico, con sus respectivas disposiciones, habilidades y destrezas. De modo que el alma es, expresado por Husserl, «la unidad de las facultades espirituales edificadas (y ellas mismas escalonadas a su manera) sobre las facultades sensibles inferiores, y nada más».⁶

Hasta aquí podemos ver que *propiedad* se dice distinto de la realidad material y de la realidad anímica. Las propiedades son persistentes de modo distinto en cada *tipo* de realidad. De modo que mientras que la cosa material se inscribe en dependencias de un nexo causal como una unidad de esquemas, es decir, pese a que ella se da a la intuición siempre de manera *lateral*, escorzada, a través de múltiples lados y aspectos, en fin, en una intuición sujeta a matizaciones, sean visuales, táctiles o auditivas; las propiedades se tematizan como unidades de tales apariciones.

Ahora bien, las propiedades de la realidad anímica están en dependencia de ciertas circunstancias que pueden diferenciarse en estratos. Una de ellas es la dependencia del alma respecto del cuerpo, en lo que toca a las sensaciones y luego a las múltiples reproducciones inherentes, entre ellas las sensaciones sensibles del sentimiento y el impulso.

⁵ E. HUSSERL, *Ideas II...*, 163, (Hua IV 125).

⁶ E. HUSSERL, *Ideas II...*, 162, (Hua IV 124).

b. Unidad psicofísica

Las propiedades anímicas están espacialmente referidas a un cuerpo, ellas no le pertenecen al cuerpo en tanto que cosa material, sino en tanto que cuerpo vivo, y este cuerpo es sustrato de las propiedades anímicas.⁷ Pero estas propiedades no son propiamente la manifestación de la realidad anímica, lo son las vivencias. Ellas, en tanto estados anímicos, no son propiedades sino maneras de comportamiento, manifestación de las propiedades. Estos comportamientos se hallan en relación a la singularidad personal del yo anímico al que pertenecen.⁸ Es por un lado, la referencia ineludible del alma a su cuerpo no sólo la condición que le permite constituirse, sino también la que le hace estar en tiempo y espacio objetivos, tener historia, prologarse en el tiempo, y actualizar sus propiedades, ser una unidad sustancial-*real*. Esta es propiamente la consideración psicofísica de la realidad anímica.⁹

El alma es un ser psíquico idéntico que está vinculado *realmente* con su respectivo cuerpo humano o animal, que está referido a un nexo de conciencia monádico, es decir, está individuado. Al yo anímico le pertenecen propiedades que están referidas esencialmente al cuerpo pero que le trascienden en tanto que no se identi-

⁷ E. HUSSERL, *Ideas II...*, 159, (Hua IV 121).

⁸ Tal condición es lo que le distingue del yo puro o trascendental. En ambos casos el yo referido es individual sólo que en uno y otro el tipo de consideración es distinta, el yo anímico es considerado bajo relaciones espacio temporales y con ello, es considerado un yo mundano, el yo trascendental es el residuo fenomenológico, cuya estructura sostiene todo aparecer, es decir, la constitución del mundo y la constitución del alma en relación con su cuerpo propio.

⁹ «La realidad anímica está constituida como realidad solamente a través de las dependencias psicofísicas. Ella tiene su unidad en sí, pero aquí entra en consideración como unidad en el nexo. Justamente en la consideración psicofísica observo una sensación singular, una percepción, un nexo de recuerdo y similares. Pero éstos son momentos de la corriente de vivencias subjetiva y estados del “alma”, la cual, en cuanto unidad, es portadora de causalidades (en sentido ampliado)»: E. HUSSERL, *Ideas II...*, 177, (Hua IV 139).

fican con las propiedades cósmico-reales. Para alcanzar un concepto genuino de lo anímico es preciso poner en relación y distinción las propiedades de la cosa material y de la realidad anímica en relación a su cuerpo.¹⁰ La investigación de las propiedades del alma sin ninguna referencia al cuerpo no llega muy lejos, ya que la realidad anímica se constituye a través de su cuerpo, tal es el camino que sigue Husserl. La tesis central de la dilucidación de la realidad del alma es que su análisis exige de suyo considerarla como ya incorporada en el nexo de la naturaleza en sentido estricto.¹¹ Esto significa que pensar la realidad del alma como un estrato distinto de la realidad material no es preciso. La contraposición que es fiel a la experiencia no es tanto esa, sino la de ésta frente a «la unidad concreta del cuerpo y alma, el sujeto humano (o animal)». ¹² La distinción fundamental en este contexto, no es la que se hay entre cuerpo y alma sino entre cosa física y cuerpo.¹³

A partir de esta distinción es posible llamar con propiedad a ciertas realidades, *cuerpos*, y a otras realidades, *cosas*. Ya que las primeras manifiestan *vinculación* con el estrato de lo anímico: «el sujeto anímico tiene una cosa material porque éste está animado, esto es, porque el sujeto tiene vivencias anímicas que, en el senti-

¹⁰ «Toda propiedad anímica, según este sentido que ilustran los ejemplos, tiene referencia a determinados grupos co-pertenecientes de vivencias reales y posibles, las cuales guardan respecto de ella una relación semejante a la que guarda toda propiedad material respecto de las apariciones “esquemáticas” reales y posibles en las cuales se manifiesta o manifestaría. En ambos lados está, por tanto, delineada la vía por donde las propiedades respectivas vendrían a darse intuitivamente en esencia y ser; con otras palabras, a intuición y experiencias acreditantes»: E. HUSSERL, *Ideas II...*, 161, (Hua IV 123).

¹¹ E. HUSSERL, *Ideas II...*, 177, (Hua IV 139).

¹² E. HUSSERL, *Ideas II...*, 178, (Hua IV 140).

¹³ En español, Serrano de Haro ha insistido en que la palabra castellana *cuerpo* no requiere adjetivación, ella de suyo hace referencia al cuerpo que tiene vida. De modo que, en nuestro idioma, son otros conceptos los que requieren ser adjetivados cuando se usan en un sentido distinto a la palabra cuerpo, por ejemplo, cuerpo celeste, cuerpo físico, etc.

do de la apercepción-hombre y de manera peculiarmente íntima, son uno con el cuerpo». ¹⁴ Las propiedades del alma son, entonces, facultades que de suyo exigen la referencia a esa subregión, podemos decir, que es el cuerpo animado.

c. Constitución del cuerpo propio

La investigación fenomenológica de la experiencia del cuerpo tiene punto de partida en el modo en que éste aparece a la conciencia: su aparecer, el del cuerpo propio, supone la existencia de vivencias intencionales y aunque el cuerpo que digo *mío* no se identifica ni se puede identificar con la corriente de vivencias ni con ninguna de ellas, nunca dejo de vivirlo como *mío*. ¿Qué significa esta *propiedad*? El cuerpo parece hallarse intricado en un estatuto objetivo y subjetivo simultáneamente: pues es una realidad física y también una realidad que siento y que siente. ¹⁵ De ahí que la aclaración fenomenológica de su estatuto ontológico parta, frente al modo de proceder del análisis de la ciencia natural, de la experiencia en primera persona que es fundamental para la exploración fenomenológica.

La determinación de las cosas físicas como objetos extendidos espacio-temporalmente y sujetos a las leyes de la causalidad no dice qué es lo propio, lo esencial, del cuerpo vivido que es experimentado de una única manera como propio. Pero justamente en la descripción fenomenológica del cuerpo se «reafirma el valor supremo del fenómeno originario, "pre-científico", de mi cuerpo, como una trama de experiencias no accidental y que no puede

¹⁴ E. HUSSERL, *Ideas II...*, 160, (Hua IV 122). Parece que por el sentido del enunciado deber decir: «son *unas* con el cuerpo».

¹⁵ A. SERRANO DE HARO, «Fundamentos para un análisis fenomenológico del cuerpo», en A. SERRANO DE HARO (ed.), *La posibilidad de la fenomenología*, Complutense, Madrid 1997, 185.

obviarse». ¹⁶ Si se busca su aclaración no puede marginarse el dato primordial de *saberlo mío*, por eso la experiencia del cuerpo propio es principio para todo análisis del cuerpo vivido en general. El principio es: yo vivo mi cuerpo de un modo singular, y en profunda diferencia a cómo vivo o experimento el cuerpo de otros y las otras cosas. A partir de este principio puede describirse según direcciones fundamentales que dan cuenta de ciertos modos de su aparecer y de las condiciones de posibilidad de tal forma de aparecer. En este sentido, la investigación fenomenológica sobre el cuerpo remite ineludiblemente a la estructura de la conciencia y a las vivencias, sobre todo a aquellas en las que el cuerpo parece tener un rol más fundamental en la constitución de objetividades.

De la *corporalidad* o el *cuerpo vivido* (traducciones más o menos aceptadas para el término *Leib* o *Leibkörper*) se habla en los textos de Husserl a distintos niveles, Benkhe ha señalado que para comprender adecuadamente la dinámica de la corporalidad en la constitución hay que seguir la seña del momento teórico en el que aparecen sus descripciones. Este marco se halla determinado por los distintos tipos de actitudes –la naturalista, la personalista, la natural (o ingenua) y la fenomenológica–. Con esto se quiere indicar que el cuerpo aparecerá de distintos modos en función de las actitudes en las que se viva. Husserl plantea diferentes tipos de consideraciones y descripciones sobre el cuerpo en relación al tipo de actitud que está tematizando: «uno puede considerar el cuerpo como un objeto de determinados caracteres distintivos e indagar cómo tal objeto es constituido, es decir, cómo este tipo de objeto es dado a la conciencia; o uno puede considerar el rol constitutivo que el cuerpo o la corporalidad juegan en el aparecer de otros objetos (particularmente de objetos perceptuales)». ¹⁷ El cuerpo no es

¹⁶ A. SERRANO DE HARO, «Fundamentos para un análisis...», 186.

¹⁷ «One can consider the body an object of certain distinctive type and inquire how such an object is constituted, i.e., how it is given to consciousness as this type of object, or one can take note of the constitutive role of the body or bodiliness plays

asunto de atención cuando me ocupo de otras cosas, por ejemplo, cuando escribo en el ordenador tengo la manía de rascarme la cabeza, muevo mis piernas manifestando inquietud e impaciencia, muevo mi mano, me rasco la nariz y en todo ello mi cuerpo mismo parece ser más o menos irrelevante, en el sentido que no pregunto por lo propio del movimiento ni por la diferencia que hay entre la sensación de comezón en mi cabeza y la sensación placentera de rascar la comezón o la propia impaciencia: mi atención está centrada en las ideas confusas del documento que intento ordenar.

En la actitud naturalista la cosa no es exactamente así: el cuerpo puede ser objeto de atención y de análisis, pero de uno tal en el que mi cuerpo, sus características y propiedades pueden explicarse bajo los supuestos de un análisis de tercera persona. El cuerpo es objetivado en un plano distinto. En la actitud personalista, mi cuerpo aparece como el de una persona concreta, individual, con una historia y con una personalidad, en relación con otras personas, en relación a instituciones y contextos particulares, etc. En la actitud fenomenológica, el investigador se pone a la tarea de indagar cómo aparece mi cuerpo, cómo lo vivo, qué condiciones permiten que mi cuerpo se manifieste (se *me* manifieste en primer lugar), qué función tiene en la constitución de mundo, qué función tiene en el aparecer de. En lo que sigue se expone la caracterización principal del cuerpo en la indagación fenomenológica, se señalan también algunas de las paradojas que supone tal tematización.

d. Cuerpo propio: origen espacial de la orientación

La investigación constitutiva sobre el cuerpo se da siempre en relación al análisis de la conciencia trascendental: en la percepción, acto intencional básico, la experiencia *incorporada* tiene un

in the givenness of other objects (notably perceptual objects)»: E. BEHNKE, «Edmund Husserl's Contribution to Phenomenology of the Body in Ideas II», en T. NENON – L. EMBREE (eds.), *Issues in Husserl's Ideas II*, Springer, Dordrecht 1996, 135-160.

carácter primordial, en primer lugar, el cuerpo ofrece ante todo la posibilidad de la orientación en el espacio. Mi cuerpo es punto cero de orientación y de referencia a partir del que se constituyen los diferentes ejes de dirección, regiones espaciales y objetividades, como tal permite ver y en tanto que cumple ese rol no es visto. Por esta razón, en la investigación constitutiva todo aparecer de lo que *está ahí* inicia desde el *aquí* singular que es *mi cuerpo*, que funge como origen de la orientación. Este primer dato permite hacer la distinción entre la distancia que tiene la percepción de toda otra objetividad y la "cercanía" *ineludible* con la que me percibo como *ego incorporado*. Aunque esta manera de expresarse es impropia pues en el sentido más rigurosamente estricto del término espacial, mi cuerpo no es lo más cercano para mí, no hay ni cerca ni lejos sino en relación con él.¹⁸ Una de las diferencias entre la percepción de mi cuerpo propio y la de las demás cosas expuestas es, justamente, la relación cercano-lejano respecto de mí; percibir, por ejemplo, mirar bien los detalles de un letrero requiere un sistema de apariciones y orientaciones, unas síntesis de percepción que pueden variar según yo me mueva.¹⁹ El yo que percibe lo hace siempre en una orientación: hacia tal o cual dirección, con ello, la exhibición de cualquier cosa se da necesariamente en una posición espacial, en una perspectiva. El aparecer escorzado de este lado o de este otro de las cosas físicas señala la referencia a un aquí en relación al que se modifican sus escorzos, un aquí que puede ser otro aquí, porque puedo cambiar mi posición en el espacio y la respectiva perspectiva al moverme y, con ello, modificar las series de apariciones de cosas. Tal capacidad de modificar la orientación

¹⁸ D. ILLESCAS, «La vivencia del cuerpo propio en la fenomenología de Edmund Husserl», en Á. XOLOCOTZI – R. GIBU (coords.), *Fenomenología del cuerpo y hermenéutica de la corporeidad*, Plaza y Valdés Editores, Madrid 2014, 19.

¹⁹ E. HUSSERL, *Ideas II...*, 198, (Hua IV 159).

manifiesta que el cuerpo «reúne en apretado nudo la doble dimensión de ser a la vez espacial y, por decirlo así, espacializante».²⁰

Las cualidades que conlleva ser *punto cero de orientación* del cuerpo propio Husserl las presenta así: la perspectiva y los matices a los que es posible someter la exhibición de otros cuerpos y otras cosas no son, sin embargo, aplicables también para el cuerpo propio. Pues yo no tengo la posibilidad de alejarme de mi cuerpo o de alejarlo a él de mí, y por ello tengo la restricción de lograr todas las posibles apariciones de mi cuerpo tan solo en un cambio de perspectiva, es decir, algunas partes de mi cuerpo son simplemente imposibles de percibir directamente: por ejemplo, hay zonas del mismo que no puedo mirar acabadamente como la espalda (ni tampoco puedo lograr tocarla por completo), hay unas que simplemente son imposibles de ver, la dentadura, por ejemplo. Por eso, en tanto que cosa física mi cuerpo está constituido de modo curiosamente imperfecto y no están dadas siquiera las condiciones de constituirlo en plenitud perceptiva.²¹ Ya caracterizada la primer nota o principio en el que aparece el cuerpo como propio, se presentan dos derroteros de indagación: por un lado, el movimiento como una de las condiciones de posibilidad del cumplimiento de la percepción de las cosas y este conlleva una explicitación más cabal del acto perceptivo; y por otro, la sensibilidad como estrato constitutivo de la intencionalidad. En varios lugares de las obras hasta aquí hemos revisado, Husserl habla sobre la sensibilidad como lo primordial del cuerpo y de la conciencia, del ego en tanto que ego. Se seguirá, pues, esa señal.

e. Ubiestesias: sensibilidad y experiencia originaria

El cuerpo propio funge como una condición de posibilidad del aparecer del mundo y por ello de todo cumplimiento intuitivo, en

²⁰ D. ILLESCAS, «La vivencia del cuerpo propio...», 18.

²¹ E. HUSSERL, *Ideas II...*, 199, (Hua IV 160).

tanto que es la fuente de la sensibilidad. La intuición en la que aparece la contextura de todas las cosas depende del cuerpo que, en tanto que cuerpo vivo, es ante todo un órgano perceptivo, es decir, un órgano susceptible de afecciones. En el cuerpo vivo poseedor de una contextura singular, concurren los diversos tipos de contenidos de sensación que son condiciones de la percepción y por ende toda vivencia intencional y con ello de toda objetividad. El cuerpo es sede de los órganos de los sentidos, mediante ellos el cuerpo funge como receptor de estímulos cualquiera, de los que la percepción en tanto que síntesis intuitiva, recordamos, es la intuición más originaria y en la que se funda todo otro tipo de acto de conciencia. El cuerpo es, en este sentido, una condición primordial para la constitución del mundo en tanto que el ofrece la base hylética que posibilita la sensibilidad y con ello la dación de la trascendencia. Pero dentro de los distintos ámbitos de la sensibilidad hay notables diferencias, en principio, la tactilidad y la visualidad constituyen mundo de modo distinto, Husserl señala que aquella tiene una primordialidad sobre otro tipo sensaciones ya que ofrece no sólo otra objetividad sino que en este percibirse el cuerpo propio la conciencia se *auto-percibe* de cierto modo. La tactilidad no sólo permite constituir otras realidades materiales o cuerpos vividos mediante el tacto, sino que también posibilita una experiencia singular de la propia subjetividad.

Dentro del espectro de las capacidades sensibles, el cuerpo, localizado en un punto del espacio siempre único pero también siempre susceptible de cambio, tiene a su vez la capacidad de ser sede de sensaciones localizadas; de ser afectado en su propia contextura material sin que tal afectación se reduzca a la alteración que una cosa física provoca a otra. Localización respecto del cuerpo se dice pues en dos sentidos, por un lado, localización en el sentido de que el cuerpo está siempre en un punto del espacio y que le pertenece la posibilidad de moverse y, por otro lado, que hay sensaciones que tienen localización en el propio cuerpo, que son suscitadas "en" ciertas zonas localizadas del cuerpo. Por lo segundo, la tactilidad es un ámbito de sensación que permite distinguir la constitución

de los cuerpos de la de las "meras" cosas materiales.²² Tocar me permite distinguir entre el contacto de dos cosas físicas, que yo aprehendo a través de la vista o el oído, del contacto de mi cuerpo con otras cosas, los roces de mi mano sobre la mesa como sucesos físicos que no se reducen a los referidos a la cosa material, la mesa, sino que ellos son sensaciones localizadas en mi propio cuerpo, propiedades de él pero no como cosa física. Al percibir táctilmente la mesa percibo inherentemente mi cuerpo, y percibo la mesa y mi cuerpo como dos "cosas" distintas o dicho con propiedad, a la mesa la percibo como cosa y a mi cuerpo como cuerpo, sensación y percepción de dos modos diferentes aunque inherentemente vinculados.

De modo que la doble aprehensión es la estructura esencial de la tactilidad, la sensación de tocar es «la misma sensación de tacto aprehendida como nota del *objeto* "externo" y aprehendida como sensación del *objeto-cuerpo*».²³ Tocar es siempre tocar algo, es decir, tocar es un tipo de sensación que lleva en sí la sensación del sentir que toca y del sentir lo tocado.²⁴ Al tocar la mesa con mi mano siento la superficie de madera lisa y la temperatura cálida de la misma, si es que la ventana ha permitido que el sol le llegue, pero simultáneamente en mis dedos hay sensaciones de toque en el roce. En caso de que mi mano esté simplemente posada sobre la mesa siento, por un lado, la percepción de la superficie de la mesa y por otro, la sensación de presión de mi mano, la misma sensación de tacto aprehendida como nota de la cosa física y como sensación

²² Husserl señala que para completar una teoría de la constitución de la cosa física y del cuerpo se requieren exploraciones más acabadas, similares a la que se presenta sobre la tactilidad pero por lo que toca a la visualidad, al olfato, al oído y al gusto. Estas exploraciones no están presentes en *Ideas II*.

²³ E. HUSSERL, *Ideas II...*, 187, (Hua IV 148).

²⁴ «Este nexa es un nexa de necesidad entre dos aprehensiones posibles: pero correlativamente pertenece a él un nexa de dos *cosidades* que se constituyen»: E. HUSSERL, *Ideas II...*, 186, (Hua IV 147).

del cuerpo vivo. Husserl llama a este tipo de sensaciones localizadas en el cuerpo *ubiestesia*.²⁵

Las sensaciones localizadas son propias de una "cosa" que no está circunscrita únicamente a las propiedades de la realidad material. Sentir en el ámbito de la tactilidad ofrece una diversidad de cualidades objetivas que coinciden en el espacio con la aprehensión de la experiencia sensible. Cuando el cuerpo vivo entra en relación física con otras cosas materiales, las cualidades de éstas, suavidad, tibieza, dureza, peso, blandura, lisura, sequedad, distribución irregular del relieve, son aprehendidas como cualidades objetivas por sensaciones localizadas en un sitio particular del cuerpo. En este sentido la sensación y la aprehensión es doble: siento en mí y percibo lo que pertenece a la contextura material de la cosa, pero es una sensación y una aprehensión simultánea en el tiempo y en el espacio, en tanto que el superficie del objeto sentido coincide con una zona particular del cuerpo que siente. Podríamos decir que mi sensación constituye una propiedad de la cosa material y al tiempo se constituye como cuerpo. Esa es la singularidad de las sensaciones táctiles que las distigue de las otras sensaciones expositivas, que son las visuales o acústicas: «la conciencia táctil trae la cosa a la intuición y la expone al hacerse sentir, sin exposición, a sí misma. La aprehensión perceptiva descansa sobre este "repliegue" del tacto sobre sí que se siente y a la vez se muestra a sí mismo, que se vive y a la vez, como vivencia, se da a notar».²⁶ A este respecto, Serrano de Haro, fundamentado no sólo *Ideas II* sino otros textos más de la Husserliana, sostiene que si bien la vivencia del sentir táctil se distingue de la reflexión inmanente; aquella es la que define su inmanencia, es decir, el ámbito de la tactilidad es

²⁵ Al respecto Antonio Ziri6n, el traductor, seala en una nota a pie de p6gina: «el neologismo "ubiestesia" traduce el t6rmino alem6n arcaico "*Empfindniss*", que Husserl utiliza aqu6 en el sentido que da el propio texto. En su significaci6n normal "*Empfindniss*", era sin6nimo de "*Empfindung*" ("sensaci6n")»: E. HUSSERL, *Ideas II...*, 184, (Hua IV 145).

²⁶ A. SERRANO DE HARO, «Fundamentos para un an6lisis...», 206.

dato de la inmanencia de la conciencia, porque el campo táctil es «relación consigo mismo y con la dimensión noética de la conciencia intencional y de la conciencia del tiempo».²⁷ Con ello se afirma que la conciencia se encuentra de algún modo ligada ya, *incorporada*, en razón de su estrato hylético.

Un caso particular dentro del ámbito de la tactilidad es el que se da cuando lo que se toca es el propio cuerpo, el cuerpo que digo mío. En él no sólo la aprehensión es doble sino que las sensaciones están correlacionadas unas con otras, son sensaciones motivadas por otras sensaciones. Son también ubiestesias el roce de la mano, órgano móvil del tacto, sobre la otra mano, el roce de la mano sobre el rostro u cualquier otra parte del cuerpo, el roce de los dedos con la parte interna de la mano cuando ella está empuñada, también el roce entre las piernas cuando están juntas o cruzadas, etc. En el caso del roce inter-corporal, las sensaciones y las aprehensiones son dobles como nota de una y otra parte del cuerpo.

Es importante no dejar de señalar que las sensaciones localizadas de la tactilidad se ofrecen de un modo distinto de aquellas propiedades de las cosas materiales que se presentan en esquema mediante matizaciones: «la cosa material se constituye de modo distinto, no cabe hablar en este caso de ubiestesias. Las últimas propiedades de cosas *reales* se constituyen a través de un esquema sensible y multiplicidades de matización, matices de forma, de color, etc. Para la ubiestesia no tiene sentido hablar de algo semejante».²⁸ La dilatación de los roces de una mano sobre la palma de la mía, su recorrido, no se halla bajo la matización o esquematización, no pertenece al esquema sensible que es el modo de exhibición propio de la cosa material. La dación de algo mediante la aprehensión de la tactilidad se lleva cabo como lo de algo que es «esencialmente distinto de la extensión en el sentido de todas las

²⁷ A. SERRANO DE HARO, «Fundamentos para un análisis...», 206.

²⁸ E. HUSSERL, *Ideas II...*, 189, (Hua IV 150).

determinaciones que caracterizan la *res extensa*». ²⁹ Mientras que lo extendido pertenece a la cosa material, ellas “pertenecen a mi alma” de modo que la aspereza de los dedos que acarician mi mano le pertenecen a la mano en cuanto cuerpo y, las sensaciones por las que siento mi mano al tocar con ella la mesa, me pertenecen a mí, me pertenecen a mí en cuanto están en mi mano.

Husserl señala que la doble aprehensión que las ubiestesias ofrecen en la constitución de un objeto dista significativamente de la constitución de un objeto que se da exclusivamente a través de las sensaciones visuales o las sensaciones auditivas. Ni en la visión ni en la audición son los objetos *sentidos* en el ojo o en el oído, el color es visto con el ojo y el sonido escuchado con el oído pero ninguna de esas dos sensaciones están localizadas en el cuerpo. De ahí que en la constitución del cuerpo propio tengan un rol importante las partes que son a la vez táctiles y visibles que, a diferencia de la espalda, las nalgas o la nuca, por señalar un par de ejemplos, pueden tocarse pero no verse directamente o incluso no alcanzar a tocarse por completo. Es, por principio, distinta la referencia en la sensación visual entre *el ojo que ve* y *lo que ve*, de la referencia en la sensación táctil de *la mano que toca* y *lo que toca*. En la tactilidad, la mano *se siente* al sentir lo otro y además de sentirse *siente también lo otro*. Esta diferencia entre la constitución en el ámbito de lo visual y el ámbito de lo táctil se ahonda cuando la constitución no es la de las cosas físicas sino la del cuerpo propio, también en este caso el rol de las sensaciones del tacto es distinto del papel de las sensaciones de visión. Dentro de las posibilidades de aparición, el de la tactilidad es singular. En el caso de que la caricia sea del mismo cuerpo, por ejemplo, de la mano izquierda sobre la derecha, las sensaciones de toque y las aprehensiones son dobles y lo que único que se constituye por ambos “lados” es puro cuerpo vivo. La caricia es pues un caso particular que permite manifestar cómo la conciencia del tocar se manifiesta *situada* corporalmente,

²⁹ E. HUSSERL, *Ideas II...*, 189, (Hua IV 150).

espacializada en el sentido de localizada en el cuerpo. Pero también en ese ámbito se ven frustrados los esfuerzos por percibir el cuerpo propio cabalmente: «el cuerpo que me sirve como medio de toda percepción me estorba en la percepción de sí mismo y es una cosa constituida de modo curiosamente imperfecto».³⁰ Tal quiebre en la posibilidad de hacer de la percepción del cuerpo propio una intuición cumplida es otra nota fundamental que distingue el cuerpo vivido, el propio, de las meras cosas físicas.

El estatuto primordial que tiene la tactilidad respecto de los otros ámbitos de la sensibilidad no se reduce a su cualidad singular de ser una dimensión de sensación y de aprehensión doble. Las ubiestesias no sólo son el distintivo fundamental del cuerpo vivo frente a la cosa física sino que su primordialidad yace en otro ámbito, la tactilidad es condición de aprehensión del cuerpo propio como tal: «el cuerpo sólo puede constituirse primigeniamente como tal en la tactilidad y todo lo que se localiza con las sensaciones táctiles, como el calor, frío, dolor y similares».³¹ Tocar el propio cuerpo es la capacidad que condiciona que yo pueda decir que mi cuerpo es cuerpo y no mera cosa física y también que es *mi cuerpo*, porque no basta el ámbito de lo visual para saberlo cuerpo vivo y saberlo mío; Husserl formula un hipotético caso para sostener esto: «no se dirá que quien sólo ve, ve su cuerpo, pues le faltaría el distintivo específico como cuerpo, y ni siquiera el movimiento libre de este "cuerpo", que va de la mano con la libertad de los cursos cinestésicos, haría de él un cuerpo. Sería entonces solamente como si el yo, a una con esta libertad en lo cinestésico, pudiera mover inmediata y libremente la cosa material cuerpo».³² El mío no sería cuerpo, entiéndase vivo, si sólo pudiese aprehen-

³⁰ E. HUSSERL, *Ideas II...*, 199, (Hua IV 160).

³¹ E. HUSSERL, *Ideas II...*, 190, (Hua IV 151).

³² E. HUSSERL, *Ideas II...*, 190, (Hua IV 151). Husserl pone en este punto un ejemplo hipotético muy singular: «un sujeto que meramente tuviera capacidad ocular no podría tener un cuerpo aparente en absoluto; en el juego de las motivaciones cinestésicas (que él no podría aprehender corporalmente) tendría sus apariciones de

derse a través de sensaciones visuales. En el hipotético caso de que pudiese moverme pero no sentir mi cuerpo, y por ello no sentir las motivaciones cinestésicas, seguramente vería cosas; tales condiciones permitirían el aparecer de cosas reales, pero mi cuerpo no podría aparecer para mí, ya que carecería de su distintivo primordial: la localización de sensaciones, de modo que «ni siquiera el movimiento libre de este "cuerpo", que va de la mano con libertad de los cursos cinestésicos, haría de él un cuerpo».³³ Es posible sintetizar lo anterior en una afirmación, la tactilidad como ámbito de sensación singular expone la nota fundamental de la vida incorporada: ella es sentirse, es automanifestación, autorevelación inmediata de la experiencia.³⁴

Aunque Husserl no se extiende en ello en este texto sino sólo lo insinúa, la relación entre la tactilidad y la visualidad y todos los demás ámbitos sensibles, es más íntima de que un análisis desatento podría indicar. La localización de sensaciones es también una «precondición para la existencia de todas las sensaciones (y apariciones) en general, incluso las visuales y las acústicas».³⁵ Esto es así porque sobre la tactilidad, es decir, la localización de sensaciones, «se constituyen los otros caracteres que hacen del cuerpo algo de suyo distinto de las cosas materiales y gracias a las cuales el cuerpo se constituye no solo como una mero objeto mundano, sino

cosa; vería cosas reales». Pero no se sabría él mismo real. ¿Cómo? ¿Qué acaso una percepción no vale como evidencia?

³³ E. HUSSERL, *Ideas II...*, 190, (Hua IV 151).

³⁴ En uno de sus estudios González Di Pierro sostiene que los análisis de la dimensión hylética de la conciencia realizados por Husserl en *Ideas I*, dimensión que no posee una función únicamente epistémico-gnoseológica sino que también «influye primordialmente en el ámbito impulsivo-afectivo» (p. 84), es una de las claves de la fenomenología husserliana de los que abreva Michel Henry para «profundizar el problema de la *hylética* en términos del cuerpo como cuerpo encarnado»: E. GONZÁLEZ DI PIERRO, «Michel Henry lector de Husserl: del cuerpo propio al cuerpo encarnado, *Ideas II* en *Encarnación*» en Á. XOLOCOTZI – R. GIBU (coords.), *Fenomenología del cuerpo...*, 889.

³⁵ E. HUSSERL, *Ideas II...*, 191, (Hua IV 152).

como una contraparte de la naturaleza». ³⁶ Después de ofrecerse como táctil, el cuerpo se ofrece como un cuerpo visual, susceptible de ser mirado, pero la primordialidad en su constitución la tiene la tactilidad.

f. Cinestias: origen del movimiento del cuerpo propio

Ya descritas dos de las notas distintivas del cuerpo, remontamos nuevamente para ahondar en su rol en la constitución de las cosas físicas. Toda orientación en el espacio y toda relación de cercanía o lejanía se ofrece siempre en relación al cuerpo propio, de modo que un mismo ámbito de sensación puede variar según las matizaciones y los esquemas en que aparezca, asimismo, las cosas se ofrecen una diversidad de intuiciones sensibles que se distinguen según sus ámbitos de sensación. Con ello decimos que el cuerpo es el órgano de la percepción y que en él concurre necesariamente en toda percepción. ³⁷

Es posible hacer la distinción entre dos especies de sensación cada una con funciones constituyentes distintas. Están, por un lado, las sensaciones que podemos llamar expositivas, grupos de sensaciones que ofrecen contenidos de sensación, es decir, son «sensaciones [que] mediante las aprehensiones que les caen en suerte constituyen matizadamente las correspondientes notas de la cosa como tales». ³⁸ En esta especie de sensaciones que aprehenden las “notas” de la cosa se encuentran las visuales y táctiles, así en el primer caso, las sensaciones de color permiten aprehender los colores de la extensión corpórea de la cosa, en el caso de las sensaciones táctiles, por ejemplo, las sensaciones de aspereza aprehenden la aspereza de la cosa. Están, por otro lado, las sensaciones que no tienen una función de aprehensión, pero que «son

³⁶ D. ILLESCAS, «La vivencia del cuerpo propio...», 20.

³⁷ E. HUSSERL, *Ideas II...*, 88, (Hua IV 56).

³⁸ E. HUSSERL, *Ideas II...*, 89, (Hua IV 57).

necesariamente partícipes en toda índole de aprehensión de otras sensaciones, en tanto que en cierta manera motivan las mismas aprehensiones»,³⁹ tales son sistemas de sensaciones cinestésicas.

El distintivo de la tactilidad, su primordialidad en la constitución del cuerpo propio, es a su vez «la presuposición para los demás distintivos del cuerpo frente a todas las cosas materiales».⁴⁰ Es condición de la capacidad de movimiento: «un yo al cual le es inherente un cuerpo como campo de localización de sus sensaciones; tiene la capacidad (“yo puedo”) para mover libremente este cuerpo o los órganos en que se articula, y para percibir mediante ellos un mundo externo».⁴¹ Por un lado, la activación de toda sensación de movimiento está asociada a ciertas variaciones táctiles que se localizan en un sitio vinculado al órgano que es movido, entre el sentir táctil y el movimiento cinestésico hay un nexo que no es causal sino intencional, no cabe la posibilidad de considerar el movimiento corporal sin algún dejo de autoafección táctil, de conciencia corporal. No es posible tener motivación cinestésica de algo que en principio no se siente propio. Tal activación es una posibilidad siempre abierta a hacerse actual merced al yo: es una capacidad positiva que «está siempre en disposición de pasar a la acción, a una acción que en tanto que es vivencial, remite al poder subjetivo inherente, a la capacidad».⁴²

Las relaciones de dependencia en las que se encuentra el cuerpo con la naturaleza material no son las mismas que las que tienen las cosas materiales entre sí, aunque es verdad que «el cuerpo también se dispone en cuanto cosa material, como todas las otras, en el nexo de la realidad en sentido estricto – el causalmente regulado»,⁴³ el cuerpo propio posee unas fuerzas de distinto carácter que

³⁹ E. HUSSERL, *Ideas II...*, 189, (Hua IV 150).

⁴⁰ E. HUSSERL, *Ideas II...*, 191, (Hua IV 152).

⁴¹ E. HUSSERL, *Ideas II...*, 192, (Hua IV 153).

⁴² E. HUSSERL, *Ideas II...*, 302, (Hua IV 255).

⁴³ E. HUSSERL, *Ideas II...*, 195, (Hua IV 156).

originan en el ciertos movimientos e incluso, sobre ellos fundados, la acción. El cuerpo es precisamente «el único objeto que para la voluntad de mi yo puro es movable de manera *inmediatamente espontánea*». ⁴⁴ El movimiento de las cosas materiales es mecánico y está regido de modo mediato, es decir, la potencia que los mueve tiene origen "fuera de sí", mientras que el cuerpo vivo es órgano de la voluntad, en el cuerpo vivo se halla el origen del movimiento espontáneo y libre, por el que el mismo «es movable de manera *inmediatamente espontánea* y [también] medio para producir un movimiento espontáneo mediato de otras cosas». ⁴⁵ Dentro del marco de posibilidad de esta capacidad están el movimiento y los actos deliberados pero para la indagación de la constitución del cuerpo propio interesan los primeros.

El papel del cuerpo propio en el aparecer de la cosas se manifiesta como «punto de enlace entre el nexos espacio-temporal-causal de lo real y la dimensión subjetiva, cuya condicionalidad de ningún modo se reduce a una mera variante de la mencionada causalidad física». ⁴⁶ La aspiración que tiene toda vivencia de cumplir la intuición del objeto al que se dirige tiene apoyo en la movilidad: no basta el cuerpo como centro de orientación en un punto fijo del espacio ofrezca una determinada perspectiva, sino que la capacidad de movimiento, de cambiar de orientación y posición para avanzar la percepción en relación a ciertos aspectos del objeto que percibo. Es el yo libre el que da origen a las acciones en las que «puede constituirse para este yo en múltiples series de percepciones un mundo de objetos, un mundo de cosas corpóreas-espaciales (entre ellas también la cosa cuerpo)». ⁴⁷ De modo que las cosas físicas del mundo aparecen en síntesis de percepción que se configuran y modifican en relación a los movimientos del cuerpo del yo

⁴⁴ E. HUSSERL, *Ideas II...*, 191, (Hua IV 152).

⁴⁵ E. HUSSERL, *Ideas II...*, 191, (Hua IV 152).

⁴⁶ D. ILLESCAS, «La vivencia del cuerpo propio...», 17.

⁴⁷ E. HUSSERL, *Ideas II...*, 191, (Hua IV 152).

que percibe. La constitución del mundo tiene como condición no sólo las sensaciones visuales, olfativas, auditivas, sino que a su vez son condiciones de ellas, ciertas sensaciones que permitan que el cuerpo esté dispuesto espacialmente para ello, que posibiliten las múltiples series de percepciones de un objeto. Husserl echa mano de un término usado en la psicología de su tiempo, cinestesia, para referirse a estas sensaciones particulares del movimiento. La primera exposición sistemática de la noción aparece en las lecciones de 1907 *Cosa y espacio*,⁴⁸ la noción y algún bosquejo está también presente en el texto del que nutrimos esta exposición, pero la noción más acabada de este tipo de sensación está en el texto *Experiencia y juicio*,⁴⁹ del que recojo abajo la idea central.

Cinestesia es la noción que Husserl usa para llamar a esta capacidad de «movimientos que pertenecen a la esencia de la percepción, y que sirven para que el objeto de la percepción venga a darse, a ser, posible, por todos sus lados».⁵⁰ Las cinestesis son “actividades” sin ser por ello en sentido estricto actos deliberados, tampoco son acciones inconscientes, es decir, reflejas, ni son meros impulsos, sino más bien movimientos inherentes que requiere el cumplimiento de una percepción, es decir, modificaciones de perspectiva, modificaciones que permiten una intuición más “acabada”. Son los tránsitos de aparecer a aparecer, el desenvolvimiento de las tendencias que la percepción tiene en aras de su cumplimiento intuitivo. Los campos de sensación son variables y cambian en función del movimiento del cuerpo propio, las sensaciones de este movimiento se aprehenden junto con él y bajo la relación “si-entonces”, las diversas posibilidades cinestésicas determinan la variación de los escorzos en los que se ofrece una objetividad.

⁴⁸ E. HUSSERL, *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, D.F. 1980, §19.

⁴⁹ Esta obra fue también, como el segundo tomo de *Ideas*, publicada de manera póstuma en 1938, el editor de esa versión fue Ludwig Landgrebe.

⁵⁰ E. HUSSERL, *Experiencia y juicio...*, §19.

Las sensaciones que son aprehensiones «están motivadas en sus transcurso reales y posibles, y están aperceptivamente referidas a series motivantes, a sistemas de sensaciones cinestésicas».⁵¹ Las sensaciones que aprehenden se modifican en relación a las sensaciones de movimiento, si tiene lugar un transcurso de cinestésias entonces transcurre también una serie correspondiente de modificaciones de sensaciones y de aprehensiones: «a partir del sistema ordenado de las sensaciones de movimiento ocular, de los movimientos de la cabeza que se mueve libremente, etc., transcurren en la visión estas o aquellas series».⁵² El fenómeno está caracterizado así: la percepción es una unidad de operación en la que hay colaboración de sensaciones correlativamente referidas: las cinestésias son el motivante que determina las sensaciones motivadas.

Las cinestésias se distinguen de otro tipo de sensaciones, no son sensaciones expositivas, no aprehenden datos de sensación como en el caso de las ubiestésias, aquellas «tienen en la "aprehensión" animadora una posición y una función totalmente distinta a los contenidos exhibitivos. Ellas posibilitan la exhibición, sin exhibirse ellas mismas».⁵³ Colaboran, favorecen, la constitución de otras objetividades y la constitución del cuerpo propio. Son, junto a la ubiestésias, sensaciones de un rango distinto a las expositivas, ya que ellas, las cinestésias, "exhiben" al cuerpo no tanto que cosa, no como objetividad con cualidades que puedan percibirse sino en tanto que cuerpo que se mueve, y se mueve a merced de los movimientos intencionados de la vida consciente de un yo. Si bien la sede de estas singulares sensaciones es el cuerpo en tanto que hay una relación de hecho al mismo, y en tanto que como cinestésias

⁵¹ E. HUSSERL, *Ideas II...*, 90, (Hua IV 58).

⁵² E. HUSSERL, *Ideas II...*, 90, (Hua IV 58).

⁵³ P. FERNÁNDEZ BEITES, *Fenomenología del ser espacial*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1999, 429. Citado en L. CANELA, «El concepto fenomenológico de cinestésia y la correlación con las secuencias del campo visual: un análisis a las lecciones de *Cosa y espacio* de 1907», *Eikasía. Revista de filosofía* 47 (2013) 753.

son movimientos corporales, no es sino el yo el que las origina en cuanto vivencias cinestésicas.

Está claro que tanto para la descripción fenomenológica del cuerpo la tactilidad y el movimiento son sensaciones de un grado superior respecto de los otros tipos de sensaciones "básicas", ni el olfato, ni la vista, ni el oído ni el gusto, presentan la peculiaridad de las ubiestesias y las cinestesias. Las primeras son un dato primordial que permite la constatación de la localización de la conciencia. Ellas cuando exhiben las propiedades de una superficie no sólo ofrecen eso, sino que en su exhibir alguna trascendencia, manifiestan la condición encarnada de la subjetividad: al sentir lo otro me siento como cuerpo vivo; además según la descripción de Husserl en *Ideas II* ellas son condición de la actualización de las otras sensaciones. Las cinestesias por su parte, no exhiben propiedades, sino que en su ejecución manifiestan que el cuerpo es capaz de movimiento, son la actualización de un poder que se manifiesta en el cuerpo vivo. También fungen como condición del cumplimiento intuitivo en la percepción.

Hasta este punto de la investigación hemos avanzado lo suficiente como para señalar que el cuerpo en tanto que sede de la experiencia subjetiva tiene un modo de aparecer muy singular. Las descripciones tanto de la primacía que tiene la tactilidad al mostrar que esa forma de la sensibilidad no ofrece sólo datos sobre lo trascendente que se está percibiendo, sino que sentir con la piel es *sentir-se*, de ahí que la tactilidad ofrece el dato fundamental que dicta que la experiencia del cuerpo como propio, es la única que no requiere "mediación" alguna, porque esa forma de la sensibilidad, las ubiestesias, refieren ya a la inmanencia de la conciencia.

Sin embargo, a partir de esta descripción del aparecer primigenio del cuerpo propio no hay todavía elementos para ahondar en el asunto de la diferencia sexual. Hasta este momento de lo que la obra de Husserl nos muestra, la descripción parece "toparse" con un límite, a saber, que la subjetividad trascendental *incorporada* no tiene distinción sexual. Es decir, a este punto de la investigación la subjetividad trascendental es *asexual*.

Impera introducir elementos para abordar el asunto cabalmente, sin marginar la evidencia de la distinción sexual pero con la apertura y el rigor necesarios para indagar con profundidad el estatuto de su *evidencia*. Hasta donde yo sé, no hay propiamente un estudio dedicado a este problema en la obra Husserl, tampoco conozco alguna referencia o pasaje de la Husserliana que aluda al tema. Sin embargo, un harto sugerente ensayo de Sara Heinämaa me ha mostrado una vía para abordar la cuestión, una vía que me sospecho tiene un íntimo vínculo teórico a la fenomenología clásica, es decir, con la obra de Husserl y, específicamente, con el segundo tomo de *Ideas II*. Con esta alusión me refiero a la filosofía de Edith Stein, una de las alumnas de Husserl y la editora de ese segundo tomo de *Ideas*. Heinämaa señala algunas obras de Stein como lugares predilectos para estudiar a fondo la cuestión. No está demás decir, que uno de los muchos temas vinculantes entre Husserl y Stein, es el del problema del *cuerpo propio*. Sea como fuere, y al margen de datos biográficos e históricos, el problema parece que exige plantearse a varios niveles. Uno de ellos, y quizá el primero sea el de la *empatía* que, en tanto que la experiencia fundante de la noticia de la alteridad, es la única experiencia a partir de donde es posible hablar de diferencia y luego de diferencia sexual. También, impera tratar el problema de la constitución y de la génesis de la *objetividad* a partir de la dinámica vital de la intersubjetividad, ya que la diferencia sexual no sólo alude a un dato empírico sino también a una serie de construcciones sociales vinculadas o ancladas en él. No vale, pues, decantarse por una perspectiva objetivista o una perspectiva constructivista: el asunto es más complejo. Finalmente, será necesario también introducir la noción de "persona trascendental", ya que como este estudio nos permitió vislumbrar: la conciencia trascendental no es todavía conciencia personal.

Sumario:

El texto trata de una descripción fenomenológica de la experiencia originaria del cuerpo propio. El estudio comienza señalando el contexto teórico en el que surge el problema dentro de la fenomenología trascendental, se sigue una metodología hermenéutico-filosófica fundamentalmente de la obra de Husserl conocida como *Ideas II*. Se analizan luego cuáles son los datos básicos de la constitución del cuerpo vivido como sede de la sensibilidad y de movimiento. Se mencionan finalmente las posibles vías para abordar el siguiente problema: la experiencia de la condición sexuada.

Summary:

This paper aims at describing the originary experience of embodiment. The research starts with an initial consideration on the origin of the question in transcendental phenomenology, and it draws on a hermeneutical and philosophical methodology of Husserlian phenomenology as exposed in *Ideas II*. It then analyses the basic data of the experience of the lived body, conceived as the *locus* of sensitivity and movement. Finally, it raises some concerns about how to approach methodologically the issue of the experience of human sexual condition.

Palabras clave: cuerpo vivido, conciencia, experiencia originaria, fenomenología trascendental, sensibilidad.

Keywords: lived body, awareness, originary experience, transcendental phenomenology, sensitivity.

RECENSIONES

M. ESTRADA SAAVEDRA, *El uno y los muchos: Voluntad y soberanía en la filosofía política de Hobbes, Rousseau, Schmitt, Agamben y Arendt*, El Colegio de México, Ciudad de México 2019, 144 pp.

El concepto de soberanía es un eje central dentro de los tratados de filosofía política contemporánea. Ahora bien, este tema se vuelve relevante a partir de fenómenos como la globalización y la relación económico-política entre diversos países. Así, a partir de estos hechos se genera la pregunta sobre el sentido de la voluntad y soberanía del Estado.

A partir de lo anterior, cobra relevancia el libro *El uno y los muchos. Voluntad y soberanía en la filosofía política de Hobbes, Rousseau, Schmitt, Agamben y Arendt* de Marco Estrada Saavedra, quien a través de su obra busca analizar la forma en que la voluntad del Estado se introduce para ordenar y estructurar los actos de los seres humanos. A juicio del autor esta forma de comprender al Estado reduce la política a violencia y dominación, de ahí la importante necesidad de ela-

borar una revisión histórica de dichos conceptos con la finalidad de poder esclarecer la realidad contemporánea.

La primera parte del libro se titula la «Búsqueda del fundamento de la autoridad política», la cual en un primer momento, presenta la propuesta de Thomas Hobbes, quien al sostener que el Estado tiene como objetivo garantizar la paz y seguridad de los ciudadanos, entiende la soberanía como dominio y obediencia. Posteriormente, se expone la postura de Jean-Jacques Rousseau quien asume que la soberanía del Estado se presenta como garante de bienestar y orden político. A partir de lo anterior se puede concluir que uno de los puntos fundamentales en estos autores es la búsqueda de unidad, la cual se establece a partir del Estado soberano.

Rousseau, a diferencia del autor del *Leviatán*, abre espacio a los ciudadanos para la participación política, ya que para Hobbes el único que posee la facultad de actuar políticamente es el soberano. Este elemento es relevante, porque nos permite comprender la forma en que a partir de estos

autores se relaciona lo social y lo político. Asimismo, la lógica de la unidad del Estado que se presenta en los autores mencionados se radicaliza con la noción de Carl Schmitt, quien a partir del decisionismo sostiene que el Estado existe mediante la conservación de la homogeneidad. De esta forma, la soberanía implica la capacidad de generar orden y sobre todo de defenderlo cuando se presenta algún tipo de peligro, especialmente aquella que compromete la unidad vital.

Desde esta perspectiva, cobra sentido la segunda parte del libro titulada «Dominación y Pluralidad», la cual tomando como base las conclusiones obtenidas de los autores analizados presenta la crítica de Giorgio Agamben a la política de la modernidad, la cual sostiene que la política se ha presentado como un proceso de inclusión a los mecanismos de poder. Con base en lo anterior, surge el problema de que la soberanía del Estado reúne dos conceptos heterogéneos: violencia y legalidad. Así, la política se ha convertido en biopolítica, la cual buscará regular y ordenar la vida tanto individual como colectiva. El problema que surge de estas conclusiones es que el esta-

blecimiento del Estado soberano implica necesariamente la despolitización de los ciudadanos.

Una pregunta que surge a partir de lo anterior es ¿cómo sería posible la recuperación de la alteridad en una propuesta política que de suyo busca la unidad?, en otras palabras, ¿es posible concebir una visión de soberanía que no se caracterice en términos de dominación y violencia? Ante esta pregunta, Marco Estrada Saavedra propone una reflexión a partir de Hannah Arendt, quien sostiene que lo político es un modo de actividad fundamental del hombre, es decir, es un espacio de realización y por lo tanto libertad humana. De esta forma, la propuesta de Arendt permite establecer una reflexión más profunda en torno a lo político.

Finalmente, considero que la propuesta presentada por el autor expone la relevancia de continuar reflexionando en torno a los mecanismos de poder implícitos que se encuentran dentro del concepto de soberanía del Estado. Y en conformidad con lo establecido por el autor, me parece relevante afirmar que en la actualidad ya no es posible comprender la soberanía a partir de un poder absoluto e indivisible,

pues esta forma de concebir la soberanía queda inconclusa frente a los cambios sociales, culturales y políticos de la actualidad. Por lo tanto, resulta necesario repensar el concepto de comunidad política y soberanía, a fin de plantear nuevas formas de resistencia y de configuración de la subjetividad.

Carolina Flores Langarica

A. CORDOVILLA, *«Como el Padre me envió. Así os envió yo». Teología y espiritualidad del ministerio apostólico presbiteral*, Sígueme, Salamanca 2019, 286 pp.

Ángel Cordovilla es sacerdote diocesano y profesor de teología dogmática en la Universidad Pontificia Comillas (España). Este ensayo es fruto del vínculo que se da en la persona del autor entre la propia experiencia como sacerdote y el ejercicio de su dedicación a la teología, entre otros ámbitos, como servicio a la actualización de la identidad de la figura del presbítero católico en medio del mundo y la cultura contemporánea. El volumen está estructurado en tres grandes secciones que, en su progresión

lógica, se dividen a su vez en doce capítulos: I. «El sacerdote en la actual situación cultural e histórica» (p. 15-106); II. «Dimensiones constitutivas del ser sacerdotal» (p. 107-189); III. «Vida y espiritualidad sacerdotales» (191-270). Concluye con «Un decálogo para la espiritualidad sacerdotal hoy» (p. 271-274).

Tras la celebración del Concilio Vaticano II se han publicado innumerables libros en la Iglesia católica que analizan de manera exhaustiva el significado de su teología pastoral para la renovación del estatus teológico del ministerio del presbítero, la recreación de su sentido eclesial, la estima por su vivencia existencial y los cambios en la sensibilidad de la cultura presente hacia su figura. No obstante, la obra del profesor Cordovilla demuestra que la Iglesia se encuentra aun en un tiempo ministerial que se podría calificar de *transición*: en primer lugar, dada la mutación persistente y global que afecta a la imagen de Dios, al significado de la comunidad cristiana y, en conexión con ambas, a la humanidad del sacerdote. El autor considera abiertamente este contexto de luces y sombras como un momento de gracia para la fe y

una oportunidad evangelizadora para el conjunto de la Iglesia; en segundo lugar, porque todavía no se columbra el logro de la invitación procedente de la teología del concilio (vg. *Presbyterorum ordinis* y *Lumen gentium*) para comprender y vivir el ministerio sacerdotal a la luz de tres horizontes íntimamente vinculados entre sí: teología, espiritualidad y servicio apostólico. La visión unitaria de este triple eje rebasa cualquier distinción *neta* que se pueda proyectar sobre el ministerio sacerdotal: entre ontología y funcionalidad, entre conformación cristológica y dinamismo pneumatológico, entre eclesialidad y secularidad, entre realización existencial y fidelidad evangélica, entre su especificidad espiritual y la espiritualidad bautismal de todo cristiano, entre una atención esquisita al legado de la tradición y un atento discernimiento pastoral. Esta premisa permite al autor no sólo volver sobre las claves de la teología y vida del ministerio del sacerdote según el decreto conciliar *Presbyterorum ordinis*, sino recrear a su luz –en la segunda parte del ensayo– aquellos caracteres y dimensiones que, a su modo de ver, más abiertamente contribuyen a resignificar la espi-

ritualidad que funda el sentido de su vocación y guían la entrega de la propia vida a la misma: *discípulo en camino; apóstol, enviado de Cristo; hermano entre hermanos; hombre tomado de entre los hombres.*

Cordovilla muestra así que el Vaticano II ha subrayado lo esencial y, precisamente por ello, permite seguir profundizando con fidelidad creativa en el fondo espiritual y el estilo concreto con que el sacerdote encarna la vida apostólica: interés por la transmisión de la fe atendiendo a la conexión entre verdad salvífica y Palabra, servicio al memorial eucarístico en el seno de una vida unificada por la caridad pastoral, encarnación de los consejos evangélicos y perseverancia orante.

El autor no rehuye lo que podrían denominarse las *cuestiones disputadas* que, tanto desde el punto de vista de la teología como de la praxis del ministerio, marcan la actualidad de la vida sacerdotal dentro y fuera de la Iglesia. Así por ejemplo: ¿qué supone para el sacerdocio que sea «el bautismo, y no el sacramento del orden, el que está en la base de la comprensión de la Iglesia» (p. 66)? En conexión con la reflexión en torno al bautismo como fuente sacramental del ser y

quehacer de la Iglesia, el autor alude a la posibilidad de «que se aborde de una forma más cuidada el tema de un *diaconado* que reconozca de hecho el trabajo que realiza la mujer en la Iglesia y que, desde el fundamento del sacramento del bautismo, pueda participar incluso en el gobierno de la misma», buscando así que, salvaguardando la constitución divina de la Iglesia, «de alguna forma, en algunos casos y para algunas tareas, el poder de jurisdicción pueda ser ejercido desde el sacramento del bautismo y no sólo desde el sacramento del orden» (p. 173); y junto a estas cuestiones de fondo, la apuesta por una visión más integradora de los factores (tanto eclesiales como socio-culturales) que permita discernir sobre el acuciante problema de los abusos sexuales del clero (p. 262-270). En este espacio limitado no es posible desarrollar los pros y contras de la argumentación del autor que, al menos a mi modo de ver, siempre parte de una atenta recepción del magisterio reciente y una visión honesta del servicio que presta la teología al mismo.

En suma, se trata de un ensayo guiado por la convicción de que «lo que más necesitamos los sacerdotes en este momento de

desprestigio social, de diáspora pastoral y de fragmentación personal, no son análisis certeros sino *espíritu, aliento y corazón*» (p. 94-95). A ello contribuye, en lo que respecta al método de este ensayo, la apuesta por una escritura ágil y un estilo teológico que reclama fuentes acreditadas sin abrumar al lector con referencias excesivas. El libro del profesor Cordovilla está destinado, sin duda, no sólo a revitalizar la *reflexión para la vida* de aquellos que llevan años desempeñando el ministerio y necesitan constantemente refrescar los fundamentos de su consagración, sino a guiar a aquellos estudiantes de teología que se preparan con ilusión al ministerio y han de saber que lo hacen en el seno de una Iglesia preocupada por proporcionarles las mejores claves que manan del misterio de la revelación de Dios en Cristo y de la sabiduría de vida que brota de su dilatada tradición.

Juan Manuel Cabiedas Tejero

LIBROS RECIBIDOS

EF.MEX. 38 n.114 (2020) 523

**Facultad de Teología del Uruguay “Monseñor Mariano Soler”/
Centro Internacional del Diaconado de América Latina/Centro
Internacional del Diaconado/Universidad Católica Dámaso A.
Larrañaga-Uruguay, Montevideo, Uruguay**

C. L. SANABRIA DE PRETTO, *La misión del Diaconado Permanente en el Uruguay. Génesis y desarrollo de la restauración del Diaconado como grado propio y permanente de la Jerarquía en la Provincia Eclesiástica del Uruguay, desde los pronunciamientos de su Conferencia Episcopal. Del Concilio Vaticano II a Aparecida*, 2010, Presentación (15 pp.), Tomos 1 y 2 (513 pp.), Anexos 1 (329 pp.), Recopilación de obras en formato CD, 14 x 21

El Colegio de México, México

M. ESTRADA SAAVEDRA, *El uno y los muchos. Voluntad y soberanía en la filosofía política de Hobbes, Rousseau, Schmitt, Agamben y Arendt*, 2019, 144 pp., 14 x 21

S. ALBERRO, *Movilidad social y sociedades indígenas de Nueva España: las elites, siglos XVI-XVIII*, 2019, 194 pp., 15 x 22

Ediciones Vivarium, La Habana, Cuba

I. FUENTES (comp.), *Desde las oscuras manos del olvido. Imaginario y memoria de la bella Habana*, 2019, 199 pp., 13 x 20.5

Artículos

AGUIÑAGA FERNÁNDEZ, J. M., *Versiones latinas de la Biblia*, 113, 262-293.

AMERLINCK DE CORSI, M. C., *La discreta presencia de las mujeres en la Nueva España del siglo XVI*, 112, 90-122.

BLÁZQUEZ DOMÍNGUEZ, C. - G. A. GALINDO PELÁEZ, *Cruces, frailes y una institución por construir: reflexión sobre algunas fuentes para el estudio de la Iglesia en Veracruz durante el siglo XVI*, 112, 123-144.

CANO CASTILLO, A., *El clero secular en la conquista y evangelización de México*, 112, 36-62.

La presencia de san Jerónimo en la Iglesia Novohispana. Siglos XVI-XVII, 113, 312-336.

CARUANA, L., *Ciencia y religión: ¿un choque de cosmovisiones?*, 114, 400-416.

CERDA FARIAS, I., «Arquitectura para la nueva fe». *Los primeros conventos agustinos y la evangelización de la provincia de Michoacán vistos a través de la fundación del convento de Tlazalca, 1558-1562*, 112, 5-35.

GALLO SERRATOS, O., *Epistemología de la educación: Newman y su idea de la universidad*, 114, 358-378.

GUTIÉRREZ LOZANO, C., *La cosmovisión cristiana en la vida y obra de Newman*, 114, 379-399.

HERNÁNDEZ IBÁÑEZ, J. A., *La epístola como ejercicio de auto descripción de la personalidad en Jerónimo de Estridón*, 113, 200-227.

JARAMILLO ESCUTIA, R., *Los tiempos de san Jerónimo: 347-419*, 113, 165-199.

LÓPEZ AMOZURRUTIA, J. A., *La huella del león*, 113, 294-311.

MARTÍNEZ ALCÁNTARA, S., *La opción fundamental de sentido como un nuevo modo de hablar del principio de no-contradicción según el pensamiento filosófico de José Gómez Caffarena*, 114, 468-490.

PEÑA ESPINOSA, J. J., *Hitos fundantes de la práctica devocional novohispana*, 112, 63-89.

SÁNCHEZ ORANTOS, A., *El mesurado optimismo kantiano sobre las cosas humanas. Introducción general a la propuesta moral kantiana*, 114, 417-467.

SCHAEFER, K., *Una traducción de Jerónimo que llega a ser la Vulgata*, 113, 228-261.

YAÑEZ FLORES, T. G., *Experiencia originaria del cuerpo propio*, 114, 491-517.

Notas y Comentarios

ALCÁNTARA BOJORGE, D. A., *Casas García, J. C. (coord. y ed.), Nueva Historia de la Iglesia en México. I. De la evangelización fundante a la Independencia*, 112, 145-154.

PALAFOS CRUZ, A. E., *La conversión pastoral de la comunidad parroquial al servicio de la misión evangelizadora de la Iglesia, un comentario*, 113, 337-346.

Recensiones

AA.VV., *La bellezza della famiglia in Italia e in Russia. Problemi e soluzioni* (José Guillermo Gutiérrez Fernández), 112, 156.

- CORDOVILLA, A.**, *«Como el Padre me envió. Así os envío yo». Teología y espiritualidad del ministerio apostólico presbiteral* (Juan Manuel Cabiedas Tejero), 114, 520.
- DALEY, B. E.**, *Cristo, el Dios visible. La fe de Calcedonia y la cristología patristica* (Juan Manuel Cabiedas Tejero), 113, 347.
- ESTRADA SAAVEDRA, M.**, *El uno y los muchos: Voluntad y soberanía en la filosofía política de Hobbes, Rousseau, Schmitt, Agamben y Arendt* (Carolina Flores Langarica), 114, 518.
- FRAZÃO CORREIA, J.**, *La fede vive di tenerezza. Variazioni sul tema* (Javier Coellar Ríos), 112, 155.
- HENARES DÍAZ, F.**, *Cien años del periodismo religioso (1915-2015). La revista Espigas y Azucenas-Iglesia Hoy* (Juan Carlos Casas García), 112, 158.
- MARSICH, U. M.**, *Los nuevos desafíos morales. Una respuesta ético teológica* (Manuel Valeriano Antonio), 113, 350.