

Los retos de la Filosofía en el siglo XXI

**Actas del I Congreso internacional de la
Red española de Filosofía**

Volumen II

© Red española de Filosofía (REF)
Paseo Senda del Rey 7, 28040 Madrid
<http://redfilosofia.es>
© Publicacions de la Universitat de València (PUV)
Arts Gràfiques 13, 46010 València
<http://puv.uv.es>
Primera edición: octubre 2015
ISBN: 978-84-370-9680-3

Los retos de la Filosofía en el siglo XXI

Actas del I Congreso internacional de la Red española de Filosofía

Coordinación general

Antonio CAMPILLO y Delia MANZANERO

Coordinación de los volúmenes

Juan Manuel ARAGUÉS, Txetxu AUSÍN, Fernando BRONCANO, Antonio CAMPILLO, Neus CAMPILLO, Cinta CANTERLA, Cristina CORREDOR, Jesús M. DÍAZ, Catia FARIA, Anacleto FERRER, Delia MANZANERO, Félix GARCÍA MORIYÓN, María José GUERRA, Asunción HERRERA, Joan B. LLINARES, José Luis MORENO PESTAÑA, Carlos MOYA, Eze PAEZ, Jorge RIECHMANN, Roberto RODRÍGUEZ ARAMAYO, Concha ROLDÁN, Antolín SÁNCHEZ CUERVO, Javier SAN MARTÍN, Marta TAFALLA, Pedro Jesús TERUEL y Luis VEGA

Volumen II

Sección temática 1 Antropología filosófica y teoría de la cultura

Coordinación

Joan Bautista LLINARES (Universitat de València) y Javier SAN MARTÍN (UNED)

Publicacions de la Universitat de València

València, 2015

ÍNDICE

	Páginas
ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA Y TEORÍA DE LA CULTURA	
Vida buena, armonía y buen vivir. Aristóteles en Ecuador <i>Aurelio DE PRADA GARCÍA</i>	7-20
El eterno marido que no sabía amar. Un parásito del deseo en la novelística de Dostoevski <i>Lorena RIVERA LEÓN</i>	21-33
Antropología filosófica y literatura: ¿Acaso esto es un hombre? Los testimonios de la experiencia totalitaria y la conceptualización de lo humano <i>Joan B. LLINARES</i>	35-49
La actualidad de la antropología fenomenológica y la posibilidad de la filosofía <i>Luisa Paz RODRÍGUEZ SUÁREZ</i>	51-58
Antropología filosófica y fenomenología: reto, necesidad, problema <i>Marcela VENEBRA MUÑOZ</i>	59-69
La interculturalidad como génesis de la filosofía. Comentario al antepenúltimo texto de Husserl <i>Javier SAN MARTÍN SALA</i>	71-82
Antropología filosófica y filosofía antropológica en la obra de Charles Taylor, La reflexión filosófica como proyecto vital <i>Sonia Ester RODRÍGUEZ GARCÍA</i>	83-96
Diagnóstico y paradojas de la cultura y el mundo contemporáneo según R. Girad <i>Agustín MORENO FERNÁNDEZ</i>	97-109
Entre la Filosofía y la Criminología. Aportes interdisciplinares para la prognosis de los atentados terroristas de inspiración islámica <i>Francisco Javier CASTRO TOLEDO</i>	111-120

Vida buena, armonía y buen vivir

Aristóteles y Confucio en Ecuador

Aurelio DE PRADA GARCÍA

Universidad Rey Juan Carlos

“... El buen vivir requerirá que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades gocen efectivamente de sus derechos, y ejerzan responsabilidades en el marco de la interculturalidad, del respeto a sus diversidades, y de la convivencia armónica con la naturaleza.”

Constitución de la República de Ecuador, art 275.

Sumario: 1.- Introducción. 2.-Vida buena 3.- Armonía 4.- Buen vivir. 5.- A modo de conclusión: Un diálogo necesario.

1.- Introducción

La filosofía es, sin duda, una de las mayores conquistas, invenciones, descubrimientos... de la tradición occidental. Una conquista que, en esta era de la globalización, a principios del siglo XXI, tiene como uno de sus principales retos el de establecer un diálogo con invenciones de otras tradiciones culturales no estrictamente filosóficas que, sin embargo, puede ser sumamente fructífero a la hora de enfrentar problemas globales como el cambio climático, los derechos humanos o nuevas formas de organización política y social.

Y ello tanto más cuanto que, a veces, son esas otras tradiciones culturales las que, más o menos implícitamente, reclaman dicho diálogo al defender concepciones que, de un modo u otro, remiten a la filosofía. Tal es el caso, por ejemplo, de la vigente Constitución del Ecuador en cuyo artículo 275 se menciona expresamente el principio del “buen vivir”. Algo que remite casi inmediatamente a la “vida buena”, concepto que, como es bien sabido, resulta central en la filosofía práctica aristotélica.

Ahora bien, no es sólo Aristóteles; no es sólo la filosofía aristotélica la reclamada, más o menos expresamente, en la vigente constitución del Ecuador sino que también se apela, más o menos implícitamente, a otra tradición cultural, no estrictamente filosófica por lo demás. Y en efecto, la idea de armonía, de convivencia armónica con la naturaleza, recogida asimismo en la cita que encabeza estas líneas, resulta central en la filosofía-política-religión que está en la base de la civilización china: el confucianismo.

Así las cosas, dado que la filosofía aristotélica y el confucianismo estarían, de un modo u otro, presentes en la vigente Constitución de Ecuador; dado que, por así decirlo, Aristóteles y Confucio están hoy por hoy en Ecuador, en las páginas siguientes analizaremos en primer lugar sucintamente la concepción de la “vida buena” en Aristóteles; luego la idea confuciana de “armonía” y en tercer lugar la llamada “filosofía andina” que subyace al reconocimiento de los derechos de la Naturaleza, la Pachamama, y al “buen vivir” y que habría llevado a Aristóteles y Confucio al Ecuador.

Finalmente, para concluir, esbozaremos un posible diálogo entre esas tres tradiciones culturales que, desde luego, habría de incluirnos también a nosotros, individuos del siglo XXI, con nuestro propio horizonte de praxis. Un horizonte a fundir, ciertamente, con el de esas tradiciones¹.

2.-Vida buena

No parece preciso insistir en que, por razones de espacio y por ser suficientemente conocida, no procede abordar aquí una caracterización general de la filosofía aristotélica². Sí resulta preciso, sin embargo y en lo que nos importa, recordar los hitos fundamentales de su concepción de la “vida buena”, la “vida feliz”. Un tema central de su filosofía práctica entendiendo por ésta, como es bien sabido, la que no es meramente teórica sino que afecta a la acción:

“El presente tratado no es teórico como los otros, pues no investigamos para saber qué es la virtud, sino para ser buenos.”³

Una filosofía práctica que, como asimismo es bien sabido, se divide en dos grandes apartados interrelacionados: el ético o mejor “las cuestiones relacionadas con el carácter”⁴ y el político en el que dichas “cuestiones relacionadas con el carácter” desembocan como se refleja en los primeros párrafos de la *Ética a Nicómaco*:

“Todo arte y toda investigación y del mismo modo toda acción y elección parecen tender a algún bien; por esto se ha dicho con razón que el bien es aquello a que todas las cosas tienden. Pero parece que hay alguna diferencia entre los fines, pues unos son

¹ “Forma parte de la verdadera comprensión el recuperar los conceptos de un pasado histórico de manera que contengan al mismo tiempo nuestro propio concebir. Es lo que antes hemos llamado *fusión de horizontes*”. GADAMER, H. G., *Verdad y método*, vol. L, Sígueme, Salamanca 1977, p. 453

² Al respecto, vid., entre otros, BARNES, J., *Aristóteles*, Cátedra, Madrid 1999; DÜRING, I., *Aristóteles: Exposición e interpretación de su pensamiento*, UNAM, México 2005; JAEGER, W., *Aristóteles, bases para la historia de su desarrollo intelectual*. FCE, Madrid 1983 y ROSS, *Aristóteles*, Charcas, Buenos Aires 2005

³ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1103 b Centro de Estudios constitucionales. Madrid 1981, p. 20.

⁴ “El propio Aristóteles se refiere a sus tratados como «*ethika*» y la transliteración de esa palabra griega da el título de «*Ética*». Pero el término griego significa «cuestiones relacionadas con el carácter», y un título mejor sería *Sobre cuestiones de carácter*.” BARNES, J., *Aristóteles*, cit., p. 129

actividades y los otros, aparte de éstas, ciertas obras; en los casos en los que hay algunos fines aparte de las acciones, son naturalmente preferibles las obras a las actividades. Pero como hay muchas acciones, artes y ciencias resultan también muchos los fines... Y en todas aquellas que dependen de una sola facultad... los fines de las principales son preferibles a los de las subordinadas, ya que éstos se persiguen en vista de aquéllos...

Si existe pues, algún fin de nuestros actos que queramos por él mismo y los demás por él, y no elegimos todo por otra cosa –pues así se seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano- es evidente que ese fin será lo bueno y lo mejor. Y así no tendrá su conocimiento gran influencia sobre nuestra vida y, como arqueros que tienen un blanco no alcanzaremos mejor el nuestro. Si es así hemos de intentar comprender de un modo general cuál es y a cuál de las ciencias o facultades pertenece. Parecería que ha de ser la más principal y eminentemente directiva. Tal es manifiestamente la política.”⁵

Se trata, pues, de saber cuál es el bien al que tendemos que no es sino el bien al que la política tiende. Un bien sobre cuyo nombre casi todo el mundo está de acuerdo si bien no sobre qué sea:

“...puesto que todo conocimiento y toda elección tienden a algún bien digamos cuál es aquel al que la política aspira y cuál es el supremo entre todos los bienes que pueden realizarse. Casi todo el mundo está de acuerdo en cuanto a su nombre, pues tanto la multitud como los refinados dicen que es la felicidad y admiten que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz. Pero acerca de qué sea la felicidad, dudan y no lo explican del mismo modo el vulgo y los sabios.”⁶

Se trata, en suma, de saber en qué consiste la felicidad, la “*eudaimonia*”; término sobre cuya traducción conviene hacer alguna precisión ya que, al igual que el de “ética”, no coincide exactamente con nuestra “felicidad”:

“... «eudaimonia» no se refiere a un estado mental de euforia, como parece indicar la palabra «felicidad»: ser «eudaimon» es florecer, hacer un éxito de la propia vida.”⁷

Sea de ello como fuere, a la hora de saber en qué consiste la «*eudaimonia*», Aristóteles opta por examinar las diversas clases de vida:

“No parece sin razón entender el bien y la felicidad según las diferentes vidas. La masa y los más groseros los identifican con el placer; y por eso aman la vida voluptuosa, -pues son tres los principales modos de vida: la que acabamos de decir, la política y en tercer lugar la teorética-. Los hombres vulgares se muestran completamente serviles al preferir una vida de bestias pero tienen derecho a hablar

⁵ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1094 a, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1981, p 1-2.

⁶ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, cit. 1095 a, p. 3.

⁷ BARNES, J., *Aristóteles*, cit., p. 129

porque muchos de los que están en puestos elevados se asemejan en sus pasiones a Sardanápalo. En cambio, los hombres refinados y activos ponen el bien en los honores, pues tal viene a ser el fin de la vida política. Pero parece que es más trivial que la que buscamos, pues parece que está más en los que conceden honores que en el honrado, y adivinamos que el bien es algo propio y difícil de arrebatar....”⁸

Desechadas la vida volúptuosa y la política, solo resta analizar la vida teórica que se define a la vista de la función del hombre:

“...la función del hombre es una cierta vida y ésta una actividad del alma y acciones razonables y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y primorosamente y cada uno se realiza bien según la virtud adecuada; y si esto es así, el bien humano es una actividad del alma conforme a la virtud y si las virtudes son varias conforme a la mejor y a la más perfecta y además en una vida entera. Porque una golondrina no hace verano y así tampoco hace venturoso y feliz un solo día o poco tiempo.

Quede pues descrito de esta manera el bien, ya que acaso se debe hacer bosquejo general antes de describirlo detalladamente.”⁹

Así pues, el bien humano, lo bueno para el hombre, es una actividad del hombre conforme a la “virtud”, término castellano con el que se suele traducir el término griego *arete*, si bien de nuevo no sería esa la traducción más exacta:

“En cuanto a «areté», la palabra significa algo parecido a «bondad» o «excelencia». Aristóteles puede hablar de la «arete» de un argumento o de un hacha tanto como de la de un hombre. La «arete» humana es la excelencia humana—lo que es ser un buen ser humano— y sólo está en relación indirecta con lo que nosotros consideramos virtud.”¹⁰

Así las cosas, la especificación del bien humano, de la vida buena, de lo que hace al hombre ser un buen ser humano exige el examen de la virtud humana y más en concreto, la referida no al cuerpo sino al alma:

“Puesto que la felicidad es una actividad del alma según la virtud perfecta, hay que tratar de la virtud, pues acaso así consideraremos mejor lo referente a la felicidad. Acerca de la virtud es evidente que hemos de investigar la humana ya que también buscábamos el bien humano y la felicidad humana. Llamamos virtud humana no a la del cuerpo sino a la del alma... ”.¹¹

⁸ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, cit. 1095 b, p. 4.

⁹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, cit. 1098 a, p. 9

¹⁰ BARNES, J., *Aristóteles*, cit., p. 129

¹¹ ARISTÓTELES *Ética a Nicómaco*, cit. 1102a, p.16

Y, dentro de la virtud referida al alma, tanto la de la parte racional como la que participa de la razón aunque sea de forma secundaria:

“Pero lo irracional es doble pues lo vegetativo no participa en modo alguno de la razón, pero lo apetitivo y en general, desiderativo, participa de algún modo en cuanto le es dócil y obediente... Y si hay que decir que esto también tiene razón, lo que tiene razón será doble, de un lado primariamente y en sí mismo, de otra parte, como el hacer caso del padre. También la virtud se divide de acuerdo con esta diferencia pues decimos que unas son dianoéticas y otras éticas y así la sabiduría, la inteligencia y la prudencia son dianoéticas; la liberalidad y la templanza, éticas pues si hablamos del carácter no decimos que alguien es sabio o inteligente sino que es amable o morigerado y también elogiamos al sabio por su hábito y a los hábitos dignos de elogio los llamamos virtudes.”¹²

Un análisis de las virtudes, éticas y dianoéticas, en el que, por las razones esgrimidas más arriba, no procede entrar si bien es preciso recordar la definición de virtud a la que llega finalmente Aristóteles:

“Es, por tanto, la virtud un hábito selectivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por la cual decidiría el hombre prudente.”¹³

Pudiera pensarse que con esto ya hemos recordado los hitos fundamentales de la concepción aristotélica de la “vida buena”, la “vida feliz”, la que hace al hombre ser un buen ser humano pero no es ocioso volver a recordar que esa “vida buena” humana es sólo posible en la *pólis*;

“La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad que tiene por así decirlo, el extremo de toda suficiencia y que surgió por causa de las necesidades de la vida pero existe ahora para vivir bien.”¹⁴

Y es que como se señaló, más arriba, el hombre es, para Aristóteles, un animal político:

“De todo esto resulta, pues, manifiesto que la ciudad es una de las cosas naturales y que el hombre es por naturaleza un animal político y que el apolítico por naturaleza y no por azar es mal hombre o más que hombre.”¹⁵

Dicho en otros términos, el bien de la *pólis* es el mismo que el de cada uno de sus miembros, sólo que más grande y más perfecto:

“Y puesto que la política se sirve de las demás ciencias prácticas y legisla además qué se debe hacer y de qué cosas hay que apartarse, el fin de ellas comprenderá el de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre, pues aunque el bien de cada uno y el de la ciudad sean el mismo, es evidente que será mucho más grande y

¹² ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, cit. 1103a, p. 18.

¹³ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, cit. 1107 a, p 26.

¹⁴ ARISTÓTELES, *Política*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1970, 1252b, p. 3

¹⁵ ARISTÓTELES, *Política*, 1253a, p. 3-4.

más perfecto alcanzar y preservar el de la ciudad; porque ciertamente, ya es apetecible procurarlo para uno solo, pero es más hermoso y divino para un pueblo y para ciudades.”¹⁶

De modo que:

“... tampoco debe pensarse que ningún ciudadano se pertenece a sí mismo sino que todos pertenecen a la ciudad, puesto que cada uno es una parte de ella y el cuidado de la parte debe naturalmente orientarse al cuidado del todo.”¹⁷

Con todo lo cual, ya tenemos una caracterización sucinta de la concepción de la vida buena, la vida humana buena, la que hace al hombre ser un buen ser humano y que sólo es posible dentro de la *pólis*, de la *pólis* buena, la *pólis* feliz:

“Consideraremos ahora cuál es la mejor forma de gobierno y cuál es la mejor clase de vida para la mayoría de las ciudades y para la mayoría de los hombres, sin asumir un nivel de virtud que esté por encima de las personas ordinarias, ni una educación que requiera de condiciones afortunadas de naturaleza y recursos, ni un régimen a medida de todos los deseos, sino una clase de vida tal que pueda participar de ella la mayoría de los hombres y un régimen que esté al alcance de la mayoría de las ciudades. Porque las llamadas aristocracias, de que acabamos de hablar, unas caen fuera de las posibilidades de la mayoría de las ciudades y otras son próximas a la llamada república, y por ello debe hablarse de ambas como de una sola. La decisión sobre todas estas cuestiones se funda en los mismos principios elementales. En efecto, si se ha dicho con razón en la Ética que la vida feliz es la vida sin impedimento de acuerdo con la virtud y que la virtud consiste en un término medio, necesariamente la vida media será la mejor, por estar el término medio al alcance la mayoría. Y estos mismos criterios serán necesariamente los de la virtud o maldad de la ciudad y del régimen porque el régimen es la forma de vida de la ciudad.”¹⁸

3.- Armonía

Hasta aquí, por razones de espacio y suficiente conocimiento, no hemos hecho una caracterización general de la filosofía aristotélica, limitándonos a recordar los hitos fundamentales de su concepción de la “vida buena”. Ahora bien, no parece que ocurra lo mismo con la otra tradición cultural reclamada, de un modo u otro, por la vigente constitución de Ecuador: el confucianismo. Una filosofía-religión-política que es mucho menos conocida por lo que hemos de hacer antes de nada una caracterización general de la misma.

No sólo eso pues, -a diferencia de lo ocurrido con el análisis de la concepción aristotélica de la “vida buena” en el que apenas si hemos hecho algunas puntualizaciones de detalle a lo hora de manejar algunos términos-, en relación a la caracterización general del confucianismo hemos de atender una cuestión metodológica que obliga a analizarlo tal y como aparece expresado en chino y ello porque con las traducciones a lenguas alfabéticas se pierde gran

¹⁶ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, cit., 1094b, p. 2.

¹⁷ ARISTÓTELES, *Política*, cit. 1337a, p. 149.

¹⁸ ARISTÓTELES, *Política*, cit. 1295a, p.187.

parte de su universo semántico. Algo que puede verse inmediatamente a partir de los propios caracteres chinos 儒家, *rú jiā* que se vierten al castellano como “confucianismo” o “escuela de los letrados”.

Ciertamente podríamos traducir sin mayores problemas por “escuela” el segundo carácter, 家, *jiā* / casa, pues es una composición de 爾 *shǐ* / cerdo (se pueden imaginar fácilmente la cabeza, las patas y la cola) debajo de 丂 *bǎogāi* / cobertizo, techo: el cerdo bajo el techo, o sea, la casa, el hogar¹⁹, —los que están reunidos bajo el cerdo colgado del techo— y desde ahí, “escuela”, —los que se reúnen alrededor de un maestro—, pero no resulta tan fácil traducir el primero de esos caracteres.

Literalmente habría que traducir el carácter 儒 *rú* no como “letrado” sino como “hombre que invoca la lluvia para las plantas que acaban de brotar de la tierra”²⁰, dado que se compone de otros tres caracteres: 亼 *rén* / hombre, 雨 *yǔ* / lluvia (se pueden ver las nubes, las gotas de agua y un relámpago) sobre el carácter 而 *er* / planta recién brotada de la tierra (es fácil imaginar las raíces, el suelo, el tallo y una hoja recogiendo el agua de la lluvia), de modo que cabría traducir el carácter completo como “el hombre” o mejor, ya que el chino no distingue entre singular y plural y se trata de una escuela 家, “los hombres que invocan la lluvia para las plantas que acaban de brotar de la tierra”

Traducción que, por lo demás, no quedaría ahí, pues con una mínima translación de sentido y dado que la lluvia es necesaria para las plantas recién brotadas de la tierra²¹, estaríamos hablando de los hombres necesarios²² para que haya lluvia para las plantas recién brotadas”. Los hombres necesarios, pues, natural y socialmente, si es que cabe hablar así, en términos claros y distintos. Naturalmente necesarios porque hacen que haya lluvia para las plantas recién brotadas y socialmente necesarios por lo mismo, ya que las plantas son necesarias para la supervivencia de la sociedad. En otros términos y con otra mínima translación de sentido, los hombres que armonizar 和 *hé* naturaleza y sociedad consiguiendo que haya un grano de arroz 禾 *hé* para cada boca 口 *kǒu*

Así las cosas, si tradujéramos 儒家 por “confucianismo”, estaríamos tergiversando por completo la expresión por cuanto, en chino, el nombre de Confucio no figura en la denominación de, por así decirlo, “su” escuela, y si nos quedáramos con la traducción “escuela de letrados”, perderíamos todo el universo semántico que incorpora la unión de “hombre” 亼, “lluvia” 雨 y “planta recién brotada” 而, en un solo carácter 儒 y que lleva en un primer nivel de abstracción a la idea de “hombres necesarios natural y socialmente” y luego, inmediatamente, a la idea de armonía 和 entre naturaleza y sociedad.

Con todo lo cual, por un mínimo rigor metodológico, a la hora de examinar el confucianismo, -término que seguiremos utilizando por comodidad y por su uso generalizado, si bien ha de entenderse que incorpora los significados que acabamos de señalar-, resulta obligado analizar cada uno de los caracteres en los que se expresa esa “religión, filosofía y

¹⁹ Para las traducciones de los caracteres chinos hemos utilizado: CEINOS, P., *Manual de Escritura de los Carácteres Chinos*, Madrid, Miraguano, 2006, LI, L., *Tracing the roots of Chinese Characters: 500 cases*. Beijing, Beijing Language and Culture University Press, 1993 y McNAUGHTON. W. y YING, L., *Reading & Writing Chinese. Traditional Character Edition*. Singapore, Tuttle Publishing 1999.

²⁰ Sobre la relación de los 儒 / *rú* con la danza ritual de oración por la lluvia vid. XINGZHONG, Y., *El confucianismo*, Madrid, Cambridge University Press, 2001. p. 41.

²¹ CEINOS, P., *Manual de Escritura de los Carácteres Chinos*, cit. p.81

²² CEINOS, P., *Manual de Escritura de los Carácteres Chinos*, cit. 222.

política” para recoger en la medida de lo posible todo su universo semántico.

Confucianismo venimos diciendo y no del todo bien, pues, -al margen del universo semántico que, como acabamos de ver, incorpora la expresión-, no hemos señalado que Confucio se consideraba un mero amante de los antiguos²³ y que su enseñanza se inscribe en una visión previa del mundo²⁴. Un marco previo que hemos de analizar, pues, en primer término. Algo que no resulta excesivamente complejo pues dicho marco figura aún hoy en los templos confucianos.²⁵

天
地
君
親
師

Estos caracteres pueden traducirse como “cielo, tierra, rey, padres, maestros”. Traducción que, -según las consideraciones metodológicas hechas más arriba-, no podemos aceptar sin antes examinar el universo semántico que cada uno de esos caracteres incorpora. Ahora bien, de nuevo por razones de espacio, hemos de remitirnos a la validación que hemos hecho en otro lugar²⁶.

Pero no basta con la mera validación de la traducción pues, tales caracteres no son, por así decirlo, elementos previos que entran en relación sino que, por el contrario, se constituyen como tales en su relación, generando al tiempo la secuencia misma en la que se incluyen²⁷. Más aún, la secuencia es dinámica, regenerándose continuamente, con lo cual hay un punto más importante que los demás: el central, el que permite el dinamismo constante de la secuencia²⁸.

Con todo lo cual, en la serie 天 地 君 親 師 cabría ver dos mundos: el natural, formado por el cielo 天 y la tierra 地 y el social, formado por la familia extensa 親 y los maestros 師. Dos mundos integrados por el punto central, por el rey, 君. el que sostiene con su mano el cetro, 玖, inmediatamente debajo del cielo y la tierra, 天 地, mientras que con su boca, 口, da órdenes, organiza, integrándolo en el continuo, el mundo social, 親 師.

Podría pensarse que con lo anterior hemos agotado el análisis del marco de pensamiento

²³ CONFUCIUS, *The Analects*, Chinese-English edition, VII, 1 Taipei 2006.

²⁴ FOLCH, D., *La construcción de China. El período formativo de la civilización china*, Barcelona, Península/Atalaya, 2001. p. 138.

²⁵ CHENG, F., *La escritura poética china*, Pretextos, Valencia, 2007, p. 29.

²⁶ He analizado esa secuencia de caracteres en *Entre confucianismo y derechos humanos*: 君人 *Individuo y rey*. Cuadernos electrónicos de Filosofía del Derecho, n. 23, junio de 2011, p. 139-146 y con mayor detalle en *Individuos y reyes*, Madrid, Servicio de Publicaciones de la URJC 2011, cap. 3.

²⁷ “Para el pensamiento chino, el concepto de relación no es un simple lazo que se establece entre entidades antes distintas, sino algo que las constituye como tales; es “constitutiva de los seres en su existencia y devenir”. CHENG, A., *Historia del pensamiento chino*, cit., p. 37

²⁸ 中 zhōng “medio”, “centro”, no es un término sólo nominal sino también verbal; no sólo designa la centralidad espacial que se ocupa sino la virtud dinámica y activa que corresponde a ese lugar: la de la flecha en el centro del blanco. Vid. CHENG, A.: *Historia del pensamiento chino*, cit., p. 38. Sobre la importancia de la idea de “centro” en la civilización china, baste recordar que China en chino es 中国: el país 国 guó del centro 中 zhōng; el país situado en el centro y con la virtud correspondiente-, vid. *Entre confucianismo y derechos humanos*: 君人 *Individuo y rey*, cit., p.142-144.

previo en el que se inserta el confucianismo y que ya podemos pasar a analizar sus conceptos básicos pero de nuevo esta conclusión resulta precipitada pues hasta aquí hemos procedido a dicho análisis desde un punto de vista externo²⁹, obviando el hecho de que esa secuencia es algo vivo, algo presente a los ojos de sus adeptos, de sus fieles, 忠. Más aún, no se trata sólo de una mera presencia viva sino de una que incluye, que religa, vinculando literalmente en la secuencia³⁰ al fiel, al 忠 *zhōng*: el que tiene el centro 中 *zhōng* en medio del corazón 心 *xīn*.

Con todo lo cual, ahora sí podemos completar nuestro análisis del marco previo en el que se mueve el confucianismo incluyendo en él también al adepto, esto es:

天
地
君
親
師

忠

y pasar a analizar sucintamente las aportaciones que hace Confucio a dicho marco previo de pensamiento.

Aportaciones que podemos identificar inmediatamente desde uno de los “Cuatro libros” del “canon confuciano”: las *Analectas* cuyo tema central es definir las cualidades que corresponden al 君子 *jūnzi*, una expresión no inventada por Confucio pues ya aparece en textos anteriores designando a cualquier miembro de la nobleza³¹. Una vez más, sin embargo, no podemos conformarnos con esa traducción sino que, -cumpliendo con nuestros presupuestos metodológicos-, hemos de examinar el universo semántico de esos caracteres.

El primero de ellos, 君 monarca, ya lo conocemos dado que es el que ocupa el centro de la serie 天 地 君 親 師, permitiendo la interrelación y el dinamismo de toda la secuencia. En cuanto al segundo, 子 *zǐ*, puede traducirse sin mayores problemas por “hijo”, -hijo varón- ya que, -como se aprecia casi inmediatamente-, es el pictograma de un niño pequeño, un bebé con los brazos extendidos y envuelto en pañales. Así las cosas, 君子 significa “el hijo del rey”, “el príncipe”, y desde ahí, por extensión, “noble”, cualquier miembro de la nobleza.

Ahora bien, el mero examen del universo semántico incorporado en esos caracteres no permite aprehender por completo el nuevo sentido que Confucio, –aun manteniéndolo–, da al término: cualquiera, con independencia del nacimiento, puede convertirse en 君子, en hijo del rey, en príncipe, y ello por medio de la educación adecuada³².

Ese nuevo sentido se sigue plenamente atendiendo al contexto histórico en que Confucio utiliza la expresión: el tiempo inmediatamente anterior al caos de la época de los “Reinos Combatientes” 战国 (463-221 a. C.). Un tiempo en el que ya no había un rey 君 que asegurase, –desde el centro de la secuencia, 天 地 君 親 師–, la armonía natural-social sino

²⁹ HART, H. LA.: *El concepto de Derecho*, Editora Nacional, México 1980, p. 110 y 111.

³⁰ CHENG, F.: *La escritura poética china* cit., p. 29.

³¹ CHENG, A.: *Historia del pensamiento chino*. Barcelona, Bellaterra, 2002 *Historia del pensamiento chino*. Barcelona, Bellaterra, 2002, p. 60.

³² ELIADE, M., *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, Vol. II, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1979, p. 37.

varios hijos del rey; varios 君子, peleando entre sí en un estado de guerra de todos contra todos³³. La solución que da Confucio a esa quiebra del centro consiste en lo que bien podría llamarse una democratización de la monarquía. Consiste en trasladar el poder, el cetro, a los adeptos a los fieles a los que ahora, por medio de la educación apropiada, se les hace sustentadores de la armonía, literalmente hijos del rey, 君子. “príncipes”.

Ya tenemos, pues, una caracterización completa del confucianismo que, según se ve, mantiene el marco en el que se inscribía con la única modificación de convertir, por medio de la educación apropiada, al fiel en principio para asegurar así la armonía del todo natural-social:

天
地
君
親
師

君
子

Una educación apropiada que se plasma en las virtudes tradicionales confucianas, aún presentes en la China contemporánea: 文, 恕, 德, 孝, 禮... en cuyo análisis, de nuevo por razones de espacio, no podemos entrar si bien resulta obligado examinar la “virtud de las virtudes”³⁴, la que hace funcionar todo el sistema³⁵, la “gran idea nueva de Confucio”³⁶: 仁 rén Un carácter que habitualmente se traduce como “humanidad”³⁷, “benevolencia”³⁸.... si bien con esas traducciones se pierde casi todo su universo semántico como puede seguirse del análisis de los dos caracteres que lo componen.

El primero de ellos es 亼 “hombre”, como se vio más arriba a propósito de 儒家, “confucianismo”, “escuela de los letrados”: “los hombres necesarios natural y socialmente”, los que armonizan naturaleza y sociedad. El segundo 二 er, no precisa de mayores explicaciones pues intuitivamente se averigua su significado “dos” y, por extensión, “más de uno”, “muchos”³⁹. Con lo cual 仁 significa “el hombre con dos”, “con muchos”, “con otros”; el hombre que no es tal por sí mismo, aislado de los otros, sino que se hace humano en sus relaciones con los otros.

Así las cosas, para el confucianismo, la humanidad propiamente hablando no es algo dado sino algo que hay aprender. Literalmente, hay que aprender a hacer de uno mismo un ser humano⁴⁰. Un aprendizaje que se concreta precisamente en la práctica de 仁 y las virtudes consiguientes: 文, 恕, 德, 孝, 禮... de modo que la mejor traducción para 仁 rén sería, quizás, una perifrasis: “aquel que hace a un hombre verdaderamente humano”⁴¹ y permite asegurar la armonía del todo natural-social.

Con todo lo cual tenemos ya una caracterización de la idea de armonía natural social

³³ SMITH; H., *Las religiones del mundo*, Círculo de Lectores, Barcelona 2001, p. 189.

³⁴ SMITH, H., *Las religiones del mundo*, cit. p. 202

³⁵ FOLCH, D., *La construcción de China*, cit. 151

³⁶ CHENG, A., *Historia del pensamiento chino*, cit. p. 61.

³⁷ KÜNG, H., *En busca de nuestras huellas*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2004, p. 153.

³⁸ SMITH, H., *Las religiones del mundo*, cit. p. 202.

³⁹ FOLCH, D., *La construcción de China. El período formativo de la civilización china*, cit. p. 151.

⁴⁰ CHENG, A.: *Historia del pensamiento chino*. cit. p. 60 y 61.

⁴¹ FOLCH, D., *La construcción de China*, cit. p. 151

confuciana. Una idea que, como acaba de verse, supone la transformación de cada uno en君子 príncipe por medio de la educación apropiada, por medio de la práctica de virtudes que cabe resumir en 仁 *rén*, en la aceptación de que no somos propiamente hombres sino que nos hacemos hombre perpetuamente en nuestra relación con los demás armonizando al tiempo el continuo naturaleza sociedad.

Una idea, en fin, muy próxima y al tiempo muy distante a la de la “vida buena” aristotélica: la vida que hace de cada hombre un buen ser humano y que sólo es posible dentro de la *pólis*. Ahora bien no procede entrar en las semejanzas y diferencias entre esa “vida buena aristotélica” y la “armonía confuciana” sin antes analizar la “filosofía andina” que, como vimos, ha situado, de un modo u otro, a Aristóteles y Confucio en Ecuador.

4.- Buen vivir

Un análisis relativamente sencillo pues, a diferencia de lo que ha ocurrido con el concepto aristotélico de “vida buena” y, más aún, con el confuciano de “armonía” podemos realizarlo sin necesidad de precisiones terminológicas, dado que la filosofía andina con sus dos conceptos principales “*Pachamama*”, la madre naturaleza y “*Sumak Kaway*”, buen vivir” se expresa tanto en aimara y en quechua como en castellano.

Todavía más, ese análisis no sólo no precisa de aclaraciones terminológicas por nuestra parte sino que podemos realizarlo a partir de textos legales habida cuenta de que dicha filosofía andina ha obtenido el éxito histórico por así llamarlo. Y en efecto, sus dos conceptos fundamentales “*Pachamama* y *Sumak Kaway* han sido reconocidos/declarados en el preámbulo de la vigente Constitución del Ecuador de 2008 donde puede leerse literalmente:

CELEBRANDO a la naturaleza, la Pacha Mama, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia,...”.

“Una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el sumak kawsay;”

Algo ciertamente novedoso y presente asimismo en la Constitución de Bolivia de 2009 con lo que resultaría plenamente justificado hablar de *Constitucionalismo natural* y, por tanto, de una nueva aportación del Constitucionalismo iberoamericano al Constitucionalismo mundial. Una nueva aportación perfectamente equiparable en cuanto a su trascendencia a la del *Constitucionalismo social* inaugurado por la Constitución mexicana de 1917.

Así las cosas, dada la limitada extensión concedida a estas líneas, no precisamos entrar en un análisis pormenorizado de la “filosofía andina” que subyace a esa declaración/reconocimiento de que los seres humanos somos parte de la naturaleza y que ésta es vital para nuestra subsistencia de modo que sin ella, sin la *Pachamama*, literalmente “no somos nada” con la consiguiente necesidad de *buen vivir*, de *Sumak Kawsay*. Baste con reseñar los cuatro principios básicos de la “lógica” andina que llevarían a esa conclusión: la relationalidad, la correspondencia, la complementariedad y la reciprocidad⁴².

⁴² Un análisis en profundidad de la filosofía andina puede verse en ESTERMAN, J., *Filosofía Andina, Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito, Abya –Yala, 1998. Vid., también SOUSA SANTOS, B. de, *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*, México, Siglo XXI Editores, 2010 y ACOSTA, A., y MARTINEZ. E., (comp.): *El buen vivir. Una vía para el desarrollo*, Quito, Abya-Yala, 2009

Ahora bien, sí resulta obligado analizar los dos conceptos centrales de esa filosofía. Comenzando por el análisis de la noción de *Pachamama*, apenas si ha de señalarse que tal término alude a la Tierra, *Pacha* como madre, como *mama*, a la Naturaleza como madre. Una idea presente en muchas tradiciones culturales, como la griega clásica sin ir más lejos⁴³ o la confuciana, como acabamos de apuntar, si bien ha llegado viva a nuestros días tan sólo en algunas. La madre tierra, la *Pachamama*, por lo demás, no se encuentra en un lugar específico ya que para la creencia indígena está presente en todo tiempo y lugar y ello por mucho que en ocasiones se concentre en ciertos lugares como los ríos, las montañas....

Tampoco resulta preciso insistir en que no se trata tanto de una divinidad creadora sino más bien de una protectora y proveedora que protege a los hombres y hace posible la vida, favoreciendo la fecundidad y la fertilidad. Una divinidad de la que se forma parte y que exige no sólo agradecimiento, sino cuidado, respeto e incluso alimento, tal y como reflejan las siguientes líneas de una de sus mayores estudiosas:

*“La madre tierra o allpa-mama, al envolver en su vientre las semillas, que luego de sus respectivos procesos se constituyen en el alimento de los seres vivos, debe ser cuidada, respetada e igualmente alimentada. En esa relación con la allpa-mama, cuando se producen las cosechas, los pueblos indígenas entonan sus cánticos conocidos como el Jahuai-jahuai, se preparan rituales de agradecimiento, se brinda con ella regando en la tierra chicha (bebida de maíz fermentado) que no es otra cosa que el compartir el compromiso de seguir generando vida. Entonces, en la cosmovisión indígena, se entabla una relación de respeto mutuo, la tierra es parte del ser humano y viceversa, por eso, cuando nace un wawa (bebé) el cordón umbilical y la placenta se siembran bajo tierra junto a un árbol que luego florecerá, dará frutos y nos brindará cobijo o sombra. Asimismo, cuando se produce la muerte, que es otra forma de vivir, nuevamente volvemos a la tierra, a nuestra allpa -mama y volvemos a ser parte de ella.”*⁴⁴

Así las cosas no es de extrañar que se haya llegado al reconocimiento/la declaración de que la Madre Naturaleza, la *Pachamama* tiene derechos, los llamados “derechos de la naturaleza” tal y como aparecen en el artículo 71 de la vigente Constitución del Ecuador:

“La naturaleza o Pachamama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos.”

Derechos que se desarrollan pormenorizadamente en el Capítulo séptimo del Título II de dicha Constitución, denominado precisamente “Derechos de la naturaleza” y en cuyo análisis, de nuevo por razones de espacio, no podemos entrar aquí.

El segundo de los conceptos básicos de la filosofía andina no es sino un corolario del anterior, del de *Pachamama*, y se refiere al ideal de vida armoniosa con ella, con la madre naturaleza por parte del ser humano, el *Sumak Kawsay*. Un ideal que ha estado presente siempre en los pueblos indígenas: Shuar, Achuar, Huaorani, Tsa'chilas, Salasaka, Kichwa

⁴³ En la mitología griega, Gea sería la representación equivalente.

⁴⁴ PACARI, N.: “Naturaleza y territorio desde la mirada de los pueblos indígenas” en Acosta Alberto y Martínez Esperanza (compiladores), *Derechos de la Naturaleza. El futuro es ahora*, Quito, Abya Yala 2009, p. 35.

Natabuelas, Cofanes... y que se traduce habitualmente por “buen vivir”, como hemos visto en el preámbulo de la Constitución del Ecuador.

Buen vivir, *Sumak Kawsay* que va más allá de la idea del mero vivir bien o gozar de un cierto bienestar sin que sea incompatible en absoluto con éste, entendido en sus justos términos, tal y como reflejan las siguientes palabras de M. Santín, el presidente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) al referirse a la vigente Constitución del Ecuador:

*“la lógica del sumak kawsay es la del “buen vivir”, la de vivir en un ambiente sano, comer bien, tener un espacio de vida, una educación acorde a nuestra realidad, salud...todo un conjunto de esquemas que el ser humano necesita para mantenerse y que genere la vida de las futuras generaciones. Del “buen vivir” han incluido el tema de la economía social, pero era difícil hacérselo entender a los asambleístas, para quienes vivir bien es tener un edificio de 50 pisos, cinco carros, viajes a Europa y Nueva York...es decir, el esquema occidental de “buen vivir”; al que no le importa el medio y el entorno ni si la Naturaleza sigue existiendo o no. Por ello más o menos lo acoplaron en el modelo económico: compartir equitativamente, respetar a la Madre Tierra...De ahí nace la inclusión de la Madre Tierra como sujeto de derecho y un capítulo dedicado a los derechos de la Naturaleza”*⁴⁵.

Y en efecto en el “buen vivir” recogido en la vigente Constitución ecuatoriana coexisten las influencias de la visión indígena y lo que, según M. Santín, significa “buen vivir” para la población mestiza e incluso para un occidental medio. En otras palabras, el “buen vivir” abarca, por un lado, la convivencia en armonía con la naturaleza, con la Pachamama con el consiguiente reconocimiento de sus derechos; y por otro, el “buen vivir” también supone garantizar los derechos humanos básicos, incluidos los sociales y los culturales, recogidos en la mayor parte de las Constituciones contemporáneas tal como se sigue del artículo 275 de la vigente Constitución del Ecuador que encabeza estas líneas:

“... El buen vivir requerirá que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades gocen efectivamente de sus derechos, y ejerzan responsabilidades en el marco de la interculturalidad, del respeto a sus diversidades, y de la convivencia armónica con la naturaleza.”

Buen vivir, en fin, que queda minuciosamente regulado en el Título VII de dicha Constitución denominado precisamente “Régimen del Buen Vivir”, sin que aquí, de nuevo por razones de espacio, podemos entrar en su análisis.

5.- A modo de conclusión: Un diálogo necesario

Así las cosas, una vez analizadas sucintamente la concepción aristotélica de la vida buena, la confuciana de armonía y el buen vivir de la filosofía andina, procedería pasar a analizar las semejanzas y diferencias entre dichas concepciones. Procedería pasar a ver si el aristotélico

⁴⁵ SANTÍN, M., Apoyamos el sí a la Constitución pero no a las políticas del Gobierno nacional de La Haine, 21/09/2008. Disponible en <http://www.lahaine.org/index.php?p=32968>

hacerse bien ser humano dentro de la polis buena es o no compatible con el confuciano hacerse humano en las relaciones con los demás armonizando naturaleza y sociedad y con el andino buen vivir desde el reconocimiento de que sin la naturaleza, sin la Pachamama, no somos nada.

Ahora bien, ese análisis, ese diálogo, por así decirlo, entre Aristóteles, Confucio y la Pachamama, exige de un nuevo interlocutor, nosotros, individuos del siglo XXI, con un horizonte de praxis que nos hace considerarnos humanos, -dignos, valiosos en nosotros mismos, con derechos humanos-, independientemente de cualquier vida buena, armonía o buen vivir, de cualquier relación con la naturaleza o la sociedad.

Un diálogo tanto más necesario cuanto que enfrentamos amenazas globales, como el cambio climático, que nos están llevando a reconsiderar nuestra relación con la naturaleza y los demás y a la necesidad, de un modo u otro, de vida buena, armonía o buen vivir. Esbozar ese diálogo es algo que, sin embargo, excede los límites asignados a estas líneas⁴⁶.

⁴⁶ He esbozado una síntesis posible en *Derechos Humanos y Derechos de la Naturaleza: El individuo y la Pachamama*, Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho CEFD n. 27, 2013, p. 81-95, disponible en línea.

El eterno marido que no sabía amar

Un parásito del deseo en la novelística de Dostoievski

Lorena RIVERA LEÓN

Universitat de València

Señala Denis de Rougemont en su conocido estudio *El amor y Occidente* que si alguien juzgara a los occidentales por su literatura, el adulterio parecería sin duda contarse entre sus ocupaciones principales. Condenada por la religión y considerada a menudo una infracción por la ley, la infidelidad entre los esposos, ya sea real o imaginada, consumada o simplemente posible, está presente allá donde existe el matrimonio. Partiendo de los análisis de Rougemont en torno al concepto de amor-pasión, así como de la caracterización del triángulo del deseo mimético que René Girard realiza en su obra más temprana, analizamos dos textos que, pese a su distancia temporal, están íntimamente emparentados. El primero de ellos es *El curioso impertinente*, que encontramos intercalado dentro del *Quijote* como pequeña historia aparentemente independiente del resto del libro. El segundo, que lleva por título *El eterno marido*, es una novela que, pese a contarse entre las obras de madurez de F. M. Dostoievski, resulta poco conocida para el gran público. Por supuesto, en ambos casos estamos ante el relato de un adulterio. Siguiendo una indicación de Girard, nuestra intención es mostrar cómo estas narraciones pueden ser consideradas las dos caras de una misma moneda con la que el lector atento y reflexivo puede darse por bien pagado, pues en ellas se le revela una verdad esencial acerca de la forma, trágica sin duda, en que, como mínimo los occidentales, creemos amarnos. Y esto, pensamos, constituye, al menos desde Platón, un indiscutible asunto de interés filosófico.

Del amor-pasión al deseo metafísico: Denis de Rougemont y René Girard

Pocos temas en la historia del pensamiento, la literatura y el arte son tan recurrentes y complejos como el amor. Omnipresente a lo largo del tiempo, nunca hubo una experiencia que fuera a la vez tan intransferible e íntima como universalmente compartida. Si acaso, sólo la muerte podría compararse en esto al amor y es que, como bien supo captar Freud, un lazo bien fuerte anuda ambos. No debería por tanto sorprendernos verlos cogidos de la mano ya desde la primera línea de ese gran mito europeo sobre el amor-pasión que es el *Roman de Tristan et Iseut*. En efecto, en la versión de Joseph Bédier, el relato se inicia de la siguiente manera: «Señores, ¿os gustaría oír una bella historia de amor y muerte? Es de Tristán y de la reina Isolda. Escuchad cómo con gran alegría y dolor se amaron y luego murieron en un mismo día, él por ella, ella por él.»¹ En *El amor y Occidente*, Rougemont llama certeramente la atención sobre la inquietante comuniónde estos dos principios usualmente tenidos por antagónicos, pues nada parece tan contrario a la muerte como el amor que, con la mediación del sexo, perpetúa la vida.² Y, sin embargo, a poco que repasemos la historia de la literatura en busca de un listado de amantes célebres, toparemos con una galería de sufrientes personajes cuyo final es fatídico: Romeo y Julieta, Hamlet y Ofelia, Werther y Lotte, Anna Karénina y Alekséi Vronski, etc. Cada una de estas parejas, en tanto que encarnaciones del amor-pasión, son, a juicio de Rougemont, herederas del mito de Tristán e Isolda, que revela cómo el deseo requiere del obstáculo. El hallazgo esencial de Rougemont consiste en evidenciar que la leyenda contada por Béroul o Bédier y después recuperada por Richard Wagner, está jalona de trabas que van alimentando la pasión de los amantes. Con algunos de estos impedimentos simplemente tropiezan y han de combatirlos, como sucede cuando el rey Marcos reclama su derecho sobre Isolda como su legítima esposa. Otros obstáculos, en cambio, tienen que inventarlos, porque sin el combustible de la dificultad la llama de su amor se apagaría. Así sucede cuando Tristán coloca su espada entre los cuerpos, aún vestidos, de él mismo y su amada. No hay obstáculo más insalvable que la muerte y fue precisamente esta la que catapultó a Tristán e Isolda a la eternidad del mito.

El análisis del amor-pasión que Rougemont realiza en *El amor y Occidente* ejerció una notable influencia sobre la caracterización del triángulo del deseo mimético que Girard lleva a cabo en su obra *Mentira romántica y verdad novelesca*. De hecho, el estudio de Rougemont aparece citado varias veces por Girard, quien asume como punto de partida su conclusión de que el deseo necesita siempre del obstáculo. Sin embargo, hay alguna diferencia notable entre las posiciones de ambos, sobre todo en lo referente a cuál es el papel que le otorgan a la literatura en relación con el origen del amor-pasión. Para Rougemont, este último es un invento de los trovadores europeos del siglo XII que hunde sus raíces en la herejía cátara. Girard, en cambio, distingue entre dos tipos de literatura: la primera, a la que llama romántica aunque no coincide con el Romanticismo como movimiento artístico, oculta la verdadera naturaleza del amor-pasión, su carácter destructivo y la carga narcisista que conlleva. A ella le serían por tanto perfectamente aplicables las críticas que Rougemont realiza a la literatura que, heredera de la poesía trovadoresca, ha enseñado a los europeos el lenguaje de la pasión. Sin embargo, para Girard existe una segunda modalidad de literatura, a la que él designa

¹ Bédier, Joseph, *La historia de Tristán e Isolda*, trad. cast. de Lluís Maria Todó, Acantilado, Barcelona, 2011, p. 15.

² Cfr. Rougemont, Denis de, *El amor y Occidente*, trad. cast. de Antoni Vicens, Kairós, Barcelona, 2006, p. 15.

como novelesca precisamente porque está contenida en las obras de los grandes novelistas como Cervantes, Dostoievski, Stendhal o Proust. Lo que desvelan los textos de estos autores es que el deseo, contrariamente a lo que pretendía el Romanticismo, no es espontáneo, sino que se produce por imitación, pasando a través de un mediador. Así, esta figura aparece como un tercero en discordia situado entre el objeto de deseo y el sujeto deseante. De este modo es como se constituye el triángulo del deseo mimético que, para Girard, es el resultado de una trascendencia desviada en un mundo cada vez más secularizado. En lugar de adoptar el ejemplo divino del amor encarnado en Cristo, la imitación se dirige hacia un igual, el mediador, al que se diviniza porque en realidad se aspira a suplantar. Interviene aquí toda una dinámica de orgullo herido y autoexaltación narcisista, pues la fascinación por el otro que experimenta el sujeto surge del desprecio que se tiene a sí mismo, pero es a su vez expresión de su vanidad, pues en verdad se cree capaz de vencer al rival, aunque cada nueva derrota suponga ahondar más en su humillación. En palabras de Girard: «La negación de Dios no suprime la trascendencia pero la desvía del más allá al más acá. La imitación de Jesucristo se convierte en la imitación del prójimo. El impulso del orgullo se rompe sobre la humanidad del mediador; el odio es el resultado de este conflicto.»³

Las creaciones de Dostoievski son, en opinión de Girard, un lugar privilegiado donde se revela la verdad del deseo metafísico en todo su alcance trágico. Los románticos creían ingenuamente en un deseo espontáneo, que presuponía un sujeto autónomo. Por el contrario, el deseo metafísico es un deseo según el otro, no según el yo, y por lo tanto implica a un sujeto del deseo que es esclavo de los deseos de los demás. Aunque esta dinámica perversa puede detectarse en todas las grandes novelas del escritor ruso, nos hemos decantado por fijarnos, para el presente artículo, en una novela breve que pertenece a su periodo de madurez: *El eterno marido*. Nuestra elección viene motivada por la circunstancia de que Girard considere que es en esta pequeña obra donde se percibe la presencia más pura posible del triángulo del deseo mimético, que llega a manifestarse en ella con tal claridad que nos deslumbra.⁴ Este texto vio la luz en 1870, en plena época de esplendor creativo de Dostoievski, ocupando un lugar intermedio entre *El idiota* (1869) y *Los demonios* (1871-1872). Desde el punto de vista temático, resulta sencillo situar el libro en la estela de la leyenda de Tristán e Isolda puesto que, también en él, el detonante de la trama es un adulterio. Si bien fue Tolstói quien, con *Anna Karénina*, compuso la gran novela rusa sobre este motivo, Dostoievski recurre a él en *El eterno marido* para poner al descubierto la verdadera naturaleza del amor-pasión que mantenía velada el mito de Tristán e Isolda con todas sus encarnaciones en la literatura posterior.

Al igual que sucedía en *Anna Karénina*, también en *El eterno marido* el adulterio de una mujer es el resorte que pone en marcha el mecanismo de la ficción. Sin embargo, y por contraste con la heroína de Tolstói, protagonista indiscutible desde el título mismo del libro, su homóloga dostoievskiana permanece totalmente ausente de la narración. Si Anna Karénina pierde trágicamente la vida a consecuencia de su pasión y la novela alcanza su culmen dramático con su suicidio, Natalia Vasilievna Trusotskaia, la adúltera de *El eterno marido*, había fallecido de tisis ya antes de que comenzara el relato. Su deceso por causas naturales no guarda ninguna relación con su falta moral, a diferencia de lo que sucede en el caso de Anna, cuyo aciago final está motivado por su infidelidad. Anna Karénina es un cuerpo en acción

³ Girard, René, *Mentira romántica y verdad novelesca*, trad. cast. de Joaquín Jordá, Anagrama, Barcelona, 1985, p. 58.

⁴ Cfr. Girard, René, *Mentira romántica y verdad novelesca*, ed. cit., pp. 47-52; *Id.*, *Critique dans un souterrain*, Editions de l'Age d'Homme, Lausanne, 1976, pp. 47-50.

hasta el momento último en que se desprende bruscamente del maletín rojo que porta consigo y, hundiendo la cabeza en los hombros, adelanta las manos y se arroja de rodillas bajo el vagón que la atropella.⁵ Natalia Vasilievna, en cambio, es un fantasma que sólo se anima en el recuerdo de su marido Pável Pávlovich Trusotski y de su amante Alekséi Ivánovich Velcháninov. Es sobre ellos donde Dostoievski pone el foco de atención porque lo que le interesa es la problemática que queda al descubierto en sus relaciones, motivadas por la infidelidad de Natalia Vasilievna. Ellos son el sujeto y el mediador cuya rivalidad persiste aun cuando el objeto de deseo ha desaparecido completamente. De esta manera queda en evidencia la centralidad del obstáculo que ya había destacado Rougemont.⁶

El curioso impertinente: el triángulo del deseo mimético en el corazón del Quijote

Girard llega a afirmar que «*El curioso impertinente* es *El eterno marido* de Cervantes».⁷ En su opinión, ambos relatos sólo difieren por la técnica y los detalles de la trama, coincidiendo en lo esencial, a saber, en la revelación del triángulo del deseo mimético. De hecho, cada una de las narraciones puede considerarse el reverso de la otra, pues si en la relación entre Anselmo y Lotario en *El curioso impertinente* el énfasis está puesto en la amistad, es en cambio el odio lo que predomina entre Trusotski y Velcháninov. Y, sin embargo, un análisis cuidadoso saca a la luz la rivalidad latente entre los dos amigos en el cuento de Cervantes y la benevolencia y afecto en el trato que, al menos en el pasado, mantuvieron Pável Pávlovich y Alekséi Ivánovich. Aun ahora, el marido engañado es presa de curiosos arrebatos amorosos hacia su burlador, que cobran significado dentro de la dialéctica de humillación y orgullo que es inherente al deseo metafísico. De este modo, cada uno de los relatos actúa como un reflejo espectral del otro en el que aflora a la superficie la auténtica red de dependencias mutuas en la que están prisioneros los personajes.

En *Mentira romántica y verdad novelesca*, Girard defiende una diferenciación entre mediación externa y mediación interna que posteriormente iría dejando de lado, pero que en este trabajo aún está vigente. La traemos a colación aquí porque el *Quijote* representa el paradigma de la mediación externa, mientras que la mediación interna encuentra su más lograda expresión en las novelas de Dostoievski. Don Quijote ha renunciado a la prerrogativa esencial del ser humano: elegir los objetos de su deseo. Es Amadís de Gaula quien lo hace por él, mientras que el hidalgo se limita a imitarlo.⁸ Esto se mantendrá en todos los personajes que son víctimas del deseo metafísico, tanto en la obra de Stendhal, como de Proust o Dostoievski. Sin embargo, para Girard hay algo que distingue notablemente la situación de los protagonistas de ficción del escritor ruso de la de Don Quijote. En el caso de este último, la distancia que mantiene con Amadís es lo suficientemente amplia como para que las esferas de posibilidad de ambos no interaccionen, mientras que la distancia entre sujeto y mediador se ha reducido tanto en las obras de Dostoievski que hay una penetración inevitable entre las esferas de ambos. No debe pensarse, sin embargo, que la separación entre sujeto y mediador en el caso de la mediación externa es eminentemente física. Se trata, más bien, de una distancia espiritual. Por ello, aunque Don Quijote y Sancho se encuentren físicamente muy próximos, el criado nunca desea lo mismo que su amo, pues es mucho lo que los separa desde el punto de

⁵ Cfr. Tolstói, Lev, *Anna Karénina*, trad. cast. de L. Sureda y A. Santiago, revisada por Manuel Gisbert, Cátedra, Madrid, 2008, p. 939.

⁶ Cfr. Girard, René, *Critique dans un souterrain*, ed. cit., p. 47.

⁷ Girard, René, *Mentira romántica y verdad novelesca*, ed. cit., p. 50.

⁸ Cfr. ibídem, p. 9.

vista intelectual y social. Mientras que la víctima de la mediación externa proclama abiertamente su veneración por quien le sirve de modelo, como hace Don Quijote con Amadís, el sujeto que participa de la mediación interna difícilmente manifestará ningún tipo de admiración por el mediador.⁹

En cualquier caso, esta distinción entre mediación externa e interna ha sido criticada, en nuestra opinión de manera justificada y, como ya hemos indicado, el propio Girard la fue abandonando progresivamente, privilegiando la mediación interna, que es la forma más acabada de aparición del deseo metafísico.¹⁰ De hecho, es este último tipo de mediación el que encontramos en *El curioso impertinente*, que es el cuento del *Quijote* del que nos ocuparemos aquí por su parentesco con *El eterno marido*. Antes de entrar de lleno en él, conviene reparar en lo mucho que se ha escrito sobre la (im)pertinencia de *El curioso impertinente*, la más cuestionada de todas las historias intercaladas en el *Quijote*. Así lo señala Julián Marías en un breve texto titulado «La pertinencia de *El curioso impertinente*» donde afirma que: «La historia de Crisóstomo y la pastora Marcela, las venturas y desventuras de Fernando y Dorotea, Luscinda y Cardenio, la historia del Cautivo, la del Oidor, Doña Clara y el mozo de mulas, han solidado ser más o menos disculpadas; *El Curioso impertinente* rara vez ha encontrado justificación; y cuando ha ocurrido esto, ha sido por razón de su contenido, por pensarse que, en forma distinta, su trama novelesca reproduce, traspuesto a otro tono, el tema del *Quijote*.»¹¹ La polémica se suscitó ya en vida del propio Cervantes quien, en la segunda parte del *Quijote*, se refiere en dos ocasiones a las críticas que había cosechado el relato. Así, en el capítulo III el bachiller Sansón Carrasco, que ya ha leído la primera parte del *Quijote*, les relata al hidalgo y su escudero lo siguiente: «— Una de las tachas que ponen a la historia es que su autor puso en ella una novela intitulada *El Curioso impertinente*, no por mala ni por mal razonada, sino por no ser de aquel lugar, ni tiene que ver con la historia de su merced del señor don Quijote.»¹² Y más adelante, en el capítulo XLIV, encontramos todo un extenso párrafo sobre este tema que incide exactamente en la misma cuestión, a saber, en la falta de relación del relato con las cuitas de don Quijote y Sancho.¹³

Marías repasa el listado tanto de partidarios como de detractores de esta ficción. Entre los primeros están G. De Schlegel, Tieck, Solger, Díaz de Benjumea y Renier, mientras que en las filas de los críticos con *El curioso impertinente* militan Clemencín, Grillparzer, Bertrand, Schevill, Máinez y Unamuno.¹⁴ Este último, en su *Vida de Don Quijote y Sancho* no duda en despachar los capítulos XXXIII y XXXIV con esta lacónica anotación: «Estos dos capítulos se ocupan con la novela de *El Curioso impertinente*, novela por entero impertinente a la acción de la historia.»¹⁵ Quienes se muestran favorables al relato o bien consideran que su carácter episódico es simplemente comparable al de otras historias contenidas en el *Quijote* o bien argumentan a favor de la afinidad entre Anselmo y Don Quijote. Marías, por su parte, se

⁹ Cfr. ibidem, ed. cit., pp. 15-16.

¹⁰ Para una crítica de la diferenciación entre mediación externa e interna en *Mentira romántica y verdad novelesca* de Girard, véase: Bandera, Cesáreo, *Mímesis conflictiva. Ficción literaria y violencia en Cervantes y Calderón*, Gredos, Madrid, 1975, pp. 74-80, 147-148.

¹¹ Marías, Julián, «La pertinencia de *El curioso impertinente*», en *Ensayos de convivencia*, Revista de Occidente, Madrid, 3^a ed., 1964, p. 303.

¹² Cervantes, Miguel de, *Don Quijote de La Mancha*, ed. de Francisco Rico, Real Academia Española, Madrid, 2004, p. 571.

¹³ Cfr. ibidem, p. 877.

¹⁴ Cfr. Marías, Julián, «La pertinencia de *El curioso impertinente*», ed. cit., p. 304.

¹⁵ Unamuno, Miguel de, *Vida de Don Quijote y Sancho*, Renacimiento, Madrid – Buenos Aires, 1914, p. 187. Citado, además, por Julián Marías: «La pertinencia de *El curioso impertinente*», ed. cit., p. 304.

fija en la abrupta inserción del relato en la novela, que es justamente el punto que más parece incomodar a Unamuno. Su conclusión es que situar a los personajes del Quijote –el cura, el barbero, el ventero, su mujer y su hija, Maritornes, Cardenio, Dorotea, maese Nicolás y el propio Sancho– en posición de implicarse emocionalmente en la lectura de las peripecias de otros seres de ficción durante casi tres capítulos, los dota de una realidad y de una presencia humana, casi de carne y hueso, que difícilmente podría alcanzarse por otros medios. Por comparación con Anselmo, Lotario, Camila y Leonela, que representan un universo totalmente literario e inventado, las criaturas del *Quijote* parecen cobrar vida. De esta manera, según Marías, la función de *El curioso impertinente* es dotar de realidad al mundo ficticio del Quijote. En sus propias palabras: «La absoluta ficción, presentada como tal, con todos los sacramentos –novela, título, lectura, comentarios posteriores–, que es *El Curioso impertinente*, da súbita realidad a todo lo demás, al mundo en que acontece su lectura, un mundo en que es posible nada menos que ponerse a leer novelas, esto es, a fingir otro.»¹⁶

Girard no está directamente interesado en abordar el problema que para los exégetas de Cervantes ha supuesto la aparente desconexión de *El curioso impertinente* con respecto al *Quijote*. No obstante, su interpretación de este relato a partir de la teoría del triángulo del deseo mimético ofrece una solución alternativa a las que aquí hemos recogido. En su estudio *Mímesis conflictiva. Ficción literaria y violencia en Cervantes y Calderón*, prologado por el propio Girard, Cesáreo Bandera considera la explicación de este definitiva y lamenta el escaso eco que su propuesta ha encontrado entre los cervantistas del mundo hispano.¹⁷ En su libro, Bandera va un poco más allá de la investigación de Girard al argumentar que Cardenio y Grisóstomo –el joven estudiante de Salamanca que se suicidó tras ser rechazado por la pastora Marcela– son víctimas del mismo deseo metafísico que padece Anselmo, el marido que, empeñado en poner temerariamente a prueba la virtud de su esposa, termina por ser causa de su propia desgracia en *El curioso impertinente*.

Antes de proseguir con el análisis, conviene recordar el argumento de esta historia que ocupa casi tres capítulos del *Quijote*. La acción se sitúa en Florencia donde viven dos caballeros ricos, Anselmo y Lotario, cuya amistad es tan fuerte que son conocidos por todos como «los dos amigos». Contando con el beneplácito de Lotario, sin cuyo parecer ninguna empresa acomete, Anselmo contrae matrimonio con la joven y hermosa Camila, que se siente muy dichosa con el enlace. Aunque, mientras duran los preparativos y los fastos de la boda, Lotario se mantiene muy cercano a los novios, una vez pasados los festejos decide, por decoro, frecuentar cada vez menos la casa de su amigo. Este, sin embargo, se muestra muy disgustado por su determinación y le llega a confesar que, de haber sabido que sus esposales serían motivo de distanciamiento entre ambos, habría preferido permanecer soltero. Le asegura, incluso, que Camila está de acuerdo en que se reanuden las visitas con la misma asiduidad de antes de la boda. Lotario accede a ir a ver a su amigo con regularidad, pero se reserva el derecho de dosificar los encuentros si considera que el buen nombre del matrimonio puede verse empañado por su presencia.

Un día, mientras pasean por las afueras de la ciudad, Anselmo le hace a su amigo un insólito encargo, pues le ruega encarecidamente que corteje a Camila para probar su fidelidad. Según él, carece de mérito una virtud que no se ha enfrentado a la tentación y sólo a un amigo podría confiársele misión tan delicada como la de hacer de cebo en un asunto así. Lotario se niega indignado a participar en algo tan retorcido e intenta exponerle, con razones, a Anselmo,

¹⁶ Marías, Julián, «La pertinencia de *El curioso impertinente*», ed. cit., p. 305.

¹⁷ Cfr. Bandera, Cesáreo, *op. cit.*, p. 144.

cómo de semejante empresa sólo puede esperarse perjuicio para cada uno de los tres implicados. Sin embargo, el casado insiste con una obstinación que delata el carácter obsesivo de su deseo. Para salir al paso de tan desagradable situación y evitar además que Anselmo encomienda a otro la fingida conquista de Camila, Lotario accede a la petición de su amigo, aunque con la secreta resolución de no llevar a cabo lo que este le solicita. La farsa que el marido ha ideado para poner a prueba a su mujer engendra así el primero de los engaños que irán sucesivamente enmarañando las relaciones entre los personajes.

En varias ocasiones, Anselmo se las ingenia para dejar a solas a su mujer con Lotario a fin de que este pueda acometer la conquista. El amigo finge que Camila resiste a sus insinuaciones, cuando en realidad estas no existen, pero un día Anselmo se esconde en sus aposentos y los espía por el hueco de la cerradura, descubriendo así que Lotario no reclama en ningún momento la atención de Camila. El casado se enoja con su amigo por su deslealtad y este, al ver descubierto su engaño, le promete que ahora llevará a cabo la empresa con total diligencia. Anselmo decide ausentarse unos días para dejarle a Lotario libre el camino de la victoria sobre la virtud de su esposa. Desoyendo las súplicas de esta, que le reitera lo inapropiado de que, en ausencia del marido, otro varón ocupe su silla en el hogar, Anselmo emprende el viaje. Como precaución, para no quedarse a solas con Lotario, Camila procura rodearse siempre de criados y se hace acompañar, en particular, de su doncella Leonela, que goza de su afecto por haberse criado las dos juntas desde niñas. Sin embargo, esta no siempre permanece a su lado y así comienzan a sucederse las ocasiones en que Lotario y Camila no gozan de más compañía que la que mutuamente se procuran. El joven que tanto se había resistido a iniciar la conquista fingida de la mujer de su amigo, cae ahora rendido ante su belleza y sus encantos. Pese a que se maldice por sus volúptuosos pensamientos y considera incluso que le convendría alejarse de Camila, termina por ceder a sus impulsos y, en el tercer día de ausencia del amigo, lo traiciona. No obstante, cuando este regresa lo felicita por contar con la esposa más honesta y virtuosa que imaginarse pueda. Lejos de sentirse satisfecho por haber quedado probada la fidelidad de su mujer, Anselmo le pide a Lotario que continúe con la empresa, aunque no sea más que por pura curiosidad y entretenimiento.

Ya por entonces, Leonela, sabedora de que su señora, al haberla hecho cómplice de su adulterio, no está en condiciones de reprobarle nada, aprovecha para introducir, con total descaro, a su amante hasta su misma alcoba. Un día, al romper el alba, Lotario atisba al joven mientras abandona la casa y, presa de los celos, cree que es a Camila a quien visita. Puesto que esta ha faltado a su deber con su esposo, bien puede esperarse que tampoco a él le sea leal. Herido en su orgullo, Lotario acude raudo a contarle a Anselmo cómo hace ya tiempo que ha vencido la fortaleza de Camila, aunque de momento el pecado lo es sólo de pensamiento y no de hecho. Acuerda con él que finja marcharse por unos días y, durante ese tiempo, se esconda en la recámara de sus aposentos, lugar desde el cual podrá espiar sus encuentros con Camila. Cuando Lotario se entera de que el joven a quien ha visto no estaba citado con su amante, sino con Leonela, se maldice por haberse dejado llevar por los celos poniendo en peligro su ilícita relación. Obligados por el curso que han tomado los acontecimientos, Lotario, Camila y Leonela acuerdan representar ante Anselmo una farsa que disipe todas las sombras que puedan cernirse sobre la honorabilidad de Camila a raíz de las informaciones que Lotario le ha procurado a su amigo.

La función teatral resulta un éxito. Sin embargo, otra noche es Anselmo quien sorprende al amante de Leonela en su alcoba y la doncella, al sentirse acorralada, le da promesa de hacerle grandes revelaciones. Cuando Anselmo pone esto en conocimiento de su esposa, esta se teme, con razón, que su desvergüenza quede al descubierto y pone sobre aviso a Lotario. Ambos

acuerdan que lo mejor es que Camila se refugie de momento en un monasterio. Viendo Anselmo que tanto su amigo como su esposa y la doncella de esta, que de tan grandes secretos le iba a hacer partícipe, han desaparecido de la casa, cae finalmente en la cuenta de que ha sido burlado y su desdicha lo aboca al suicidio. El final de los otros dos protagonistas del relato no es más feliz que el del marido engañado. Lotario, tras arrepentirse de su acción, cae en una batalla en el reino de Nápoles. Camila, por su parte, fallece, presa de la melancolía, a los pocos días de conocer la muerte del que fuera su amante. Como bien señalaba Rougemont, la muerte es el lugar natural al que conduce el amor-pasión, o, en palabras de Girard, «la verdad del deseo es la muerte».¹⁸

Tal y como hemos adelantado antes de resumir el argumento de *El curioso impertinente*, Bandera, ampliando el análisis que Girard realiza de este texto, defiende que el mismo deseo metafísico del que es víctima Anselmo alcanza a dos de los personajes principales de esas narraciones que, como la que ahora nos ocupa, aparecen intercaladas en el *Quijote*. No nos interesa tanto el caso de Grisóstomo como el de Cardenio, pues este asiste a la lectura de *El curioso impertinente*, lo cual, como el propio Bandera señala, no puede ser casual. «De hecho, —apunta este en su análisis— Anselmo es una especie de reencarnación o de imagen del propio Cardenio. Por eso resulta un tanto irónico que sea precisamente Cardenio quien le ruegue al cura que la lea en voz alta para que la oigan todos.»¹⁹ Existe una conexión subterránea entre ambas historias que aparece apuntalada por un detalle en apariencia baladí. Durante la sobremesa, se inicia una discusión sobre los libros de caballería que a Don Quijote le han nublado el seso. En ese contexto, el ventero, que está entre los contertulios, se retira a sus habitaciones para sacar una maleta que contiene tres libros grandes y varios papeles, escritos con buena letra, entre los cuales está *El curioso impertinente*. Curiosamente, se entretiene en explicar cómo esa maleta no le pertenece a él, pues es de algún viajero que la dejó olvidada durante su estancia en la venta. Al lector atento del *Quijote* este objeto, de cuyo origen se nos pone tan cuidadosamente al corriente, no puede sino traerle a la memoria otra maleta ya aparecida en la novela, a saber, la que Don Quijote encuentra abandonada en Sierra Morena con el libro de memorias de Cardenio dentro.²⁰

Como muy acertadamente señala Bandera, el precedente de la historia de Anselmo, Lotario y Camila se halla, dentro del propio *Quijote*, en el relato que ya ha hecho Cardenio de su íntima amistad con don Fernando y de las desdichas que de ella derivaron para él mismo y su amada Luscinda.²¹ Recordemos, aunque sea brevemente, lo más esencial de esta narración. Cardenio y Luscinda son dos jóvenes que, desde niños, parecen estar destinados el uno para el otro. Se han criado juntos y comparten fortuna y posición social. Su unión parece cosa hecha, pues su amor es recíproco y los padres de ambos están deseosos de dar su bendición a la pareja. Sin embargo, cuando finalmente Cardenio se decide a pedir la mano de la doncella y acude a su padre para que, como corresponde, haga la demanda ante su progenitor, este le informa de que ha recibido carta del duque Ricardo en la que le pide que Cardenio se una como compañero a su primogénito. Obedeciendo la voluntad de su padre, el joven atiende a esta llamada y posterga por ello el momento de unirse en matrimonio a Luscinda. Aunque el hijo mayor del duque lo acoge favorablemente, es con don Fernando, el hermano menor de este, con quien Cardenio entabla una amistad análoga a la que mantienen «los dos amigos»

¹⁸ Girard, René, *Mentira romántica y verdad novelesca*, ed. cit., p. 261.

¹⁹ Bandera, Cesáreo, *op. cit.*, p. 142.

²⁰ Cfr. Cervantes, Miguel de, *op. cit.*, pp. 212-218, 326.

²¹ Cfr. Bandera, Cesáreo, *op. cit.*, p. 141.

Anselmo y Lotario. Don Fernando, que encarna en buena medida el prototipo del donjuán, anda metido en amoríos con una hermosa vasalla de su padre, Dorotea, a la que engaña haciéndole creer que la convertirá en su esposa. Por su amistad con él, Cardenio está al corriente de las cuitas del hijo del duque y de su naturaleza de desalmado conquistador, pero esto no basta para prevenirlo de la conveniencia de dejar a Luscinda al margen de sus secretos. Muy al contrario, con una temeridad por entero parangonable a la de Anselmo, le pinta a don Fernando el más vivo y entusiasta retrato de su amada, espoleando así su deseo. Él es la causa de que ambos se conozcan, pues lleva al amigo hasta su ciudad. Una vez allí, desoyendo su propia intuición y las sensatas palabras de Luscinda, no termina de decirse a pedir a esta en matrimonio, lo cual, tal y como había determinado el padre de la joven, requería de que su progenitor se dirigiera a él para pedirle la mano de su hija. Don Fernando se presta voluntario para actuar como intermediario entre los padres de ambos. A petición suya, Cardenio llega incluso a ausentarse con un encargo irrelevante, dejándole así totalmente libre el camino para que ejecute su traición, pues es él mismo quien, finalmente, se propone como novio ante el padre de Luscinda.

Como queda de manifiesto en este pequeño resumen, las correspondencias entre la historia de Cardenio y la trama de *El curioso impertinente* resultan bastante obvias. Hemos visto cómo la lectura de esta obra tenía lugar en el contexto de una discusión en torno a los peligros de las novelas de caballería que habían perturbado el juicio de Don Quijote. Lo interesante es que, como se indica en varias ocasiones en el texto, también Cardenio y Luscinda son ávidos seguidores de las aventuras de Amadís.²² Esto implica que, si Girard tiene razón al señalar cómo este caballero legendario se convierte en el modelo que imita Don Quijote, cabe colegir que también Cardenio y Luscinda están contagiados de ese mismo deseo metafísico según el otro del que es presa el famoso hidalgo. Nada tiene pues de extraño que Cardenio, que tanto gusta de la ficción literaria, insista para que el cura lea en voz alta los papeles de *El curioso impertinente* aparecidos en la vieja maleta. De esta manera se cierra el círculo que permite explicar, de manera alternativa a como lo hacían Marías y otros estudiosos, la presencia del relato de Anselmo, Lotario y Camila en el corazón mismo de la primera parte del *Quijote*. Con una técnica muy similar a la que después utilizará Dostoievski en sus novelas, Cervantes hace que la problemática que acucia a su protagonista halle réplicas y variaciones en las vicisitudes de otros personajes secundarios. Si Don Quijote es víctima del deseo metafísico, la misma enfermedad padecen Cardenio y Anselmo, como también Grisóstomo, aunque hayamos decidido no ocuparnos aquí de su caso. De este modo, lejos de ser una anomalía chirriante que amenaza a la unidad del *Quijote*, *El curioso impertinente* es una pequeña melodía, que, en una tonalidad más amarga, canta el *leitmotiv* del libro. Como afirma Bandera:

Dentro del desarrollo general de la novela, la historia de *El curioso impertinente* es como un haz de luz que, desviándose del centro del escenario, nos descubre un oscuro rincón, como entre bastidores, que de otra forma nos hubiera pasado desapercibido. Las premisas básicas sobre las que se asienta la significación de la trama principal son las mismas que las que operan en este apartado rincón, pero aquí, al cambiar el decorado y las circunstancias, esas premisas conducen a conclusiones insospechadas, nos revelan aspectos que nunca hubiésemos podido ver porque permanecían latentes y como en germen dentro de la narración principal.²³

²² Cfr. Cervantes, Miguel de, *op. cit.*, p. 228.

²³ Bandera, Cesáreo, *op. cit.*, pp. 151-152.

El eterno marido de Dostoievski: el deseo metafísico sin distracciones

Por ese oscuro rincón sobre el cual dirige la atención *El curioso impertinente* nos hará deambular Dostoievski en la novela con la que cerraremos nuestro artículo. Como ha sabido ver Girard, *El eterno marido* representa la otra cara, aún más sombría, de la historia de Anselmo, Lotario y Camila. Si lo que predomina entre «los dos amigos», pese a la traición de Lotario, es el afecto y la benevolencia, *El eterno marido* sitúa en primer plano el odio entre los dos rivales. Sin embargo, la veneración por el mediador, que tan nítida aparecía en el caso de Don Quijote en relación con Amadís y que aún se dejaba sentir con claridad en el trato de Anselmo hacia Lotario y de Cardenio hacia don Fernando, está aquí totalmente velada. Hemos de escarbar para descubrir la fascinación que el seductor Velcháninov ejerce sobre el marido engañado, así como su mutua dependencia. En lo que sin duda coinciden los textos de Dostoievski y Cervantes es en la impecable plasmación de la insistencia con que los maridos presentan a sus mujeres como objetos deseables, suscitando así el afán de sus rivales. Sin embargo, lo que se busca en último término mediante este mecanismo no es que el ídolo disfrute de aquello que con tanto énfasis se le hace concebir como apetecible. Más bien, lo que se pretende es arrebatarle el objeto al mediador una vez que, a través de su prestigio, este le ha conferido un valor ilusorio. Antes de entrar a analizar *El eterno marido*, cederemos la palabra a Girard, quien, en el siguiente fragmento, expone perfectamente cuál es el funcionamiento de esta perversa dinámica:

En ambos relatos, el héroe parece ofrecer gratuitamente la mujer amada al mediador, de la misma manera que un fiel ofrecería un sacrificio a la divinidad. Pero el fiel ofrece el objeto para que el dios lo disfrute: el héroe de la mediación interna ofrece el objeto para que el dios no lo disfrute. Empuja a la mujer amada hacia el mediador para hacérsela desear y para triunfar a continuación sobre este deseo rival. No es *en su* mediador que desea, sino más bien *contra* él. El único objeto que el héroe desea es aquel con el que frustrará a su mediador. En el fondo, sólo le interesa una victoria decisiva sobre este insolente mediador.²⁴

El eterno marido es la historia de Pável Pávlovich Trusotski, un funcionario acomodado que, tras la muerte de su mujer, descubre, por su correspondencia intacta, que ésta le fue infiel con dos hombres a quienes él consideraba sus amigos en la época en que tuvieron lugar los engaños. El primero de los amantes es el otro protagonista del relato, Alekséi Ivánovich Velcháninov. De su relación con la difunta, nueve años atrás, nació una niña, Liza, que el marido cornudo, desconocedor de la verdad, crió como hija propia. Sabedor ahora del engaño, Trusotski acude a San Petersburgo en compañía de la pequeña con el objetivo de dar tanto con Velcháninov como con su sucesor en los afectos ilegítimos de la señora Trusotskaia, un tal Stepan Mihailovich Bagautov. Este, sin embargo, muere al poco tiempo de la llegada de Pável Pávlovich a la ciudad y, tras acudir a sus funerales, el marido ofendido puede centrar su atención únicamente en Alekséi Ivánovich. Para el seductor, Trusotski es el paradigma del eterno marido, nacido exclusivamente para casarse y convertirse, al hacerlo, en el suplemento de su mujer. Se trata de alguien a quien le es imposible no ser burlado, pero que, por su misma naturaleza, jamás podría percibirse de la farsa.²⁵ En contraposición, Velcháninov encarna al donjuán que, atractivo y vanidoso, lleva una vida entregada a la búsqueda del placer sexual. Si

²⁴ Girard, René, *Mentira romántica y verdad novelesca*, ed. cit., p. 50.

²⁵ Cfr. Dostoievski, F. M., *El eterno marido*, trad. cast. de Juan López-Morillas, Alianza, Madrid, 1995, p. 47.

el primero es el eterno marido, el segundo es sin duda el eterno amante y ambos se necesitan mutuamente para sobrevivir enrocados en sus roles.

Velcháninov nos es presentado como un apuesto caballero que ronda los cuarenta años y goza de aparente confianza en sí mismo, pero que padece al mismo tiempo de una leve depresión nerviosa y se ve extrañamente asaltado por algunos recuerdos de su pasado que incluyen conductas poco nobles y algunas humillaciones sociales en las que se atisba un sadismo que trae a la memoria del buen conocedor de Dostoievski el alma atormentada del antihéroe de las *Memorias del subsuelo*. Precisamente como uno de los espectros de ese ayer que lo perturba hace Trusotski su aparición en escena: él y Velcháninov se rozan varias veces por la calle cuando el marido engañado busca un encuentro con el que fuera su amigo y antiguo amante de su mujer. Casi chocan, pero Trusotski se diluye nuevamente entre la multitud antes de que Velcháninov pueda llegar a reconocerlo. Por fin, una noche Pável Pávlovich se presenta en casa de su burlador mientras este duerme. De este modo, uno de los muchos sueños angustiosos que no dejan descansar a este hombre de vida disipada termina por disolverse en una realidad cuya naturaleza es, sin embargo, la de una pesadilla.

El desasosiego anímico de Trusotski no es menor que el del donjuán de la historia. Desde el principio se aprecia su resentimiento hacia el rival al que le gustaría emular, del que quisiera vengarse al tiempo que no deja de recordar su vieja amistad. Si en Velcháninov descubríamos al sádico, Trusotski es el masoquista que se humilla y se degrada ante quien le ha traicionado. Orgulloso y vanidoso, el prestigio del que dota imaginariamente a su contrincante es la medida de su propia valía. Como señalábamos más arriba, la mujer que suscitó el conflicto, el supuesto objeto de deseo de ambos, ha desaparecido, pero la rivalidad persiste. Por ello René Girard recalca que en *El eterno marido* el triángulo del deseo mimético deja ver su esqueleto con toda nitidez, siendo el vértice ocupado por el objeto el menos relevante. Trusotski, cual pesado moscardón, está condenado a revolotear en torno a la miel que olfatea en Velcháninov, aunque sólo encuentre su agujón y ninguna flor se abra a sus libaciones. De hecho, en la segunda parte del relato, Pável Pávlovich decide tomar nueva esposa, pero para ello necesita la aprobación del seductor. Sometiéndose irremediablemente a una nueva ignominia, hace que Velcháninov lo acompañe a la casa de campo donde vive, en compañía de sus padres, sus siete hermanas y un hermano pequeño, su supuesta «prometida», que en realidad es poco más que una niña que no lo soporta. La aspiración al matrimonio con una jovencita de tan sólo quince años resulta morbosa, pero además el clima enfermizo se ve agravado por la circunstancia de que sea Velcháninov quien elige el presente para la pretendida novia: una pulsera que Pável Pávlovich compra en una joyería hasta la que prácticamente arrastra a su rival. Velcháninov se reconoce, en todo este asunto, tentado por una idea vil y perversa a la que no puede resistirse, lo cual le hace sentirse furioso consigo mismo. Una vez conozca a la familia de Nadia –que así se llama la chica– sucederá lo inevitable: los cautivará con su encanto natural para mayor escarnio de Pável Pávlovich.

Las travesuras de las hermanas y el mismo ridículo un tanto incauto al que se expone el pretendiente rechazado tiñen la atmósfera de este capítulo de cierta ligereza que sin embargo no puede hacernos olvidar que la dialéctica infernal de orgullo herido y humillación se ha cobrado una víctima inocente en la primera parte de la novela. Liza, la hija de Velcháninov que Trusotski ha criado y querido como propia, muere tras caer enferma al sentirse abandonada por quien siempre ha tenido por su padre. Una vez que ha descubierto que Liza no es hija suya, Pável Pávlovich no puede evitar que la niña se le aparezca como el recordatorio viviente del engaño de que ha sido objeto. El amor que siempre le ha tenido se truca en odio al saberse incapaz de romper el vínculo emocional que le une a ella. Comienza

entonces a maltratarla y pretende desentenderse de ella, dejando que Velcháninov la aloje en casa de unos buenos amigos suyos. A este le reconforta la idea de la paternidad, que acepta gustosamente a pesar de que Trusotski no le ha dejado ver la prueba definitiva –una carta– que confirma que Liza es hija suya. La niña, en cambio, se siente desamparada en casa de unos desconocidos y, pese a los afectuosos cuidados de la familia que la ha acogido, cae enferma y fallece sin que Trusotski haya ido a verla. Siempre ebrio, se envilece en los prostíbulos y no reacciona ante la insistencia de Velcháninov que lo hace enteramente responsable de la desgracia de la criatura. Este último, por su parte, pierde con la muerte de Liza la esperanza de regeneración que se le abría a través del amor que ella le inspiraba. Como se ve claramente en la segunda parte de la novela, no tarda en sucumbir a las tentaciones que le presenta Pável Pávlovich y en volver a su antiguo papel de seductor, aunque ello le genere malestar y remordimiento.

Trusotski, por otro lado, sigue ahondando más en su propia humillación al confesarle a Velcháninov, justo después del incidente del noviazgo frustrado, que siempre lo tuvo por amigo. El donjuán de la historia no puede escuchar estas palabras más que con rabia, sobre todo tras haberse denigrado asumiendo nuevamente, acicateado por Pável Pávlovich, el rol de conquistador. De manera muy lúcida le contesta entonces que los dos son seres subterráneos y que su proceder no puede entenderse sin el odio. El clímax narrativo vendrá unas páginas después. Ambos están en el apartamento de Velcháninov cuando a este le asalta un agudo dolor que parece tener su origen en el hígado y que amenaza con un fatal desenlace. Pável Pávlovich decide quedarse con él esa noche y se deshace en atenciones y cuidados. Conmovido en cierto modo, el antiguo rival le da las gracias y declara que sin duda es mejor persona que él. Cae entonces en un sueño febril en el que gente exasperada le grita y le amenaza. Al despertar y abrir los ojos encuentra junto a él a Trusotski que le ataca con una navaja de afeitar haciéndole un corte profundo en la mano izquierda. Velcháninov, que es mucho más fuerte, logra reducir a su asaltante y a la mañana siguiente lo deja marchar. Antes de abandonar definitivamente San Petersburgo, el que fuera marido engañado se asegura de que Velcháninov encuentre la carta de Madame Trusotskaia en la que queda bien claro que el seductor es el padre de Liza. La novela sin embargo no se cierra ahí, sino que contiene un pequeño epílogo. Casi dos años después de estos acontecimientos, Velcháninov y Trusotski coinciden en una estación de tren. Ambos continúan siendo lo que siempre fueron: Velcháninov un fascinante hombre de mundo; Trusotski, el eterno marido que ha vuelto a contraer matrimonio con una bonita dama que no se separa de un joven oficial, sin duda el nuevo tercero en discordia. Velcháninov llega incluso a coquetear con la señora Trusotskaia a la que saca de un pequeño apuro. Mientras conversan, la cabeza calva del marido se introduce entre ambos, como ya sucediera en el jardín de los Zahlebinin cuando la joven Nadia y Velcháninov charlaban.²⁶ La historia está condenada a repetirse porque el amor no ha conseguido vencer al deseo metafísico. La prueba más evidente de ello es la muerte de Liza a quien Trusotski recuerda en las líneas finales del relato. Velcháninov le muestra la palma de la mano izquierda con la cicatriz aún visible y en respuesta él murmura el nombre de la pequeña desaparecida con lágrimas en los ojos. Su interlocutor permanece petrificado, pero el tren de Pável Pávlovich arranca y sus caminos nuevamente se separan. La tumba de Liza quedará para siempre entre ellos, aunque ciertamente parece estar más del lado de Trusotski, que es quien ha mantenido vivo su recuerdo.

²⁶ Cfr. ibídem, pp. 128, 183.

De la mano de dos grandes novelistas y apoyándonos en los análisis de dos eminentes estudiosos, hemos recorrido los senderos tortuosos de la pasión de amor tal y como ha sido inmortalizada por la literatura en la que podemos mirarnos como en un espejo. Si ya la historia de *El curioso impertinente* evidenciaba la naturaleza trágica del deseo según el otro, *El eterno marido* ahonda más en su potencial destructivo al mostrar cómo hasta una niña inocente puede perecer a consecuencia de los efectos desencadenados por el deseo metafísico. Tanto Rougemont como Girard apuntan a la pérdida de trascendencia en el mundo moderno como caldo de cultivo idóneo para la idolatría de un semejante que es esencial en la estructura del triángulo del deseo mimético. Ya sea que se comparta el marco innegablemente cristiano desde el que ambos realizan sus análisis o no, creemos que sus intuiciones son valiosas para comprendernos mejor en tanto que humanos si acudimos con ellas a las obras de Cervantes y Dostoievski. De hecho, ambos escritores coinciden en sus extraordinarias dotes como antropólogos, pues son aventajados conocedores de la naturaleza humana.

Antropología filosófica y literatura: ¿Acaso esto es un hombre? Los testimonios de la experiencia totalitaria y la conceptualización de lo humano

Joan B. LLINARES CHOVER

Universitat de València

¿Quién dijo alguna vez:
hasta aquí el hombre,
hasta aquí no?

Sólo la esperanza tiene las rodillas nítidas.
Sangran.
Juan Gelman

Qui no ha sentit la fredor de la desfeta
no pot dir-se humà.
Jaume Pérez Montaner

Introducción

La cuestión que aquí deseamos perfilar y reavivar como uno de los *retos de la filosofía en el siglo XXI* necesitó décadas para ser planteada de forma explícita y exigente tanto en el ámbito internacional como en el de nuestro propio país, que estuvo sometido además a la censura que imponía la dictadura que lo gobernaba. Bastaría recordar para ello las enormes dificultades que tuvo Primo Levi para que un editor le aceptara por fin publicar el extraordinario testimonio de su vida en Auschwitz, considerado unánimemente hoy día como de excepcional calidad, y eso se hizo en una edición de 1947 que pasó desapercibida y ni siquiera se agotó durante más de diez años, hasta que, revisado, lo reeditó otra casa editorial de renombre en 1958, con lo cual

comenzó de hecho su difusión y reconocimiento en Italia, y poco a poco, décadas después, en otros países, y ello gracias al impacto de nuevos libros del gran escritor y a sus correspondientes traducciones; o bien, por poner otro ejemplo, los casi cuarenta años que tuvieron que transcurrir para que un publicista, amigo de Etty Hillesum, lograra que apareciera en las librerías de Holanda el conmovedor diario de los meses anteriores a la deportación y muerte en el citado Lager en noviembre de 1943 de esta abogada judía de lírica vocación e insobornable personalidad, la cual, habiendo podido escaparse, optó por ayudar a los concentrados y compartir hasta el final su trágico destino, sin caer en ningún momento en el odio, el rencor y la venganza ni maldecir de la vida y sus duros sufrimientos, antes al contrario, proclamó una afirmación integral de nuestro ser y mantuvo un canto de alabanza al todo de la realidad que, en sus labios, nada tienen de pueriles ni de pasivos y resignados. Se ha de llegar a los años ochenta para asistir a la edición y reedición de estos textos lacerantes, pero profundos y comprometedores, que en seguida se difundieron en otras lenguas y países. Posteriormente, en parte por el éxito en las masas de ciertas películas y series televisivas, y también por determinadas modas e implantaciones curriculares en las universidades de los Estados Unidos de América, centros de indiscutida hegemonía, hubo un exceso y hasta una especie de hartazgo y del consiguiente aburrimiento por la reiteración simplificada de unos acontecimientos, unos relatos y unas imágenes que se han consumido incluso con morbo y cierta obscenidad, como si configurasen el anecdotario de otro género literario y薄膜ico, denominado con el discutible y escorado nombre de “Holocausto”, que sería similar al western, a la comedia musical o al terror. No obstante, y al margen de esta sorprendente historia efectiva de la tardía, interesada y manipulada recepción de las memorias de víctimas y sobrevivientes de aquel genocidio, sus testimonios personales nos siguen interpelando, su conmovedora y crítica llamada tiene permanente vigencia, y su admonitorio mensaje perdura: esos crímenes pueden volver a repetirse y por ello debemos combatir cualquier síntoma que los propicie. Por fortuna, también entre nosotros ha habido equipos de investigación que han dedicado esfuerzos y trabajos sobre los Lager que conviene conocer, reconocer y proseguir. En esta ocasión quisiéramos recoger esa antorcha y continuar reflexionando en torno a una problemática que consideramos nuclearmente antropológica, merecedora por su magnitud y radicalidad de necesaria rememoración, de incesantes análisis y de innovadora relectura por parte de los filósofos. Deseamos insistir en la específica perspectiva desde la antropología filosófica en la que nos situamos, y en una hermenéutica que busca replantear el debate en torno al significado de lo que entendemos por humano y por humanismo, acentuando para ello la dimensión poética y artística de tal legado, una cualidad siempre presente en la escritura de los mejores testimonios, como bien sabía Jorge Semprún. Como es obvio, la brevedad impone que seamos selectivos y que sólo abordemos algunos textos y aspectos de una literatura que es extensa y diversa, pero siempre emotiva y aleccionadora.

Los Lager y el cuestionamiento antropológico radical de lo humano

Comenzaremos resumiendo algunas enseñanzas de un bien documentado estudio que hoy ya es un clásico en esta materia. Enzo Traverso, en *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*,¹ expone varios testimonios que muy pronto correlacionaron la experiencia de los campos de concentración y de exterminio con planteamientos antropológicos y morales: allí unos seres humanos habían sido asesinados por el mero hecho de serlo, y ese

¹ Trad. de D. Chiner, Barcelona, Herder, 2001 (original francés de 1997).

nuevo crimen atroz nos ataña a todos, nos exige que volvamos a intentar saber qué es lo humano y la humanidad, y que actuemos en consecuencia. Un aspecto de la gravedad de tal genocidio radica en que son seres humanos tanto los judíos y gitanos y el resto de deportados y exterminados, las víctimas, como los alemanes de las SS y el difuso conjunto de prominentes y privilegiados, sus verdugos, pues el ser y las acciones tanto virtuosas como malvadas de ambos, de los unos tanto como de los otros, forman parte de la historia de la humanidad a la que todos pertenecemos. Así lo han indicado varios de los primeros y más lúcidos intelectuales que analizaron esa tragedia del siglo XX. Por ejemplo, Vladimir Jankélévich, en un breve texto escrito de 1943 que fue publicado en agosto de 1946, ya decía que en tales campos nazis “quizá por vez primera unos hombres son perseguidos oficialmente, no por lo que *hacen*, sino por lo que *son*: expían su ser, y no su “haber”; no actos, una opinión política, una profesión de fe o un credo como los cátaros, los masones y los nihilistas, sino la fatalidad de un nacimiento.”² El intelectual americano Dwight MacDonald, en su ensayo sobre “La responsabilidad de los pueblos” de 1944, se preguntaba: “¿cómo pudieron producirse tales crímenes? ¿Quiénes son los responsables? ¿Qué consecuencias tienen para la civilización? He aquí “la gran cuestión moral de nuestra época” a la que debe darse respuesta. Concerne a la humanidad entera, nadie ha salido indemne de esta guerra.”³ El comunista francés Robert Antelme, en *L'espèce humaine*, significativo título de su gran libro testimonial de 1947, escrito inmediatamente después de su deportación en Buchenwald, Gandersheim y Dachau, reafirmaba “la unidad indestructible de la especie humana, una unidad a la vez biológica y ontológica compartida tanto por los verdugos como por sus víctimas. Antelme escribía que, pese a todos sus esfuerzos, el nazismo no pudo modificar la naturaleza profunda del hombre.”⁴ También en mayo de 1947 Georges Bataille, comentando de manera densa y personalísima el libro de Jean Paul Sartre *Reflexiones sobre la cuestión judía*, escribió que “Auschwitz nos obliga a repensar “la imagen del hombre”. “Como usted y yo, los responsables de Auschwitz tenían narices, bocas, voces, una razón humanas, podían unirse, tener hijos: como las pirámides y la Acrópolis, Auschwitz es el hecho, es el signo del hombre. La imagen del hombre ya es inseparable de una cámara de gas....”⁵ La lista de autores que pronto correlacionaron la existencia de los Lager con cuestiones antropológicas se podrá ampliar con facilidad, baste aquí con lo expuesto.

Revisando los conocidos enfoques de Norbert Elias y de Eric J. Hobsbawm, quienes desde determinado concepto de la civilización y de la Ilustración consideran el genocidio judío como un retroceso civilizatorio o una recaída en la barbarie, respectivamente, Traverso insiste en la necesidad de pensar la *dialéctica de la Ilustración*, esto es, el carácter íntimamente contradictorio del proceso de nuestra civilización, de cuyos rasgos esenciales forman parte tanto la monopolización estatal de la violencia, como la ciencia (ya que no se puede olvidar la presencia en los Lager de la denominada biología racial, con sus supuestos teóricos racialistas y científicos) y la técnica (porque la organización de los campos, de las cámaras de gas y los crematorios sólo son comprensibles desde las aplicaciones sistemáticas de la técnica moderna), e incluso la obtención del poder a partir de elecciones democráticas entre partidos políticos con presencia parlamentaria y programas públicos bien explícitos, como sucedió en Alemania. En tal contexto añade este agudo comentario:

² Cit. en *La historia desgarrada*, p. 232, nota 47.

³ Op. cit. p. 207.

⁴ Op. cit. p. 219. De este libro hay traducción castellana: Antelme, Robert, *La especie humana*, trad. de T. Richelet, Madrid, Arena Libros, 2001.

⁵ Op. cit. p. 230.

Al mismo tiempo, Auschwitz marca el hundimiento de una idea de “sociedad civil” legada por las Luces, sintetizada en la reivindicación de un “derecho cosmopolítico” basado en el reconocimiento del carácter universal de la humanidad y en el principio según el cual el uso de la fuerza ya sólo serviría para obtener justicia. Al sacar a la luz la dialéctica profunda del proceso de civilización, con todo el potencial de violencia e inhumanidad que implica, Auschwitz supuso *una ruptura de civilización*. La Solución final constituye una cesura histórica porque el judaísmo es una de las fuentes del mundo occidental, cuyo recorrido ha acompañado durante milenios. Exterminar a los judíos significaba, pues, socavar las bases de nuestra civilización, intentar amputarle uno de sus principales fundamentos. Esa razón explica sin duda por qué sólo tras la experiencia de los campos nazis la noción de *genocidio* entró en la conciencia y el vocabulario de Occidente.⁶

No sólo eso, el replanteamiento antropológico que produjo tal crimen es radical, pues va más allá de lo que sea Occidente o Europa como paradigma de la civilización y de lo que entendemos por nuestra Modernidad ilustrada, y alcanza a la noción de lo *humano*, como el mismo Traverso reconoce expresamente:

Con los campos de exterminio se cuestionó radicalmente *el fundamento mismo de la existencia humana* –y en particular el *reconocimiento de la humanidad del Otro*–. En este sentido Auschwitz constituye un “*eclipse de lo humano*”. No se trataba de colonizar un continente, de reducir a un grupo humano a un estado de esclavitud o de eliminar a un enemigo político. A diferencia de las violencias, las masacres y los genocidios del pasado, la destrucción nazi pretendía ser total, no se atenía a un proyecto de dominación política o social, sino que surgía de un intento de *remodelar biológicamente a la humanidad*.⁷

Los campos se inscribían en un proceso de *aniquilación total del hombre* bajo el totalitarismo, como explicó Hannah Arendt. Si la *singularidad* de Auschwitz se basaba en su carácter de experiencia extrema, su *alcance universal* lo convertía en un paradigma, no en un acontecimiento incomparable ni suprahistórico, sino en un prototipo de la barbarie del siglo XX, de las potencialidades negativas y destructoras de nuestra civilización. De ahí que a partir de esa experiencia “la menor ofensa a la *dignidad del hombre* se hace intolerable.”⁸ En conclusión, así pues, pensar Auschwitz es *intentar comprender* para “moralizar la historia”, como deseaba Jean Améry, para no olvidar a los vencidos, y para, según la expresión de Ernst Bloch, emprender finalmente “el caminar erguido de la humanidad.”⁹

Experiencia totalitaria y humanismo según Todorov: las dos deshumanizaciones

Las diferentes obras de Tvetan Todorov dedicadas a revisar qué ha sido el siglo XX, definido como *el siglo de los totalitarismos*, y, en tal revisión, al análisis crítico de la *experiencia totalitaria*, con la concreción extrema del mal en los *guetos* y en los campos tanto nazis como soviéticos, efectuado a lo largo de varios años en *Face à l'extrême*, de 1991 (revisada en 1994); *Une tragédie française*, de 1994; *Mémoire du mal, tentation du bien. Enquête sur le siècle*, de 2000; y *L'expérience totalitaire*, recopilación de ensayos publicada en 2009, a las que hay que añadir otras obras sobre la misma temática escritas en colaboración o

⁶ Op. cit. p. 251.

⁷ Op. cit. pp. 251-252, subrayados nuestros.

⁸ Cf. p. 252, subrayados nuestros.

⁹ Op. cit. p. 253.

coordinadas por él, como *Au nom de peuple. Témoignages sur les camps communistes*, de 1992; *Guerre et paix sous l'occupation*, de 1996; *La fragilité du bien. Le sauvetage des juifs bulgares*, de 1999, y varios estudios sobre la figura ejemplar de Germaine Tillion, antropóloga con importante trabajo de campo en el norte de África, implicada en la resistencia, deportada en Ravensbrück, comprometida mediadora en Argelia y notable memorialista (*Le siècle de Germaine Tillion*, de 2007; *Fragments de vie de Germaine Tillion*, de 2009, *Germaine Tillion, la pensé en action*, de 2011), son un material óptimo para documentar y fundamentar la reflexión antropológica que hemos presentado a partir del estudio de Traverso sobre Auschwitz y los intelectuales. Su utilidad didáctica es también, a nuestro parecer, digna de elogio. Estos textos en torno a fenómenos cruciales del totalitarismo concretan y continúan una preocupación que ha ocupado al pensador búlgaro-francés por estos mismos años, la clarificación del concepto de humanismo y de filosofía humanista, tarea a la que consagró un hermoso libro, *Le jardin imparfait. La pensé humaniste en France*, de 1998. No sorprende, pues, que aproveche su lectura e interpretación de los escritos de los supervivientes de los campos para precisar los rasgos de la humanidad, virtuosa y viciosa respectivamente, de víctimas y verdugos en sus comportamientos cotidianos en tales ámbitos extremos, en situaciones a menudo límites y, por ello mismo, especialmente significativas para captar la compleja verdad de nuestras formas de actuar y reaccionar. En las páginas de un apartado central, titulado “Ni monstruos ni bestias”, Todorov defiende una tesis capital, a saber, que la responsable del mal extremo es la despersonalización del otro y de sí mismo que producen los sistemas sociopolíticos totalitarios. Importa, pues, saber cómo se deshumanizaba a las víctimas y cómo los verdugos, de ese modo, se deshumanizaban también a sí mismos, se instrumentalizaban y vivían una vida escindida, fragmentada y pervertida, carente de genuina dignidad. Un aspecto que merecería especial atención y que preferimos que quede apuntado para ser abordado en otros momentos es, en este concreto contexto, el análisis de los enrevesados caminos que toma el ansia de dominio y el disfrute del poder en las relaciones interpersonales.

Para analizar las “técnicas de despersonalización” que se ejercían con los prisioneros y detenidos en campos como Auschwitz el primer libro de Primo Levi es un documento fundamental y a él nos ceñiremos. Ante las autoridades alemanas esos presos, casi todos judíos, que se hallaban todavía en un campo de concentración italiano, de súbito dejaban de ser considerados como personas o individuos, cuando aquellos preguntaban por ellos: *Wieviel Stück?* (17).¹⁰ Sólo les importaba la cantidad, la cantidad total que tenían que vigilar y transportar, y por eso se los denominaba exclusivamente como piezas, como unidades, como porciones de un conjunto, que bien podrían ser ladrillos, utensilios o bloques de cemento. A continuación, sin motivo que lo provoque y si cólera alguna por parte de los agresores, sino con total frialdad e impunidad, los miembros de las SS comienzan a maltratarlos con golpes, bastonazos y latigazos, como si así se agilizaran los movimientos de un colectivo paralizado que queda estupefacto, pues ante esa imprevista demostración de brutalidad se reacciona al principio con estupor, con incredulidad, uno no da crédito a lo que le está pasando, eso es inaudito en una cárcel europea, la falta de consideración es desmesurada y anacrónica, totalmente imprevisible para la mayoría de ellos. Y sin embargo, como si fueran sordos a las palabras y a los mensajes verbales, se les lanzan gritos, aullidos, bárbaros ladridos en un idioma que no comprenden, chillidos semejantes a las peculiares señales guturales que emiten los carreteros a las bestias de carga, a las acémilas que han de empujar carros y carretas. Se llega

¹⁰ Levi, Primo, *Si esto es un hombre*, trad. de P. Gómez Bedate, Barcelona, Muchnik editores, 1995, 2^a ed. Los números que en el texto aparecen entre paréntesis remiten a las páginas de esta edición.

entonces al tren que les ha de transportar hacia los Lager, concretamente a los “vagones de mercancías, cerrados desde el exterior, y dentro hombres, mujeres, niños, comprimidos sin piedad, como mercancías en docenas, en un viaje hacia la nada, en un viaje hacia allá abajo, hacia el fondo” (17). De gritarles como a animales se ha pasado a convertirlos en cosas a trasladar, en sacos, embalajes o paquetes que se han de amontonar y almacenar.

Las descripciones de esos largos días de transporte sin casi aire para respirar, sin espacio siquiera para sentarse ni menos para acostarse sobre sucios y duros tablones, a veces con un poco de paja en el suelo, sin ningún tipo de víveres y, lo que es más grave, sin agua, sin letrinas ni servicios sanitarios ni espacios para la intimidad, compartiendo el mismo vagón de forma indiscriminada con conocidos y desconocidos de diferente sexo y edad, con enfermos y agonizantes, con cadáveres incluso, son desgarradoras, sentimos los mordiscos del hambre, el frío, la sed, el sueño, las incomodidades, las molestias y el cansancio crecientes e insoportables, oímos los llantos, asistimos a riñas, patadas y convulsiones... A esta especie de iniciación para el campo de trabajo y de exterminio consagró Jorge Semprún su primera narración, un texto que amplía los pormenores de tal experiencia de muerte compartida y convivida.¹¹ Cuando Primo Levi la analiza en *Los hundidos y los salvados* subraya su残酷 gratuit: vagones sellados convertidos en prisión ambulante o incluso en instrumento de muerte, que a veces contenían hasta 120 cuerpos brutalmente comprimidos. Algunos enloquecían en tales viajes. Se les había recomendado que llevasen consigo cosas valiosas que podrían serles útiles, y que luego eran objeto de saqueo total. Contrastaba esa negligencia sistemática en los transportes de los deportados con la famosa pericia alemana para el orden y la organización eficientes. Pero no era casual, obedecía a “una deliberada creación de dolor que era un fin en sí misma”, a una “perversidad deliberada y gratuita.” Si en alguna parada se abrían las puertas, quienes entonces conseguían salir aprovechaban la ocasión para ponerse en cucillas y evacuar en público, no podían hacer otra cosa, con lo cual quienes los veían consideraban que esos deportados se merecían su destino, pues con su impudor demostraban que “no son *Menschen*, seres humanos, sino animales, cerdos.”¹²

Ahora bien, eso era tan sólo el prólogo, el inicio de la sistemática degradación. Al llegar al Lager de destino se sufría de inmediato una discriminación decisiva, hecha a traición, confiada a veces al azar, un procedimiento que dividía entre seres útiles para los trabajos forzados y entes improductivos, esto es, entre quienes iban de momento hacia los barracones del campo y los que al punto eran encaminados hacia las cámaras de gas (20-21). Desaparecen de golpe los lazos familiares entre sexos, los padres se ven privados de sus mujeres e hijos, los jóvenes sanos son separados de los ancianos y enfermos, todos han de abandonar además sus pertenencias, unos pelotones de extraños individuos se las arrebatan, los recién llegados se miran sin decir palabra, en total silencio, ¿por qué?, porque “todo era incomprensible y loco” (21), como si se estuviera en otro mundo, con otra lógica y otros habitantes, en un manicomio, en un delirio o alucinación dementes, o se penetrara en un territorio “fuera del mundo” (24), en otro planeta, en un submundo o subterráneo, o, como se ha tenido que decir tantas veces –y, si lo meditamos un poco, por mucho que se repita no está nada claro lo que con ello se quiere decir–, “esto es el infierno” (23).

La perplejidad es total, se ha producido como un cortocircuito en la mente de estas víctimas,

¹¹ Semprún, Jorge, *El largo viaje*, trad. de J. y R. Conte, Barcelona, Seix-Barral, 1976 (original francés de 1963).

¹² Levi, Primo, *Los hundidos y los salvados*, trad. de P. Gómez Bedate, Barcelona, Muchnik editores, 1989, pp. 93-96.

ahora está en blanco, no entienden la cínica inscripción en la entrada de ese universo: “*Arbeit macht frei*”, el trabajo libera, ¿qué libertad proporcionará ese absurdo suplicio al que se ven sometidos? De ahí el comentario: “¿Cómo vamos a pensar? No se puede pensar ya, es como estar ya muertos” (23).

A la desorientación total, el forzado aislamiento, el agotamiento, el frío de las nevadas estepas del norte de Europa, la sed y el hambre de varios días, se añadirá pronto la desnudez obligada y pública, el despojarse de todo lo propio, hasta de los zapatos y la ropa interior. A ello se agrega el rápido tratamiento a que los somete un nuevo equipo provisto de maquinillas, brochas y navajas, en un instante todos se encuentran pelados, afeitados y rapados, con los pies metidos en el agua, chapoteando y tiritando, esperando algo todavía peor, sin poder sentarse ni saber a qué atenerse. Tienen tal pinta de idiotas que el joven químico italiano, cansado de asombrarse y de asistir a drama tan insensato, llega a la idea de que “todo esto es un gran montaje para reírse de nosotros y vilipendiarnos” (25), se trata, así pues, de envilecer por completo a los ingresados, de liquidar su entendimiento y aplastar su voluntad. Muy pronto no desearán ni conversar con los compatriotas ni acordarse de los recuerdos más añorados ni imaginar perspectivas de futuro para no tener que acrecentar así, por contraste, la brutal penuria de su azaroso presente y la dolorosa falta de expectativas de su frágil existencia sufriente (39).

Largas horas después han de pasar por una rápida ducha hirviendo y por la desinfección, hasta recibir unos andrajos para cubrirse y unos zapatones de suela de madera. Al mirar a los compañeros y a sus lívidos rostros, uno descubre en qué los han convertido, en “fantasmas”, en “peleles miserables y sórdidos” (28). He aquí la confesión acabada de la *deshumanización* sufrida, que empieza por reconocer un peculiar problema de expresión: “Entonces por primera vez nos damos cuenta de que nuestra lengua no tiene palabras para expresar esta ofensa, la destrucción de un hombre. En un instante, con intuición casi profética, se nos ha revelado la realidad: hemos llegado al fondo. Más abajo no puede llegar: una condición humana más miserable no existe y no puede imaginarse” (28).

Lo que nos sirve para autopresentarnos y dar una imagen de nosotros mismos, nuestra forma de vestir, nuestro calzado, nuestros cabellos y el corte al que los sometemos, más aún, esos pequeños objetos que posee hasta el mendigo más miserable, un pañuelo, una carta antigua, unas fotos, unos anillos y pulseras, un reloj, cosas que son parte de nosotros “porque custodian y suscitan nuestros recuerdos” (28), eso tan simple pero tan cargado de significado y de cariño también es arrebatado y destruido, y se impide que sea sustituido por nada equivalente. Por tanto, a las víctimas se les han quitado las personas amadas, la familia, la casa, las pertenencias, la ropa, el pelo, las costumbres, el habla, todo, literalmente todo lo que poseían. Un ser humano sometido a tal desposesión “será un hombre vacío, reducido al sufrimiento y a la necesidad, falto de dignidad y de juicio, porque a quien lo ha perdido todo fácilmente le sucede perderse a sí mismo” (28). Otros podrán así decidir sobre su vida o su muerte sin remordimientos, porque ya no hay afinidad humana con tal desecho, a lo sumo se podrá pensar en la utilidad que aún pueda prestar ese cuerpo como materia prima y como fuerza de trabajo. Se comprende entonces el doble significado de la expresión “campo de exterminio” o “campo de aniquilación”: lugar para despersonalizar psíquicamente y para destruir físicamente a los así deshumanizados.

La terrorífica tarea se redondea con un nuevo gesto de alto contenido simbólico: cada cual es meramente un preso, un detenido, un *Häftling*, y no tiene nombre, tiene un número, marcado con tinta indeleble sobre el antebrazo izquierdo. Allí ya no hay nada personal, la identidad se reduce a un número tatuado que se ha de gritar en todo futuro control para cualquier cosa que se requiera, como si fuera la matrícula, la etiqueta o el número de serie de un artefacto, grabado sobre la propia piel.

Sólo queda añadir que la vida en el Lager se convertirá en una serie de ritos infinitos e insensatos (levantarse, doblar las mantas, lavarse, ir a las letrinas, formar, pasar lista, recibir una porción de pan y de sopa, cubrirse y descubrirse la cabeza, marchar al trabajo al ritmo de una orquesta, como autómatas, como fantoches rígidos de andar inhumano, regresar del mismo modo al atardecer... (31)); los deportados habrán de acoplarse a un conjunto de reglas, tabúes y prohibiciones cuya inobservancia les puede costar la vida, forzados a aprender en muy pocos días de observación participante, si se nos permite el uso de esta expresión, una especie de elemental etnografía sobre el terreno de los extraños usos y costumbres de esa peligrosa sociedad sin ley, plagada de jerarquías, subordinaciones, favores, intereses e impunidad. La desnutrición, la infraalimentación a la que los presos están sometidos no es accidental, ni se debía a siseos en la intendencia o a malas infraestructuras de proveedores y transportistas, al contrario, estaba programada para que en unos pocos meses desaparecieran esos especímenes de una raza inferior, que en seguida eran sustituidos por otros en cantidades escalofriantes. Y aunque había miles de cucharas en los almacenes, era tarea de cada cual proporcionarse un cubierto si no quería tener que lamer la sopa en la escudilla, como hacen los perros... En efecto, en el campo los deportados no comen, eso lo hacen las personas, ellos tragan, como los animales: “este nuestro comer de pie, furiosamente, escaldándose la boca y la garganta sin tiempo para respirar es “*fressen*”, el comer de las bestias, y no por cierto “*essen*”, el comer de los hombres, sentados ante una mesa, religiosamente” (81). No son, pues, meras figuras retóricas las que utiliza el escritor cuando habla no sólo de “caballos de remolque” (46 y 72) y de “perros de los trineos” (46) o de “bestias cansadas y domadas a palos”, “bestias asustadas” (47, 126, 146 y 161), de “perrera” y de “rebaño mudo innumerable”, “rebaño abyecto” (74, 126 y 157), sino también de un “enjambre confuso y turbulento” o de “ejércitos de larvas” (37), la degradación que ha tenido lugar es kafkiana, ciertamente, a esos humanos se los ha transformado en “gusanos sin alma” (75), en “arañas” (111), en insectos, molestos y nocivos como las pulgas, los piojos y la sarna. De ahí que se utilicen gases pesticidas para exterminarlos, en estricta coherencia con el crimen previo que con ellos se ha cometido al eliminar su humanidad.

Menos conocida es la otra cara de la moneda, *la despersonalización de los verdugos*, quienes no sólo tratan como medios a otros seres humanos, sino que sus propias personas, y por parte de ellos mismos, son tratadas también meramente como simples medios, como instrumentos o utensilios al servicio del sistema totalitario, actuando así, y por partida doble, contra el imperativo moral kantiano, que dice, como bien sabemos, que hay que tratar a la humanidad tanto en la propia persona como en la de cualquier otro ser humano siempre como un fin y jamás como un medio.

Según enseña Todorov, en los campos de exterminio se aplicaban determinadas técnicas para lograr esa criminal despersonalización, como impedir que el verdugo vea la mirada de la víctima posarse sobre él.¹³ Al huir de su mirada individual es más fácil ignorar el rostro de la persona que sufre golpes, agresiones y suplicios. Para facilitar ese desvío de la mirada, que era imposible en los fusilamientos, aunque afectaran a masas en las que había muchas mujeres y muchos niños, se inventaron precisamente las cámaras de gas, en las que la máquina reemplazaba a los hombres y los verdugos dejaban de tener contacto con las víctimas. Era una aplicación técnica del mismo principio psicológico que guía los bombardeos en la guerra moderna, a mayor altitud y mayor distancia de los destructivos efectos de las bombas, más

¹³ En lo que queda de este apartado seguimos indicaciones de Tvetan Todorov en su obra *Frente al límite*, trad. de F. Álvarez, México, Siglo XXI, 1993, pp. 186-196 en especial.

tranquila la conciencia de quienes las lanzan.

La despersonalización se obtiene también mediante el adoctrinamiento ideológico, por ejemplo, bajo la forma de culto a la dureza como signo de virilidad y de valor, y denigración sistemática de todo sentimiento de piedad, considerado como muestra de cobardía y de afeminamiento. Hay que insensibilizar a los agentes, entrenarlos contra la compasión. El objetivo de un sistema totalitario como el de los nazis en los campos era convertir a cada guardián en rueda de una inmensa maquinaria, de manera que careciera de voluntad propia y se sometiera a cumplir las órdenes que recibiera con total obediencia, como un engranaje ciego. De ahí que cuando se les acusó después de la guerra de los crímenes que habían cometido, la respuesta solía ser que ellos no tenían ninguna responsabilidad porque se habían limitado a cumplir órdenes como era su deber. Es la reacción típica de los sujetos totalitarios, quienes se escudan en la responsabilidad legal de los jefes para escabullir todo tipo de responsabilidad moral de sus actos, en lo que se percibe la grave transformación que han sufrido, su deplorable despersonalización, que hasta considera sumamente virtuosa esa absoluta dependencia de la autoridad, esa automática sumisión a las órdenes como lealtad ante las exigencias del Estado, encarnadas en su portavoz, el Führer: su palabra tiene fuerza de ley.

Esta forma de reaccionar, si bien no de manera tan alarmante ni genocida como pasó entre los nazis, es, por desgracia, muy humana, demasiado humana, como sabe toda persona que haya tenido que sufrir las consecuencias de la burocracia administrativa cuando esta se limita a aplicar ciegamente el reglamento, o como expuso el test de Stanley Milgram de sumisión a la autoridad, científica y académica en este caso, pero que por ello mismo todavía servía de mayor legitimación a jóvenes universitarios que aceptaban practicar dolorosas descargas sobre colegas en un famoso experimento, cuyos resultados dan que pensar.¹⁴ Las circunstancias juegan en todo ello un notable papel. En este sentido, los campos de concentración y de exterminio tuvieron lugar en un contexto bélico, y, como es bien sabido, en la guerra está autorizado el asesinato del enemigo. La cuestión reside entonces en la consideración como enemigos practicada sobre todos los judíos por el hecho de serlo, una interesada atribución criminal por parte de las autoridades nazis que los individuos que están a sus órdenes deben someter a su propio juicio crítico antes de obedecerlas como si fueran resortes y no personas. Es posible percibir entonces que en los Lager se está actuando contra los derechos humanos y que se cometen crímenes contra la humanidad, aunque desobedecer leyes inicuas de sistemas totalitarios era y es, ciertamente, muy difícil y entraña riesgos personales.

Para describir esta despersonalización extrema de víctimas y verdugos en los Lager, como si fueran los condenados a las llamas y los demonios que les atormentan, respectivamente, la imagen del *infierno*, que puebla nuestra cultura desde la Antigüedad, fue retomada por muchos escritores que los han descrito, por ejemplo, por Vasili Grossman (recuérdese no sólo su gran novela *Vida y destino*,¹⁵ también su estremecedor documento sobre la entrada en un famoso campo de exterminio, liberado por el ejército soviético, en *Años de guerra*¹⁶, informe titulado precisamente “El infierno de Treblinka”); por Primo Levi a través de Dante y su gran poema, la *Divina comedia*, citada expresamente y con versos de la primera parte así denominada, *Inferno*, en un capítulo fundamental de *Si esto es un hombre*, “El canto de Ulises” (119), la célula germinal de la que brotó todo el libro y el inicio de la rehumanización de su autor gracias a la amistad, a la palabra compartida y a la presencia viva del mensaje antropológico que está

¹⁴ Cf. Bauman, Zygmunt, *Modernidad y Holocausto*, trad. de A. Mendoza y F. Ochoa de Michelena, Madrid, sequitur, 1997, pp. 180-198 en especial.

¹⁵ Grossman, Vasili, *Vida y destino*, trad. de M. Rebón, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2007.

¹⁶ Grossman, Vasili, *Años de guerra*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2009, pp. 508-562.

contenido en aquellos versos; por Eugen Kogon, David Rousset, etcétera. Parece que esta imagen fuera la única capaz de transmitir el sentido de una experiencia del mal radicalmente nueva, la del “hombre deshumanizado” y la del exterminio moderno. Aquí ya vimos la explícita referencia al “infierno” en el comienzo del segundo capítulo del libro de Levi (23), “En el fondo”, referencia que repite cuando define su primer día de estancia en Auschwitz como el “anteinfierno” (31). Puede que otra de las razones de tal denominación se halle en que, “para nosotros [los prisioneros], el Lager no es un castigo; para nosotros no se prevé un término, y el Lager no es otra cosa que el género de existencia a nosotros asignado, sin límites de tiempo, en el seno del organismo social germánico” (89). Ahora bien, este topos que nos describe en su testimonio de sobreviviente es muy distinto del que presenta Dante, fiel a la tradición cristiana de la que este forma parte, y que sólo en sentido cultural es aquella de la que procede y se reclama el escritor de Turín, un judío laico, no creyente. Tanto los hundidos como los salvados del Lager han visto que allí se ha atentado contra su humanidad. Y si el poeta medieval reconoce en la tercera parte de su poema que la visión del rostro divino supera las fuerzas del hablar humano, Levi testimonia que nuestra lengua no tiene palabras para expresar la ofensa, la destrucción y demolición del hombre, su deshumanización extrema (28), en una inversión completa de lo experimentado por Dante, porque su testimonio no se contenta con aludir a lo satánico y a lo demoníaco, como si el mal fuera algo externo a los humanos, una tentación procedente del exterior, sino que insiste en la carencia de palabras para dar razón de la radical inhumanidad, para narrar la situación más degradada a la que se puede llegar en la condición humana, dado que ya no es imaginable nada inferior, un descenso que sea más miserable. La palabra, en efecto, es una de las notas esenciales de lo humano, y a los deportados se les trataba como animales que carecían de habla, incapacitados para entender, deliberar y responder, nunca reconocidos como interlocutores y dialogantes.

Sobre esta imagen del infierno tan utilizada por los sobrevivientes Hannah Arendt comentaba que El Bosco podía imaginar el Apocalipsis, pero no dibujar la topografía de las fábricas IG-Farben del campo de Auschwitz, pues el infierno de la cámara de gas es, a diferencia del que aparece en varios cuadros del pintor holandés, un infierno científico, técnico, moderno, que implica la secularización, el advenimiento de un mundo que ya no conoce el miedo tradicional al infierno, concepto religioso y teológico de otras épocas y creencias. Ahora bien, en su estudio antes citado E. Traverso precisa que en la tradición cristiana el infierno es un lugar de *expiación*, donde cada condenado es consciente de su culpa y puede encontrar una razón de su suerte; y por otra parte, es un lugar de *sufriimiento y lamento*, nunca de deshumanización, mientras que los campos nazis cumplen una función muy diferente, en ellos las víctimas que se eliminan son inocentes, sólo son culpables de ser, de haber nacido.¹⁷ Por lo tanto, deberíamos ser más cautos al usar esta socorrida imagen tradicional como metáfora pertinente de Auschwitz. Jorge Semprún prefería hablar de una zona de la que habían huido las aves y sus cantos...

El poema como voz de las víctimas: otra lectura de *Si esto es un hombre*

Primo Levi indicó bien a las claras la dimensión antropológica de su testimonio, que no había escrito con intención de formular nuevos cargos “sino más bien de proporcionar documentación para un estudio sereno de algunos aspectos del alma humana” (9). Desde sus

¹⁷ Cf. Enzo Traverso, op. cit. pp. 237-238.

días de deportado le quemaba el impulso de llevar al mundo, junto con la señal impresa en su carne que no se quitó jamás, irrefutable muestra de que le despojaron hasta de su nombre y de su identidad y le redujeron a un número, las noticias “de cuanto en Auschwitz ha sido el hombre capaz de hacer con el hombre” (59), noticias que hemos resumido destacando sus etapas iniciales y sus rasgos principales. Ahora bien, de vez en cuando el escritor pasa de la atenta descripción de las vejaciones sufridas a la formulación de algunas características esenciales del comportamiento humano, y en esos fragmentos su obra alcanza plenamente un nivel antropológico que merece especial atención. He aquí una muestra de sus reflexiones, al constatar que con la primavera ha venido un día de agradable clima gracias a la cálida y luminosa presencia del sol, y los prisioneros se miran entonces unos a otros y sonríen, deplorando tan sólo el hambre persistente que les sigue atenazando:

Porque así es la naturaleza humana, las penas y los dolores que se sufren simultáneamente no se suman por entero en nuestra sensibilidad, sino que se esconden, los menores detrás de los mayores, según una ley de perspectiva muy clara. Es algo providencial y que nos permite vivir en el campo. Y también es esta la razón por la cual con tanta frecuencia, en la vida en libertad, se oye decir que el hombre es insaciable: mientras más que de una incapacidad humana por el estado de bienestar absoluto, se trata de un conocimiento siempre insuficiente de la naturaleza compleja del estado de desgracia, por el cual a causas que son múltiples y ordenadas jerárquicamente se les da un solo nombre, el de la causa mayor; hasta que ésta llegue a desparecer, y entonces uno se asombra dolorosamente al ver que detrás de una hay otra; y en realidad muchas otras.

Por eso, aún no acaba de cesar el frío, que durante todo el invierno nos ha parecido el único enemigo, y ya nos damos cuenta de que tenemos hambre: y, repitiendo el mismo error, decimos hoy: “¡Si no fuese por el hambre!” (78-79).

De este modo se torna comprensible que se mantengan la espera y la esperanza hasta en situaciones insoportables, y que no sea nada fácil ni menos sea instintivo optar por esa respuesta humana extrema que es el suicidio.

En otro momento Levi afirma que la condición humana en el Lager merece recuerdo porque “ninguna experiencia humana carece de sentido ni es indigna de análisis”, al contrario, “hay valores fundamentales, aunque no siempre positivos, que se pueden deducir de este mundo particular”, pues el Lager ha sido “una gigantesca experiencia biológica y social”, un lugar excepcionalmente riguroso “para establecer qué es esencial y qué es accesorio en el comportamiento del animal hombre frente a la lucha por la vida.” De tal experimento el autor italiano no ha deducido que “el hombre es fundamentalmente brutal, egoísta y estúpido”, ha concluido solamente que, “frente a la necesidad y el malestar físico oprimente, muchas costumbres e instintos sociales son reducidos al silencio” (93). En cambio, le ha parecido digno de atención el hecho de que entre los hombres haya dos categorías particularmente bien distintas, “los hundidos y los salvados”, una pareja de contrarios bastante más definida, a su parecer, que otras aparentemente más esclarecedoras como los buenos y los malos, los sabios y los tontos, los cobardes y los valientes, los desgraciados y los afortunados (94), aunque seguramente habría que mantener la escisión que el sistema nazi acentuó sobremanera, como el mismo Levi indica en otros momentos, la generada entre esclavos y señores (184). En el Lager aquella división es muy evidente, en parte porque allí cada uno está ferozmente solo en la lucha por la vida, sin vecinos ni familiares, sin apoyos legales ni reservas físicas ni tampoco espirituales. Por ello en ese universo es habitual encontrarse con la figura del “musulmán (*Muselmann*)”, quien ya se halla tan débil, solitario e inerte que está claramente destinado a la selección, a convertirse en un puñado de cenizas sin rostro. Pensamos que el “orientalismo”

ayudaría a entender esta curiosa denominación que describe a quien se muestra ya demacrado y vacío, “con la cabeza inclinada y las espaldas encorvadas, en cuya cara y en cuyos ojos no se puede leer ni una huella de pensamiento” (96).

Leer e interpretar los diferentes textos de Primo Levi obliga a hacer finas distinciones. Por ejemplo, entre autor, narrador, protagonista, testigo y sobreviviente. Y también entre documento histórico, testimonio judicial, relato autobiográfico, testimonio literario y, en este, aquello que implican su escritura y su lectura como actos éticos. La relación de la veracidad de unas proposiciones y sus propiedades lógicas subsiguientes con el compromiso ético del testigo que las pronuncia se plasma de diversos modos, por ejemplo, en el *apóstrofe*, que apunta a más de un lector y da dimensión pública al testimonio proferido. Levi le da por ello gran alcance, con lo cual “*toma por testigo* a la colectividad humana en su conjunto. El apóstrofe del testimonio es la anticipación de una comunidad: en el caso de una experiencia personal que aspira a la universalidad, permite enunciar y sin duda también definir el reparto de unos determinados valores.”¹⁸ Eso es lo que hace de manera paradigmática con el poema con el que comienza este primer libro del escritor italiano, cuyo título está tomado precisamente de uno de sus versos, así se titula además el poema que aparece en la primera página del libro en su edición italiana (no en la española), antes incluso de la breve introducción que acaba con el nombre de su autor como garante de la veracidad de lo allí dicho.

Si esto es un hombre

Los que vivís seguros
En vuestras casas caldeadas,
Los que os encontráis al volver por la tarde
La comida caliente y los rostros amigos:
 Considerad si es un hombre
 Quien trabaja en el fango
 Quien no conoce la paz
 Quien lucha por la mitad de un panecillo
 Quien muere por un sí o por un no
 Considerad si es una mujer
 Quien no tiene cabellos ni nombre
 Ni fuerzas para recordarlo
 Vacía la mirada y frío el regazo
 Como una rana invernal.
Pensad que esto ha sucedido:
Os encomiendo estas palabras.
Grabadlas en vuestros corazones
Al estar en casa, al ir por la calle,
Al acostarlos, al levantarlos;
Repetídselas a vuestros hijos.
 O que vuestra casa se derrumbe,
 La enfermedad os imposibilite,
 Vuestros descendientes os vuelvan el rostro (11).

Se questo è un uomo

*Voi que vivete sicuri
Nelle vostre tiepide case,
Voi que trovate tornando a sera
Il cibo caldo e visi amici:
 Considerate se questo è un uomo
 Che lavora nel fango
 Che non conosce pace
 Che lotta per mezzo pane
 Che muore per un sí o per un no
 Considerate se questa è una donna,
 Senza capelli e senza nome
 Senza piú forza di recordare
 Vuoti gli occhi e freddo il grembo
 Come una rana d'inverno.
Meditate che questo è stato:
Vi comando queste parole.
Scolpитеle nel vostro cuore
Stando in casa andando per via,
Coricandovi alzandovi;
Ripetetele ai vostri figli.
 O vi si sfaccia la casa,
 La malaltia vi impedisca,
 I vostri nati torcano il viso da voi.*¹⁹

¹⁸ Rastier, François, *Ulises en Auschwitz. Primo Levi el sobreviviente*, trad. de Ana Nuño. Barcelona, Reverso Ediciones, 2005 (original francés de 2004), p. 110.

¹⁹ Levi, Primo, *Se questo è un uomo. La tregua*, Torino, Einaudi, 1989, p. 7.

Si aprovechamos las consideraciones del lingüista y semiótico de la cultura François Rastier en su excelente estudio *Ulises en Auschwitz. Primo Levi el sobreviviente*, en el que también ofrece su precisa traducción del poema, indicaremos que el por entonces joven y desconocido químico turinés, inmediatamente después de su retorno de Auschwitz, a finales de 1945 y comienzos de 1946, escribió quince poemas, que preceden a la escritura de la primera redacción de su primer libro, publicado por fin en 1947, tras deplorables rechazos de varias y prestigiosas editoriales y de sus sesudos asesores, como ya dijimos. Su título reproduce un verso de uno de aquellos poemas, fechado el diez de enero de 1946, titulado en el poemario como *Shemà*, término que en hebreo significa “*¡Escucha!*”. “Es la primera palabra de la plegaria fundamental del judaísmo, que afirma la unidad de Dios”, añadió Levi en sus notas. Remite a este pasaje de *Deuteronomio 6, 4-9*: “Escucha Israel (...) estos mandamientos, que yo te doy en este día, estarán estampados en tu corazón, y los enseñarás a tus hijos, y en ellos meditarás sentado en tu casa, y al acostarte (...) los escribirás en las jambas y en las puertas de tu casa”; este mandamiento convida a poner en las puertas de todos los hogares los *mezuzot* que contienen el texto de las “diez Palabras”, precisa Rastier.²⁰

El biógrafo Ian Thomson informa que a Levi lo debieron de acosar ataques de desesperación al empezar el nuevo año en 1946, pues de esos días data la composición de “su poema más desolado y furioso, “Salmo”, más adelante titulado “Shemá”. El poema fue escrito cuando comenzaron los juicios de Nuremberg y lanza una maldición a aquellos que han olvidado o no son capaces de explicar a las futuras generaciones todo lo sucedido en los territorios ocupados”, entonando versos con pretendida autoridad bíblica y alcanzando un punto de indignación cuando clama contra aquellos que olviden lo sucedido. “Ninguno de esos poemas fue escrito pensando en su publicación: se trataba de un rito personal de limpieza. Antes de que Levi pudiera registrar en prosa la historia de su persecución, la rabia tenía que ser expulsada primero en poesía. Lejos de ser un simple añadido a la imperturbable prosa analítica que vendría después, esta poesía era parte vital del libro que se estaba incubando.”²¹ Para su sorprendido autor este componente minoritario y bastante desatendido de su escritura era enigmático, como si procediera de la parte irracional de la mente, la menos supuestamente humana por ser menos racional, menos afectada por la ciencia y menos susceptible de progreso. Las poesías le brotaban a Levi, como dijo en varias ocasiones, como surgen los champiñones, o produce telarañas una araña.²² Ahora bien, si las releemos y analizamos, nos surgen muchos interrogantes: ¿qué significa escribir poesía?, ¿a quién se dirige un poema?, ¿quién habla en esos versos y en calidad de qué?, ¿en nombre de quién o de quiénes toma la palabra?, ¿por qué los poemas se ponen por escrito y se publican, y no sólo se recitan en vivo o se cantan?, etcétera. Estas preguntas también se deben hacer con respecto a los libros en prosa, en especial a su célebre *Trilogía* de Auschwitz, singulares textos testimoniales que, en rigor, no se encuadran en ninguno de los géneros literarios tradicionales: ¿qué significa, así pues, rememorando a Adorno, escribir después de esa experiencia?

En ese poema que hemos transcritto, como dice Rastier, el autor italiano “no atestigua en nombre de una comunidad ni de un pueblo, y Levi no mantuvo ninguna relación especial con

²⁰ Cf. *op. cit.* p. 17.

²¹ Thomson, Ian, *Primo Levi*, trad. de J. Paredes, Barcelona, Belacqua, 2007, pp. 283-284 (original inglés de 2002).

²² Cf. por ejemplo, entre otros textos, la entrevista que Levi concedió a Giulio Nascimbeni, publicada en *Corriere della Sera* el 28 de octubre de 1984, recogido en el volumen *Conversazioni e interviste*, presentado y anotado por Marco Belpoliti, Torino, Einaudi, 1997.

Israel. Testimonia por la humanidad, por la de los hundidos en general, la mayoría judíos, pero no todos, y *Si esto es un hombre* se comprende universalmente. Levi se dirige a los alemanes, desde luego, pero en tanto que son hombres, no en tanto que pueblo; si comparten una responsabilidad, de ningún modo puede ser colectiva.”²³

Como una prueba de su propuesta de lectura Rastier compara los versos que Dante pone en boca de Ulises (*Inferno* XXVI, vv. 118-120: “*Considerate la vostra semenza: / Fatti non foste a viver come bruti, / Ma per seguir virtute e conoscenza*” [“Considerad vuestra ascendencia: / para una vida animal no habéis nacido, / sino para adquirir virtud y ciencia”]) con la referencia a esa parte de la *Divina Comedia* en el primer libro de Levi (120) y con el verso de su propio poema que da título a ese libro. Tal llamada (“*Considerad*”), como indica expresamente el mismo Levi, “atañe a todos los hombres en apuros y a nosotros en especial” (121). Y el profesor francés añade: “son palabras de un *humanismo evidentemente universal*, que ayuntan exigencia moral y conocimiento, como en Levi se funden el testigo y el científico.” “Levi se dirige no a un pueblo, sino a la *humanidad entera*.²⁴ En una nota posterior explica que, tradicionalmente, la *consideratio* es un imperativo moral de sabiduría práctica que reúne la contemplación y la acción y que compele a la actividad (como puede verse, por ejemplo, en el *De consideratione* de Bernardo de Claraval). Reflexión y deliberación son el fundamento de la sabiduría práctica.²⁵

Habría que precisar en qué sentido usa aquí Rastier el equívoco término “humanismo”. Él mismo lo hace cuando analiza en qué medida la denominada literatura del exterminio cuestiona el persistente romanticismo de nuestra tradición literaria moderna, que, en su opinión, suele pecar de interiorista, narcisista, esteticista y autorreferencial. También critica a la tradición analítica anglosajona por su pobre concepto de “ficción”, un concepto que en esa tradición arranca de una concepción positivista del lenguaje que llega a considerar a la *Ilíada* y la *Odisea* como construcciones ociosas, dado que sólo las proposiciones no ficcionales admiten valores de veredicción. Pero partiendo del sentido jurídico original derivado del derecho romano, “ficción” también puede comprenderse, por el contrario, como una convención aceptada que posibilita un acto de lenguaje efectivo.²⁶ En este contexto crítico, Rastier añade lo siguiente:

Antes que a la posteridad, *cualquier escrito literario* se dirige a un impreciso mundo de lectores en un espacio y tiempo cualquiera. A partir del momento en que no se limita a llegar a un público determinado, *supone y construye implícitamente un concepto de humanidad* (conviene no olvidar que el *humanismo nació en los libros, como quizás la noción misma de humanidad*). Al propiciar una imagen del lector capaz de compartir sus propios valores de indignación y benevolencia, Levi fomenta una determinada forma de humanidad; su lector debe querer, en efecto, hacerse digno de la imagen que implícitamente el testimonio devuelve.²⁷

Según el semiólogo francés hay un tipo específico de humanismo, al que denomina *humanismo de la supervivencia*, el de la humanidad del hombre, que es el practicado por Levi en su opinión; es el *humanismo de la víctima*, que pide socorro y justicia, que afirma su dignidad propia y hace de figura mediadora entre el sobreviviente y el testigo, entre el silencio y el testimonio proferido, entre los desaparecidos y los vivos que testimonian en su nombre y

²³ Rastier, François, *Op. cit.* p. 40.

²⁴ *Op. cit.* p. 47, subrayados nuestros.

²⁵ Cf. *op. cit.* p. 203, nota 25.

²⁶ Cf. *op. cit.* p. 209, nota 1.

²⁷ *Op. cit.* p. 126, subrayados nuestros.

en el de los desaparecidos. En este sentido puede decirse que “es el valor universal de la víctima lo que unifica la obra de Levi.”²⁸ La víctima encarna en silencio a la humanidad que ha sufrido la barbarie, y con su mera existencia la denuncia. Esto es de gran significación, porque “después del exterminio, el concepto de humanidad ha dejado de imponerse como una evidencia. Es un concepto por (re)construir, en la medida en que es cierto que “el hombre es un sobreviviente”.”²⁹ Varias vías pueden conducir a ello, por ejemplo, la de las *humanidades* con su ideal de educación; la de una *antropología cultural* atenta a la génesis y la historia comparada de las culturas, que permita comprender por qué vía la hominización condujo a la humanización; la de una *estética* que reflexione sobre las artes sin divorciarse de la ética (conjuntar belleza y responsabilidad); la de una *ética* como la practicada en la literatura del exterminio por autores tales como el mismo Levi, Jean Améry, Robert Antelme, etcétera.

Ahora bien, la barbarie también pretende ser universal. Y “como sucede con la inhumanidad, la humanidad depende de la tradición y la transmisión”, puede perderse si deja de transmitirse. Por tanto, para no olvidar que uno es un ser humano, necesitamos a otros humanos que con su vida y su obra nos lo recuerden. Por eso el testimonio del exterminio va dirigido al mundo entero, porque también el exterminio nos amenaza a todos, pues el antisemitismo es sólo un componente del antihumanismo que puede convertir en víctima a cualquier ser humano. Si este se reprojera, sea donde sea, lo que entonces sucedió en los Lager puede volver a suceder. Después del exterminio, la nueva alianza a establecer es entre humanos, su única ley: no matarás, y el fundamento del derecho es la pertenencia a la misma especie, reivindicación que permite una refundación del humanismo basada no en la “alta cultura” sino en la más elemental humanidad, en el reconocimiento del otro en el prójimo. En el sobreviviente dialogan así dos exigencias, el homenaje a las víctimas y la justicia, pues en todo humano, como miembro de la especie, conviven la víctima potencial y el cómplice o verdugo potencial. El nuevo régimen asentado en la justicia que, en consecuencia, puede advenir se basa en el concepto de crimen contra la humanidad y en la realidad de la Corte Penal Internacional.³⁰ Leer los testimonio de las víctimas implica, así pues, una gran responsabilidad, no se nos pide ni venganza ni mero perdón, se reclama nada más y nada menos que, lejos de la indiferencia y la curiosidad, seamos justos.

²⁸ *Op. cit.* p. 183.

²⁹ *Op. cit.* p. 184.

³⁰ Cf. *op. cit.* p. 190.

La actualidad de la antropología fenomenológica y la posibilidad de la filosofía

Luisa Paz RODRÍGUEZ SUÁREZ¹

Universidad de Zaragoza

El lema que nos convoca en este Congreso es el de "los retos de la filosofía en el siglo XXI". Creo que estaremos de acuerdo en que uno de esos retos es el de la definición de su estatuto específico, es decir, el de la posibilidad de la filosofía en relación con las ciencias, especialmente con las ciencias humanas y sociales. Para decirlo brevemente: si el discurso filosófico es distinto del científico, es preciso aclarar qué es lo que lo distingue de éste. Un desafío que, lejos de ser una tarea del pasado, se refleja, entre otros aspectos, en la institucionalización de la filosofía como saber; muy unido, a su vez, al de la autocomprensión de las ciencias y su desarrollo actual, desde la física cuántica hasta las antropologías científicas –tanto médico-biológicas como socio-culturales.

Un reto que, por otra parte, es inherente al constitutivo carácter histórico de la filosofía y de la propia existencia humana. Ello no debe ocultar que, siendo el mismo problema, las respuestas dadas hayan sido, precisamente por eso, diferentes y que la relación filosofía-ciencia, como es sabido, se haga especialmente problemática desde finales del siglo XIX, atravesando el siglo XX, hasta llegar a nuestros días con su urgencia propia. La crisis de la ciencia y la filosofía con la que se inicia el pasado siglo y que a su modo continúa después de la Segunda Guerra Mundial, se refleja –a mi modo de ver– en dos preguntas que se plantean unidas y de manera reiterada a lo largo de la última centuria: qué significa pensar y qué es el ser humano.

¹ Este trabajo se inscribe en el proyecto de investigación UZ2014-HUM-02.

Creo que una perspectiva que actualmente nos permite reflexionar sobre la posibilidad de la filosofía y su carácter específico es la de la antropología filosófica de inspiración fenomenológica. Algo que se evidencia, en mi opinión, desde inicios del siglo XX hasta nuestros días, cuando la posibilidad de la filosofía se identifica en muchos momentos con la posibilidad del carácter filosófico de la antropología.

Al hablar en el título de mi intervención de "antropología fenomenológica" me refiero no sólo a la conocida corriente de pensamiento de la década de los años veinte del siglo pasado –de la que forman parte autores como Scheler y Plessner–, sino también y sobre todo a una forma de entender la antropología filosófica de orientación fenomenológica que desde entonces recorre el siglo XX y se extiende hasta nuestros días. Por este motivo planteo también su "actualidad", porque no es un tipo de reflexión que se haya quedado en el pasado, sino que continúa con diferentes propuestas en nuestro presente. Propuestas cuyo denominador común es, de una manera u otra, la investigación de la posibilidad de la filosofía en relación especialmente con las antropologías científicas.

Esta es una tarea que a principios de siglo se hace teniendo muy en cuenta el discurso científico. En ese momento se produce un fenómeno muy significativo: un cambio en la imagen del ser humano desde las ciencias y, a su vez, una crisis de la imagen del hombre que es presupuesta en ellas. Un cambio que es debido en gran parte a la fragmentación que desde las ciencias naturales, humanas y sociales se da de dicha imagen, como evidencia Scheler en *El puesto del hombre en el cosmos* (1928)²; obra paradigmática, como es sabido, de la emergente antropología filosófica. Dicha fragmentación también fue reconocida, entre otros, por Cassirer y más tarde por Merleau-Ponty, quienes pusieron igualmente de manifiesto que, en los primeros cincuenta años del siglo XX, nunca ha habido más saberes sobre el ser humano, pero que paradójicamente nunca se ha sabido menos quién es³.

Esta situación favoreció la aparición de la antropología filosófica como tal y, tanto en su surgimiento como en su desarrollo, la orientación fenomenológica será fundamental. Un enfoque que nace precisamente como una respuesta a la pregunta por la posibilidad de la filosofía en su momento y que encuentra un claro ejemplo en la de Scheler y, en otro orden, en la que puede ser extraída de las aportaciones de Jaspers. Ambas se realizan en diálogo con las antropologías científicas –tanto médico-biológica como social y cultural–, pero constituyéndose a la vez como una reflexión específica, necesaria y diferente de ellas.

Aunque, como es sabido, por más que Husserl y Heidegger no tengan una intención filosófica-antropológica propiamente dicha, me parece que su renovación de la ontología tradicional acabará constituyendo indirectamente una aportación fundamental para dicha orientación fenomenológica desde entonces y cuyos efectos filosóficos se extienden hasta nuestros días. En este sentido, Heidegger se pregunta de manera explícita –tanto en *Ser y tiempo* (1927) como en *Kant y el problema de la metafísica* (1929)– por lo que hace filosófica a una antropología, vinculándola a la posibilidad misma de la filosofía como discurso independiente de las ciencias y que va más allá de ellas⁴.

² Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Buenos Aires, 1971, pp. 23-24.

³ Cassirer, Ernst, *Antropología filosófica*, F.C.E., México, 2006, pp. 43-44, quien, apoyándose precisamente en Scheler, resalta a propósito de ello además que "nuestra riqueza de hechos no es necesariamente una riqueza de pensamiento" (p. 44). Por su parte Merleau-Ponty se pronunciará en este sentido en su conferencia de 1951 "L' Homme et l' adversité", publicada en Merleau-Ponty, Maurice, *Signes*, Gallimard, Paris, 1960, pp. 284-285 especialmente.

⁴ Véase al respecto Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1951, § 37 y Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1986, §§ 10 y 11.

Scheler, por su parte, pretende dar respuesta a lo que Kant apuntara en el prólogo⁵ a su *Antropología*: la de investigar al ser humano sin reducir su conocimiento al de una "antropología fisiológica" –vale decir, biológica–, como si el ser humano fuese simplemente una realidad natural más entre otras. Al hablar del "puesto del hombre en el cosmos" pretende cumplir la indicación kantiana de una "antropología en sentido pragmático" –esto es, referida a lo que el ser humano hace como ser que obra libremente–. Pero entendiéndola de manera que no la dejara restringida de hecho a una dimensión antropológico-cultural –que es, por otra parte, lo que sucede con la kantiana⁶–, sino que iría más allá de ella, hacia una netamente filosófica.

De lo que se trataría, entonces, no sería de conocer empíricamente al ser humano, sino de alcanzar ese "conocimiento del mundo" que ya Kant anunciaba como clave para el "conocimiento del hombre", al entender que lo que define al ser humano como tal es ser "ciudadano del mundo". Una fórmula que considera al ser humano "afectado por el mundo y a la vez actuando sobre el mundo"⁷, es decir, viviendo en él. Como dice David Sobrevilla, Scheler hace suya la propuesta kantiana entendiendo la "antropología filosófica como una filosofía fundamental en la que desembocan las interrogantes del conocimiento, del actuar humano y de la pregunta por el futuro"⁸. Y lo que le permite hacerlo, en mi opinión, es precisamente la adopción de la perspectiva fenomenológica, estableciendo las bases filosóficas de su antropología al profundizar en la correlación husseriana yo-mundo⁹. Una investigación filosófica clave del enfoque fenomenológico de la antropología y de su idea del ser humano al comprender –como por su parte lo hará la ontología heideggeriana– que "la esencia del hombre no puede ser captada desde él mismo, sino que remite al ser, que es precisamente esta correlación"¹⁰. Y que entiende de manera decisiva que dicha correlación resulta inalcanzable para el conocimiento científico, porque precisamente la presupone para realizarse como tal.

Por otra parte, creo que esta es una de las razones filosóficas de fondo por la que, tanto Husserl como Heidegger, rechazaban para dar cuenta del ser del hombre no tanto la antropología como tal cuanto la antropología tradicional de su tiempo. Para decirlo brevemente, por la orientación psicologista, naturalista, teológica y metafísica que tenía. Una orientación que, en definitiva, suponía el olvido de esta correlación, expresada en el caso de Heidegger como ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*)¹¹. En otras palabras, por la vertiente empírica, escolástica y cartesiana que fundamentaba a dicha antropología. Y es precisamente esa orientación esencialista heredada la que ellos rechazaban, porque presuponía acríticamente –como era el caso también de otras ciencias– una determinada constitución ontológica del ser humano. Con su crítica –y más allá de sus propias intenciones– ambos han contribuido decisivamente a la formación de la antropología filosófica, en la medida en que han puesto al descubierto los fundamentos metafísicos en

⁵ Kant, Immanuel, *Antropología en sentido pragmático*, Alianza Editorial, Madrid, 2010, pp. 17-21.

⁶ Tal es la tesis, que suscribimos, de Javier San Martín quien lo pone de manifiesto en su *Antropología Filosófica I. De la Antropología científica a la filosófica*, UNED, Madrid, 2013, pp. 197-198.

⁷ Sobrevilla, David, "El retorno de la antropología filosófica", en *Diánoia*, vol. LI, nº 56, mayo 2006, pp. 95-124, p. 98.

⁸ *Ibídem*.

⁹ Cfr. asimismo Ballén Rodríguez, Juan Sebastián, "Aproximación a la antropología fenomenológica en Max Scheler", en *Eikasia. Revista de Filosofía*, año VI, nº 36, enero 2011, pp. 23-61, p. 30.

¹⁰ Santiesteban, Luis César, "Heidegger: la relación de su pensar con la antropología", en *Signos Filosóficos*, vol. VII, nº 13, enero-junio 2005, pp. 73-103, p. 102.

¹¹ *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 48-49.

los que se asentaba la interpretación tradicional de la antropología, y la han conectado así con su fundamentación ontológica; en palabras de Heidegger, la de "una elaboración exhaustiva del *a priori* existencial de la antropología filosófica"¹².

Así pues, por todo lo dicho me parece que podemos concluir que, a diferencia de la antropología tradicional, el enfoque fenomenológico-antropológico tiene un carácter postmetafísico. Entre otras razones, porque el ser humano deja de ser visto como un compuesto de un alma (divina) y un cuerpo (animal). Esta nueva antropología ya no se centrará consecuentemente "en torno al *contenido* del ser humano, su esencialidad, sino alrededor del hecho de que su *ser* procede de una *relación* con el mundo"¹³. En mi opinión, la redefinición de la noción de "situación" de Jaspers será asimismo un ingrediente conceptual muy importante en sus descripciones. También lo será, sin duda, la estructura heideggeriana del "ser-en-el-mundo" como rasgo ontológico de la existencia humana. Una línea que será seguida por filósofos posteriores como Güntern Stern (posteriormente conocido como Anders), Merleau-Ponty o Hannah Arendt, entre otros.

Lo que se descarta definitivamente es la idea metafísica clásica de que "es posible conocer la esencia de algo sin conocer su existencia, negándose, por tanto, que la esencia sea potencia con respecto a la existencia". Al contrario, se considera que "la potencia del ser humano aparece en términos de condición existencial"¹⁴. En este sentido, en la década de los treinta, Anders sigue la problemática abierta por Scheler, Heidegger y Plessner al afirmar que el ser humano es libre porque "su esencia no está 'fijada' a priori", ya que no hay una prescripción que lo determine de antemano¹⁵. El ser humano, en tanto que Dasein, es siempre y en cada caso ser-en-el-mundo, por eso –como dice Anders– "el hombre debe alcanzar el mundo que desde siempre le lleva ventaja", debido a que el ser humano, desde el punto de vista de su *existencia* (Dasein), "está instalado en el mundo de tal manera que sólo puede alcanzarlo posteriormente"¹⁶.

La irrupción de este tipo de reflexión filosófico-antropológica y la pregunta de Scheler por la posición del ser humano en el cosmos obedece a que tanto la situación como la autocomprensión del ser humano han cambiado radicalmente a raíz del fracaso de la Primera Guerra Mundial. Otro ingrediente fundamental para ello lo constituye el cuestionamiento que desde las ciencias se hace a que el hombre sea el centro de los acontecimientos, ya sean naturales –como sucede en la nueva física– o sociales –a la luz de las teorías sociológicas del momento–, así como al reconocimiento de la historicidad que le es propia –especialmente desde la denominada filosofía de la vida–¹⁷.

Arendt, por su parte, constata en los años cincuenta el carácter subsidiario que sigue teniendo la filosofía, como le ha sucedido en diferentes épocas a lo largo de su historia y en las que ha perdido su autonomía respecto de otros saberes. En su opinión, no sólo en la época cristiana se convirtió en la sirvienta de la teología –pues con el surgimiento de la edad moderna el pensamiento no se liberó de este carácter–, sino que se convirtió "en el siervo de la ciencia, del conocimiento organizado"¹⁸. De hecho, como afirma en *La*

¹² *Ibíd.*, p.131.

¹³ Maomed, M^a Carolina y de Vicente, César, "El tiempo de la antropología filosófica", en Anders, Günther, *Acerca de la libertad*, Pre-textos, Valencia, 2014, p. 12.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 26.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 24.

¹⁶ Anders, Günther, "Una interpretación del *a posteriori*", en Anders, Günther, *Acerca de la libertad*, *op. cit.*, p. 39.

¹⁷ Como acertadamente lo exponen Maomed y de Vicente, *op. cit.*, p. 10.

¹⁸ Arendt, Hannah, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 33.

condición humana (1958): "La mayor parte de la filosofía moderna es teoría del conocimiento y psicología". Y lo explica diciendo lo siguiente:

No fue en el pensamiento medieval, sino en el moderno, donde la filosofía pasó a desempeñar un segundo e incluso tercer papel. Después de que Descartes basó su propia filosofía en los descubrimientos de Galileo, la filosofía pareció condenada a ir siempre un paso por detrás de los científicos y de sus descubrimientos cada vez más asombrosos, cuyos principios se ha esforzado arduamente en descubrir *ex post facto* y adecuar en alguna interpretación total de la naturaleza del conocimiento humano. Como tal, la filosofía no ha sido necesaria a los científicos, quienes creían –al menos hasta nuestra época– que no necesitaban sirvienta, y menos aún una que 'llevara la antorcha delante de su agradable señora' (Kant). Los filósofos se convirtieron en epistemólogos, preocupándose por una teoría total de la ciencia que los científicos no necesitaban, o bien pasaron a ser lo que Hegel deseaba que fueran: órganos del *Zeitgeist*, portavoces que expresaron con conceptual claridad el talante general de la época. En ambos casos, consideraron la naturaleza o la historia, intentaron entenderse y arreglarse con lo que ocurría sin ellos. Sin duda alguna, la filosofía sufrió más debido a la modernidad que cualquier otro campo del esfuerzo humano [...]¹⁹.

Scheler intenta responder a la pregunta kantiana "¿qué es el ser humano?" más allá de la señalada por los diferentes discursos científicos del momento; y al hacerlo transforma la clásica pregunta en la de "¿cuál es su condición existencial?"²⁰. Para él, lo que caracteriza al ser humano es su "apertura al mundo" (*Weltoffenheit*), una condición íntimamente unida a otro de sus rasgos específicos: que es el ser que objetiva. A diferencia del animal, el ser humano aprehende su realidad vital "objetivamente". Lo que quiere decir que mediante la objetividad el ser humano eleva el "medio" a la dimensión del "mundo", haciendo de las "resistencias" "objetos" y, a la vez, puede "convertir en *objetiva su propia constitución fisiológica y psíquica* y cada una de sus vivencias psíquicas". Por eso –y en esa medida– es también libre. El animal –a diferencia del humano– "no vive sus impulsos como *suyos*, sino como movimientos y repulsiones que parten de las *cosas* mismas del medio"²¹.

Por su parte, Plessner –influenciado por Dilthey, Husserl y Scheler– contribuye al desarrollo de la antropología filosófica con su obra, también de 1928, *Los grados de lo orgánico y el hombre*. En ella afirma que el ser humano tiene una "posición excéntrica", pues sólo él tiene la dimensión del "sí mismo", del "tenerse". "En el ser humano llega lo viviente a la posibilidad de concebir su medio ambiente y a sí mismo, y de poner ambas realidades en conexión"²². Heidegger definirá al ser humano, en el sentido mencionado de su condición existencial, como "configurador de mundo" (*Weltbildend*) en sus lecciones más filosófico-antropológicas, las que impartió en el curso del semestre de invierno de 1929-30 bajo el título *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo-finitud-soledad*²³.

Las ciencias parten de esa objetividad (sería redundante decir "humana") que surge de la correlación ser humano-mundo. Por eso, como hemos dicho, la investigación filosófica de esta correlación resulta clave del enfoque fenomenológico de la antropología filosófica;

¹⁹ Arendt, Hannah, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 319-320.

²⁰ Cfr. "El tiempo de la antropología filosófica", *op. cit.*, p. 18.

²¹ *El puesto del hombre en el cosmos*, *op. cit.*, pp. 57-59.

²² "El retorno de la antropología filosófica", *op. cit.*, pp. 101-102.

²³ Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, *Gesamtausgabe 29/30*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1983.

porque, para esclarecer el ser de lo humano, ha de explicitar precisamente tal correlación que se revela como *mundo vivido* (*Lebenswelt*), como el *apriori* de la experiencia vivida. En otras palabras, hay un mundo pre-dado en el conocimiento que es vivido: "la vivencia de un mundo que antecede a cualquier modulación de la conciencia"²⁴. Una vivencia que consiste en la relación que establece la conciencia con el mundo de la vida.

Investigar la vida que vive este mundo no puede ser objeto de la biología, porque no se trata de una vida relativa a un fenómeno biológico –es decir, entendida como *zoe*– y que como tal es tarea de la zoología, según insiste también Heidegger. Nos parece que la razón de ello estriba –como subrayará asimismo Arendt– en que "la vida, en su puro estar-ahí [como *zoe*], carece de significado"²⁵. La vida que vive este mundo, tiene que ver, en cambio, con lo que los griegos denominaban "*bios*", una vida que al "tenerse" se interpreta a sí misma. Que se da una interpretación de sí misma quiere decir que elabora sentido al experimentar significativamente su correlación con el mundo.

Heidegger será especialmente beligerante en no pensar la vida humana sobre el modelo de la vida animal –que es el que piensa al ser humano como animal racional–. Un reduccionismo biológico que el filósofo entiende solidario de la imagen dualista cartesiana del hombre. Y así hablará de "existencia" (*Dasein*) para referirse a esta vida caracterizándola como "ser-en-el-mundo".

Creo que es especialmente importante destacar que, aunque se abandone la descripción de esa vida preobjetiva en términos clásicos esencialistas, esto no quiere decir que se niegue que esa vida tenga una estructura. Me parece que en este sentido se puede entender lo que Heidegger plantea con su ontología de la existencia humana, cuando afirma que la analítica del *Dasein* no tiene como cometido "sacar a la luz estructuras cualesquiera o accidentales, sino estructuras esenciales, que se mantengan en todo modo de ser del *Dasein* fáctico como determinantes de su ser", es decir, aquellas que caracterizan su "constitución fundamental"²⁶.

La antropología fenomenológica, por tanto, se dirige a esta vida, y tiene como tarea describir las estructuras que caracterizan la existencia humana en el mundo, modalidades de la existencia que no obedecen al reino de la causalidad²⁷. Dicho de otro modo, tiene como tarea explicitar –es decir, describir fenomenológicamente– aquellas estructuras presentes en toda experiencia humana. Como dice Javier San Martín²⁸, se dirige a los rasgos precientíficos del ser humano que luego se realizarán en su correspondiente cultura –y que, como tales, serán objeto de la antropología cultural–. Estructuras de la experiencia humana como la identidad egoica, la corporalidad, temporalidad y espacialidad de la existencia. Una experiencia humana que se da de manera *situada* y *articulada* por el lenguaje que actúa como un configurador trascendental.

De modo que, ya desde sus inicios, como podemos apreciar, la antropología fenomenológica no es ni una epistemología ni una antropología positiva –sea cultural y social o sea biológica–, porque tiene esta dimensión trascendental. No es, por tanto, una antropología científica, sino netamente filosófica. Edith Stein, también en la estela de Husserl, distinguirá a esta antropología filosófica de cualquier psicología –tanto de la psicología descriptiva como de la explicativa, la comprensiva o la estructural–. Más allá de

²⁴ "Aproximación a la antropología fenomenológica en Max Scheler", *op. cit.*, pp. 55-56 y 28.

²⁵ *La vida del espíritu*, *op. cit.*, p.109.

²⁶ *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 17.

²⁷ Cfr. "Aproximación a la antropología fenomenológica en Max Scheler", *op. cit.*, p. 55.

²⁸ San Martín, Javier, *El sentido de la filosofía del hombre. El lugar de la antropología filosófica en la filosofía y en la ciencia*, Anthropos, Barcelona, 1988, pp. 123-125.

la imagen fragmentada del ser humano, producida por las distintas perspectivas científicas que lo estudian, concibe esta vida como una totalidad estructurada, como también, por otra parte, insistirá a su manera Jaspers.

La fenomenología de esa vida es desplegada –en mi opinión– como labor, trabajo y acción por Hannah Arendt en una obra, *La condición humana*, que, por cierto, se iba a titular originalmente *Amor mundi*, amor al mundo; un título que refleja mejor la correlación ser humano-mundo a que nos estamos refiriendo. Su obra póstuma *La vida del espíritu* (1978) creo que nos permite entender hasta qué punto la vida que vive este mundo no puede ser objeto de la ciencia, básicamente porque el conocimiento científico pregunta ¿qué es algo? En cambio, la pregunta que conduce a esta vida pre-objetiva sólo puede ser filosófica, ya que no pregunta ¿qué es algo? sino ¿cómo aparece? Para decirlo más exactamente, ¿cómo aparece aquello que es o existe? Y al hacerlo –según afirma– "la razón, la capacidad especulativa del ser humano, necesariamente trasciende las facultades cognitivas del intelecto. [Porque] sólo se puede conocer lo que aparece, lo que es dado a la experiencia". Al trascender los límites de lo cognoscible, la razón va más allá de la objetividad y de la verdad científica, porque tiene una necesidad irrefrenable, la de "indagar el significado de lo que existe o acontece"²⁹.

En este sentido Arendt reinterpreta "la distinción kantiana entre *Vernunft* y *Verstand*, entre una facultad de pensamiento especulativo y la capacidad de conocer que surge de la experiencia sensible"; una distinción que hace Kant tras constatar "el hecho de que el espíritu no puede obtener un conocimiento cierto y verificable sobre temas [...] en los que, sin embargo, no puede dejar de pensar". Como ella apunta, "el pensamiento y la razón están legitimados para trascender los límites del conocimiento y del intelecto –justificado por Kant sobre la base de que los asuntos de los que se ocupan, aunque incognoscibles, son del mayor interés existencial para el hombre–"³⁰.

En relación con ello, para Arendt, el error filosófico-metafísico fundamental consiste en "interpretar el significado según el modelo de verdad"³¹. Especialmente si tenemos en cuenta el concepto de verdad que resulta transformado por la constitución de la ciencia moderna. Una transformación que la autora relaciona asimismo con el papel secundario de la filosofía a que nos hemos referido anteriormente. Desde Descartes la certeza del conocimiento va unida a la verdad científica, pero también –como ella constata– "desde entonces la verdad científica y la filosófica se separaron"³².

Lo que quiere decir, en definitiva, que la filosofía no es un discurso que deba definirse por la ciencia; ni mucho menos por el método científico, ya que especialmente desde el siglo XIX y a partir de él se ha producido –como ya advirtiera sagazmente Nietzsche– no tanto un triunfo de la ciencia cuanto "el triunfo de los métodos científicos sobre la ciencia"³³. Más aún, me parece que, teniendo en cuenta esto, podemos concluir que la verdad científica y sus métodos no puede ser un modelo para determinar la validez de la experiencia filosófica y su sentido propio. De ahí que Arendt pueda afirmar que "la necesidad de la razón no está guiada por la búsqueda de la verdad, sino por la búsqueda del significado". Aunque la distinción entre verdad y significado no debe hacernos creer que surgen de facultades completamente separadas, porque –como ella aclara– "la búsqueda de

²⁹ Véase al respecto *La vida del espíritu*, op. cit., pp. 52, 82, 64 y 189.

³⁰ *Ibíd.*, pp. 87 y 40-42.

³¹ *Ibíd.*, p. 42.

³² *La condición humana*, op. cit., pp. 320 y 316.

³³ Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poder*, Edaf, Madrid, 2000, Libro III, § 461.

significado que lleva a cabo el pensamiento y la búsqueda de la verdad propia del conocimiento están conectadas". Es más –y así lo advierte: "Es muy probable que si los hombres perdiessen alguna vez el ansia de significado llamada 'pensamiento' y cesasen de plantearse preguntas sin respuesta", también se perdería "la capacidad de plantearse las preguntas con respuesta que sirven de base a toda civilización"³⁴.

Así pues, la descripción fenomenológica comprende la vida humana en su ser como una realidad dinámica y unitaria que no se agota en las descripciones de las ciencias. Merleau-Ponty lo expresa muy claramente en el célebre prólogo a su *Fenomenología de la percepción* (1945) cuando dice que el ser humano no puede ser pensado "como una parte del mundo, como un simple objeto de la biología, de la psicología y de la sociología":

Yo no soy el resultado o entrecruzamiento de las múltiples causalidades que determinan mi cuerpo o mi "psiquismo" [...]. Todo lo que sé del mundo, aun científicamente, lo sé a partir de una perspectiva mía o de una experiencia del mundo sin la cual los símbolos de la ciencia no querrían decir nada. Todo el universo de la ciencia está construído sobre el mundo vivido y si queremos pensar la ciencia misma con rigor y apreciar exactamente su sentido y su alcance, nos es menester despertar ante todo esta experiencia del mundo de la que la ciencia es la segunda expresión. [...] Las perspectivas científicas según las cuales soy un momento del mundo, son siempre ingenuas e hipócritas, puesto que sobreentienden, sin mencionarla, esta otra perspectiva, la de la conciencia, por la que de inmediato se dispone un mundo en torno mío y comienza a existir para mí. Volver a las cosas mismas, es volver a este mundo anterior al conocimiento y del que el conocimiento *habla* siempre, y frente al cual toda determinación científica es abstracta, significativa y dependiente, como la geografía con relación al paisaje en que hemos aprendido por vez primera qué es la selva, una pradera o un río³⁵.

A la experiencia y expresión de este mundo –con el que el ser humano está correlacionado en el sentido descrito– sólo puede acceder la filosofía y creo que es un mundo que sigue mereciendo la pena para quienes queremos dedicarnos a ella.

³⁴ *La vida del espíritu*, op. cit., pp. 42 y 86.

³⁵ Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, FCE, México, 1957, Prólogo VI-VII.

Antropología, filosófica y fenomenología: reto, necesidad, problema

Marcela VENEBRA MUÑOZ

Universidad Autónoma del Estado de México

La tesis que quisiera exponer en lo que sigue es que sobre el sentido trascendental de lo humano es posible fundar una antropología filosófica en sentido auténtico, de tal modo que trascendiendo los límites de la antropología ingenua –la antropología como ciencia específica– sea posible construir una antropología filosóficamente auténtica, abocada a la descripción de las estructuras trascendentales de mi propia vida:

He aquí –afirma Husserl– que frente a la antropología ingenua que permanece en la positividad –[y que es] filosóficamente inauténtica, hay una verdadera antropología filosóficamente auténtica, y es aquella que elucida el sentido absoluto de la existencia humana y la mundanidad, y que legitima a través de un método rigurosamente científico, el sentido metafísico, absoluto, de la sentencia agustiniana «*in interiore homini habitat veritas*».¹

¹ Husserl, E., *De la reduction phénoménologique. Textes postumes* (1926-1935), Jérôme Millon, Grenoble, 2007. Texto 15, §4, p. 227. Trad. Jean Françoise Pestureau. (En adelante: *RP*) También en las *Meditaciones cartesianas* al final de la *Quinta*, recurre Husserl a la sentencia de San Agustín –inicio de la era antropológica de la filosofía, si estamos dispuestos a asumir la anterior partición de la filosofía como cosmología o física– en el contexto conclusivo de los análisis sobre la intersubjetividad y la constitución del otro. (Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, F.C.E., México, 2004, p. 211. Trad. José Gaos y Miguel García Baró. En adelante *MC*).

Es probable que todo este trabajo se reduzca a la aclaración de estas palabras de Husserl –o de su comprensión de la sentencia agustiniana– en relación con el recorrido progresivo de la propia fenomenología. Es decir, ¿cómo se llega desde la puesta entre paréntesis del sentido de lo humano² y su mundo tenido en certa actitud ingenua, a la afirmación de una auténtica antropología que incorpora la dimensión trascendental del hombre como campo de trabajo fundamental? O, en otras palabras ¿Cómo llegamos de la subjetividad trascendental y el yo puro como nombres genéricos de una conciencia universal no humana, a la afirmación de una antropología auténticamente filosófica?

Parte del problema, como se ve de inmediato, es la naturaleza de la relación entre la vida trascendental y el yo humano en el que este se auto-objetiva. Quizás esto nos lleve a replantear la pregunta inicial: ¿por qué la subjetividad trascendental tiene que auto-objetivarse como yo humano o en el yo humano desde el que filosóficamente se describe?

Trataré de ordenar el análisis de los textos de Husserl que dan pie a estos cuestionamientos y que, como lo espero, sostendrán al final la tesis central: la reforma fenomenológica de la antropología filosófica, la imposibilidad ya, de pensar otra antropología filosófica que no sea trascendental. Aportaré en primer lugar una especie de marco crítico que se desarrolla en dos direcciones, la primera podría calificarse de externa, pues en ella presento los argumentos críticos de más peso en contra de la posibilidad fenomenológica de una antropología filosófica, y lo hago a través de cierta lectura generalizada de la fenomenología trascendental, que Hans Blumenberg ordena de manera muy precisa. La segunda vía es interna, y se refiere a la imposibilidad que el propio Husserl señaló –en la crítica fenomenológica del antropologismo– respecto de la conversión de su filosofía en una antropología. La lucha en contra del escepticismo que es intrínseco a la génesis y el desarrollo de la fenomenología (y que le da incluso un cierto sentido funcional a la *epojé*) atraviesa la negativa fenomenológica de la antropología filosófica. La crítica del escepticismo es irrenunciable, como lo es también la meta de una filosofía como ciencia estricta, sin embargo, y justamente como ciencia estricta, la fenomenología tiene una meta y una vocación antropológica: la reforma de la racionalidad humana, o esto es lo que habrá que mostrar a través de lo dicho por el propio Husserl.

Una vez establecido el marco crítico (que por ahora recorreré sólo en su perspectiva externa) y los conceptos cuya clarificación nos exige la tesis de la reforma, partiré del primer concepto que establece la distancia epistemológica entre la antropología filosófica y la fenomenología: el concepto de yo puro en el marco de sus relaciones con la vida trascendental, la persona humana y el polo yo de los actos intencionales. Es quizás inobjetable que al ser el yo puro lo que queda en primera instancia del ejercicio de la *epojé* fenomenológica, la clarificación de su sentido demanda cierta comprensión de la *epojé* en el contexto del, así llamado, camino cartesiano,³ sobre todo porque la *epojé* pone en juego un

² “El hombre como ser de la naturaleza y como persona en el conglomerado personal, en el de la ‘sociedad’ es desconectado; igualmente todo ser animal.” Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro primero: *Introducción general a la fenomenología pura*, F.C.E., México, 2013, § 57, p. 208. Trad. José Gaos, Edición y refundición integral de Antonio Zirión Quijano. (En adelante, *Ideas I*).

³ Iso Kern establece una clasificación del desarrollo del método fenomenológico en las tres vías que se hacen patentes en la obra de Husserl desde la introducción de la *epojé* como condición de paso de la actitud ingenua a la actitud trascendental. “Destacados intérpretes han diferenciado en Husserl cuatro caminos diferentes de la reducción fenomenológica trascendental: 1.º el camino cartesiano, 2.º el camino por la psicología intencional, 3.º

sentido de lo humano que queda entre paréntesis y que luego aparece bajo su dimensión trascendental. El tema es pues, ¿cómo llegamos desde ese sentido de lo humano puesto entre paréntesis, al sentido de la humanidad filosófica que funda la antropología trascendental, la antropología que tiene como meta la descripción del sentido absoluto de humanidad filosóficamente pensada? En todo caso la vida trascendental debe mostrarse en su unidad idéntica, su individualidad respecto de las formas y actitudes en que aparece para sí misma, ya como vida personal humana, ya en tanto yo trascendental que tiene como correlato de su vida constituyente el mundo. ¿Pero cómo repercute la afirmación de la dimensión trascendental del ser del hombre en la filosofía fenomenológica? ¿Qué debemos entender por filosofía fenomenológica respecto del sentido trascendental y racional del ser del hombre? Es sobre todo la clarificación de la pertinencia de estas preguntas, el único alcance de las páginas que siguen.

La exposición está dividida en tres bloques, el primero corresponde al marco crítico cuyo desarrollo he reseñado antes, el segundo es una descripción mínima de la epoje en dos momentos del camino cartesiano, uno pre y otro post-trascendental, en el sentido de desarrollarse ya sobre el plano trascendental. En el tercer bloque trataré de explicar la problemática correspondiente a la identidad autorreflexiva del yo personal humano desde la inclusión de las habitualidades en la estructura idéntica de la vida de conciencia. El alcance de este esquema es apenas la problematización de las aparentes de lo que se propone (en el marco crítico) como obstáculos insalvables para construcción de la antropología fenomenológica: primero la epoje como desasimiento de lo humano, segundo la distinción entre el yo puro en relación con el yo personal y, finalmente, la consideración de lo humano como dimensión de existencia puramente fáctica y determinada externamente por su circunstancia histórico-material o por su condición psicofisiológica.

No podemos obviar el cuestionamiento crítico más inmediato que puede hacerse a la intención de este trabajo y es su abierta oposición a la meta universal, científica y filosófica de la fenomenología: ¿no es este un nuevo intento antropologizante de la fenomenología trascendental? ¿No representa todo esto una recaída en el escepticismo? Quizás convenga responder desde ahora que sólo una antropología filosófica no trascendentalmente fundada está condenada al a su desembocadura en el escepticismo, de hecho, la única posibilidad viable de una antropología filosófica es de carácter trascendental. Sólo negando el sentido trascendental de lo humano o afirmándose sobre determinismos unilaterales es posible recaer en la negativa de un fundamento trascendental del conocimiento antropológico, de una antropología en sentido filosófico.

1. La carencia antropológica de la fenomenología: el problema

¿Cómo pretender una reforma de sentido antropológico desde una filosofía que debe prescindir de lo humano, como toda filosofía, quizás, lo hace o debería hacerlo? ¿Cómo este primer movimiento: dejar de saber lo humanamente sabido, dejar de saberse «hombre» para penetrar en la vida, termina por fundar (o re-fundar o re-formar) la vocación antropológica?, ¿tal cosa es probable? ¿La antropología filosófica no es acaso la declarada humillación de

el camino por la psicología intencional, 3.^o el camino por la crítica de las ciencias positivas y, 4.^o el camino por la ontología. Como mostraremos, en el tercero y cuarto de estos caminos se trata últimamente de un mismo tipo, por lo que en principios podemos hablar únicamente de tres vías diferentes.” Kern, Iso, “Los tres caminos hacia la reducción fenomenológica”, en: Serrano de Haro, A. (ed.), *La posibilidad de la fenomenología*, Ed. Complutense, Madrid, 1997, p. 259-260. Trad. Andrés Simón Lorda.

toda aspiración auténticamente científica? Formulado de otro modo, se diría –como lo hace Blumenberg– que «la carencia antropológica de la fenomenología sólo se suple con la declaratoria del fracaso trascendental». El yo puro es el título de una conciencia universal NO humana cuyo develamiento requiere, de hecho, de la suspensión del juicio humano y sobre lo humano.⁴ Exige pues una deshumanización.

La filosofía –y la fenomenología, no es menos congruente con ello que cualquier otra filosofía– distancia por necesidad al «hombre» de sí mismo: “La ciencia es ‘pulsión de muerte’ del género mucho antes de estar en condiciones de amenazarlo seriamente.”⁵ El filósofo otea el horizonte de lo puramente posible, procura la posibilidad del ser que se dice a través de la esencia. La meta filosófica no sólo no es una meta humana, sino que se distancia sistemáticamente de la posición del hombre «convirtiéndolo en funcionario» de la razón.

El ser del hombre –o la circunstancia de la filosofía– es rebasado por el acto filosófico primario: la desatención a la inmediatez que exige la vuelta reflexiva, no sobre una mismidad específica, sino sobre el más amplio plano en el que transcurre esa vida que se ve a sí misma detenida. La fenomenología exige tal profundización del acto reflexivo que el primario objeto pensado, –el yo pienso, yo espero, yo percibo tal o cual cosa– se da sólo a través de su desplazamiento en el fluir de una vida en la que trasparece como momento de una corriente más vasta y compleja. Pero esta corriente temporal no es la historia humana. La más básica estructura de la vida subjetiva no es una estructura antropológica: “El tiempo –señala Blumenberg– pertenece en Husserl a la conciencia, como en Heidegger al ser, pero no específicamente a lo humano, aunque el ser humano fuese absolutamente el único que pudiese entender ‘cómo’ pertenece el tiempo al ser.”⁶ Esto humano no es condición ontológica de la temporalidad porque la corriente temporal de la vida de conciencia es pensable sin ninguna cualidad humana concreta. La conciencia interna del tiempo es el título de una conciencia universal que en algún punto se convierte en conciencia humana, pero sólo a través del operar constituyente que la fenomenología trascendental va develando.

Según Blumenberg, la reducción trascendental pensada en este contexto crítico sólo puede conducirnos a través de una ciencia «deductiva» de lo humano paralela a la deducción del otro a través de la identidad del «yo soy»: “El yo que alcanzo en la *epojé* sería el mismo “ego” que alcanzo en la reinterpretación crítica y corrección de la concepción cartesiana, ese ego sólo por equívoco se llama propiamente ‘yo’, aunque es una equivocación esencial, cuando reflexionando lo nombro no puedo decir sino que yo soy ese yo de la efectuación de la *epojé*.⁷ A la esencia de la subjetividad trascendental deben corresponder las formas de reconocimiento mutuo de los semejantes sobre un plano de simultaneidad temporal. Sobre el plano objetivo, intersubjetivamente fundado, aparece lo humano como concreción de sentido en la objetividad espacio temporal. Esta «deducción» requiere la preeminencia ontológica de la subjetividad que la realiza y que subyace en la primariedad de una experiencia del ser con otros, la básica certeza de los otros previa a su aparición como –bajo– una condición apriorística de la alteridad, según la cual «tiene que haber algo en el alma» que remita en su

⁴ Cfr. Husserl, E., *Ideas I*, § 57, p. 208. Texto citado en la Introducción de este trabajo. El juicio humano es la suspensión o puesta entre paréntesis del yo personal, el juicio sobre lo humano refiere el saber de las ciencias del espíritu que también debe caer en la *epojé*.

⁵ Blumenberg, H., *Descripción del ser humano*, F.C.E., Buenos Aires, 2011, p. 16. Trad. Griselda Mársico. En adelante: *DSH*.

⁶ Blumenberg, H., *DSH*, p. 35

⁷ Husserl, E., *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Prometeo, Buenos Aires, 2008, § 54, p. 225. Trad. Julia Valentina Iribarne.

propia esencia a la pluralidad. En resumen, desde una perspectiva más o menos convencional de la estructura y el método fenomenológico, la conversión antropológica de la fenomenología *sólo puede ser una catástrofe*.

Pero ¿qué es en fin, la antropología, la idea del hombre antes de ser filosóficamente pensada, filosóficamente es decir desde una filosofía pura? Es la idea del hombre como un objeto «ya» constituido que equivale a su reducción a los límites de su facticidad, ser limitado a su constitución psicofisiológica o histórico-material, a su constitución como especie o como ser de meros hechos, de aquí se seguiría –al curso de un razonamiento escepticista– que la filosofía, como obra de la cultura y la razón humana (o producto coyuntural de la historia social y biológico-evolutiva) es un hecho entre otros que se caracteriza por la aspiración totalizante de un pensamiento que se dice a sí mismo universal. Se ve así que el antropologismo no es sólo un problema antropológico, es inicialmente un problema filosófico y esto lo analiza Husserl con detenimiento desde las *Investigaciones lógicas*. Es probable que en esta crítica de Husserl comience el problema antropológico de la fenomenología pues incluye, por implícitamente que sea, una idea de lo humano que recorrerá la fenomenología hasta la *Crisis*, es decir, más allá de la epoje fenomenológica tal como es expuesta en las *Ideas* y desde la que bien puede pensarse que la fenomenología permanece en un plano separado del orden de sentido antropológico y que el cumplimiento del «secreto anhelo de la historia del pensamiento» se justifica, precisamente, a través del desembarazamiento antropológico de la fenomenología.

Se diría que si bien los argumentos críticos sobre la posibilidad de una antropología fenomenológica son válidos en lo general, también es probable que el análisis de su validez nos exija una perspectiva más detallada sobre lo que en última instancia se plantea como principal obstáculo, imposibilidad en sí misma, de esta antropología filosófica, y se sabe que este primer obstáculo metodológico es la *epoje*, en la medida en que a través de ella accedemos a la subjetividad trascendental como identidad subjetiva no humana, no necesariamente humana. Es probable entonces que una justa comprensión del sentido progresivo de la *epoje* clarifique la posibilidad de esta antropología auténticamente filosófica.

2. «El desplazamiento de la *epoje*»: el reto.

Un aspecto importante a tomar en cuenta a la hora de plantearnos la clarificación del sentido de la *epoje* es la distinción de los dos planos que pone de manifiesto la *puesta entre paréntesis* de las *Ideas*, y que son el plano psicológico-natural por un lado, y el trascendental por otro. Sin embargo, y esto es lo que se revela progresivamente, en realidad la reconducción del mundo a correlato trascendental es algo consegurable sólo a costa de trascender también la distinción primaria entre lo natural-mundano y lo trascendental no-mundano o pre-mundano, es decir, la distinción inicial entre lo mundano y lo trascendental es una diferenciación sostenible todavía sobre el suelo ingenuo- natural, es una posición que tiene como punto de partida una actitud bien semejante a la del científico de la naturaleza.

Lo que central o medularmente tendría que entenderse es que el experimento de la aniquilación del mundo sólo puede llevarse a cabo dentro –todavía– de la actitud ingenuo-natural cuya superación pretende el experimento mismo. La crítica de la experiencia que motiva la *puesta entre paréntesis* del sentido objetivo del mundo sólo puede concluir en la posibilidad de su no-existencia, por tanto en su inapodicticidad, sin embargo, esa posibilidad en sí misma está hondamente arraigada en la forma de dación primaria del mundo como

horizonte. Esto es, sólo podríamos afirmar que el mundo como realidad o como posibilidad, el mundo imaginado, el *mundo como voluntad o representación*, el mundo como el sueño inducido por un genio maligno, todos son mundos que presuponen ya el mundo; pueden ser constituciones trascendentales, históricas, ideológicas, pero toda trascendencia, incluida la configuración natural de un mundo como trascendente presupone ya el mundo. Lo relevante del caso es que todo esto sólo es visible gracias a la reducción fenomenológica.

La crítica de la experiencia nos revela por un lado, que el mundo no es más que el correlato de una conciencia que transcurre a través de un flujo o nexo coherente de vivencias que fluyen o se suceden de acuerdo con ciertas expectativas de su propio desarrollo. Esto es, el mundo es sobre todo un orden mundano-experiencial: “La existencia del mundo es el correlato de ciertas multiplicidades de experiencia señaladas por ciertas configuraciones esenciales.”⁸ La crítica nos revela que bien puede darse una ruptura de ese nexo experiencial. No me cuestiono ni considero la posibilidad de que el suelo termine más allá de esta puerta, de tal modo que al abrirla yo caiga en el vacío para siempre, e incluso, que en el curso de mi caída, sea posible que deje de caer y algo ocurra de tal manera que el acontecimiento se convierta repentinamente en otra cosa. La solidez de la creencia en la continuidad del mundo y mi experiencia del mundo puede debilitarse, puede ser que dicha coherencia desaparezca incluso y esto es lo que sería la aniquilación del mundo, la ruptura del curso concorde de mi experiencia:

Pues la aniquilación del mundo –afirma Husserl– no quiere decir correlativamente sino que en toda corriente de vivencias (la corriente total de las vivencias de un yo plenamente tomada, esto es, sin fin por ambos lados) quedarían excluidos ciertos nexos ordenados de experiencias y por consiguiente también ciertos nexos de la razón teorizante que se orienta por ellos.⁹

Entonces la posibilidad de no existencia del mundo no es más que la posibilidad de la locura, esto es, la posibilidad de perder la razón: “Subsiste la posibilidad de que el flujo armonioso de las percepciones de un ser humano se convierta en una confusión absurda (...) ¿Pero qué significa esto sino que un hombre, en definitiva cada hombre, podría perder la razón? La posibilidad de la locura no prueba, por otro lado en nada la posibilidad de la no existencia del mundo.”¹⁰

Este pronunciamiento de Husserl en el contexto de la puesta en marcha de la “vía psicológica de la reducción”¹¹ revela por un lado esa necesidad husserliana de vuelta continua sobre los propios pasos, el recorrido una y otra vez del camino cartesiano que se va clarificando. La crítica de la experiencia que concluye en la presuntividad del mundo –que motiva la *epojé*– opera sobre una ingenuidad natural que dispone del sentido objetivo del mundo. Dicho de otra forma, sólo en el plano ingenuo-natural el mundo puede no existir. Los resultados de la crítica de la experiencia se basan en la posibilidad de un rompimiento del curso concorde de continuos cumplimientos y cancelaciones de la expectativa. Pero la probabilidad de enloquecer es, en efecto, “una de las formas posibles de lo dado como

⁸ Husserl, E., *Ideas I*, §49, p. 187.

⁹ Husserl, E., *Ideas I*, §49, p. 188.

¹⁰ Husserl E., *Philosophie Prémier*, II, PUF, París, 1972. 35e Leçon, p. 76. Trad. A.L.K. En adelante, *PP*.

¹¹ “De este modo vemos, con sorpresa que en la pura realización de la idea de una psicología descriptiva que desea expresar lo esencialmente propio de las almas, se realiza necesariamente el tránsito de la *epojé* y la reducción fenomenológico-psicológicas a la *epojé* y la reducción trascendentales.” Kern, Iso. *Op. cit*, p. 275.

realidad, que presupone ya el mundo.”¹² Entonces ¿cómo debemos entender, una vez efectuada la reducción trascendental el sentido de la *epojé* fenomenológica?

Si la investigación trascendental ha alcanzado el momento en el que deviene un conocimiento constitutivo –afirma Husserl– no puedo seguir dando a la *epojé* el sentido de abstención o suspensión del juicio que tenía antes de la reducción (...). Porque el tipo de ingenuidad que consiste en tener el mundo pre-dado cae bajo la *epojé*. La *epojé* no tiene entonces ningún otro sentido definitivamente válido que el de arrancar o desarraigar esta temática ingenua y esta ciencia ingenua, manteniendo el sentido absoluto de la relatividad del ser mundano.¹³

Debemos considerar entonces dos niveles de ingenuidad, uno pre y post-fenomenológico. El primero designa el transcurso de la experiencia natural y primaria antes de la puesta en marcha de la *epojé* y de la realización de la reducción fenomenológica por la que se descubre la continua relatividad de los horizontes mundanos a la vida espiritual constituyente, la vida yoica pura que la fenomenología describe. El segundo nivel o nivel post-reductivo, corresponde al cambio de perspectiva que se genera una vez que se ha ganado el campo trascendental como ámbito de realización de la filosofía. Lo que cambia en nosotros, fenomenólogos, una vez que sabemos que somos más que sujetos de una historia o una especie, es decir, cuando hemos ganado para nuestra propia vida el conocimiento de nuestra concreción trascendental, cuando sé que yo mismo soy sujeto trascendental, sujeto constituyente del sentido trascendental del mundo, es desde luego la disposición vital ante este descubrimiento. Husserl se planteará las preguntas pertinentes a estos temas en el contexto de la crítica trascendental del método que desarrolla Fink en la *Sexta meditación cartesiana*,¹⁴ aunque ahora no profundizaré en ello, conviene tener presente que fue un tema de interés husserliano.

Todo esto nos exige el reconocimiento de los supuestos sobre los que transcurre el camino cartesiano y que el propio Husserl asume en su revisión hacia la puesta en marcha de la vía psicológica y que, aunque brevemente, hemos visto tanto en *Erste Philosophie*, como en los textos de los años veinte y treinta agrupados en el tomo XXXIV correspondientes a las investigaciones en torno al método fenomenológico. Bien puede objetarse que bajo estas vueltas críticas de Husserl se enmascara el rechazo prejuicioso del camino cartesiano, un rechazo también histórico de la fenomenología de Husserl que, por otro lado, se vería refutado

¹² Husserl, E. *PP*, p. 90. Este revés crítico de Husserl fue tempranamente señalado en el trabajo de Javier San Martín sobre la reducción fenomenológica: “Esto significa que toda desarmonía de mis vivencias puede ser considerada como una desarmonía fáctica que en nada toca al ser del mundo. Mi representación del mundo puede estropearse, pero no por ello desaparece el mundo en sí. Lo que H. llama apariencia empírica sería una falsa representación del mundo; con el arreglo de la estructura de la conciencia volvería a formarse la correcta representación del mundo. Esta objeción nos muestra de manera más convincente que cualquier otra cuál es el esquema conceptual de la crítica de la experiencia y consecuentemente de la *epojé*.” San Martín, J., *La reducción fenomenológica. Una introducción a la fenomenología de Husserl*. Universidad Complutense de Madrid, 1973, p.16.

¹³ Husserl, E., *RP*, Texte No. 2, § 9, p. 79.

¹⁴ “La motivación de la actividad de reducción se devela de una problemática que cierto, hace su entrada en la actitud natural, pero «trasciende» por principio el horizonte de todas las cuestiones posibles en la actitud natural. Las cuestiones trascendentales en tanto que vías hacia la fenomenología son las aperturas de un carácter metodológico de un género nuevo. Debemos entonces, desde un punto de vista estrictamente metodológico, conservar las distinciones, con el máximo rigor.” Fink, E., *Sixième Méditation cartésienne. L'idée d'une théorie transcendante de la méthode*, Jérôme Millon, Grenoble, 1994. p. 90. Trad. Nathalie Depraz.

desde las *Meditaciones cartesianas* que retoman la vía de la *epojé* afianzando su importancia medular en la filosofía de Husserl. Es decir, ¿cómo sostener estas matizaciones o desplazamientos de la *epojé* cuando el propio Husserl la reafirma en la introducción principal a su filosofía publicada en 1931 y habiendo ya expuesto la vía de la lógica y la de la psicología?

3. Persona trascendental y yo puro: la necesidad

Un aspecto importante de la exposición del camino cartesiano en las *Meditaciones* es que la exposición no es idéntica a la que se lleva a cabo en las *Ideas* I. Los aspectos aquí tratados que en la obra inaugural de 1913 no aparecen son sobre todo: la intersubjetividad –expuesta en la quinta *Meditación*– y las habitualidades como parte constitutiva del yo puro que en las *Ideas* había quedado apenas apuntado (§57). Entonces se diría que efectivamente en las *Meditaciones* hay una reafirmación del camino cartesiano pero ese camino no es exactamente el mismo que fue expuesto por vez primera en la *Idea de la fenomenología* de 1907 o en las *Ideas* de 1913, pues muchos de los temas que fueron abordados en las casi dos décadas intermedias son incorporados en la nueva exposición, haciendo de los inicios de la ruta, sólo un antecedente que encuentra su forma más acabada en 1931, aquí la aparición de las habitualidades y los análisis de la constitución del otro, algunos avances hacia la fenomenología genética y el anuncio del programa fenomenológico conforman el paisaje de ganancias y diferencias del camino cartesiano respecto de las *Ideas*.

Pero partamos ahora de la estructura del yo puro a que conduce el camino cartesiano de las *Ideas*. Este yo puro es la unidad o identidad de la corriente de la vida de conciencia, la condición de este sentido de propiedad de “mis” vivencias como referidas a este único yo que soy yo mismo. Esa identidad es una unidad vacía o meramente formal y sus descripciones en el §57 de las *Ideen* quedan aplazadas para el segundo libro. Es probable que una de las más significativas aportaciones a la estructura del yo puro en las *Ideas* II, sea la referente a la estructura de la pasividad secundaria (así llamada en *Experiencia y juicio*) que en el primer libro no aparece y que será, luego, sustancialmente enriquecida en las *Meditaciones cartesianas*. Las menciones objetivas son instituciones duraderas en el sujeto hasta que no surja un motivo para un cambio de posición. Lo que aquí Husserl describe es la forma en que las vivencias cobran su sitio en la corriente temporal, una permanencia que vuelve a darse, vuelve a presentarse de manera que tengo conciencia de la continuidad de mi vida a través de mis diversas tomas de posición. Este yo –nos dice Husserl– “NO ES UN VACÍO POLO DE IDENTIDAD, sino que en virtud de una ley de la ‘génesis trascendental, gana una nueva propiedad duradera con cada acto de un nuevo sentido objetivo irradiado por él (...) Duraderamente soy el yo resuelto de este o aquel modo.”¹⁵ Puedo tornarme sobre la opinión que tengo como válida y tornar reiteradamente sobre ella, encontrándola siempre como la mía. Me es, pues, propia de un modo habitual. Hay un yo persistente por este hábito duradero, las ganancias son suyas (o mías); el yo puro es un yo de habitualidades, un yo que prefigura un carácter personal habitual, es, de hecho, el sustrato o fondo idéntico del yo personal habitual. Este es uno de los grandes pasos ganados en las *Meditaciones cartesianas* respecto de las *Ideas*, y es que “con la teoría del yo como polo de sus actos y como sustrato de habitualidades hemos tocado ya en un punto importante los problemas de la génesis fenomenológica y el

¹⁵ Husserl, E., *MC*, §32, p. 111.

estadio de la fenomenología genética.”¹⁶ La relación entre el yo puro y el yo personal, de hecho, humano, se aclara precisamente a través de la génesis fenomenológica de la subjetividad. Esto es, esa mera forma de las *Ideen* va convirtiéndose en una forma de modulación, una forma estilística, y performativa del carácter como cualidad diferenciada de la identidad y unicidad de la vida subjetiva. Desde las habitualidades podemos ir ascendiendo en las capas estructurales de la vida trascendental, hasta llegar a la constitución de la vida personal humana pues “el yo trascendental no es nada más que la persona humana absoluta que, como tal, aparece objetivamente pero que, objetivada de esta manera, contiene la posibilidad eidética del autodevelamiento por la reducción fenomenológica”¹⁷

Las consecuencias antropológicas de la comprensión de la unidad de la vida subjetiva en su posible diversidad autoaperceptiva, implican el paso de la antropología en sentido ingenuo a la auténtica antropología filosófica, esto es, la antropología trascendental. La auténtica antropología filosófica se aboca al análisis de las estructuras de la vida trascendental (que es mi vida) y es, por ello mismo, fenomenología trascendental. Atrás va quedando la amenaza del antropologismo si vemos que el camino hacia el origen de sentido del mundo parte de lo trascendental del hombre, lo que es puesto en suspenso, entre paréntesis, es su sentido fáctico en el que se incluye, solo en cierto sentido su cuerpo.

La identidad de la vida subjetiva, su indisoluble unidad incluye su correlación con el horizonte mundano como esfera de posibilidades del sujeto que se localiza a sí mismo en ese horizonte a través de su cuerpo. La «autoafección» es una forma de vinculación primaria entre el mundo y mi cuerpo. Esta interdependencia, simultaneidad o reciprocidad plantea decisivas interrogantes a la prelación idealista (y aun del idealismo trascendental) de la subjetividad respecto del mundo: ¿No hay una precedencia de la subjetividad respecto de la mundanidad que esta misma constituye? ¿No es que lo constituyente precede a lo constituido? ¿No era el cuerpo lo constituido? ¿Si su constitución es simultánea o recíproca de la constitución del yo, no se quiebra en algo el sitio primordial del yo respecto del mundo?¹⁸ La mismidad se constituye en su continua autotrascendencia. La autoconstitución implica cierta autotrascendencia en el toque o roce de las cosas. La presencia externa de lo que no soy yo me revela continuamente como un yo corporal funcionante. “Es por estar presentes en el mundo que estamos presentes para nosotros mismos, y es por ser dados a nosotros mismos que podemos ser conscientes del mundo.”¹⁹ Esto sólo quiere decir (aunque no explote en este momento todas las consecuencias de esta afirmación), que el sujeto constituyente es corporal, y desde este sujeto corporal es siempre ya interpretado el sí mismo como perteneciendo al mundo, siendo dicha pertenencia humano-mundana el tema auténticamente antropológico. Para decirlo de otro modo, en sus análisis del cuerpo Husserl mismo provee argumentos que plantean certeras dificultades a la estructura yoica de las *Meditaciones cartesianas* y las *Ideas*

¹⁶ Husserl, E., *MC*, §34, p. 113.

¹⁷ Husserl, E., *RP*, Texte 15, § 4, p. 226.

¹⁸ “El ego no es algo para sí mismo y aquello que es extraño para el ego, algo separado de él, así que no hay espacio para él de vuelta hacia el otro, más bien el ego es inseparable de lo que le es extraño... (Ms. C I6 68^a. Cf. Ms. C I0 2b).” Citado en Zahavi, p. 105-106.

¹⁹ Zahavi, D., *Husserl's phenomenology*, Stanford University Press, California, 2003, p. 106.

Es cierto que el cuerpo es sólo un estrato indispensable de la experiencia sensible y, concretamente de la percepción sensible. Sin embargo, y es aquí donde las dificultades comienzan, la percepción sensible es experiencia originaria respecto de la cual, el resto se conforma como una o diversas modificaciones de lo originariamente dado.

Sin duda la relación del cuerpo con la constitución autorreflexiva del yo deja aun abierta la puerta para posteriores y –seguramente– más complejas reflexiones, por ahora baste con ver que el papel que juegan las cinestesias en la vida constituyente no tiene una referencia objetiva sino puramente corporal. Se trata de una libre potencialidad de movimiento que no intenciona la propia corporalidad como objeto trascendente. Desde luego, no puede escapar a estas consideraciones el hecho de que el yo puro con su cuerpo, o en tanto encarnado, es un sujeto mortal. La mortalidad como seña de la condición humana parece poner en un mínimo predicamento las aspiraciones universales estrictas de la fenomenología. El hombre perece, es cierto, pero la vida trascendental no puede perecer. Las consideraciones de Husserl al respecto son, de hecho, bastante oscuras. Sugiere una continuidad de la subjetividad trascendental más allá de la muerte, aunque perviviente como en un sueño, como un puro flujo pasivo, estado de ensueño sin soñar. Se trata de un tema límite en el que tampoco intervendré ahora, no parece haber aun suficientes elementos para tratar esto, dada la recientísima publicación del tomo XXXIX de Husserliana, dedicado al tratamiento de los temas y problemas de la fenomenología constructiva, los casos límite del nacimiento y la muerte.

De cualquier manera, y con todo lo visto hasta ahora no apuntamos sino a la clarificación de la unidad e identidad de la vida subjetiva, aquello que hace entonces comprensible porque «el sujeto trascendental no es nada más que la persona humana» y, en ese sentido, porque la fenomenología trascendental es antropología filosófica en sentido auténtico. Siempre que logremos probar que el yo humano y el yo trascendental son dos formas de autoaprehensión o autoapercepción de la misma subjetividad, se hará visible esta unidad final entre la fenomenología trascendental y la antropología filosófica, aunque esto sea, sobre todo, un problema que tiene que ser aclarado desde su raíz, espero que, por el momento haya bastado la relativa clarificación de los aspectos que un tema semejante debe tener en cuenta.

Finalmente, y para dejar bien abiertas las puertas de esta exploración, diré que no hay una carencia antropológica de la fenomenología, hay una necesidad. En aras de la recuperación del sujeto racional y la construcción de una humanidad racional, la meta misma de la fenomenología, es una antropología, una radical antropología filosófica que afirme ese *telos* racional del hombre sobre la dimensión trascendental de su ser.

Bibliografía citada

Blumenberg, Hans (2011), *Descripción del ser humano*, F.C.E., Buenos Aires. Trad. Griselda Márscico.

Fink, Eugen (1994), *Sixième Méditation cartésienne. L'idée d'une théorie transcendante de la méthode*, Jérôme Millon, Grenoble. Trad. Nathalie Depraz.

Husserl, Edmund (1972), *Philosophie Prémier*, II, PUF, París. Trad. A.L.K.

_ (2004), *Meditaciones cartesianas* F.C.E., México. Trad. José Gaos y Miguel García Baró.

_ (2007), *De la reduction phénoménologique. Textes postumes (1926-1935)*, Jérôme Millon, Grenoble. Trad. Jean Françoise Pestureau.

_ (2008), *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Prometeo, Buenos Aires, Trad. Julia Valentina Iribarne.

_ (2013), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro primero: *Introducción general a la fenomenología pura*, F.C.E., México. Trad. José Gaos, Edición y refundición integral de Antonio Zirión Quijano.

Kern, Iso (1997), “Los tres caminos hacia la reducción fenomenológica”, en: Serrano de Haro, A. (ed.), *La posibilidad de la fenomenología*, Ed. Complutense, Madrid, , pp. 259-293. Trad. Andrés Simón Lorda.

San Martín, Javier (1973), *La reducción fenomenológica. Una introducción a la fenomenología de Husserl*, Universidad Complutense de Madrid.

Zahavi, Dan (2003), *Husserl's phenomenology*, Stanford University Press, California.

La interculturalidad como génesis de la filosofía

Comentario al antepenúltimo texto de Husserl

Javier SAN MARTÍN SALA

UNED

El origen de la filosofía es un tema básico para entender qué es la filosofía. En la tradición ha habido varias interpretaciones sobre ese momento histórico. Entre ellas las de Platón y Aristóteles son las más repetidas. El objetivo de este ensayo es exponer la explicación que Husserl da de ese momento. El interés de este tema en Husserl radica en que procede de uno de sus últimos textos, exactamente, su antepenúltimo, terminado de escribir pocos días antes de enfermar del mal que unos meses después provocaría su fallecimiento. Otra razón proviene de que da una visión del origen de la filosofía radicalmente distinta de las de los griegos, pues pone esa génesis en la interculturalidad, por más que no use esa palabra, que aún no circulaba, pero en cuanto al contenido es obvio que se refiere a lo que ahora designamos con ella.

Mi objetivo sería, pues, comentar ese texto del que sólo en 1993 tuvimos conocimiento, con la publicación del tomo 29 de *Husserliana*¹, de textos complementarios del último y conocido libro de Husserl *La crisis de las ciencias europeas* (Husserl, 1954; Hua 6). En el primer párrafo expondré el cambio que aquella publicación provocó en la visión de lo que se llamaba el último Husserl. En el siguiente presentaré el texto que voy a comentar en los límites en que lo haré, para ya en los apartados 3 y 4 centrarme, en el primero citado, en el rasgo de la filosofía como profesión y, en el último, en la tesis de Husserl de que la filosofía

¹ *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlass 1934-1937, editado por Reinhold N. Smid. *Husserliana* 29 [Hua 29]. Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, 1993.

surge cuando se da la irrupción de un humano de una cultura —o de una nación, como se decía entonces—, en otra, y esa persona unifica como elementos idénticos algunos interpretados de modo diferente en las dos culturas en las que *de facto* vive.

Todo ello está, además, en relación con la realidad histórica efectiva de ser el pueblo griego un pueblo de comerciantes. Aunque Husserl no lo dice, el hecho es que, como sabemos, eso se dio en las colonias griegas, que es donde, curiosamente y constituyendo un detalle que parece haber pasado desapercibido tanto a Platón como a Aristóteles, surgió la filosofía. Evidentemente, en las colonias se daba esa situación de interculturalidad en la que Husserl sitúa el nacimiento de la filosofía.

1. El tema del “último” Husserl

Siempre se pensó que el tema del último Husserl era la historia en general, dando para ello, en añadidura, la razón de que la historia protagonizada por el nacionalsocialismo le había arrollado. Sin tener un conocimiento preciso de todos los avatares de Husserl a partir del acceso al poder por parte de Hitler, en 1933, se conocía hasta qué punto le habían concernido las medidas racistas del Gobierno nacionalsocialista; y cómo tanto su hijo Gerhard como su hija Elisabeth, casada con Jakob Rosenberg, y con dos hijos, habían tenido que emigrar a los Estados Unidos. A él personalmente, aun ya jubilado —lo había hecho en 1928, con un año de antelación—, también se le comunicó que era “jubilado” totalmente: «in den “sofortigen Urlaub” versetzt»²: transferido a un «“permiso”³ inmediato» en virtud de una Orden del Ministerio de Cultura de Baden, de abril de 1933; él que había sido distinguido por el Gobierno alemán por servicios a la patria en la I Guerra Mundial. Luego, es cierto que se anuló esa instrucción, pero con las leyes posteriores de Núremberg se volvió a aplicar la misma u otra parecida en 1935. Precisamente, Elfride Heidegger, la esposa de Martin Heidegger, convencidísima nacionalsocialista militante, en una famosa carta a la familia Husserl achacó la Orden del Ministerio de Cultura al error de algún funcionario inepto⁴. Fuera lo que fuere, de hecho, al poco la fenomenología fue considerada una filosofía procedente de una raza degenerada y, como tal, prohibida, y los libros de Husserl también condenados al ostracismo. A Landgrebe, que estaba casado con una mujer de origen judío, también se le cortó toda posibilidad de promoción en Alemania, y Husserl quedó aislado; incluso, por el peligro que suponía el que todo el mundo en Friburgo supiera que vivía en Lorettostrasse 40, se vio obligado a cambiarse de casa, a una que solo los más cercanos conocían. De los poquísimos que mantuvieron contacto ininterrumpido con él en Friburgo Eugen Fink fue uno de ellos, conservando su fidelidad hasta el final, ya que Landgrebe no residía en Friburgo al haberse podido instalar de profesor en la Universidad de Praga.

Este era el ambiente en que vivió Husserl la época del periodo nazi, experimentando también la ruptura con la familia Heidegger, a raíz de la carta que he citado arriba, famosa ya, por aludir a ella, de modo falaz, Heidegger en la conocida entrevista de la revista *Spiegel*. El núcleo de esa carta, en la que Elfride Heidegger, que es quien la escribe, se disculpa del trato

² Husserl *Briefwechsel*, Husserliana Dokumente III. Vol. IX, *Familienbriefe*. Edición de K. Schuhmann, con la colaboración de E. Schuhmann, Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, p. 419.

³ En alemán con la palabra *Urlaub*, permiso o vacaciones, se designa también, aunque más con el verbo *beurlaufen*, se llama también a jubilarse.

⁴ Cf. Carta Elfride Heidegger a Malvine Husserl, del 29 de abril de 1933, en Husserl *Briefwechsel*, Husserliana Dokumente III. Vol. IV, *Die Freiburger Schule*. Edición de K. Schuhmann, con la colaboración de E. Schuhmann, Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, p. 160.

que se les ha dado, es que les reconoce lo que han hecho por Alemania, porque ellos, los Husserl, se han reconocido como alemanes. Es decir, Elfride les dice que no son alemanes, pero se han reconocido como alemanes⁵. Evidentemente, no les dice eso por haber nacido en Moravia, en el Imperio austrohúngaro, sino por ser judíos, por tanto asume la política nazi para con los judíos, pero en el caso de los Husserl les reconoce que han optado por el pueblo alemán ratificándolo con la sangre de sus hijos.

Conviene leer también la correspondencia de los Husserl con sus hijos para ver las zozobras que padecieron, primero, para que se respetara el nombramiento que su hijo Gerhart había obtenido para la Universidad de Gotinga como profesor, lo que no consiguieron, a pesar del apoyo en la Ley a la que se refería Elfride Heidegger, por ser Gerhart inválido de guerra —había sido herido muy gravemente en la I Guerra Mundial—; y después ya para organizar el viaje a los Estados Unidos de ambos hijos. Después, aunque en Alemania viviera en un exilio interior, de hecho 1935 le reportó a Husserl la satisfacción del éxito de las conferencias que impartió, primero, en mayo, en Viena y, luego, en noviembre, en Praga, estas últimas el germen de su último libro *La crisis de las ciencias europeas*. De todos modos es evidente, y con la publicación de la correspondencia sabemos, en sus más mínimos detalles, hasta qué punto la historia arrolló a Husserl, y si no lo abatió, le golpeó de lleno.

Desde esta situación, siempre se había dicho que Husserl había vuelto a la historia porque la fuerza de esta había sido tan brutal que no había podido evitarla. Ortega y Gasset expresa esta opinión también en su texto de 1941 “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia”⁶, donde comenta la imposibilidad de la fenomenología, por tener como método la reducción eidética, de aproximarse siquiera a la historia. Pero como, primero, en la *Lógica formal y trascendental* se habla del hecho histórico de la pérdida de la fe en la razón que se estaba observando en los últimos veinte, es decir, después de la Guerra del 14; y, segundo, sobre todo, en *La crisis*, que parte precisamente del hecho histórico de esa pérdida de la fe en la razón como fenómeno global, parecería quedar desmentido ese convencimiento de Ortega sobre la imposibilidad de la fenomenología de acercarse filosóficamente a la historia. El argumento de Ortega no es que la fenomenología hubiera cambiado sino que el hecho

⁵ Las palabras exactas son: “Zu all dem kommt aber noch die tiefe Dankbarkeit gegen die Opferbereitschaft Ihrer Söhne und es ist ja nur im Sinne dieses neuen Gesetzes, wenn wir uns bedingungslos und in aufrichtiger Ehrfurcht zu denen bekennen, die sich in der Stunde der höchsten Not auch durch die Tat zu unserem deutschen Volk bekannt haben”, la traducción sería: “A todo esto se añade aún más la profunda gratitud por la disponibilidad al sacrificio de sus hijos, y está también en el sentido de esta nueva ley el que nos identifiquemos incondicionalmente y con sincero respeto con aquellos que en la hora de mayor necesidad también en los hechos se han comprometido con nuestro pueblo alemán.” El problema de la carta está en que al usar el verbo “sich bekennen” para reconocer a los Husserl como alemanes, les está diciendo que no lo son, que son extranjeros, pero que dado que han puesto a sus hijos a disposición de Alemania, se han confesado como alemanes en la práctica, es decir, serlo no lo eran, por tanto se les pueden aplicar las leyes de extranjería. Justo en la propia ley se exceptúa de su aplicación a los que tengan méritos pre. ser con ello dado sus hijos por pagado con sangre por pagar con sangre. Esta carta convenció a los Husserl de quienes eran los Heidegger y sobre qué pensaban. Por eso cuando Heidegger en la entrevista en el Spiegel cita esta carta como un intento de disculpa y aproximación, no se daba cuenta de lo que en la cara se decía, que los judíos alemanes no eran alemanes, por tanto, que alemanes eran sólo los arios, aunque si demostraban con su sangre que podían servir a Alemania, podrían ser reconocidos como alemanes. Es un principio muy interesante para una reflexión sobre el nacionalismo, porque, desgraciadamente se aplica a todos los nacionalismos, ya que hay naturales “naturales”, y “naturales” solo por confesión, y sus derechos nunca serán los mismos.

⁶ Obras completas Tomo VI 1941-1955, Fundación Ortega y Gasset / Editorial Taurus, 2006, pp. 3-29. Texto original de 1941, publicado en la revista Logos, de Buenos Aires. Sobre la problemática de la relación de Husserl con la historia, ver Jesús M. Díaz Álvarez, *Husserl y la Historia. Hacia la función práctica de la fenomenología*, Madrid: UNED, 2003.

histórico que toma en consideración es tan fuerte que no puede ser ignorado. Ese argumento era dudoso para los años de *La lógica formal y trascendental* (1929), pero encajaba perfectamente con todo el periodo nazi: la perdida de la fe en la razón era tan fuerte que como hecho histórico había atravesado los muros que separaban fenomenología e historia: “¿Qué presión no tendrá, pues, el hecho por él tan sobriamente descrito, cuando ha penetrado hasta su retiro y se ha plantado delante y ha tenido [Husserl] que verlo” (Ortega, ob. cit., 7). Pues lo mismo valdría para lo que había pasado en el periodo nazi: la historia había arrollado a Husserl y por eso había escrito *La crisis*.

Como es ya muy sabido, Ortega respondió diciendo que en el caso de *La lógica formal y trascendental*, siendo como era la única vez que Husserl hablaba de algo histórico⁷, no dejaba de ser algo accidental, y si en *La crisis* ya no era accidental, porque trataba justo de eso, de ese hecho histórico, tampoco significaba nada que le obligara a Ortega a cambiar su opinión, porque *La crisis* no sería un texto de Husserl sino de Eugen Fink. Por tanto, podía seguir con su opinión sobre la imposibilidad de la fenomenología de acercarse a la historia como objeto de análisis. Este había sido un argumento importante para entender a Husserl, y si en los núcleos filosóficos la tesis de Ortega no tuvo incidencia, porque se supo hasta qué punto el texto de *La crisis* era de Husserl, sí se estimó ser correcta la tesis con que Ortega juzgó la referencia a la historia en la *Lógica formal y trascendental*: que el vendaval de la historia había sido tan fuerte, y no tanto en los años veinte, como en el periodo nazi, que Husserl no había podido resistirse y se había visto obligado a volverse hacia el estudio de la historia. Así, la historia era el tema del último Husserl, el de *La crisis de las ciencias europeas*, que volvía a ella por la fuerza de esta, incluso contra la dificultad propia de su filosofía para acercarse a la historia. Así la tesis de Ortega seguía siendo válida, aunque con un ligero cambio de tono o acento: no es que *La crisis* la escribiera Fink, sino que en ella había una ruptura con el Husserl anterior.

Sin embargo, la publicación del tomo 29 de Husserliana, en 1993, nos sacó del error⁸. El tema del último Husserl no era la historia sino la función de la filosofía, y además no se puede hablar del “último” Husserl como el limitado o centrado en el Husserl de la época nazi, es decir, a partir de marzo de 1933, sino del Husserl de Friburgo o, mejor, el de la posguerra, que globalmente coincide con el que enseña en Friburgo. Porque el problema que se va a plantear Husserl es qué hace, puede o debe hacer la filosofía ante el fracaso que, para todos, supuso la Guerra del 14, fracaso de toda una cultura o civilización. Esta cruel guerra, que le había costado a Husserl muy cara, pues su hijo Wolfgang había muerto en Verdún, y Gerhard había sido gravemente herido, le pareció a Husserl muestra contundente del total fracaso de la cultura europea y, por tanto, de la filosofía, que parecía encarnar un progreso de la razón que distinguía a Europa de otros pueblos.

En ese contexto, para determinar la función de la filosofía, es clave determinar su origen en la historia, porque la función de un hecho cultural está ya diseñada en su origen. Uno de los últimos textos que terminó de escribir en 1937, poco antes de enfermar de la dolencia que produjo su fallecimiento en 1938, es un estudio sobre esa génesis de la filosofía, que Husserl pone en la confrontación con otras culturas que se dio en Grecia: hoy en día hablaríamos de que es la interculturalidad la que suscita la filosofía.

⁷ “el único párrafo que hay en todo su obra donde se hable de un hecho trascendente a las ciencias mismas, de un hecho que las desborda y envuelve, en suma, de un hecho universal humano.” (Ortega, ob. cit., p. 7)

⁸ Sobre este tema puede verse del autor el último capítulo del libro *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia*, Madrid: Biblioteca Nueva/UNED, 2007, pp. 239-300. El artículo “El último Husserl”, en *Escritos de Filosofía* 43, 2003 (Buenos Aires), 41-74, es una entrega resumida del anterior.

2. Un texto de Husserl sobre el origen de la filosofía

El objetivo de mi comunicación es contribuir al diseño de la función de la filosofía, actividad, esta, la filosofía, que nunca estuvo asegurada para sus propios creadores. Y digo actividad, porque la filosofía debe ser vista como una actividad. Veremos qué significa esto. Pues bien, lo primero que llama la atención es que la filosofía siempre se ha estado cuestionando a sí misma. Pero nunca ha sido más cuestionada que en los últimos treinta o cuarenta años. Su cuestionamiento arranca con toda contundencia de la filosofía de Heidegger, para quien la filosofía debe dejar lugar al tiempo del pensar; también de la del último Ortega y Gasset, para quien es muy posible que el tiempo de la filosofía haya pasado, debiendo ceder su lugar a una nueva actividad. En los últimos años se afianza ese cuestionamiento desde el rubro de la postmodernidad, que se alimenta del relativismo cultural promovido por una antropología cultural convertida en ideología cosmovisional, más allá de su carácter científico. Desde el relativismo cultural, resulta difícil promover y aceptar como valiosa y válida una actividad cuyos protagonistas han sido, por lo general, miembros de culturas propias de sociedades que se han dedicado a conquistar, oprimir e incluso a exterminar a otras sociedades y sus culturas. Desde la posmodernidad, propia de la época poscolonial, es difícil de mantener la filosofía, que es un relato que de hecho se da en las sociedades imperialistas. Con todos estos antecedentes, nos resulta costoso en este siglo mantener algún valor a la filosofía.

En este contexto mi objetivo es, desde la fenomenología, reflexionar sobre el origen de la filosofía, porque el sentido de los productos culturales, en este caso, el de la actividad profesional de la filosofía, puede leerse en su origen. Y aquí es donde cobra especial interés el antepenúltimo texto escrito por Edmund Husserl antes de que la enfermedad mortal le impidiera seguir trabajando.

Sobre el origen de la filosofía hay varias descripciones, las más usuales, como hemos dicho, son la platónica y aristotélica, en las que se insiste en algunos de los elementos psicológicos que caracterizan al filósofo. Hay también alguna reflexión más sociológica, que toma en consideración la universalización de la palabra, la *isegoría*, que sigue a los cambios que se producen en Grecia después de las guerras⁹. Pero en esas explicaciones se ignora que la filosofía no surge en la metrópolis sino en sus periferias, en las colonias griegas, fundamentalmente en Éfeso y Elea, muchos años antes de emigrar y transferirse a la Metrópolis. Quizás el único al que no le pasó desapercibido ese dato fue Ortega, que dedicó al tema un espléndido trabajo, en el que explica cómo “La cultura griega, si llamamos así a lo que va a construir nuestro «clasicismo», empieza, con larga anticipación en las colonias. Sobre todo, ciencia y filosofía fueron en su origen una aventura colonial.”¹⁰

Este es el hecho que Husserl toma en consideración en su texto. Mi objetivo es presentar ese texto, por su extraordinario interés para comprender la filosofía sobre todo en un momento en el que el principal desafío que le adviene, o le ha ocurrido, es precisamente de la generalización de aquella situación en la que surgió la propia filosofía. El ensayo trata de estudiar algunas partes del texto 32 de Husserliana 29, en el que se aborda la filosofía como profesión, como es usual en el último Husserl, de acuerdo a lo que ya hemos explicado en el

⁹ Es el núcleo de la interpretación de E. Lledó en *La memoria del logos*, Madrid: Taurus Ediciones, 1985, especialmente pp. 68 ss.

¹⁰ Ortega y Gasset, “Fragmentos de *Origen de la filosofía*”, en Obras completas VI, p. 860. Todo el texto es una aproximación a este punto, incluso poniendo también de relieve, lo mismo que hará Husserl, la importancia de la economía en ese momento.

primer apartado. El texto se titula “Teleología en la historia de la filosofía” (Hua 29, pp. 362-419). Lo interesante de este texto es que es un muy buen resumen de algunos puntos fundamentales del último Husserl, primero, el estudio de la filosofía como profesión, que es el tema fundamental de ese último Husserl. Segundo, la remisión del origen de la filosofía a la confrontación con otras culturas, lo que se dio fundamentalmente en las colonias griegas. Con ello ponemos en relación directa la filosofía con aquella base que estudia la antropología cultural. Esta es la razón de haber preferido esta mesa —sobre antropología— para esta presentación. El sentido fundamental de la filosofía se define o delimita por su confrontación precisamente con lo que la antropología cultural reivindica, el relativismo cultural, que no es sino dar carta de naturaleza, y por tanto insuperable, a la situación desde la que nace la filosofía.

El índice del texto es el siguiente:

Nº 32. TELEOLOGÍA EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA
(Finales de agosto de 1936 y final de junio / julio 1937)

- I. LA TELEOLOGÍA DE LAS PROFESIONES Y EL SENTIDO ORIGINARIO DE LA FILOSOFÍA (362-392)**
 - 1) EL OBJETIVO DE LAS PROFESIONES EN EL HORIZONTE DEL TIEMPO (362-375)**
 - a) Introducción: el objetivo de la profesión del filósofo en comparación con otras profesiones.
 - b) Las profesiones como tareas de finalidades habitualmente perdurables de finalidades de la voluntad
 - c) Querer, voluntad y campo inmanente del tiempo. Acto y tiempo.
 - d) Asunción de la tradición y asunción de las tareas.
 - 2) LA PECULIARIDAD DEL SENTIDO ORIGINARIO DE LA FILOSOFÍA (376-392)**
 - a) La tarea del conocimiento como lo específico de la profesión del filósofo.
 - b) El sentido final de la filosofía (fundación originaria) en contraste con los fines de la vida precientífica.
 - c) El significado de la confrontación con otras culturas para el surgimiento de la pregunta filosófica por el mundo en los griegos.
 - d) El cambio revolucionario del pensamiento en el sentido originario de la filosofía en los griegos.
- II. LA FUNDACIÓN ORIGINARIA DE LA FILOSOFÍA Y LA TELEOLOGÍA INTERNA DE LA FILOSOFÍA MODERNA (392-403)**
 - 1) LA FUNDACIÓN ORIGINARIA DE LA FILOSOFÍA DESDE LA ACTITUD TEÓRICA.**
 - 2) LA TELEOLOGÍA INTERNA DE LA FILOSOFÍA MODERNA.**
- III. LA META DE LA FILOSOFÍA Y SU LEGITIMACIÓN (403-420)**
 - 1) EL TELOS OCULTO DE LA FILOSOFÍA: “SABER DEL UNIVERSO DEL SER” EN CONTRAPOSICIÓN AL OBJETIVO DE LA FILOSOFÍA DE LOS FILÓSOFOS INDIVIDUALES.**
 - 2) LA UNIDAD DE LA FILOSOFÍA COMO TELOS DESDE LA FUNDACIÓN ORIGINARIA A DIFERENCIA DE LAS FILOSOFÍAS EN PLURAL.**
 - 3) EPOJÉ UNIVERSAL DE TODA LA FILOSOFÍA TRADICIONAL COMO CRÍTICA DE SUS PRESUPUESTOS.**

Como se puede ver por el índice, el texto da mucho de sí y en estos escasos minutos sólo podemos comentar en alguna medida el número 2 de la parte primera, y de él, sobre todo el apartado c).

3. La filosofía como profesión: notas sobre el primer apartado

He dicho que la filosofía es ante todo una actividad. Insisto en ello porque es fácil olvidar este aspecto. Decía Kant que no hay filosofía sino filosofar, por eso no se enseña filosofía sino que se enseña a filosofar. Desde la fenomenología tiene esto mucha más verdad de la que se puede sospechar en una comprensión sencilla e inmediata de esa frase. Que la filosofía es filosofar significa que la filosofía es una actividad que se ejerce respecto a algunos contenidos determinados, y que sin esa actividad no existe. La filosofía no es un logro que exista como un objeto, sino que se remite a un sujeto que la asume, entiende y práctica. En realidad todo objeto cultural está sometido a este punto. También la matemática es una actividad. Suelo decir a mis alumnos explicándoles esto que si yo le doy a un alumno un libro de matemáticas, no le he dado la matemática, porque mientras él no lo estudie y entienda, no existe para él la matemática, pero eso es un principio general. Ortega lo vio muy bien cuando dice que la cultura es abstracta, y pone de ello un ejemplo bien plástico, un martillo que, como objeto cultural es algo abstracto, porque lo concreto son los martillazos, la vida que da martillazos.

En efecto, la cultura solo tiene sentido como actividad *encauzada en una dirección*. Por eso los martillazos son concretos pero encauzados para hacer algo. Lo mismo le pasa a la filosofía, es una actividad que ejercemos en nuestra vida. Al hablar así estamos aplicando un principio básico de la fenomenología, que consiste en “reconducir” todo objeto cultural a su génesis, a su origen, en el que aparece su sentido. Y en el caso de la filosofía, la génesis en la historia es un tema de estudio fundamental. Pero ya situados a nuestra altura del tiempo, la filosofía como actividad es una profesión, una profesión que implica unas tareas precisas, sin las cuales no se da, porque en cuanto profesión incluirá todas aquellas cosas que definen una profesión.

Respecto a la primera parte es todo un ejemplo del estudio que Husserl hace de la filosofía como profesión. Husserl empezó a hablar de las profesiones a principios de los años veinte, en concreto en los artículos sobre *Renovación del hombre y la cultura* (1922/24; Husserl, 1988; 2002), donde aparece la profesión como el resultado de una decisión por regular nuestra vida. Es una *regulación general de la vida*, de acuerdo a las instancias que le pertenecen a la profesión. Cada profesión tiene sus prácticas, sus modos de hacer las cosas, su lenguaje propio. Un profesional será el que termina convirtiendo esas instrucciones que configuran la actividad profesional en un hábito, en modos habituales de hacer las cosas. En este texto Husserl analiza qué es una profesión como hábito, como una forma de configurar la voluntad de manera permanente, con su propio tiempo, que proyecta un horizonte temporal y espacial de acciones que se van a ir realizando a lo largo de ese tiempo. Son unas páginas muy densas en las que se ve el detalle del análisis fenomenológico de la voluntad, pero en el que aquí no podemos entrar.

Sólo quiero dejar subrayado un punto: que la filosofía es una profesión. Con ello se cumple el método fenomenológico de reconducir —eso es la reducción como re(con)ducción— el producto cultural al lugar de su origen: la filosofía es el resultado de la acción de filosofar. Y filosofar en la profesión del filósofo. Y una profesión es haber configurado la voluntad de acuerdo a un objetivo, una configuración que debe ser permanente. La profesión es una de las formas de dar cumplimiento al modo de ser la vida, pues el modo fundamental de la vida humana es la vida despierta, *[Wachleben]*, y “toda vida despierta es una vida de voluntad” *[Alles Wachleben ist Willensleben]* (Hua 29, 373). La forma de ser de la profesión es un modo de cumplir esa “vida de la voluntad”, una configuración permanente de la voluntad. Quisiera que no les pasara desapercibido el tenor práctico de todo esto.

4. El origen de la filosofía

Y con esto entramos ya en el sentido del número 2 de la primera parte, en el que me voy a quedar hasta el final. De acuerdo al título que he dado a esta comunicación, de este número me interesa destacar el apartado c), pero no quiero dejar pasar también algunas anotaciones interesantes de los anteriores.

El apartado a) sobre la especificidad de la filosofía es muy rico, y tal vez ya sólo él merecería todo un comentario. Pero hay dos ideas que quisiera subrayar: la primera es que la filosofía aparece como una tarea de conocimiento, es algo teórico, la filosofía en principio es teoría, es una actividad teórica. Al hacer filosofía no estamos cambiando ya la realidad, sino pensando o definiéndola, por más que para el cambio de esa realidad sea imprescindible antes su definición. Como actividad teórica, como casi la propia de las otras ciencias, es, sin embargo, una profesión que se opone a todas las otras. En este texto Husserl no distingue de la ciencia la filosofía como tareas del conocimiento. Pero por otros textos sabemos que en la tarea del filósofo hay un interés práctico de dar directrices para la creación de una humanidad auténtica, lo que no se da en la ciencia.

En segundo lugar, la filosofía muestra su peculiaridad en la especial relación que mantiene con su plural: ¿es la filosofía sólo una denominación de clase, a la que pertenecen todas las filosofías? ¿Son unas más perfectas que otras? ¿Son las posteriores superaciones de las primeras, como ocurre en la ciencia? Husserl toma nota de que, por motivos heterofilosóficos, filosofías superadas pueden resurgir y convertirse en inspiración de nuevas corrientes filosóficas, por lo que no queda nada claro que la filosofía sea una clase que se realice en cualquiera de las filosofías. Esta consideración obliga a estudiar la especificidad de la filosofía como tarea del conocimiento. No deja de ser una peculiaridad muy llamativa: la filosofía aparece en sistemas filosóficos, cada uno de los cuales parece superar y sustituir a los anteriores, pero estos, en realidad, no quedan superados por los sucesivos, como ocurre en la ciencia, que descubrimientos subsiguientes convierten la ciencia anterior en obsoleta, inútil o incluso falsa. Piénsese en toda la historia del flogisto, antes de descubrir los elementos básicos de la química. Este descubrimiento convirtió en pura mitología la teoría del flogisto.

En el apartado b) Husserl va a comparar la tarea del filósofo con las propias de la vida precientífica. Parte Husserl de la posición enfrentada de las tareas filosóficas con todas las anteriores, que respecto a la filosofía aparecen con algún rasgo de unidad. El método para saberlo siempre es en la fenomenología el mismo: entender todo desde la actividad viva que lo crea; así podemos entender una “Humanidad originaria” desde los productos arqueológicos que son resultado de la actividad de aquella. Esta comprensión es “una retrocomprensión de obras a partir del rasgo vivo [vivacidad] de la producción” (Hua 29, 380): *Werken auf Lebendigkeit des Erwirkens*, y este *Erwirken* es “acción de planificar, inventar, ejecutar”, y en alemán está en relación también con la raíz *Werk*, obra y significa el “sacar la obra”, *herauswirken*.

Para poder llegar a comprender el origen de la filosofía debemos partir de nuestra propia vida, que es “vida activa”, y de las formas que surgen de ella. Para ello debemos unificar la sociedad sin filosofía o la vida sin filosofía, y ahí aplicar qué pudo pasar para que en esa vida surgiera algo así como la profesión del filósofo, enfrentado a todo lo anterior. Husserl da tres ejemplos de vida prefilosófica, primero, las vidas que se solía llamar “primitivas”, que vivían de modo cerrado [*abgeschlossen dahinlebenden*]; segundo, las sociedades de antes de la fundación de la filosofía en Grecia; y, tercero, nuestra vida propia cotidiana fuera de los períodos en que hacemos ciencia o filosofía (Hua. 29, 381).

Variemos como queramos estos tres modelos de vidas, todas tienen algo general, una continuidad, un *Bestand* en cuanto vida humana, generativa, con intereses precisos con sus objetivos “válidos de modo habitual”, y tendencias instintivas que también las comprendemos en los animales. Se trata de una vida práctica con sus proyectos, en los que seguimos manteniéndonos como cada uno de nosotros, aunque también estamos siempre con otros, conviviendo con ellos con sus proyectos y logros.

Sobre esta descripción corta, pero precisa, hay que hacer la pregunta de qué sucedió para que la diversidad inmensa de proyectos, verdades, evidencias, seguridades, etc. de ese mundo se unificara para que se produjera el “cambio revolucionario” que se da con la introducción de la nueva propuesta de metas que es la filosofía (Hua. 29, 383). Por vida precientífica entiende Husserl “la totalidad del entramado de las profesiones extracientíficas” [*das ganze Getriebe der außerwissenschaftlichen “Berufe”*] (íb.), con una tipología, un aspecto histórico determinado, en el que se integran todas las particularidades de un momento. ¿Cómo se puede romper este movimiento de la vida, que en sí mismo tiene un rasgo de sucederse y proceder de modo seguro?

Pero aún da Husserl un paso más. El ser humano es siempre un sujeto de intereses prácticos y todo nuevo interés que surja se integra en una tradición sin fin que tiene un aspecto tradicional preciso. En ese conjunto tradicional solemos actuar de modo pasivo, es decir, seguimos modos de actuar que ya están ahí, repitiendo lo que otros hacen o dicen, aun cuando introduzcamos también elementos de actividad libre. Siempre hablamos una lengua y generalmente decimos cosas que ya han sido dichos, pero también somos capaces de decir cosas que nadie ha dicho. También hay fracasos en esas repeticiones, actuaciones o en los proyectos a los que sirves estas últimas, que obligan a una reflexión —a una *Besinnung*—, para clarificar el proyecto en el que ha surgido un fracaso. Por eso somos capaces de decir a veces que así no se puede vivir; y es que no solo tratamos de vivir sino de vivir bien: “*gelingend leben*” (Hua. 29, 384). El conocimiento está al servicio de este “querer vivir”. Por supuesto, todos estos conocimientos de la vida precientífica son subjetivos y relativos al momento concreto y mundo entorno determinado, de manera que no valdrían para otro momento o lugar. Además como miembro de una comunidad tengo una historia propia en la que me integro y a la que pertenecen todos esos conocimientos que me sirven para la acción.

Por otro lado, todo conocimiento y las normatividades que los configuran vienen determinadas también por un marco de relevancia, en cada contexto el marco de relevancia es diferente, y este señala las verdades que importan, por tanto qué importa conocer. Si estoy en el mercado, éste es el que determina el marco de relevancia. En él hay cosas importantes y otras que no lo son. Que cuando voy al mercado tenga o no una pelota para jugar, sería algo irrelevante, pero si quiero comprar algo será decisivo llevar dinero, o según lo que quiera comprar será importante llevar algo o adquirir algo para transportar las compras. Según la perspectiva, una cosa es o no importante. Por ejemplo, respecto a una libra o kilogramo, unos gramos no son relevantes, mientras pueden serlo en una farmacia. Por eso habla Husserl de la “verdad del mercado” [*Marktwahrheit*] o de la farmacia.

Una vez contextualizada la vida precientífica, que vale para los tres casos de que ha hablado —vida preestatal, vida prefilosófica antes de Grecia y vida prefilosófica en nuestra propia contemporaneidad— pasa al número que nos interesa, el del origen de la filosofía desde la interculturalidad.

La filosofía afecta a la totalidad de la vida precientífica, la unifica como un tipo unitario de vida y se sitúa frente a ella, desvalorizando o cuestionando toda esa vida. Primero, hay que preguntarse qué significa eso: desvalorizar o cuestionar “toda esa vida”. Cuestionar “toda la

vida” significa poner en cuestión, preguntarse por las certezas y seguridades sobre las que se basa la vida ordinaria. Pero, ¿cómo y por qué ocurre esto?, ¿cómo puede llegar a desvalorizarse la verdad relativa imprescindible en la vida práctica ordinaria? La pregunta se refiere, dice Husserl, a la oposición que se estableció entre la *doxa* que abarca la verdad práctica natural, y la *episteme*, que designa la nueva verdad filosófica, cuyo objetivo es superar toda relatividad, esos mundos de relevancia de que hemos hablado, y que por su misma naturaleza son relativos, pues lo que es verdad en un contexto, no lo es en otro. La filosofía pretende superar toda relatividad para establecer verdades que deben ser válidas para todos los contextos, todos los pueblos y todos los tiempos. En ese establecimiento, hay un desplazamiento de la idea de razón, de la razón propia de la vida ordinaria a una razón filosófica. (p. 386)

En las preguntas Husserl va deslizando su noción de filosofía: cómo se da una “liberación de la relatividad de las verdades de situación”, que ya no han de estar referidas a nuestra comunidad sino a todos. Cómo se superan las limitaciones o finitudes en que nos movemos en la vida diaria; como se descubre, frente al mundo en torno, el mundo tal como es en su infinitud. Y sobre todo, lo más interesante, para qué sirve este nuevo conocimiento (p. 386 s.) Y ahora da Husserl la solución, que voy a traducir literalmente porque es la clave. Luego no hará más que ampliar y explicar esta clave: Dice Husserl:

Aquí, sin duda, juega un papel importante, aunque no el único, pero posiblemente dando una dirección preparatoria, el hacerse sensible a aquella relatividad, que está conectada con nuestras comunidades, a saber, las político-nacionales, por tanto, el hacerse sensible por una vez de modo intenso para con las diferencias que surgen de ahí sobre las verdades generales válidas desde la tradición, tal como los límites de la comunidad nacional y su tradición son superados en cuanto entran en circulación entre ellos gentes de otras naciones. [*dass national Fremde miteinander in Verkehr treten*] (p. 397).

¿Cómo se hace esto? Husserl dedica una página muy jugosa. Los griegos podían despreciar a los bárbaros con sus mitologías, esas mitologías que tanto entre los bárbaros como entre ellos “señalan una importante capa del entorno práctico” (ib.), y cierto que pueden juzgarla “como bárbara, estúpida, o radicalmente errónea”, pero el intercambio con ellos dura ya generaciones, y los otros terminan siendo interiorizados, y al fin incluso se puede admirar bienes de los otros, hasta su inteligencia. Y ahí destaca que “a pesar de todas las diferencias de la mitología propia y las ajenas (la egipcia, persa, etc.), sin embargo hay que destacar un núcleo extramitológico pero que se mete en ella, con un contenido idéntico, como lo idéntico en estos pueblos y mitologías diversas solo que apercibido de modo distinto” (ib.). Casi todos los mitos se refieren al mismo sol que vemos en el cielo; a la misma luna, que nos ilumina por la noche y marca las semanas; al mismo mar, unas veces en calma, otras rugiente; cada uno de estos seres tiene en los mitos su peculiaridad según su tradición, y puede tener un sentido religioso, mientras que para los griegos en el comercio son cosas que pueden tener un coste concreto por unidad [*im Handel kosten diese Stücke*]¹¹, por ejemplo, un día de sol o un día de mar en calma pueden suponer en el comercio un coste determinado y, por tanto, puede y debe ser contabilizado, con lo que, por debajo de las diferencias mitológicas, algunos elementos que aparecen en la vida ordinaria aparecen de modo unitario.

¹¹ *Stückkosten* son costes por unidad. Juega Husserl con la palabra haciéndola verbo separable.

Se pregunta Husserl por qué dentro de un mismo grupo no ocurre ya esa fijación en algo idéntico que subyace a las diversas interpretaciones que se dan dentro del propio grupo por las diferencias de clase, edad o gremiales, para las cuales la misma realidad suele ser interpretada de modo diverso. Parece que el intenso y continuo intercambio dentro de una misma sociedad impide romper su unidad, su normalidad; esta se rompe “cuando un ser humano pasa, de su espacio vital nacional, a una nación ajena” (p. 388). En la vida ordinaria de una nación, es decir, dentro de una cultura, no hay motivos para tomar nota de esas relatividades y superarlas en la concepción de aquello unitario que está tras las diferentes interpretaciones. En nuestro caso, con una amplia historia científica a nuestras espaldas, no tenemos dificultad en ver lo unitario tras las diferentes interpretaciones, pues en nuestra cultura ya actúa una idea científica, lo que no sucedía en la sociedad en consideración al tratar el origen de la filosofía. Husserl concede que se podría dar el caso de que las diferencias internas llevaran a esa identificación de lo idéntico frente a las diferentes apercepciones, pero la realidad histórica es que no se dio. Por eso dice Husserl:

Me atengo a lo inmediato en una nación de comercio mundial como la griega: conociendo los muchos pueblos extranjeros y vueltos, del interés primario por su propia historia, a la de los pueblos extranjeros que les rodean, crece un interés propio en la autocomprensión de su propia existencia nacional frente a las peculiaridades de los extraños, y desde ahí se hacen visibles los núcleos idénticos de ser a los que se refieren las diversas apercepciones de las diferentes mitologías, que por otra parte están vinculadas con los modos de sus respectivos entornos. (p. 388).

Con la señalización de este “idéntico” detrás de los mitos se da la primera transformación universal del ser, cuya comprensión particular desde una cultura se convierte en algo relativo. Con esto se da una “verdadera revolución en la constitución del sentido del mundo” (p. 389), que, si hasta ese momento era un ser comprendido en el contexto particular, en adelante el mundo será lo idéntico de aquellas cosas idénticas, que queda ya identificado como algo diferente de las concepciones tradicionales.

Con esto se agudiza la percepción de las particularidades, con lo que surge la sofística, que sin quererlo servirá para precisar mejor el sentido de la filosofía, que para Husserl viene constituida por la conversión de eso idéntico en sustrato de predicados logrados en “la nueva actitud de un interés —el interés teórico— que ya de modo habitual se dirige a lo que es no relativo, lo irrelativo, y que por tanto pone fuera de valor mediante una epoje el valor de ser de las cosas de la vida ordinaria”. Mientras esta está enmarcada en elementos finitos, sus objetivos son limitados, la nueva actitud supone una “ruptura de los límites de la finitud” (p. 391), porque quedan superadas las verdades de situación, ya que el nuevo sujeto de esas verdades no son personas de un medio cultural, porque ese mundo idéntico se da a través de todos los grupos humanos, refiriéndose todos a él.

Y termina Husserl su párrafo advirtiéndonos de que en la nueva actitud, la filosófica, los diversos conceptos se trasmutan, y que eso no significa desvalorizar el campo de la *doxa*, como por lo general se ha hecho, porque ya en el mundo precientífico adquirimos una noción de verdad que es imprescindible para la acción. Como sabemos por *La crisis de las ciencias europeas*, la ciencia vive de las nociones adquiridas en el mundo ordinario, porque es en la percepción ordinaria en la que nos terminamos alimentando los conceptos básicos de verdad, razón y evidencia. Es decir, es en el mundo ordinario, por tanto dentro de una cultura, en el

que adquirimos, en nuestra *doxa*, el carácter normativo de qué es verdad, razón y evidencia¹². Pero estas nociones deben estar depuradas de aquellos elementos que pueden venir de una particularidad cultural. La percepción como lugar en el que se asienta la “verdad originaria” pudiera no ser la percepción que se complementa con elementos culturales que pueden ser relativos. Pero esto es ya tema de otro momento.

Lo que me interesaba subrayar, en definitiva, es la actualidad de esta tesis de Husserl, que pone el origen de la filosofía en lo que yo en su momento, antes de la publicación de este texto, llamé la *ampliación del horizonte etnológico*¹³, partiendo, además, de que esa idea nos sirve también para juzgar los cambios de la modernidad, en la que se da la gran ampliación de ese horizonte por la salida de Europa de su continente, y los de la actualidad debido a la globalización, que es la constitución definitiva de la multiculturalidad como forma del mundo humano contemporáneo.

Bibliografía Citada

- Díaz Álvarez, *Husserl y la Historia. Hacia la función práctica de la fenomenología*, Madrid: UNED, 2003.
- Husserl, Ed. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, editado por Reinhold N. Smid. Husserliana 29. Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, 1993.
- *Briefwechsel, Die Freiburger Schule*. Husserliana Dokumente III. Vol. IV, Edición de K. Schuhmann, con la colaboración de E. Schuhmann, Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, 1994
- *Briefwechsel, Familienbriefe*. Husserliana Dokumente III. Vol. IX, Edición de K. Schuhmann, con la colaboración de E. Schuhmann, Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, 1994.
- Lledó E., *La memoria del logos*. Estudios sobre el diálogo platónico. Madrid: Taurus Ediciones, 1985
- Ortega y Gasset, J. “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia”, en *Obras completas* Tomo VI 1941-1955, Fundación Ortega y Gasset / Editorial Taurus, 2006, pp. 3-29. Texto original de 1941, publicado en la revista Logos, de Buenos Aires.
- “Fragmentos de *Origen de la filosofía*”, en *Obras completas* VI, pp. 847-879. Originalmente publicado en alemán, en el Homenaje a Karl Jaspers en 1953, posteriormente en el libro póstumo Ortega y Gasset *Origen y epílogo de la filosofía*, México: FCE, 1960; luego en *Obras completas* IX, 396-434, Revista de Occidente, 1962.
- San Martín, J., “Antropología y filosofía: notas programáticas”, en J. San Martín, *Antropología y filosofía: ensayos programáticos*, Estella: Editorial Verbo Divino, 1995, pp. 33-51.
- El artículo “El último Husserl”, en *Escritos de Filosofía* 43, 2003 (Buenos Aires), 41-74.
- “los temas del último Husserl”, en *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia*. Madrid: Biblioteca Nueva/UNED, 2007, pp. 239-300.
- “La percepción como interpretación”, en *Investigaciones fenomenológicas* 6, 2008, pp. 13-32
- “La planetarización o globalización: nueva dimensión de la multiculturalidad”, en M. C. López Sáenz y J. M. Díaz Álvarez, *Racionalidad y relativismo. En el laberinto de la diversidad*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2012, pp. 233-268.

¹² Sobre este punto, ver del autor “La percepción como interpretación”, en *Investigaciones fenomenológicas* 6, 2008, pp. 13-32.

¹³ Ver del autor “Antropología y filosofía: notas programáticas”, en J. San Martín, *Antropología y filosofía: ensayos programáticos*, Estella: Editorial Verbo Divino, 1995, pp. 42 y ss. El texto procede de un guion de radio de 1983. Ver también “La planetarización o globalización: nueva dimensión de la multiculturalidad”, en M. C. López Sáenz y J. M. Díaz Álvarez, *Racionalidad y relativismo. En el laberinto de la diversidad*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2012, p. 238 s.

Antropología filosófica y filosofía antropológica en la obra de Charles Taylor

La reflexión filosófica como proyecto vital

Sonia Ester RODRÍGUEZ GARCÍA

UNED

Introducción

Quisiera comenzar agradeciendo a la Red Española de Filosofía no sólo haberme dado la oportunidad de participar en este eje temático, sino también la misma propuesta y organización de este congreso bajo el mas que sugerente y acuciante título de “Los retos de la filosofía en el siglo XXI”. Sobre estos retos de la filosofía, o tal vez sobre cuál sea la función de la filosofía en el siglo XXI, es sobre lo que quiero hablar hoy; aunque debo pedir disculpas, pues me temo que todavía no me he recuperado de la resaca de mi Tesis Doctoral y, por ello, abordaré el tema desde la filosofía de Charles Taylor, motivo por el que, una vez más, me veo obligada a tener que justificar por qué Charles Taylor.

Mi interés por el filósofo canadiense y su obra surgió de un modo casual: fue Javier Muguerza —director, junto con Javier San Martín, de mi Tesis Doctoral— quien, conociendo de antemano mis intereses e inquietudes, me recomendó la lectura de *La ética de la autenticidad* de Taylor; un libro que me puso en la pista del filósofo canadiense, del cual, inicialmente, tan solo tenía vagas referencias en torno a su filosofía política y, además, mal asociada ésta a la corriente del comunitarismo.

Tras un primer trabajo de investigación titulado *Ética y autenticidad en Charles Taylor*¹, me animé a presentar un Proyecto de Tesis que tenía como objetivo principal “realizar una exposición crítica y sistemática del pensamiento de Taylor, mostrando la coherencia interna de su sistema filosófico y prestando especial atención a la articulación de su antropología filosófica, epistemología, ética, política y filosofía de la religión”. La intuición que subyacía a este objetivo, mi hipótesis de partida, era que, pese a ser más conocido por su pensamiento político, el verdadero compromiso de Taylor era fundamentalmente ético.

La metodología propuesta para alcanzar tal objetivo no era otra que la lectura, comprensión e interpretación de la bibliografía primaria del autor en un diálogo constante con la tradición y otros autores contemporáneos, para así comprender el sentido y la importancia del sistema conceptual de Taylor dentro del panorama filosófico actual. Incluso, en este primer Proyecto de Tesis, quedaron establecidas las fases de la investigación y un cronograma para las mismas. Sin embargo, toda aquella *fantástica* planificación se desmoronó cuando, al realizar la investigación bibliográfica, tomé conciencia de la magnitud de la obra de Taylor y comencé a leer artículos y textos que no encajaban dentro de las líneas de investigación trazadas en el Proyecto de Tesis. Después de más de dos años leyendo únicamente la obra de Taylor, desesperada ante la imposibilidad de gestionar tan complejo pensamiento, decidí abandonar todos los temas vinculados a la antropología filosófica, la epistemología, la fenomenología y la filosofía del lenguaje, para centrarme únicamente en ética, política y religión, apartados éstos con los que me sentía más cómoda. Sin embargo, a pesar de haber limitado el contenido, mi investigación no avanzaba y yo seguía anclada una y otra vez en los mismos textos, sin ser capaz de ver ese sentido y esa coherencia interna en el pensamiento de Taylor que, por entonces, tan sólo intuía.

Y es que —he de reconocer— la configuración final de la tesis llegó de un modo fortuito, cuando preparando en noviembre del 2013 una comunicación para el X Congreso Internacional de Fenomenología organizado por la SEFE, coincidieron en el tiempo una serie de lecturas que, de pronto, me dieron esa idea base, esa intuición, que hizo que todo cobrase sentido y que los temas que previamente había dejado a un margen volviesen a entrar en la investigación, ahora con más fuerza que nunca. Fue así como surgió la idea de que la filosofía de Taylor sólo puede ser comprendida a través de su antropología filosófica, un proyecto que Taylor explícitamente inicia en sus primeros trabajos y al que —me parece— no se le ha concedido la atención necesaria; el proyecto no es otro que la dilucidación de “las (pre)condiciones invariables de la variabilidad humana” [*the unchanging preconditions of human changeableness*]. De este modo, descubrí que la filosofía de Taylor no sólo constituye un inmenso corpus teórico en el que las diversas disciplinas filosóficas se van ensamblando para configurar un pensamiento consistente, sino que la misma concepción de lo que es la filosofía, su función y aplicabilidad, se ajusta bastante bien a mis propias convicciones personales.

En esta exposición me voy a centrar en lo que a mi modo de ver es el proyecto de toda una vida dedicada a la reflexión filosófica. No obstante, me parece importante señalar previamente, aunque sea de modo muy breve, la diferente recepción de la obra de Taylor en el mundo de habla inglesa y en España, así como la metodología filosófica que Taylor sigue en sus escritos, con la intención de arrojar un poco de luz sobre el origen de los diferentes

¹ Trabajo de investigación final del antiguo Programa de Doctorado “Dimensiones de la Racionalidad” (programa regulado por el RD 778-1998). La defensa pública para la obtención del Diploma de Estudios Avanzados en Filosofía Moral tuvo lugar el 25 de noviembre de 2010.

malentendidos que han surgido en torno a su obra. Sólo de este modo podremos comprender la magnitud del proyecto filosófico que Taylor construye desde la configuración de una antropología filosófica hasta la puesta en marcha de una filosofía antropológica con pretensiones claramente prácticas.

Recepción de la obra de Charles Taylor y metodología filosófica

Charles Taylor nació en Montreal en 1913 y estudió Historia en la McGill University. En 1953 se trasladó a Oxford, donde comenzó su Tesis Doctoral bajo la supervisión de Isaiah Berlin y Elisabeth Anscombe. En 1976, ocupó la *Chichele Chair of Social and Political Theory* en el *All Souls College of Oxford* y comenzó a tener peso como figura filosófica. Sin embargo, en Montreal será más conocido por su compromiso político como miembro fundador (y posteriormente candidato para los comicios electorales en Montreal) del *Nouveau Parti Democratique du Quebec*. Con la publicación de *Sources of the Self* en 1989, se consagra como filósofo y comienza a ser internacionalmente reconocido. Los siguientes años se dedicará a la exploración de los temas morales y políticos postulados en este primer gran trabajo. Finalmente, en el año 2007 alcanzará un nuevo hito en su trayectoria académica con la publicación de *A Secular Age* y la concesión del *Templeton Prize*.

Desde principios de la década de los 90, en el mundo de habla inglesa, muchos investigadores y filósofos han prestado atención a la obra de Taylor. La amplitud de su trabajo hizo que inicialmente su pensamiento fuese clasificado como “crítica de la cultura” y posteriormente como “filosofía política”, etiquetas que, sin embargo, no atestiguan la verdadera amplitud de la filosofía de Taylor. A pesar de ello, muchos le han seguido y han intentado sistematizar su filosofía, prestando atención tanto a su filosofía moral y política como a su creciente preocupación por el proceso de secularización del mundo moderno. En España, sin embargo, la recepción de su trabajo ha estado condicionada por la parcial traducción de sus libros, que no reflejan fielmente la evolución de su pensamiento². El énfasis puesto en su participación política en Quebec y en el paradigmático debate entre liberalismo y comunitarismo favoreció que Taylor fuese identificado como uno de los padres fundadores del comunitarismo teórico, circunstancias a las que no ayudan la falta de conocimiento de sus primeros trabajos, especialmente *The Explanation of Behaviour* y los *Philosophical Papers I* y *II*; y la no recepción de sus últimas obras, en concreto, de *A Secular Age* y de *Dilemmas and Connections*.

A pesar de esto, la principal dificultad para la comprensión y correcta identificación del pensamiento de Taylor tiene que ver con su propio estilo y el método filosófico llevado a cabo en sus escritos. Taylor es un autor ecléctico. Desde sus estudios en Oxford se verá fuertemente influenciado por la corriente analítica del Círculo de Viena, pero esta corriente no satisfará su curiosidad intelectual, lo que le llevará a estrechar lazos con la filosofía continental y, especialmente, con la fenomenología de Merleau-Ponty.

Fenomenología y filosofía del lenguaje son dos corrientes que Taylor entremezcla en sus análisis, conjugando lo que para él es el método fundamental de la filosofía: *la investigación trascendental*. En los trabajos de Kant, Hegel, Merleau-Ponty, Heidegger y Wittgenstein, Taylor encuentra una familia de argumentos que parten de algunas facetas supuestamente innegables de nuestra experiencia con el fin de concluir que «esta experiencia debe tener

² Al final de este artículo se encuentra el listado completo de los libros del autor así como la información sobre las traducciones al español.

ciertas características o ser de un cierto tipo, pues de otro modo estas facetas no podrían ser innegables»³. La argumentación trascendental es una “cadena de afirmaciones apodícticas de indispesabilidad” [*a chain of apodictic indispensability claims*] que conciernen a la experiencia y que, en último término, se ocupan de nuestra propia actividad, de modo que la tesis fuerte siempre estará vinculada a la naturaleza del sujeto humano. Pero la regresión que conduce desde la experiencia a su condición de posibilidad es una cuestión hermenéutica. Taylor recupera de Heidegger y de Gadamer el intento de superar la falta de temporalidad en las aproximaciones filosóficas y la reconstrucción histórica como un paso necesario dentro de la investigación trascendental.

Ésta es la metodología filosófica que Taylor llevará a cabo en sus trabajos: entre análisis fenomenológicos y lingüísticos, Taylor seguirá el método de la investigación trascendental en la búsqueda de aquellas condiciones de posibilidad de la naturaleza humana; pero, una vez alcanzadas estas condiciones, la reconstrucción histórica será la que nos permita trazar el trasfondo de significado y comprobar la relevancia de estas teorías en la sociedad actual. Y aquí es donde el estilo de Taylor complica todavía más el asunto. En más de una ocasión el propio Taylor ha afirmado haberse enfrentado a la dificultad de explicar y asentar un conjunto de opiniones, ideas y corrientes; y su forma de hacerlo es a través de la articulación de esas ideas básicas como si fuesen propias. El peligro es que el lector puede confundir esas posiciones sobre las que Taylor tan solo está informando con su verdadero posicionamiento⁴. Es necesario, por tanto, prestar especial atención al comienzo y al final de los textos, donde Taylor a menudo se posiciona entre corrientes comúnmente enfrentadas, y no precipitarse en la apresurada atribución de ideas, por más fuerza y extensión que aquéllas parezcan cobrar en el discurso. Ésta es, en mi opinión, una de las principales dificultades en la lectura y correcta identificación del pensamiento de Taylor, dificultad que ha dado lugar a más de un malentendido sobre su filosofía.

El proyecto filosófico-vital de Taylor: la configuración de una antropología filosófica

La recepción de la obra de Taylor ha estado circunscrita a la traducción de algunos textos de la década de los 90, dedicados fundamentalmente a la cuestión del multiculturalismo y a la formulación de algunas críticas hacia el liberalismo procedural de la neutralidad, críticas que por lo demás le han otorgado la etiqueta de comunitarista, por más que el propio Taylor haya intentado evitarla. No quiero entrar en la controvertida cuestión de si Taylor es o no comunitarista —y quede apuntado de antemano que *no* lo es—, sino que me voy a conformar con mostrar muy esquemáticamente la fundamentación y origen filosófico del pensamiento de Taylor con el fin de suscitar un poco de curiosidad y, quizás también, de malestar en la sala.

³ Taylor, Ch., «The Opening Arguments of the *Phenomenology*», en A. MacIntyre (ed.), *Hegel: A Collection of Critical Essays*, New York, Doubleday, 1972, p. 151.

⁴ «Un problema con el que me encontré fue: cómo dar sentido a este remolino de debates/intercambios/reacciones mutuas. Cómo establecer las diferentes posiciones sin repetir una y otra vez: “en la opinión del grupo A”, “en la opinión del grupo B”. Mi solución a esto (y no sólo en este libro) fue iniciar tan pronto como fuese posible el discurso de las diferentes posiciones e incluso con su retórica; y esto con el fin de dar un sentido de porqué estas posiciones son tan atractivas para aquellos que las sostienen. Así que hay gran cantidad de *oratio obliqua* en el libro. Cuán peligroso es este procedimiento es algo que ya he experimentado más de una vez. Es fácil para el lector no ver que estoy informando sobre posiciones comúnmente mantenidas, y tomar estas posiciones como las más propias» [Traducción de la autora] (Taylor, «Replies» [Respuestas de Taylor al simposio sobre su filosofía], *New Blackfriars*, 91 (2010): 645-646).

La parcial recepción de la obra de Taylor en España —junto a la excesiva importancia concedida a su participación en el paradigmático debate entre comunitarismo y liberalismo— ha dificultado la comprensión global del proyecto filosófico de Taylor. Sus primeros escritos y preocupaciones nos han llegado como débiles destellos, haces de luz insuficientes para iluminar el verdadero compromiso tayloriano. Y, sin embargo, la gran diversidad de temas abordados a lo largo de su obra encuentran su unidad, consistencia y coherencia en una gran agenda filosófica que el propio Taylor explicita desde sus orígenes. El proyecto que le ocupará toda su vida no es otro que la articulación de una antropología filosófica de la modernidad, esto es, la búsqueda de “las (pre)condiciones invariables de la variabilidad humana” [*the unchanging preconditions of human changeableness*]⁵, el estudio filosófico de un ser humano situado históricamente en esto que hemos dado en llamar “modernidad”.

En 1985 y tras una ya considerable producción filosófica, Taylor decide recopilar lo que para él son sus artículos más relevantes. *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1* y *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2* es una colección de artículos publicados previamente entre 1970 y 1984, organizados y secuenciados en amplias secciones: «Agencia y yo», «Filosofía de la psicología y de la mente», «Filosofía del lenguaje», «Filosofía y ciencias sociales» y «Filosofía política». La amplitud de los temas trabajados es tal que el mismo Taylor parece sentirse obligado a ofrecer una justificación:

A pesar de la aparente diversidad de los artículos publicados en esta colección, son el trabajo de un monomaníaco; o quizás mejor de lo que Isaiah Berlin llamó un erizo. Si no una única idea, al menos sí un único proyecto relacionado subyace a todos ellos. Si hubiese que buscar un nombre, en el que tal agenda encaje en la geografía de los dominios filosóficos, el término “antropología filosófica” tal vez sería el mejor, aunque este término parezca incomodar a los filósofos de habla inglesa.⁶

De este modo Taylor pone el foco de atención de su trabajo en la formulación de una antropología filosófica. La referencia a Isaiah Berlin y la imagen del erizo no es meramente anecdótica. El hecho de que Taylor se sitúe del lado de los erizos y ponga el eje de su visión centrípeta en la antropología filosófica nos da motivos para repensar toda su producción filosófica como las aguas de un remolino que se ven obligadas a curvar su trayectoria para converger en un único centro.

Doce años después, Philippe de Lara recupera la imagen del erizo en «L'anthropologie philosophique de Charles Taylor», introducción a la recopilación francesa de 1997, *La liberté des modernes*, que el mismo Taylor prologa y avala. Según Philippe de Lara la antropología filosófica de Taylor consiste en: (i) dar sentido y existencia a su objeto, es decir, a la condición del hombre moderno, (ii) mostrar el carácter ineludible de la antropología filosófica, (iii) revelar su horizontalidad (transversalidad) a través de la filosofía y la historia, (iv) proceder a la dilucidación de los argumentos trascendentales y (v) articular nuestra autocomprensión con fines prácticos⁷. La configuración de tal antropología filosófica supone su consideración como filosofía primera. El núcleo central de la filosofía de Taylor es, por

⁵ Taylor, Ch., «Social Action and Human Nature by Axel Honneth and Hans Joas» [Prefacio al libro], trad. de Raymond Meyer, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, xviii.

⁶ [Traducción de la autora] Taylor, Ch., *Philosophical Papers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 1.

⁷ Lara, Philippe: «L'anthropologie philosophique de Charles Taylor », Introducción a Taylor (1997), 13-14.

tanto, la construcción de una antropología filosófica a partir de la cual puedan abordarse el resto de las distintas disciplinas filosóficas.

Quizás podemos reordenar las ideas expuestas por P. de Lara para aprehender mejor la trascendencia del proyecto tayloriano. La antropología filosófica tiene como objeto fundamental la reflexión filosófica sobre el ser humano (i). Siendo fiel a su metodología filosófica, Taylor buscará las condiciones invariables de la variabilidad humana; es decir, pretende dilucidar los argumentos trascendentales (iv) que partiendo del fenómeno de lo humano se remonten a las condiciones de posibilidad del ser humano. En última instancia la investigación trascendental apunta a esos “requisitos previos invariables” a través de los que se permitirá y garantizará la comprensión de la “variabilidad humana”, esto es, la comprensión de los diferentes modos de ser humano, las diferentes imágenes del ser humano que nos proporcionan tanto la historia como la filosofía (iii). Somos conscientes —nos dirá Taylor— de que en otros tiempos y lugares no se comparte nuestra concepción del individuo o de la persona. Sabemos que esta imagen es una construcción histórica. Lo que necesitamos ahora es una teoría del sujeto que pueda permitirnos entender los diferentes puntos de vista, los diferentes modos de ser, la inmensa y rica diversidad humana; entender cómo diferentes visiones pueden dominar en diferentes tiempos y cómo nuestra propia comprensión de lo que significa ser humano puede llegar a ser la dominante. En el mejor caso, también deberíamos ser capaces de entender por qué nuestra moderna concepción tiende a hacer otras visiones incomprensibles para nosotros, o al menos muy opacas.

El resultado final será la configuración de una imagen compleja de la naturaleza humana. Ahora bien, este conocimiento no será meramente descriptivo o explicativo, sino que nos ofrecerá una imagen normativa de qué es ser humano. Los análisis de Taylor pretenden trascender el plano puramente teórico y mostrar el horizonte práctico de la antropología filosófica, en particular, y de la filosofía, en general (v). De ahí se sigue el carácter ineludible de la antropología filosófica (ii) y su establecimiento como filosofía primera a partir de la cual elaborar toda una filosofía hecha desde el ser humano, esto es, una filosofía antropológica.

Para Taylor no existirá otro modo de hacer filosofía. El ser humano es el que filosofa, el que reflexiona, el que conoce, el que aprende, el que habla, el que expresa sus sentimientos, el que crea y recrea (artísticamente), el que actúa intencionalmente, el que vive en sociedad, el que se relaciona e interactúa con los otros, el que se siente interpelado por o llamado a algo superior... Y por ello, El rechazo de la antropología filosófica implicaría el rechazo de la misma filosofía.

En el prólogo a *Social Action and Human Nature* de A. Honneth y H. Joas, Taylor cataloga el libro como un trabajo de antropología filosófica, lo que le hace «tan terriblemente necesario como insopportablemente problemático»⁸. Para Taylor es necesario elaborar una teoría de los seres humanos que explice los presupuestos mínimos sobre lo que el ser humano es, para, a partir de los mismos, asentar los demás saberes referentes al hombre. Mas, en el esfuerzo por definir las condiciones invariables de la naturaleza humana, debe procederse asimismo a través de la revisión y el examen crítico del cuerpo de conocimientos ofrecido por las ciencias humanas. La reflexión crítica es lo que motiva la descripción filosófica, un tipo de estudio híbrido irremediablemente transversal a la filosofía y las ciencias humanas. De este modo, Taylor propone lo que Javier San Martín denomina un modelo de articulación positiva entre la

⁸ Taylor, Ch., «*Social Action and Human Nature* by Axel Honneth and Hans Joas» [Prefacio al libro], trad. de Raymond Meyer, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, xvii.

antropología filosófica (y la filosofía en general) y las ciencias humanas⁹. Será este tipo de estudio crítico lo que Taylor considerará “la esencia de la filosofía”.

La definición del ser humano

En gran medida Taylor bosqueja su antropología filosófica sobre el diseño que Merleau-Ponty presenta en su *Phénoménologie de la perception*. En la aproximación al fenómeno humano, para Taylor, el primer paso será dar cuenta de lo humano en su particularidad, encarnándolo en un espacio y tiempo determinados para, a continuación, buscar los argumentos trascendentales que pondrán al descubierto las condiciones intrínsecas de posibilidad de lo humano. Pero en esta aproximación fenomenológica, Taylor descubrirá con Merleau-Ponty que el mundo en que somos nos condena al sentido. El mundo es el lugar en que vivimos, una facticidad a la que estamos abiertos en constante comunicación con él. Existe una relación ineludible entre el yo y el mundo que nos obliga a investigar y dilucidar los diversos niveles y estratos de significación que el mundo tiene para nosotros. El interés de Taylor, en continuidad con Heidegger, Gadamer y Ricœur, girará inherentemente entre el ser y la significación o sentido. Estamos ante la comprensión del ser humano como un animal involucrado en el descubrimiento e invención del significado. Ahora bien, dada nuestra radical corporalidad y que no podemos dejar de habitar en un mundo que demanda una constante búsqueda de sentido, somos nosotros mismos manifestaciones de un universo significativo Taylor recupera la investigación trascendental llevada a cabo por Merleau-Ponty, Heidegger y Wittgenstein, para recuperar los trascendentales del ser humano como sujeto encarnado, ser de significados, agente y animal de lenguaje. Estos cuatro existenciarios se unirán en la filosofía de Taylor para dar lugar a la imagen del ser humano como “animal que se autointerpreta”, definición por antonomasia del ser humano en la obra de Taylor: estamos constituidos por la comprensión que tenemos de nosotros mismos. Los seres humanos se autointerpretan porque la existencia humana está constituida primordialmente por el conjunto de significados que las cosas tienen para nosotros, significados determinados a su vez por las interpretaciones de los propios agentes. Lo realmente característico de la condición humana es el hecho de estar condenado a una incesante reformulación indefinida.

Desde la comprensión del mundo como un lugar significativamente escalonado —desde el nivel más rudimentario de nuestra percepción hasta nuestra comprensión como manifestaciones de ese universo significativo— hasta la definición del ser humano como el animal que se autointerpreta, Taylor configura una concepción de ser humano que será el eje central de toda su filosofía.

En realidad, la concepción de los seres humanos como animales que se autointerpretan —nos dice el propio Taylor— es una caracterización recurrente en la filosofía contemporánea. Se trata de una tesis central dentro de las ciencias del hombre que entró gracias a Dilthey y se hizo muy fuerte a mediados y finales del siglo XX con autores como Heidegger, Gadamer y Habermas. Pero la tesis de que el hombre es un ser que se autointerpreta no puede ser tomada como una perogrullada, pues atenta contra la imagen antropológica que ha dibujado la cultura y el pensamiento moderno. La autointerpretación del ser humano viola el paradigma de claridad y objetividad, según el cual pensar claramente sobre algo requiere que pensemos objetivamente; paradigma que en antropología exigiría la comprensión del ser humano como

⁹ San Martín, Javier, *Antropología Filosófica I. De la antropología científica a la filosófica*, Madrid, UNED, 2013, 66.

un objeto entre otros objetos, caracterizable puramente en términos de propiedades independientes de su experiencia. En contraposición, la afirmación de que el ser humano es un animal que se autointerpreta implica la idea de que la interpretación que hagamos de nosotros mismos y de nuestra experiencia es parte constitutiva de lo que somos y, por tanto, no puede ser considerada simplemente como una visión de la realidad, de nuestra realidad, independiente de ésta.

La imagen del ser humano como animal que se autointerpreta reintroduce en la concepción del ser humano la importancia de las emociones y las cargas significativas referidas al sujeto. Emoción, bien, valor y significatividad serán nociones fundamentales en la construcción de la identidad humana: el ser humano es un animal que se autointerpreta y en ese interpretarse configura y conforma su propia identidad; la existencia humana está *constituida por* y, a su vez, *expresa* los significados de dichas autointerpretaciones. Esta antropología filosófica de fuerte raigambre fenomenológica será el eje fundamental de toda la filosofía de Taylor, el prisma a través del cual se proyectarán las diferentes líneas de investigación que desarrollará a lo largo de su obra como una constante búsqueda de significados.

Para Taylor, la autointerpretación no puede quedar reducida a una cuestión puramente teórica, puramente ontológica, sino que estamos obligados a la interpretación y clarificación del significado de nuestro actuar humano. Así, el sentido que damos a nuestras valoraciones y a nuestras acciones nos llevará a adentrarnos en la dimensión ética. El significado de las comunidades supraindividuales y suprafamiliares y el reconocimiento de nuestra dependencia respecto a ellas nos abre el camino a la dimensión política. Y a estas dos dimensiones, debemos agregar el tipo de significaciones que articulamos respecto a aquello que Taylor denomina “trascendencia”, lo que nos sumergirá en el ámbito religioso.

De la antropología filosófica a la filosofía antropológica

Desde la escritura de su tesis doctoral, *The Explanación of Behaviour*, el punto de partida de Taylor será el rechazo radical a la imagen del ser humano dibujada por la tradición filosófica moderna, imagen que encuentra su máxima expresión en las ideas del yo desvinculado, el yo puntual y el yo átomo. Cada una de estas ideas nos obliga a considerar toda una serie de cuestiones relacionadas. El yo desvinculado deviene en una concepción epistemológica representacionalista, el yo puntual contiene implicaciones morales al concebir al sujeto como un ser autónomo capaz de elección radical, mientras que la noción del yo átomo tendrá consecuencias en el modo de entender la sociedad y las responsabilidades políticas. A estas imágenes, Taylor opondrá las suyas propias: existencia encarnada, yo situado y ser comunitario, ideas básicas que enriquecerá y matizará con análisis provenientes de otros autores. Pero en los últimos años, a esta imagen tripartita Taylor añadirá una última contraposición, la del yo obliteratedo frente a un yo poroso, que conducirá a la reflexión sobre las diferentes formas de espiritualidad y la importancia de la religión en la construcción de la identidad. La correcta explicación de cada uno de estos aspectos requeriría mucho más tiempo y espacio del que aquí disponemos, no obstante, queremos dejar apuntadas las principales líneas que desde su antropología filosófica sumergen a Taylor en el ámbito ético, político y religioso.

En el seno de la definición del ser humano como animal que se autointerpreta aparece ya, por primera vez, una noción que será básica en la filosofía moral de Taylor. La inserción del ser humano en un mundo de valores hace que Taylor postule la idea del ser humano como *evaluador fuerte*, base de la concepción ético-antropológica que Taylor explicitará bellamente

en *Sources of the Self*. En esta ocasión, el pensamiento de Taylor va en contra de la imagen del ser humano como “yo puntual” [*punctual self*]. El yo puntual es una extensión de la idea del yo desvinculado y conectará directamente con la visión mecanicista del mundo. Según esta concepción el yo es responsable de sus pensamientos y representaciones y es capaz de transformar el mundo, de manipularlo instrumentalmente en función de sus propios intereses. El yo puntual es ya un ser racional, libre y plenamente autónomo. La imagen del punto geométrico inspira la idea del yo sin extensión, esto es la idea de la libertad autodeterminante y sin situación. Frente a esta imagen, Taylor recupera la idea de Harry Frankfurt según la cual el ser humano es capaz de tener deseos de segundo orden, esto es, deseos cuyo objeto es un deseo de primer orden. Esta evaluación cualitativa (evaluación de segundo orden) será denominada por Taylor *evaluación fuerte*, para incidir en la fuerza de los mismos criterios en función de los cuales juzgamos nuestras vidas y las de los demás. La idea de fondo es que el ser humano es un ser capaz de una vida superior, un ser que aspira a la dignidad y sobre el cual pesa una gran (auto)responsabilidad.

Taylor extraña el análisis fenomenológico de la agencia encarnada de Merleau-Ponty al ámbito moral, para afirmar que saber quién soy es conocer dónde me encuentro en el espacio moral, un espacio determinado por las discriminaciones cualitativas, los bienes e hiperbienes, y los marcos referenciales dentro de los cuales nos movemos y entre los que escogemos. Es gracias a esta concepción ética de corte teleológico y motivada por el bien, por lo que podemos hablar de una *apuesta por una ética sustantiva* en Charles Taylor. Esta apuesta no supone la exclusión de las cuestiones normativas ni procedimentales, sino más bien la inclusión de bienes y valores (y su diversidad) dentro de la reflexión ética y las consideraciones morales, sin que por ello deba tampoco postularse la primacía de lo justo ante problemas de realización personal, ni viceversa. Esta es la finura del pensamiento de Taylor, intentando unir perspectivas tradicionalmente enfrentadas en la búsqueda de una comprensión más rica y profunda. El intento de introducir la valoración sustantiva dentro del procedimentalismo ético y desgarrar así las rígidas costuras de lo justo y lo correcto es también el intento de superar las dicotomías entre universalismo y particularismo, entre dogmatismo y relativismo. No se trata de darle una primacía sistemática a los bienes, sino más bien de lograr un ajuste mutuo entre lo normativo y lo valorativo.

Tras el análisis ético-antropológico llevado a cabo en la primera parte de *Sources of the Self*, Taylor iniciará la reconstrucción de las fuentes morales de la modernidad para explorar aquellos marcos referenciales que permanecen implícitos pero todavía operativos en nuestra cultura actual. El objetivo último es dar cuenta de la complejidad y ambivalencia de la modernidad y la recuperación del ideal de la autenticidad, sobre el cual descargar toda su fuerza moral, y, de este modo, configurar una ética de la *auténtica autenticidad*, tarea que llevará a cabo en su famoso *The Ethics of Authenticity*.

La influencia del yo desvinculado y del yo puntual no quedará circunscrita en esta investigación ético-antropológica, sino que como consecuencia de aquéllos dos Taylor ve surgir la idea del “yo átomo”¹⁰, base de las teorías del contrato social, así como de algunas vertientes del liberalismo de la neutralidad. Frente a la idea de un individuo prepolítico, sujeto portador de derechos naturales y de intereses privados, Taylor recuperará la definición

¹⁰ Esta última expresión no es utilizada por Taylor pero nos parece adecuada para sintetizar la tercera imagen del ser humano que Taylor criticará al explorar las consecuencias sociales y políticas derivadas de las dos primeras imágenes. La expresión que Taylor utilizará será “atomización de la sociedad” para referirse al predominio de individuos aislados que hacen prevalecer sus intereses privados. A esta misma idea nos referimos con la expresión “yo átomo”.

aristótelica del hombre como un animal político y la *Sittlichkeit* hegeliana para afirmar que el ser humano es ante todo un *animal social*. Este es nuevamente un trascendental de la naturaleza humana (una condición invariable), que permitirá diferentes posicionamientos (la rica variabilidad humana) según qué entendamos por bienes comunes, libertad, derechos humanos y justicia, nociones centrales dentro de la reflexión política en Taylor¹¹.

La crítica de Taylor al atomismo tendrá una triple vertiente. En primer lugar, Taylor no aceptará la concepción del ser humano como un individuo anterior a toda comunidad. Por el contrario, afirmará que el sujeto humano no sólo no es materialmente autosuficiente al margen de la sociedad, sino que sólo puede vivir humanamente y desarrollar sus facultades específicamente humanas en el seno de una comunidad. En segundo lugar, las fuentes atomistas de lealtad son, a juicio de Taylor, insuficientes para explicar el funcionamiento, la puesta en marcha y la conservación de la comunidad. El mantenimiento de la comunidad requiere la formación de un fuerte vínculo a partir de sentimientos de solidaridad, fraternidad y patriotismo, sentimientos que se verán potenciados por la identificación de aquellos que sean considerados bienes comunes dentro del espacio social. Y, en tercer lugar, —y he aquí uno de los puntos de mayor importancia dentro de la filosofía política del canadiense—, Taylor negará la primacía de los derechos individuales, pues el establecimiento de dicha primacía implicaría relegar el principio de “pertenencia a” u “obligación con” la comunidad a un segundo plano. Para los atomistas, la obligación de pertenencia es derivada, se nos impone de manera condicionada por ser ventajosa para los individuos y, de este modo, queda sometida a la atribución de derechos. Para Taylor, en cambio, el ser humano está esencialmente ligado a la comunidad y con ella contrae un compromiso de pertenencia y participación y, en consecuencia, los derechos individuales serán derivados de aquel compromiso con la comunidad portadora de significados.

En el seno de esta reflexión, Taylor realizará un gran esfuerzo por hacer del liberalismo un régimen compatible y eficaz ante las demandas sociales y las políticas actuales. Sin ningún reparo, Taylor afirmará que las sociedades democráticas occidentales hacen del régimen político liberal el más propicio para el logro de los objetivos sociales y el más adecuado a nuestro modelo de sociedad civil. Alaba, por tanto, los notables avances del pensamiento liberal y sus grandes logros (la defensa del individuo, la libertad y los derechos humanos, entre otros); pero introducirá la comunidad en busca de una mejor fundamentación ontológica de la tradición liberal y sus presupuestos. La respuesta de Taylor ante el debate entre liberalismo y comunitarismo es una síntesis integradora con la que se pretenden superar los déficits que ambas tradiciones han dejado traslucir en su desarrollo histórico.

En esta ocasión, la apuesta de Taylor será por un *liberalismo sustantivo*, esto es, un liberalismo que acoja en su seno la reflexión sobre bienes, valores y concepciones de la vida buena, sin por ello quedar circunscrito al particularismo y localismo de la comunidad, ni tan

¹¹ En la década de los 90 Taylor centrará su filosofía en estos temas, planteados como los desarrollos políticos de *Sources of the Self*. El planteamiento de Taylor en estos años será muy diferente —aunque no por ello contradictorio— con respecto a los planteamientos de sus tempranos escritos políticos vinculados a la defensa del NPD de Quebec. No obstante queremos destacar aquí tres textos que consideramos que muestran con especial claridad la génesis de la filosofía política del autor y que guardan entre sí una estrecha conexión temática: «Atomism» [en A. Kontos (ed.), *Powers, Possessions and Freedom*, Toronto, University of Toronto Press, 1979, 39-61. Recogido en Ch. Taylor (1985b), 187-210, y en Ch. Taylor (1997), 225-256], «Cross Purposes: the Liberal-Communitarian Debate» [en N. L. Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, 159-182. Recogido en Ch. Taylor (1995), 181-203] y «The Politics of Recognition» [en *Working Paper*, Chicago, Center for Psychosocial Studies, 1992. Recogido en Ch. Taylor (1993), 25-73, y en Ch. Taylor (1995), 225-256].

siquiera desatender las exigencias propias de universalismo y neutralidad del liberalismo procedural; es decir, un liberalismo capaz de mantener una postura holista en las *cuestiones ontológicas* e individualistas en *cuestiones de defensa*, esto es, capaz de mantener una visión amplia sobre la naturaleza humana y la obligación de pertenencia a una comunidad dada, sin por ello renunciar a la defensa del individuo y su libertad.

Los equívocos surgidos en torno al debate entre comunitarismo y liberalismo, harán que Taylor intente desentrañar el motivo de estas dificultades, lo que le llevará a analizar dos políticas en apariencia contrapuestas que han venido a insertarse en la modernidad. El análisis y la reconstrucción histórica de la *política de la dignidad igualitaria* y de la *política del reconocimiento de la diferencia*, llevarán a Taylor a proponer una nueva aplicación práctica, que aúne lo mejor de estas dos alternativas y permita la puesta en marcha de la *política del reconocimiento igualitario*.

Si todos estos temas están entrelazados y de algún modo apuntados desde los mismos comienzos de su filosofía, con el nuevo milenio Taylor incorporará una nueva dimensión dentro de su filosofía, vinculada en esta ocasión al tema de la religión y la secularización del mundo moderno. Así, en un nuevo rechazo a la imagen trazada por la tradición, aquélla que nos lleva a la comprensión del ser humano como un “yo obliterated” [*buffered self*]¹² —esto es, cada vez más cerrado e impermeable a todo aquello que pretenda trascender el mundo puramente mecanicista trazado por la ciencia moderna—, Taylor recupera la idea de un “yo poroso” [*porous self*], abierto y permeable a fuerzas y espíritus que otorgan significados no exclusivamente humanos al mundo que nos rodea.

De este modo, Taylor postulará como trascendental humano nuestra condición de seres espirituales. Este nuevo trascendental del ser humano está íntimamente conectado con nuestra condición de evaluadores fuertes así como con la percepción de aquello que identificamos como hiperbienes. De este modo, en Taylor, lo moral y lo espiritual quedan íntimamente conectados. Aquéllas que en *Sources of the Self* habían sido consideradas las fuentes morales de la modernidad quedan transformadas en *A Secular Age* en las fuentes de poder que rigen y orientan nuestra vida espiritual. Nuestras evaluaciones fuertes nos revelan que en algún lugar, en alguna actividad o en alguna condición existe algo que resulta más valioso, más digno, más elevado; algo que nos lleva a un plus de plenitud, riqueza, valor y/o significatividad. Si nos situamos en ese lugar, si realizamos esta actividad o alcanzamos tal condición, sentimos nuestra vida como más plena, más rica, más admirable, más profunda. Nuestra condición de seres espirituales es otra de las condiciones invariables de la variabilidad humana, variabilidad que en este caso quedará manifiesta en la posibilidad de la creencia en la trascendencia o en la inmanencia. La apuesta final de Taylor será, en esta ocasión, por la *creencia en la trascendencia*.

Sin embargo, hemos de advertir de una dificultad adicional en este punto. Taylor no

¹² La traducción literal de la expresión “buffered self” sería “yo taponado”. La edición española de *Modern Social Imaginaries* traduce la expresión como “identidad resguardada”. Sin embargo, nosotros nos hemos decantado por traducir “buffered” por “obliterated” por recoger la sutilidad y la connotación de la descripción de Taylor. La sugerencia de utilizar tan bella expresión se la debemos a Javier San Martín. “Oblitar” proviene del francés “oblitérer” y se utiliza para los sellos de correos que cuando son taponados (expresión utilizada para el sellado y estampado) cierran el tránsito de las franquicias y ya no permiten el paso. Ortega utiliza la expresión en *La rebelión de las masas*, cap. VIII, para señalar la cerrazón mental del hombre-masa. En Taylor, frente a un yo poroso tenemos un yo obliterated, es decir, aquel yo cerrado, taponado, que imposibilita el paso y la inundación del sí mismo por parte de aquellas fuerzas y seres extramundanos del mundo encantado. Cualquiera de las tres traducciones —yo taponado, identidad resguardada o yo obliterated— debe ser entendida bajo el prisma de la impermeabilidad del ser humano moderno, frente a aquella antigua porosidad del yo premoderno.

abordará directamente nuestra condición de seres espirituales como en su momento hizo con la condición del ser humano como evaluador fuerte —base de la navegación ética—, ni con la condición del ser humano como animal social —base de la navegación política—, o al menos no lo abordará de un modo puramente analítico, pues nuestra condición de seres espirituales tiene que ver con nuestro modo de sentir las cosas. La explicitación de tal condición invariable, de este trascendental está inserta dentro de la explicación del desencantamiento del mundo moderno. Esta explicación no debe ser entendida como una teoría —aclara el propio Taylor—, sino más bien como la explicación fenomenológica de cómo son sentidas las cosas. Una condición crucial para que fuese posible el desencantamiento del mundo fue el nuevo sentido del yo y su lugar en el cosmos. Este cambio en el yo implicó una transformación en los elementos centrales, mejor dicho, un cambio en la sensibilidad hacia los elementos centrales (*naïvite*, finalidad, plenitud) que configuran el espacio espiritual, aquél en el que nos situamos y orientamos en la configuración y dotación de sentido de nuestra propia espiritualidad.

Pero Taylor también está preocupado por entender cómo en un período de tiempo muy reducido, en menos de 500 años, hemos pasado de un mundo en el que la no-creencia era virtualmente imposible a un mundo en el que la in-creencia es tan sólo una opción espiritual entre otras muchas. Por eso, las fuentes morales de la modernidad quedarán, finalmente, reconvertidas en las fuentes de la secularización, a través de las cuáles Taylor narrará una serie de historias que se entrecruzan para explicar el auge de la edad de la increencia. Tras esta nueva reconstrucción histórica llevada a cabo en *A Secular Age*, Taylor mostrará la necesidad de hacer de la religión un caso especial así como la necesidad de una radical redefinición de la laicidad, lo que, finalmente, desembocará en una nueva propuesta práctica: en la articulación de un nuevo modelo liberal-pluralista de laicidad que abogue por el diálogo y enriquecimiento mutuo de las múltiples formas de espiritualidad del mundo contemporáneo.

A modo de conclusión: la función de la filosofía

Cuatro son los trascendentales del ser humano en la filosofía de Taylor: animal que se autointerpreta, evaluador fuerte, animal social y ser espiritual. La imagen del ser humano quedaría incompleta si eliminásemos alguna de estas dimensiones; dimensiones desde las que podemos reconstruir toda la filosofía moral, política y religiosa de Taylor y que, a su vez, constituyen las líneas fundamentales de su antropología filosófica.

Pero más allá de este coherente corpus teórico-conceptual, a mi juicio, el mayor logro de Taylor es la articulación de una filosofía con claras aplicaciones prácticas.

Todos aquellos que amamos la filosofía —¡embriagador *meta-amor*!— nos hemos enfrentado en algún momento a la escalofriante pregunta “¿y para qué sirve la filosofía?” Depende mucho del interlocutor que tengamos enfrente salir airoso o no ante tal cuestión. Sin embargo, analizando la filosofía de Taylor la respuesta resultaría bien fácil. Su modo de concebir las relaciones entre teoría y praxis determinan drásticamente el tipo de filosofía que lleva a cabo: una reflexión filosófica seria, informada, actual y profundamente comprometida con la realidad social que le ha tocado en suerte vivir, un conocimiento esencialmente práctico capaz de materializar la teoría en soluciones concretas. Y es que en Taylor la filosofía queda imbuida en cada una de las prácticas propiamente humanas. De ahí que su antropología filosófica termine ligada a la construcción de la propia identidad, su filosofía moral a la configuración de un normativo orden moral moderno, su filosofía política a la constitución de un gobierno democrático liberal y una política del reconocimiento igualitario y su filosofía de

la religión a la fundamentación de un modelo de laicidad liberal pluralista.

Este es el tipo de filosofía que demanda nuestra situación actual —por no decir cualquier situación en cualquier momento dado—, una demanda quizás más acuciante dado el terrible retroceso de la filosofía en nuestro ámbito académico e institucional. Un tipo de filosofía alejada de la pura retórica y especulación, que apueste por su propia autenticidad y que nos permita afirmar cándidamente que la filosofía sirve para construir el mejor de los mundos posibles o, al menos, para intentarlo...

Bibliografía de Charles Taylor

- Taylor, Charles (1964): *The Explanation of Behaviour*, London, Routledge & Kegan Paul.
- (1970): *The Pattern of Politics*, Toronto, McClelland and Stewart.
- (1975): *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press. Trad. esp. de Francisco Castro, Carlos Mendiola y Pablo Lazo, *Hegel*, Barcelona, Anthropos, 2010.
- (1979): *Hegel and Modern Society*, Cambridge, Cambridge University Press. Trad. esp. de Juan José Utrilla, *Hegel y la Sociedad Moderna*, México, F.C.E., 1983.
- (1983): *Social Theory as Practice*, Delhi, Oxford University Press.
- (1985a): *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1985b): *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1989): *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press. Trad. esp. de Ana Lizón, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996.
- (1991): *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Harvard University Press [Publicado originalmente como *The Malaise of Modernity*, Toronto, Anansi]. Trad. esp. de Pablo Carabajosa, *La ética de la autenticidad*, Introducción de Carlos Thiebaut, Paidós, Barcelona, 1994.
- (1992): *Rapprocher les solitudes. Écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*, Guy Laforest (ed.), Quebec, Presses de l'Université Laval. Trad. ing. de Paul Leduc Browne, *Reconciling the Solitudes. Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 1993. Trad. esp. de María Jesús Marín, Donostia, *Acercar las soledades: Federalismo y nacionalismo en Canadá*, Donostia, Tercera Prensa-Hirugarren Prentsa, 1999.
- (1993): *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, edición e introducción de Amy Gutmann, Princeton, Princeton University Press. Trad. esp. de Mónica Utrilla, Liliana Andrade y Gerard Vilar, *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*, México, F.C.E., 2009, 2^a ed.
- (1995): *Philosophical Arguments*, Cambridge, Harvard University Press. Trad. esp. de Fina Birulés, *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997.
- (1997): *La liberté des modernes*, edición de Philippe de Lara, París, Presses Universitaires de France, París. Trad. esp. de Horacio Pons, *La libertad de los modernos*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005.

- (1999): *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture*, with responses by William M. Shea, Rosemary Luling Haughton, George Marsden, and Jean Bethke Elshtain, James L. Heft, ed., Oxford, Oxford University Press.
- (2002): *Varieties of Religion Today. William James Revisited*, Cambridge, Harvard University Press. Trad. esp. de Ramón Vilá, *Las variedades de la religión hoy*, Barcelona, Paidós, 2003.
- (2004): *Modern Social Imaginaries*, Durham y Londres, Duke University Press. Trad. esp. de Ramón Vilá, *Imaginarios sociales modernos*, Barcelona, Paidós, 2006.
- (2007): *A Secular Age*, Cambridge, Harvard University Press.
- (2010): *Laïcité et liberté de conscience* [con Jocelyn Maclure], Montreal, Les Éditions du Béal.
- (2011a): *Dilemmas and Connections. Selected Essays*, Cambridge, Harvard University Press.
- (2011b): *The Power of Religion in the Public Sphere* [con J. Habermas, J. Butler y C. West], edición de Eduardo Mendieta y Jonathan VanAntwerpen, Columbia, SSRC Book. Trad. esp. de José María Carabante y Rafael Serrano, *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid, Trotta, 2011.
- (2012): *Democracia Republicana/Republican Democracy*, Introducción de Renato Cristi, Apéndice de Renato Cristi y Ricardo Tranjan, Santiago de Chile, LOM Ediciones.

Diagnóstico y paradojas de la cultura y el mundo contemporáneos según R. Girard

Agustín MORENO FERNÁNDEZ

Universidad de Granada

Introducción

La teoría mimética de René Girard es una filosofía antropológica que, a través de las claves fundamentales de la mimesis y del mecanismo del chivo expiatorio ofrece, entre otras cosas, una teoría de la cultura. La obra de Girard se caracteriza por su interdisciplinariedad, poniendo en juego conocimientos de muy diversos ámbitos: la teoría de la literatura, la antropología, la filosofía, la historia, la ciencia de las religiones... Girard, a lo largo de su obra, con frecuencia, se ha venido haciendo eco de las problemáticas del mundo de hoy, estableciendo relaciones entre sus tesis antropológicas y distintos diagnósticos acerca de nuestra situación actual. En este texto vamos a ocuparnos de algunas de las paradojas y de las cuestiones que, a su juicio, plantean la cultura y el mundo contemporáneos. En particular, abordaremos los cinco puntos siguientes.

En primer lugar, nos preguntaremos si han fracasado los proyectos cristiano y moderno. En segundo lugar, reflexionaremos acerca de la gran importancia de las víctimas y de la perversión de su papel. A continuación veremos en qué términos sitúa Girard los riesgos que supondrían la desjudaización y la deshelenización en la cultura occidental. Después plantearemos la pregunta de si los procesos de globalización del mundo nos llevan hacia más civilización o, más bien, hacia la barbarie. Y, por último, especularémos acerca de si nos encaminamos hacia un renacimiento o hacia un apocalipsis. En esta y las demás cuestiones nos haremos cargo de las ambivalencias y los distintos posicionamientos que el pensador ha mostrado en sus distintas obras.

1. ¿Han fracasado los proyectos cristiano y moderno?

Girard comparte en su diagnóstico de la modernidad la gran problemática de la ambivalencia de la modernidad racionalista e ilustrada junto con la escuela de Francfort o Foucault. En la siguiente cita refiere una conversación con este último, mostrando su discrepancia con el filósofo, sorprendentemente, en lo que a compartir su pesimismo se refiere y afirmando además el intemporal vigor del cristianismo, lo que contrasta con la idea que a continuación abordaremos sobre la conceptuación girardiana de su fracaso:

Ninguna sociedad antes que nosotros se ha enfrentado a los mecanismos sacrificiales. Así pues, lo que se revela de esta forma, es la tenacidad de estos mecanismos... Suprimámoslos aquí, reaparecen allá. Todo el interés de la obra de Foucault reside en haber mostrado esto. Un día me dijo que “no era necesario hacer una filosofía de la víctima”. Yo le respondí: “No una filosofía, en efecto, ¡una religión!... ¡pero ya existe!”. [...] Foucault ha comprendido lo que el racionalismo optimista no preveía en absoluto: las nuevas formas de “victimización” se desarrollan constantemente a partir de los instrumentos destinados a suprimirlas. Es su pesimismo lo que me separa de él: contrariamente a lo que él piensa, creo que los procesos históricos tienen sentido y que es necesario asumirlo, so pena de la desesperación absoluta. La adhesión a este “sentido”, hoy día, después del fin de las ideologías, no puede ser más que el redescubrimiento de lo religioso. Desde luego, lo mismo que los mecanismos victimarios no dejan de renacer, el fermento cristiano está siempre allí para subvertirlos: en el racionalismo humanista del siglo XVIII, por ejemplo¹.

Las críticas de Girard a la modernidad no implican una enmienda a la totalidad de ésta, entre otras cosas por la matriz cristiana que le atribuye, que sería la que le concedería su cariz desmitificador. Más aún, a su juicio, habría sido gracias al cristianismo, a pesar de sus persecuciones, crímenes e inquisiciones, por lo que se habría dejado de perseguir a las brujas, y se habría abierto camino a la ciencia (y no gracias a la ciencia por lo que se deja de perseguir brujas²). Y, sin embargo, a pesar de este poder desmitificador cristiano y moderno, ambos proyectos habrían fracasado. En qué sentido y por qué, es lo que trataremos de ver. Para Girard, en el pensamiento y en los saberes modernos está enraizada una visión antropológica errónea, que no quiere ver la violencia constitutiva del ser humano, ni cómo lo sagrado está inscrito en su mismo seno. De ahí que desacredite: el racionalismo del siglo XVIII, que confía en la naturaleza humana sin tener en cuenta lo irracional en las relaciones entre los hombres³; la filosofía y las ciencias sociales de la Ilustración, que sólo serían capaces de pensar el orden, incompetentes para pensar las crisis⁴; y, en general, los saberes modernos, empeñados en acentuar el papel de los elementos diferenciales en los conflictos,

¹ Girard, René, *Cuando empiecen a suceder estas cosas*, Madrid, Encuentro, 1996, p. 88.

² Girard, René, *El chivo expiatorio*, Barcelona, Anagrama, 1986 p. 265. Girard, René, *Cuando empiecen...*, loc. cit., pp. 66-67.

³ Girard, René, *Mentira romántica y verdad novelesca*, Barcelona, Anagrama, 1985, p. 117.

⁴ En este sentido Girard elogia las observaciones de Carl Schmitt, que piensa que “la única ciencia social posible para el mundo de la Ilustración era la ciencia del orden. Considera también que esta ciencia del orden no es el orden. Se trata de un discurso sobre el orden [...] puede perfectamente no reflejar la verdad. Lo que dice Carl Schmitt es válido [...] tanto para la antropología como para la ciencia jurídica y la ciencia política. Esto se aplica a las ciencias del hombre que jamás han logrado pensar la crisis [...] Pensar la crisis es volver a una noción de circularidad pre-socrática. La filosofía ilustrada jamás lo enfoca desde este ángulo, [...] hace de la crisis una ruptura accidental del orden, algo puramente irracional que consiguientemente no es pensable”. Girard, René, *Aquel por el que llega el escándalo*, Madrid, Caparrós, 2006, pp. 102-103.

frente a lo que sería realmente importante a pensar: la pérdida de las diferencias, la indiferenciación⁵.

Las sabidurías modernas, el pensamiento ilustrado y los pensamientos revolucionarios de la igualdad y de la democracia, en la medida en que, como Hegel, aspiran a la identidad no-conflictual, serían judíos de origen y no griegos: “se fundan sobre la visión última de la identidad y de la fraternidad”⁶. Sin embargo, no hay que olvidar –dice Girard– la lección de la tragedia griega: Eteocles y Polinices no se reconciliarán nunca⁷: “sólo la esperanza democrática pretende poner fin a la tragedia, pero ahora sabemos que ésta cae en la banalidad moderna. El hombre solo no puede triunfar de él mismo”⁸. El cristianismo sería el primero en ver “la convergencia de la historia hacia una reciprocidad conflictiva que debe mudarse en reciprocidad pacífica so pena de abismarse en la violencia absoluta. [...] que el momento de la reconciliación ya se ha presentado una vez y no ha tenido lugar”⁹.

Es decir que, a pesar de existir una posibilidad de derecho, es imposible de hecho. En resumidas cuentas, la modernidad no sería capaz de hacerse cargo de la naturaleza conflictiva y violenta del ser humano. Por otro lado, su filosofía del sujeto se asentaría sobre una teorización equivocada de la realidad humana. Es más, habría fundado su concepción de la subjetividad individual en la concepción del Jehová bíblico, del Dios celoso de los hebreos, que no tolera rivales: “Es el Dios único de la tradición judeo-cristiana quien da su cualidad particular al individualismo occidental. Cada subjetividad debe fundar el ser de lo real en su totalidad y afirmar *yo soy el que soy*”¹⁰. A esto habría que sumar la “teología del yo” que los románticos y sus herederos modernos habrían hecho del proceso creador¹¹. La abstracta filosofía moderna haría de la subjetividad la única fuente del ser, y sólo Nietzsche y Dostoievski habrían comprendido que esta tarea es sobrehumana, aunque se imponga a todos los hombres. Pero el yo no sería un objeto contiguo a otros, sino que “está constituido por su relación con el Otro y no podemos considerarlo fuera de esta relación. [...] Es esta divinidad problemática la que carga de metafísica subterránea la sexualidad, la ambición, la literatura, en una palabra, todas las relaciones intersubjetivas”¹².

En *Achever Clausewitz*, Girard insiste en que estamos inmersos en un proceso apocalíptico porque es la propia violencia humana la que es capaz de autodestruirnos. De ahí concluye que “el cristianismo histórico y con él la sociedad moderna han fracasado”¹³. El autor vincula el incremento de la violencia efectiva o potencial, con el acercamiento de la verdad de la violencia revelada por el cristianismo y que habría provocado el trastorno del sistema sacrificial de las sociedades primitivas y antiguas. En un plano teológico, Girard relaciona la parusía con el llamamiento producido por los efectos de la progresiva “*montée aux extrêmes*”. Contra lo pensado por Hegel, los hombres no sólo no se han reconciliado, sino que ahora son capaces de destruirlo todo: “El pecado consiste en pensar que de la violencia puede salir alguna cosa buena. Es lo que todos nosotros pensamos, *porque nosotros somos miméticos*”¹⁴. A su vuelta el Hijo de Dios constataría que “los hombres se han vuelto locos, que la edad

⁵ Girard, René, *Achever Clausewitz*, Paris, Carnets Nord, 2007, p. 97.

⁶ Ibídem, p. 96.

⁷ Ambos hermanos, hijos de Edipo, lucharon entre ellos hasta morir por el trono de Tebas. Serían uno de tantos ejemplos de “hermanos enemigos” (Caín y Abel, Rómulo y Remo...).

⁸ Girard, René, *Achever Clausewitz*, loc. cit., pp. 99-100.

⁹ Ibídem, p. 100. Las cursivas son del propio Girard, en el texto francés original.

¹⁰ Girard, René, *Critiques dans un souterrain*, Paris, Grasset, L’Âge de l’homme, 1976, p. 94.

¹¹ Girard, René, *La voix méconnue du réel*, Paris, Grasset, 2002, p. 312.

¹² Girard, René, *Critiques...*, op. cit., p. 94.

¹³ Girard, René, *Achever Clausewitz*, loc. cit., p. 191.

¹⁴ Ibídem, p. 192.

adulta de la humanidad, esta edad que él anunciaba por la Cruz, ha fracasado”¹⁵, que el mundo habría sido infiel al mensaje liberador del cristianismo¹⁶.

Sin embargo, tampoco este diagnóstico girardiano, como la realidad de la que pretende dar cuenta, están exentos de paradojas. Porque este fracaso del cristianismo convive a la vez con la tesis de Girard según la cual no es el nihilismo lo que prima hoy en el ámbito axiológico. Del mismo modo que, a la vez que destaca la previsión del cristianismo de su propio fracaso, aún confía en el proyecto del Reino de Dios¹⁷.

2. El papel de las víctimas y su perversión

Frente a quienes postulan el predominio del relativismo y del nihilismo en el mundo de hoy, Girard opone un argumento que deslegitimaría tal diagnóstico. Se refiere a que en nuestra época estaríamos inmersos en la cultura de las víctimas¹⁸, incluso en su exaltación apoteósica¹⁹. Ante cualquier catástrofe prima la atención de éstas sin importar su adscripción cultural, política, racial... Ésta sería una de las aportaciones esenciales de la tradición judeocristiana, acontecida gracias a la denuncia del mecanismo victimario²⁰. En línea con ésta, la formulación de los derechos humanos sería otro signo relevante de la singularidad occidental, vinculada a la protección de las víctimas: “Nadie antes que nosotros había afirmado jamás que una víctima, incluso unánimemente condenada por su comunidad, por las instancias que ejercen sobre ella una jurisdicción legítima, podría tener razón contra esa unanimidad. Esa actitud extraordinaria no puede venir más que de la Pasión interpretada en la perspectiva evangélica”²¹.

¹⁵ Ibídem, p. 191.

¹⁶ Girard, René, *Cuando empiecen...*, op. cit., p. 83.

¹⁷ Girard, René, *Clausewitz en los extremos*, Buenos Aires, Katz, 2010, pp. 84-85.

¹⁸ “Mire alrededor de usted y verá hasta qué punto esta inserción retorcida de la problemática cristiana en nuestros conflictos está extendida. Incluso los debates políticos más banales están ahí para ilustrar este fenómeno moderno: “¿Cómo osa usted reprocharme el Goulag, cuando no cesa de justificar y defender a todos los Pinochet del mundo?”, etc. Por repugnante que sea siempre este tipo de alegato, importa estudiarlo con cuidado en sus diversas manifestaciones en razón de su significación religiosa excepcional. En la historia anterior, jamás la gente ha pasado tanto tiempo lanzándose a la cabeza víctimas en lugar de otras armas. Esto no puede producirse más que en un mundo que, aunque lejos seguramente de ser cristiano, está enteramente impregnado de los valores del Evangelio. Nietzsche tenía razón en decirlo”. Girard, René, *Sanglantes origines*, Paris, Flammarion, 2011, pp. 105-106.

¹⁹ Esto afirma Girard, frente a quienes en los últimos treinta años afirman que “ya no hay más significaciones globales permanentes, válidas para toda la historia humana. Que no hay más que pequeñas playas de sentido, locales y fugitivas, espejeamientos ínfimos por encima de una realidad incognoscible”. Critica a los intelectuales que obvian el mensaje universal judío y cristiano, el mandato del Levítico, el Éxodo, el Deuteronomio o el evangélico, a favor del buen trato hacia los extranjeros indefensos, enfermos, prisioneros... Estos textos, asevera el autor, nos protegen de nosotros mismos en un escenario de ideologías desfallecidas, frente a xenofobias, integrismos, fundamentalismos y otras “perversiones abominables del espíritu moderno”. Girard, René, “L’apothéose des victimes”, *Le Nouvel Observateur*, nº 1420 (23-29 Enero, 1992), pp. 58-59.

²⁰ Girard, René, *Veo a Satán caer como el relámpago*, Barcelona, Anagrama, 2002, p. 201; *El chivo expiatorio*, loc. cit., p. 265.

²¹ Girard, René, *Cuando empiecen...*, op. cit., p. 97. Los hospitales promovidos por la Iglesia acogen a enfermos sin distinguir origen social, territorial o religioso. Se inventa la noción moderna de víctima, frente a las culturas “todavía autónomas” que se ceñían a la solidaridad familiar, tribal o nacional. Comienza a existir así la humanidad más allá de las fronteras, y la asociación del prestigio a la prestación de ayuda internacional. Girard, René, *Veo a Satán...*, op. cit., pp. 216, 217.

Sin embargo, tampoco este logro está exento de ambigüedad, ante el riesgo de lo que Girard llama un posible totalitarismo de las víctimas. Y es que su defensa puede convertirse en una “búsqueda camuflada de otras víctimas”. Girard tiene la impresión de que “nos enfrentamos a una mezcolanza extraordinaria”²². Hoy, ante la opinión pública, el papel de víctima sería el más deseable, utilizándose para todo tipo de reivindicaciones²³: “Por una especie de sobrecompensación, existe en adelante una tendencia a hacer de la simple pertenencia a un grupo minoritario una especie de privilegio. [...] Llevado al extremo, la omnipotencia de la víctima llega hasta tal punto en nuestro universo que está en curso, tal vez, de deslizarse hacia un nuevo totalitarismo”²⁴.

Este otro tipo de totalitarismo “de las víctimas” consistiría en “hacer de la víctima una fuerza de presión”²⁵ y un ejemplo de ello sería para Girard el régimen soviético. Un tipo de totalitarismo que aún hoy estaría muy activo:

Nos escudamos en el victimario, en la víctima, y, a menudo, de este modo construimos un nuevo medio de persecución. [...] Hoy en día, vivimos en un universo en el que existen poderosos *lobbies* de la víctima. [...] Hoy [...] ya sólo se puede ejercer la violencia por la intermediación de un discurso victimario, de una defensa de las víctimas. [...] El comunismo por ejemplo, el régimen soviético, pretendía hablar sólo de las víctimas, y provocaba víctimas en nombre de las víctimas²⁶.

3. El riesgo de deshelenización y de desjudaización

Un doble riesgo acecharía también en la actualidad sobre nosotros, en el plano cultural. Por un lado, Girard nos alerta acerca de la progresiva deshelenización que estaríamos viviendo, ante el auge de las posturas epistemológicas que niegan el acceso a lo real, que no van más allá de las relaciones del lenguaje consigo mismo. Ante ello apela a la razón griega y occidental, de Aristóteles y de santo Tomás, aunque sin desligarla del mensaje cristiano²⁷. Se queja, no del justo protagonismo de la cultura griega, a la que no habría que idealizar, mostrando en cambio sus oscuridades, sino de su excesiva presencia en la universidad y en la cultura oficial, en contraste, a su juicio, con lo judeocristiano²⁸. Así, su reivindicación de la

²² Girard, René, *Aquel...*, op. cit., p. 89; Martínez, Marie-Louise, “Hacia una antropología de la frontera. René Girard entrevistado por M.L. Martínez”, *Anthropos* (213), 2006, pp. 30-31. WILLIAMS, J.G., “The Anthropology of the Cross: A Conversation with René Girard”, Girard, René, *The Girard Reader*, edited by J. G. Williams, New York, Crossroad Herder, 1996, pp. 262-288. “Continuamos persiguiendo, pero en nuestro mundo cada uno persigue proclamándose hostil a la persecución; es lo que llamamos la propaganda. Tenemos nuestros propios chivos expiatorios, pero son siempre los hacedores de chivos expiatorios, si bien desde ahora nunca se persiguen directamente”. Girard, René, *Sanglantes origines*, loc. cit., p. 108.

²³ Girard, René, *La ruta antigua de los hombres perversos*, Barcelona, Anagrama, 1995, pp. 130-131. P. Bruckner se hace eco de esta consideración de Girard en: *La tentación de la inocencia*, Anagrama, Barcelona, 2002, p. 129.

²⁴ Girard, René, *Cuando empiecen...*, op. cit., pp. 49-50.

²⁵ Martínez, Marie-Louise, op. cit., p. 29.

²⁶ Ibídem, p. 30. Continúa la cita ilustrando con el terrorismo otro ejemplo de este “totalitarismo”.

²⁷ Esto lo hace con una defensa cerrada del discurso del papa Ratzinger en la Universidad de Ratisbona. Girard, René, *Achever Clausewitz*, loc. cit., pp. 335-336 (*Clausewitz en los extremos*, loc. cit., pp. 284-285). «El cristianismo aporta un juicio positivo sobre la razón humana, pero no cree que ésta pueda conducir a una verdad absoluta cualquiera». Girard, René (con Vattimo), *Christianisme et modernité*, Paris, Flammarion, 2009, p. 118.

²⁸ “¿Hacer un sitio a los griegos en nuestra cultura? [...] Desde el siglo XIII en adelante no hacemos otra cosa. [...] No hay nadie que se aparte verdaderamente de los griegos. Es la Iglesia, por otra parte, la primera que ha dado ejemplo. No es casualidad que sea ella la que ha inventado la universidad, mediante la cual se trata siempre de hacer concordar la Revelación con la filosofía griega – Platón y Aristóteles – con riesgo de que, un día, no haya de nuevo más Revelación que la de los Griegos... [...] Todos nuestros Renacimientos, y todos

razón helena, va aparejada de una crítica de la misma razón en la medida en que pretenda prescindir de la religión: “El desprecio de lo religioso por el racionalismo, no solamente erige la razón en religión, sino que produce una religión desviada”²⁹. Podríamos decir que Girard es un ilustrado después de la ilustración porque, a pesar de todo, nos exhorta a que nos esforcemos en confiar de nuevo en la razón³⁰. A la vez, también nos advierte sobre el riesgo de desjudaización, frente al neopaganismo de cuño nietzscheano y heideggeriano y de inspiración griega. Y es que, en su opinión, la recuperación de lo religioso griego supondría, frente a la tradición profética judía, retroceder en el reconocimiento del valor de las víctimas y su inocencia, ante la barbarie que justificaría su existencia en favor de los intereses de un grupo y, en definitiva, la vuelta a los chivos expiatorios como en la Segunda Guerra Mundial (o como en la Primera, v. gr. el genocidio armenio). En cualquier caso, para el autor no hay por qué desterrar lo griego en favor de lo cristiano o viceversa (caso nietzscheano) sino mantenerlos juntos³¹.

4. ¿Civilización o barbarie?

Como en un regreso circular, parece que volvemos a encontrarnos en la misma disyuntiva en que se encontraron las sociedades primitivas: ¿civilización o barbarie?³² De acuerdo con la teoría mimética, aquellas dieron con un mecanismo que contuviese la violencia y que dio origen a unas civilizaciones, aunque cimentadas sobre los crímenes victimarios. Hoy, desvelado el mecanismo de la producción de lo sagrado arcaico, exculpadas sus víctimas seculares, y dando por descartado lo “sagrado satanizado”, que seguiría justificando la existencia de víctimas, aún sabiendo de su inocencia, ¿cómo sostener una civilización global y contener una violencia, igualmente global y multiforme, sin exutorios? Girard observa que las dinámicas de la vida moderna se escapan a nuestro control “porque no disponemos de un chivo expiatorio de recambio”³³. La inmensa potencia de los mecanismos victimarios, como “pegamento” inmemorial de la cohesión de las comunidades humanas, estaría agotada y, aunque en nuestro mundo sigue habiendo infinidad de víctimas, estas tendrían poco o nulo poder de reconciliación³⁴.

nuestros humanismos, no son más que retornos a los Griegos. La Revolución y el Imperio están igualmente obsesionados por los Griegos. Y el pensamiento moderno más influyente, al menos en Europa – Nietzsche, Heidegger y algunos otros – no habla, también, más que por boca de los Griegos. En cada época, ciertamente, se tiende a desestimar a los Griegos más queridos por la época precedente, pero es siempre en nombre de otros Griegos y, en general, Griegos cada vez más antiguos, aquellos que su arcaísmo les hace aparecer más griegos todavía que los más recientes. [...] No tengo ninguna ansia de eliminar a los Griegos, y hablo mucho de ellos, ¿pero por qué durante un tiempo, no hablar un poco de otra cosa? Se trata siempre, en el fondo, de minimizar o descartar lo judaico y lo cristiano de la cultura oficial, de la universidad. Si habla usted de cristianismo sin soltarle la coz ritual, se arriesga a ver elevarse en torno suyo los muros del ghetto, mucho más cerrado todavía en los Estados Unidos que en Francia, dicho sea de pasada...”. Girard, René, *Cuando empiecen...*, op. cit., pp. 68-69.

²⁹ Girard, René, *Achever Clausewitz*, loc. cit., p. 349.

³⁰ Girard, René, *Christianisme...*, op. cit., p. 148.

³¹ Girard, René, *Clausewitz en los extremos*, loc. cit., p. 188.

³² Nuevamente se pondría de manifiesto que, en cierto sentido, no hay un abismo total entre las sociedades arcaicas y las nuestras, en tanto que las causas sociales, culturales, económicas y ambientales de las amenazas que se ciernen sobre el mundo, ahora a escala global, estarían de nuevo entreveradas. Una muestra de ello sería la peste que, como tema literario, seguiría vivo más allá de su significación médica. Girard, René, *Literatura, mimesis y antropología*, Barcelona, Gedisa, 1997, p. 155. Véase también el apartado “Ciencia y Apocalipsis” en: Girard, René, *El misterio de nuestro mundo*, Salamanca, Sígueme, 1982, p. 288 y ss..

³³ Martinez, Marie-Louise, op. cit., p. 34.

³⁴ Girard, René, *Literatura...*, op. cit., p. 221.

Más allá del riesgo de una lucha de “todos contra todos”, estaríamos ante el “todo o nada”³⁵, en un mundo amenazado por la aniquilación total: “los recursos de sacrificio, lo mismo que el petróleo, se hacen un artículo no renovable. Sería pura locura esperar que en adelante la intensificación de la pugna mimética aporte, como otras veces, algún orden tolerable”³⁶. Girard es consciente del reto y propone la renuncia a la violencia y su reciprocidad, el rechazo absoluto de la venganza, a sabiendas de que no podemos servirnos de muletas sacrificiales. Sin embargo, aunque también opina en ocasiones que no hay que renunciar a la violencia en legítima defensa, otras veces se opone a ella explícitamente³⁷.

Lo peor de este aparente regreso circular es que hay diferencias sustanciales entre los sacrificios arcaicos y las guerras y el terrorismo contemporáneos. El exterminio del enemigo que habría profetizado Clausewitz sin saberlo. Las guerras ideológicas donde la política está subyugada a la guerra y se organizan masacres de poblaciones enteras (la “teologización” de la guerra donde el enemigo sería el Mal a erradicar, fuera de toda ley (según una expresión de Carl Schmitt))³⁸. Un desreglamiento de la guerra sin ejércitos “legítimos” (como la reacción española y rusa a los ejércitos napoleónicos, la “victoria del civil sobre el soldado”), donde sólo hay partisanos dispuestos a todo; donde se pierde toda proporcionalidad en la reciprocidad violenta y se evocan las guerras religiosas revestidas de la mortífera innovación tecnológica bélica³⁹. Elementos todos inspiradores para el terrorismo y el terrorismo suicida, cuyos atentados serían “una inversión monstruosa de los sacrificios primitivos”⁴⁰. Quizás podría cobrar un nuevo sentido la oración: “Si Dios no existe, todo está permitido”, entendiendo por Dios lo sagrado de los mecanismos victimarios inutilizados por el cristianismo. Sin embargo, precisamente, ante la inhabilitación de los frenos para la violencia no habría alternativas, más que renunciar a ella. Una exigencia evangélica que, más que utópica, para Girard se ha vuelto una condición “científica” para sobrevivir: “En el supremo nivel del poder político ya es un hecho obvio de la vida contemporánea el de que es menester renunciar a la violencia, unilateralmente si fuera necesario, pues de otra manera sobrevendría la destrucción universal. El reemplazo profético y evangélico de toda ley primitiva por la renuncia a la violencia ya no es un sueño utópico o arcádico. Es la condición científica *sine qua non* de la simple supervivencia”⁴¹.

En un plano más individual y existencial, se revelaría como especialmente interesante, en nuestro contexto de secularización y debilitación de los ritos y los preceptos religiosos, lo que para el autor significaría quedarnos sin cortafuegos contra las fuerzas violentas en sociedades fragmentadas⁴². Pero también sin orientación para un deseo que iría dando tumbos entre la colmación y la insatisfacción, a merced de la industria publicitaria y los medios de

³⁵ Girard, René, *Achever Clausewitz*, loc. cit., p. 132.

³⁶ Girard, René, *Literatura...*, op. cit., p. 228.

³⁷ Girard, René, *El misterio...*, op. cit., pp. 229-230.

³⁸ Girard, René, *Achever Clausewitz*, loc. cit., pp. 127-129.

³⁹ Ibídem, pp. 128-129.

⁴⁰ Ibídem, pp. 130-131. “En lugar de matar víctimas para salvar a otros, los terroristas se matan para matar a otros. [...] Estamos por tanto bien dentro de una era de hostilidad general e imprevisible, donde los adversarios se desprecian y buscan mutuamente aniquilarse: Bush y Ben Laden, palestinos e israelíes, indios y paquistaníes [...] Bajo la cobertura de mantener la seguridad internacional, la administración Bush ha hecho lo que ha querido en Afganistán, como los rusos en Chechenia. Por su parte, los atentados islamistas golpean sin importar dónde. La ignominia de Guantánamo [...] es significativa de este desprecio del derecho de la guerra. [...] Esta pérdida del derecho de la guerra es el síntoma claro de que Occidente está trabándose en sus contradicciones”. Ídem.

⁴¹ Girard, René, *Literatura...*, op. cit., p. 228.

⁴² Girard, René, *Anorexie et désir mimétique*, Paris, L’Herne, 2008, pp. 53, 58.

comunicación⁴³, con la consiguiente situación de malestar actual que Girard diagnostica y que sitúa históricamente a partir de los grandes objetos de deseo en la sociedad de consumo tras la Segunda Guerra mundial. Una vez alcanzados estos se busca crear nuevas necesidades cotidianas: “A partir del momento en que no queda nada de lo religioso y que los hombres poseen todos lo mismo, que sus deseos han sido satisfechos del mismo modo – y el papel de la industria es decir a los hombres que, si todos desean la misma cosa, se les dará –, una vez que se nos ha dado, ya no sabemos qué hacer y entonces visitamos los monumentos del pasado”⁴⁴. Paradójicamente, cuanto más parece “liberado” el deseo, más obstáculos engendraría. Por ejemplo en el plano erótico, la generalización de la pornografía habría aumentado los casos de impotencia y la histeria sexual poco tendría que ver con la liberación anunciada⁴⁵. A juicio de Girard el papel de las instituciones es proteger al individuo y en nuestro mundo se verificarían “a cada instante” (sic) no sólo la moral cristiana sino “todas las grandes morales religiosas”⁴⁶. Tanto ante la tarea de controlar la violencia social y sus amenazantes escaladas, así como para la precaución ante la exaltación del deseo mimético que estaría relacionada con la anterior, Girard parece lamentarse de que vivimos en una época “en la que se comprende cada vez menos la positividad de la renuncia”⁴⁷, a pesar de que el mundo moderno habría comenzado preconizándola junto con la sobriedad o la castidad.

5. ¿Renacimiento o Apocalipsis?

Girard aboga por un futuro en el que el saber de los mecanismos miméticos de la violencia y de los estereotipos de persecución, procurado por el judeocristianismo, forme parte del *common knowledge*, del sentido común, asumido como cualquier otra verdad científica y auspiciando la detección de la violencia y las persecuciones religiosas en toda cultura⁴⁸. En este sentido podríamos estar en la víspera de una revolución que sobrepasaría lo imaginable: “el mundo se dirige hacia un cambio que, comparado al Renacimiento nos parecerá insignificante”⁴⁹. Aunque el pensador centra su atención en la parte negativa de la irrupción de la modernidad y la disolución de jerarquías y diferencias sociales, que habrían contenido la violencia y los conflictos, también ha afirmado que, es a partir de entonces, cuando no sólo el odio sino el amor auténtico son posibles. De todas formas, como es obvio, y Girard lo reconoce: “nadie puede aventurar lo que pasará mañana”⁵⁰ y, ante un mundo cada vez más unificado o indiferenciado, cree que la crisis mimética que vivimos es muy diferente de las vividas por las sociedades primitivas y no podría resolverse al no poder acelerarse más en un sentido equivalente a las crisis productoras de mitos y rituales:

⁴³ “En nuestra época el mimetismo es reforzado por la comunicación instantánea y el sensacionalismo de los medios”. Girard, René, *Cuando empiecen...*, op. cit., p. 54.

⁴⁴ Martínez, Marie-Louise, op. cit., pp. 32-34. En estas páginas el autor también habla del turismo, como degeneración del antiguo peregrinaje religioso, y de la globalización, de la búsqueda de los seres humanos de una alteridad que sólo existiría fabricada por las agencias de viajes, ya que los hombres en realidad encontrarían por todas partes lo mismo.

⁴⁵ Girard, René, *Cuando empiecen...*, op. cit., pp. 103-104.

⁴⁶ Ídem.

⁴⁷ Ibídem, p. 103.

⁴⁸ Girard, René, *El chivo expiatorio*, loc. cit., p. 264.

⁴⁹ Girard, René, *Christianisme...*, op. cit., p. 55.

⁵⁰ Girard, René, *Aquel...*, op. cit., p. 29.

Aun cuando no nos ha inmunizado contra el mimetismo, y aun cuando las regresiones son siempre posibles, el mundo cristiano y moderno ha elevado mucho nuestro “umbral de desbocamiento”; nuestras sociedades no conocen apenas fenómenos de posesión colectiva. Estamos siempre en un espacio intermedio que puede que sea la definición de la Historia abierta” que – insiste Girard – no tendría nada que ver con un tiempo cíclico o de eterno retorno⁵¹.

Empero, al mismo tiempo, diagnostica la crisis mimética del mundo moderno como una crisis sin igual en el sentido de punto de no retorno, que no sólo negaría el tiempo cíclico sino quizás también la condición “abierta” del curso histórico.

En su diagnóstico la obra girardiana acentúa el temor y el pesimismo ante el futuro, hasta el punto de afirmar que vivimos en un tiempo que va en dirección al Apocalipsis⁵². Se trata de una preocupación constante desde *El misterio de nuestro mundo*, e incluso ya presente en *La violencia y lo sagrado*, pero que va teniendo cada vez más peso como se ve claramente en *Achever Clausewitz*, y que en ocasiones se expresa de manera más comedida, incidiendo, como acabamos de señalar, en que no podemos hacer predicciones⁵³.

El nihilismo gnoseológico o escepticismo absoluto asociado al mundo moderno tendría pésimas consecuencias al derivar en nihilismo axiológico, supeditación a la racionalidad instrumental y “castración del sentido”, revestido incluso de formas dogmáticas y puritanas, y suponiendo un grave peligro, habida cuenta de la ciega capacidad humana para la destrucción:

Entregar a los hombres al sin-sentido y a la nada en el mismo momento en que han encontrado los medios para aniquilarlo todo en un abrir y cerrar de ojos, confiar en el porvenir del medio humano a unos individuos que no tienen ya más guía que sus deseos y sus “instintos de muerte”, he aquí algo muy poco tranquilizador, algo que dice mucho sobre la impotencia de la ciencia y de las ideologías modernas para dominar las fuerzas que han puesto a nuestra disposición. [...] El pensamiento actual es la castración suprema, ya que es la castración del sentido. Todo el mundo está allí vigilando a su prójimo para sorprenderle en flagrante delito de creencia en alguna cosa⁵⁴.

La humanidad no sabría hacia dónde va, carecería de objetivos y no hallaría el modo de llenar este vacío⁵⁵, un diagnóstico en línea con la tan esgrimida formulación, que constata la ausencia de nuestra toma de conciencia en tanto que seres humanos, miembros de una sola especie. Entretanto, las amenazas de las graves y candentes problemáticas globales (medioambientales, económicas, demográficas, carrera armamentística nuclear⁵⁶...) augurarían un horizonte apocalíptico que nada tiene que ver con el pronosticado por los fundamentalistas religiosos, ni con la estrecha concepción de las amenazas limitadas a un carácter divino que los ateos atribuirían a los textos apocalípticos⁵⁷. Sin embargo, ante

⁵¹ Girard, René, *Cuando empiecen...*, op. cit., p. 83.

⁵² Girard, René, *Aquel...*, op. cit., pp. 101, 98.

⁵³ Martinez, Marie-Louise, op. cit., p. 28.

⁵⁴ Girard, René, *El misterio...*, op. cit., p. 480.

⁵⁵ “En el fondo, cosa que no se dice hoy día porque tratamos de reinterpretar todo esto en términos políticos (sobre todo a partir de la guerra fría, de la gran oposición entre el universo comunista y las democracias occidentales), se ha producido un vacío y nosotros estamos dentro de ese vacío, tratamos de ocuparlo por todo tipo de medios, no sabemos a dónde vamos”. Martinez, Marie-Louise, op. cit., p. 33.

⁵⁶ “El carácter “apocalíptico” de un mundo en el cual los dobles miméticos se amenazan a sí mismos y a la humanidad toda con armas nucleares es, para mí, igual a una plena revelación de la violencia humana desarrollada más allá de las pantallas protectoras del sacrificio, es una reafirmación de la mímisis conflictiva en un mundo definitivamente privado de esas pantallas protectoras por su conocimiento superior no sólo de las fuerzas naturales sino también de las fuerzas culturales, es decir, del mecanismo generador mismo”. Girard, René, *Literatura...*, op. cit., p. 207 (Entrevista *Diacritics*).

⁵⁷ Girard, René, *El misterio*, op. cit., pp. 293-294.

numerosos textos en el contexto cristiano es inevitable la pregunta que se formula J. M. Oughourlian, ante la amenaza universal apocalíptica que en ellos se anuncia: ¿no es una regresión hacia la concepción violenta de la divinidad⁵⁸?

Girard interpreta que los textos cristianos apocalípticos (como Lc 17, 26-30 o Mt 24, 6-7) señalarían el carácter no milagroso o divino, y sí metafórico, de los acontecimientos apocalípticos que descubrirían una crisis mimética y sacrificial. Se muestra firme al afirmar que Jesús no atribuye a Dios la violencia, aún cuando haya textos evangélicos que pudieran sugerirlo⁵⁹: “la idea de una violencia divina no tiene ningún lugar en la inspiración evangélica”⁶⁰. El castigo divino habría sido desmitificado por los evangelios (aunque paradójicamente esta desmitificación habría permanecido oculta). El autor sostiene que sólo existe en la imaginación mítica a la que el escepticismo moderno también, paradójicamente, permanecería fiel, dirigiendo tranquilamente así su indignación contra el mundo bíblico ya que sería más difícil, exigente y duro asumir que “la palabra apocalíptica decisiva no expresa más que la responsabilidad absoluta del hombre en la historia. [...] Si la amenaza da miedo de verdad, es porque esta vez no tiene remedio alguno en el plano en que se sitúa, sin recursos de ninguna clase; porque ha dejado de ser “divina”.”⁶¹.

Según la interpretación girardiana de los evangelios, con Jesús habría llegado el paroxismo final y no habría una nueva oportunidad para renunciar a la violencia⁶². Actualmente habríamos llegado a un estado en el que el medio humano está amenazado por el poder mismo del hombre, y la ciencia misma lo reconocería: “se trata ante todo de la amenaza ecológica, de las armas y de las manipulaciones biológicas [...]. Si miramos lo que pasa alrededor de nosotros, si nos interrogamos sobre la acción de los hombres sobre lo real, el recalentamiento global, la subida del nivel del mar, nos encontraremos frente a un universo donde las cosas naturales y culturales están confundidas”.⁶³

Particularmente las armas nucleares reducirían nuestro planeta al tamaño de una aldea primitiva, “aterrorizada una vez más por la eventualidad de una guerra a muerte. La verdadera venganza es tan terrible que sus partisans más encarnizados no osan desencadenarla, porque saben perfectamente que todas las atrocidades que pueden infligir a sus enemigos, pueden también infligírselas a ellos”⁶⁴.

⁵⁸ Ibídem, p. 217.

⁵⁹ Ibídem, pp. 218-220.

⁶⁰ Ibídem, p. 221.

⁶¹ Ibídem, p. 227.

⁶² Ibídem, p. 231. Esta última oportunidad sería ofrecida tanto en su tiempo a los judíos como a los receptores posteriores del mensaje. En este sentido Girard apunta a que Lucas distingue entre un apocalipsis judío (el de la destrucción del judaísmo como entidad religiosa y cultural) y un apocalipsis mundial “que se situará “después del tiempo de los paganos”, después que los evangelios hayan sido anunciados al mundo entero y probablemente hayan sido rechazados por él”. Ibídem, p. 237.

⁶³ Girard cita los Evangelios sinópticos, por ejemplo, el cap. 24 de Mateo o el cap. 13 de Marcos, que le parecen de una “actualidad sorprendente”. “Entretien avec René Girard”, *Philosophie magazine*, nº 23 (octubre 2008), pp. 59-60.

⁶⁴ Continúa la cita poniendo en contexto la gravedad de esta amenaza y apelando a los valores del cristianismo frente a Nietzsche y Dionisos. Girard, René, *La voix méconnue...*, op. cit., pp. 165-167. La pertinencia – y urgencia – de la recuperación de los valores evangélicos se pondría más que nunca de manifiesto a la luz de la reconsideración girardiana del Apocalipsis, ignorado en el s.XIX, frente a un Jesús humanitario y socializante como el de Renan –dice el autor– que acentuaba el tema del reino a costa del tema apocalíptico. Girard, René, *El misterio*, op. cit., pp. 228-229.

Apelando a la escatología cristiana, a cuya pérdida de vigencia achaca Girard la disminución de influencia del cristianismo en el curso de los acontecimientos, el pensador se opone al racionalismo moderno, en la medida en que este acentuaría su obstinada expulsión de lo real, precisamente, cuando la abstracción del Apocalipsis toma cuerpo en la realidad:

Es sin duda a partir de Hiroshima que la idea apocalíptica ha desaparecido enteramente de la conciencia cristiana: los cristianos de Occidente [...] ¡han dejado de hablar de apocalipsis en el momento mismo en el que lo abstracto entraba en lo real, donde la realidad devenía adecuada al concepto! [...] El racionalismo, este rechazo de ver la inminencia de la catástrofe (que veían en efecto muy bien las sociedades arcaicas), es nuestra manera de continuar resistiéndonos a lo real⁶⁵.

Por el contrario, Girard propone una “nueva racionalidad”, teniendo presente la parte de irracionalidad de las relaciones humanas y sus insospechadas consecuencias; tomando conciencia acerca de nuestra responsabilidad en el destino del mundo y considerando que el único modo de entrar en relación con lo divino es “*en la distancia*”, a través de Jesucristo como mediador⁶⁶. Confiere a esta racionalidad el nombre de “racionalidad apocalíptica”, es decir, “una razón que toma lo divino en serio” y de una determinada manera: “para salir de la imitación negativa, de la reciprocidad que acercaba a los hombres a lo sagrado, hay que aceptar la idea de que sólo una imitación positiva nos pondría a justa distancia de lo divino. La imitación de Cristo es *esta proximidad que nos pone a distancia*”⁶⁷.

Antes, también ha hablado de “pensamiento apocalíptico”, mediante el cual debiéramos pensar la reconciliación, más que como consecuencia, como reverso de la escalada a los extremos, como la posibilidad real de alcanzar el Reino aunque nadie quiera verlo, enmascarada por la violencia:

El pensamiento apocalíptico se opone así a esa sabiduría que cree que la identidad es apacible, y accesible la fraternidad, en la dimensión puramente humana. También se opone a todas las corrientes de pensamiento reaccionarias, que desean restaurar la diferencia, y que en la identidad ven únicamente uniformidad destructora o conformismo nivelador. El pensamiento apocalíptico reconoce en la identidad la fuente del conflicto. Pero también [que] la identidad apacible yace en el núcleo medular de la identidad violenta como su posibilidad más secreta: ese secreto es hacedor de la fuerza de la escatología⁶⁸.

A pesar de que Girard no se hace eco de ello, su diagnóstico apocalíptico no estaría nada lejos de las advertencias que, desde 1947, dirige al mundo el denominado “Doomsday Clock”, reloj del Apocalipsis, del Juicio Final o del fin del mundo, creado por científicos del Proyecto

⁶⁵ Girard, René, *Achever Clausewitz*, loc. cit., pp. 125-126. Por este motivo, la dialéctica hegeliana no convence a Girard. Le parece “demasiado racionalista, y no suficientemente trágica: ¡atraviesa el conflicto sin perder una pluma!”. Ibídem, p. 126. El pensador también alude antes a Bergson –mencionado a su vez por B. Chantre, quien está entrevistando a R. Girard – y aprovecha para cuestionar a Lévi-Strauss en su despreocupación por lo real: [...] Me interrogo, desde hace más de cuarenta años, sobre este rechazo de tener en cuenta lo real. Esto se parece al desinterés orgulloso que Lévi-Strauss experimentó por los ritos y los sacrificios, no queriendo ver más que el mito y lo que llama el “pensamiento salvaje””. Ibídem, pp. 125-126.

⁶⁶ «*On ne peut entrer en relation avec le divin que dans la distance; il nous faut pour cela un Médiateur, et ce Médiateur est Jésus-Christ. C'est là tout le paradoxe que nos avons à affronter et la nouvelle rationalité que la théorie mimétique veut soutenir*». Girard, René, *Achever Clausewitz*, loc. cit., p. 214. Citas como esta apoyarían en parte la objeción de O. Maurel a Girard cuando echa de menos salidas a las problemáticas que vayan más allá del marco cristiano.

⁶⁷ Girard, René, *Clausewitz en los extremos*, loc. cit., pp. 181-182 (*Achever Clausewitz*, loc. cit., pp. 214-215).

⁶⁸ Girard, René, *Clausewitz en los extremos*, loc. cit., pp. 82-83.

Manhattan, hoy a cargo del Boletín de Científicos Atómicos. Se trata de un grupo en el que hay varios premiados con el Nobel y que ante la catástrofe de Fukushima y la ausencia de acuerdos para disminuir el arsenal atómico, así como para frenar el cambio climático, decidieron mover la manecilla hasta las doce menos cinco minutos, considerando que 2012 era más inseguro que 2010 (año en el que el reloj marcaba las doce menos seis minutos)⁶⁹.

6. Conclusión

Girard constata una gran influencia y repercusión histórica de los efectos del mensaje cristiano y de su difusión, en muy diversos órdenes. De la liquidación de las prohibiciones y los ritos de las antiguas religiones y la progresiva inhabilitación de los mecanismos victimarios y persecutorios, posibilitando explicitar el dilema de si está justificada o no la existencia de chivos expiatorios en aras de la cohesión social (que sería a partir de ahora una cuestión de maquiavelismo político), a la expansión de la rivalidad y la mediación interna, asociadas también a la expansión del mensaje cristiano y su igualitarismo. Más que una tradición religiosa, el cristianismo aportaría la novedad radical del conocimiento definitivo del mecanismo mimético de lo sagrado. Los Evangelios llevarían consigo un ateísmo práctico que pondría el foco en la responsabilidad humana con respecto al curso de lo real y no en causas mágicas o divinas, privando a su vez a las sociedades de los chivos expiatorios que les daban estabilidad. Esta liberación cristiana tendría como reverso una liberación maldita de potencial destructivo y conflictivo, dada la privación de los sacrificios que aportaban la única paz de la que se disponía y que estaría íntimamente ligada al pensamiento moderno y revolucionario, a la disminución de la violencia explícita, pero a su aumento en las relaciones íntimas o a su exacerbación totalitaria. Al mismo tiempo, la eclosión del mensaje cristiano en el mundo moderno y su difusión planetaria habría acelerado la historia, aumentando el riesgo de escaladas globales de violencia. Las conquistas de la modernidad y la fase histórica moderna habrían sido posibles gracias a una toma de conciencia interna al cristianismo.

Tanto el proyecto racionalista moderno e ilustrado, como el cristianismo, habrían fracasado. El pensador impugna la confianza racionalista en el ser humano típica de las Luces que, además, no se enfrenta a su naturaleza violenta y a su dimensión irracional. El pensamiento y las ciencias ilustradas no serían competentes para pensar las crisis y la indiferenciación, centrados sólo en el orden y las diferencias. La sabiduría moderna e ilustrada, el pensamiento revolucionario, democrático y hegeliano no tendrían en cuenta la lección de los trágicos griegos, obviando que nunca llegará la reconciliación final. Sería también el fracaso del cristianismo, que habría anunciado y ofertado la reconciliación entre los hombres pero que habría levantado acta de su imposibilidad de hecho, de la renuncia de los seres humanos a aceptar la edad adulta y responsable, habiendo sobreestimado la naturaleza humana. Una sobreestimación que en el caso de la modernidad, además, tendría el agravante de haber secularizado la concepción del Dios bíblico en una teología del yo compartida con el

⁶⁹ Este reloj representa en “minutos para la media noche” cuánto le quedaría a la especie humana para su destrucción total. Está situado en la Universidad de Chicago y los científicos que lo crearon estaban preocupados por el estallido de una guerra nuclear. Se trata de un indicador universalmente reconocido que se acerca o aleja de la medianoche conforme a la “situación política, científica y militar” en el mundo. La hora inicial se situó en las doce menos siete minutos y el peor momento tuvo lugar en 1953 debido a la primera explosión de una bomba de hidrógeno por EE.UU (dos minutos para la medianoche). El punto más alejado se dio con ocasión del tratado de reducción de armamento nuclear entre este país y Rusia en 1991 (diecisiete minutos para la medianoche). Fuentes:

<<http://www.publico.es/ciencias/416248/el-fin-del-mundo-esta-un-minuto-mas-cerca>>;
<<http://www.abc.es/20120111/ciencia/abci-reloj-juicio-final-avanza-20120111019.html>>

romanticismo, generadora de frustración y de dinámicas autodestructivas, dada la imposible pretensión de fundar en cada subjetividad el ser de lo real, de espaldas a su constitución intersubjetiva. El error mimético de no renunciar a la reciprocidad violenta es susceptible en la época moderna de desencadenar una destrucción apocalíptica.

Aunque cabe, a la luz de sus textos, declarar a Girard más del lado del pesimismo fatalista, que de lo contrario, también habría que considerar la complejidad de la diagnosis y sus concesiones, aunque más escasas y de menor peso, a la esperanza y el optimismo, así como la ambigüedad de dinamismos históricos y culturales, algunos de los cuales son presentados por Girard como amenazas. Constatamos cómo en el análisis de Girard se dan cita los elementos siguientes:

1. Girard impugna el diagnóstico del predominio del relativismo y el nihilismo axiológico ante lo que considera la vigencia y el éxito cristiano del triunfo de la cultura de la protección, el apoyo y el reconocimiento de las víctimas, asociada a los derechos humanos y al judeocristianismo. A la vez, detecta un totalitarismo “de las víctimas”, que utiliza la defensa de unas víctimas a costa de otras, como discurso y coartada para infligir violencia. Y, al mismo tiempo, constata un nihilismo gnoseológico y axiológico moderno que supedita todo a la razón instrumental, carente de objetivos y ciego para controlar el potencial destructivo humano.

2. El autor denuncia el riesgo de disolución de la razón griega y occidental, aristotélica y tomista, cuya reivindicación habría de hacerse teniendo en cuenta la religión y no contra ella. Al mismo tiempo, alerta acerca de la recuperación de lo religioso griego como forma de neopaganismo al estilo nietzscheano-heideggeriano, que asumiría la vuelta a los chivos expiatorios, en detrimento del profetismo judío y su defensa de la inocencia de las víctimas.

3. Girard defiende la esperanza vinculada al saber del mimetismo de la violencia y de los estereotipos de persecución que, asumido como saber científico y como parte del sentido común, podría llevar al mundo a un Renacimiento. Pero también asume que no podemos aventurar el futuro y pronostica un tiempo abocado al Apocalipsis, donde la amenaza no es divina, sino humana, fruto de la no abjuración de la violencia y del inaudito poder sobre lo real de los hombres, utilizado irresponsable y egoístamente.

4. Más allá de estas consideraciones destaca la consistencia del discurso de Girard a favor de un pensamiento y una racionalidad apocalípticos, que volverían la escatología cristiana de plena actualidad, para poder asumir el riesgo inminente de catástrofe. Ante el riesgo de aniquilación total, la exigencia de la renuncia a la violencia no sería tanto una utopía como una condición “científica”, indispensable para la mera supervivencia. Lo contrario sería una política ciega al servicio de la guerra; el riesgo de violencias totalmente desregladas e incontrolables, donde cabe la conjugación de las motivaciones de antiguas guerras religiosas, con una capacidad armamentística y tecnológica desconocidas y una violencia terrorista que, al contrario de los sacrificios religiosos arcaicos, que pretendían frenar violencias peores, sólo pretende el incremento de la destrucción, la aniquilación y la muerte. Girard enfatiza la idea de que “el cristianismo es la única religión que habría previsto su propio fracaso. Esa presciencia se llama apocalipsis”⁷⁰.

⁷⁰ Girard, René, *Clausewitz en los extremos*, loc. cit., p. 10.

Entre la Filosofía y la Criminología

Aportes interdisciplinares para la prognosis de los atentados terroristas de inspiración islámica

Francisco Javier CASTRO TOLEDO

Centro Crímina para el estudio y prevención de la delincuencia
Universidad Miguel Hernández de Elche

Introducción

Hace exactamente una década, en España, fuimos testigos del odio y la muerte, tomando la aterradora forma de uno de los episodios más sangrientos de nuestra biografía nacional reciente. Aún no nos habíamos recuperado de las impactantes imágenes de las ruinas del *World Trade Center* y las cerca de 3000 víctimas del 11 de septiembre de 2001, cuando aquella sombría mañana del 11 de marzo de 2004 fueron asesinadas 191 personas, más de dos mil personas quedaron heridas y toda una nación quedó marcada por el miedo y la inseguridad¹. La protección de la seguridad nacional se mostró disfuncional y débil, y los

¹ Huelga decir que, aunque el 11-M marcase un referente del terrorismo yihadista en España, no se trata de la única acción de esta naturaleza en nuestro país. En España, los primeros casos relacionados con el terrorismo yihadista podemos datarlos en 1985, en el que murieron tras un atentado 18 personas en el bar «el Descanso» de Madrid, frecuentados por estadounidenses. Desde entonces, más de una veintena de acciones terroristas en

métodos de prevención de uno de los fenómenos criminales de mayor entidad de los últimos treinta años, estériles e inocuos. Además, la muerte entraría en escena con particulares e inusitados ademanes de violencia religiosa. En este sentido, el famoso periodista polaco Ryszard Kapuściński (2009), en unas declaraciones que hizo en Varsovia a raíz del 11-M, sentencia: «El 11-M constituye una —trágica— confirmación de uno de los fenómenos que caracterizan el mundo contemporáneo, a saber: que la guerra moderna —y el 11-M no deja de ser un episodio de la actual “guerra contra el terrorismo”— se ceba con la población civil, con personas indefensas» (p.229)².

En una línea similar, el escritor alemán Hermann Hesse (2003) nos dirá con su afinado sentido crítico: «Las personas mayores, que hemos visto de todo, conocemos bien la capacidad del hombre para toda suerte de barrabasadas, y también su capacidad de justificarlas teológicamente» (p. 71). Entonces, ¿qué sucede cuando las mismas instancias religiosas, es decir, los mismos fundamentos últimos del sentido para muchos, constituyen las lanzaderas del odio al otro y la muerte?

Algunas claves interpretativas previas: ¿qué quieren y cómo son los yihadistas?

El proyecto arqueoutópico del islamismo radical se centra en la instauración de un «califato profético», como el diseñado por los «piadosos antepasados», es decir, las primeras comunidades musulmanas. De tal forma que el yihadista no tiene que elaborar complejas alternativas político-sociales inexistentes. Sin más, debe echar un vistazo al pasado, a la edad de oro del Profeta y sus allegados, para recoger el modelo social y político que diseñaron, extrapolándolo punto por punto hasta nuestros días. En esta visión descontextualiza del mundo, la *yâhiliyya*, o época de ignorancia previa a la instauración del Islam en la que nos encontraríamos ahora, ha sustituido los beneficios de la instauración global del Islam por la herejía. En esencia, Occidente es el gran contagiado por la apostasía y el ateísmo, por la reglamentación de origen humano y por haber olvidado el «camino» ofrecido por Dios en las fuentes. El modelo occidental es percibido como una forma de cáncer con profundas metástasis globales y la *yihâd*, siguiendo el ejemplo del Profeta Armado, es la mejor estrategia en la sanación del mundo. Esta arqueoutopía es el principal objetivo adoptado por la totalidad de grupos de naturaleza yihadista contemporáneos: Al-Qaeda, Al-Djihad al-islami (Guerra santa), Djund Allah (Tropas de Dios), Hizbollah (Partido de Dios), el actual Estado Islámico

nuestro país pueden ser atribuidas al terrorismo yihadista. Al mismo tiempo, no sólo cuentan los actos terroristas consumados, las investigaciones policiales que concluyen con la desarticulación han proliferado desde el 11-M hasta nuestros días, en especial, tras las numerosas y preocupantes emigraciones y reclutaciones de españoles a las filas de Estado Islámico (ISIS).

² Por otro lado, Kapuściński (2009) hace un magnífico análisis del papel de los medios de comunicación en tratamiento del terrorismo yihadista cuando arguye: «Por obra de los medios de comunicación occidentales, hasta se ha operado un cambio en la lengua: se dice “islamista”, luego “fundamentalismo islámico” y ahora “terrorista islámico”. Como resultado, la palabra “islam” deja de funcionar autónomamente, siempre va acompañada de un contexto amenazador...» (p.211).

de Irak y del Levante (ISIS), etc.

Por otro lado, el ideario fundamentalista de este renacido Islam político está basado en la práctica de la *iytihâd* o de la intervención de los criterios islámicos en el mundo moderno. Este intervencionismo religioso podemos resumirlo en cuatro tesis claramente diferenciadas. En primer lugar, la consideración de la universalidad del Islam para gobernar, controlar y dirigir al mundo al completo. Un segundo rasgo que diagnosticará en todo lo no musulmán una ignorancia y una ingenuidad sólo tratable desde los dogmas y el liderazgo del Islam. También, el reconocimiento de la necesaria lucha legítima, de la *al-yihâd*, como solución a la ignorancia y la herejía del mundo moderno. En suma, la idea de que la paz definitiva es la consecuencia lógica de la puesta en funcionamiento de los tres aspectos anteriores: universalidad del Islam, ignorancia del no musulmán y lucha legítima como vía.

Aunque esta comunicación esté centrada en un análisis de la estructura fundamentalista del yihadismo actual, no debemos perder de vista que la violencia y las tendencias fundamentalistas han acompañado a todas las formas de religiosidad a lo largo de sus vicisitudes históricas³. De algún modo y en mayor o menor grado, todas las religiones han dado cabida a sujetos que hoy etiquetaríamos como fundamentalistas, sujetos que han protagonizado usos y abusos del mensaje de la revelación divina en la consecución de determinados intereses. El teocentrismo imperante en la argumentación del fundamentalista sólo refleja el rechazo a la evolución y a la naturaleza histórica de su religión. Deifica el estatus trascendente de la espiritualidad, desconectando el fenómeno religioso de su contingencia histórica.

Del mismo modo, el fenómeno del fundamentalismo religioso se investirá de una naturaleza aún más reprochable cuando la diseminación de su mensaje se efectúe por medios violentos. Cristianos, judíos, musulmanes, hinduistas o budistas, todos ellos podrían ser acusados de haber tenido o de tener actualmente en sus filas a individuos de este talante. De este modo, si el fundamentalismo religioso nos dice cómo son los individuos, conocer las características del potencial terrorismo asociado nos dirá qué métodos van a usar para influir en términos socio-políticos, es decir, cómo van a instrumentalizar su ortodoxia y ortopraxis, volviéndolas violentas. Asimismo, a pesar de la dificultad entre los teóricos de diferentes disciplinas de encontrar de una definición de «terrorismo» consensuada, hallamos tres elementos centrales que nos permiten distinguirlo de otras formas de violencia política: en primer lugar, el uso o amenaza de la violencia; una motivación política y un tercer elemento de búsqueda de una audiencia general (Garrido et al., 1999).

³ Recomiendo encarecidamente el texto de Khoury, A. T. (1981), *Los fundamentos del Islam*, Barcelona: Herder, donde, cronológicamente, elabora una lista de estos movimientos fundamentalistas islámistas. Por otro lado, estos movimientos no son exclusivos del Islam, sino que están diseminados por todas las grandes religiones. En el cristianismo fundamentalista fue muy notable la figura de Carl McIntyre con la fundación de la *Bible Presbyterian Church* en 1932 en Estados Unidos o las «Asambleas de Dios» brasileñas en la década de los noventa, por poner algunos ejemplos. En el judaísmo ortodoxo, los jaredíes, jaseitas y kareitas difieren sobre cómo y qué fuentes divinas conviene leer. Así, de igual modo, podemos hallar corrientes fundamentalistas en el hinduismo de la mano de partidos políticos como el Bharatiya Janata Party (Partido Popular Indio), quienes abogan por la implementación del sistema tradicional de castas.

Para finalizar este apartado y por delimitar nuestro objeto de estudio en esta comunicación, quisiera resaltar la estrecha relación que se da entre los dos conceptos antes apuntados: fundamentalismo religioso y terrorismo. Los fundamentalismos, especialmente el religioso, son condición necesaria para el terrorismo yihadista, mientras que los terrorismos son condición suficiente de cualquier fundamentalismo; por ello, resulta lógico explicar con anterioridad el fenómeno de los fundamentalismos, comprendiendo, de este modo, el calado fundamentalista de los terrorismos como elemento clave de perfilación.

En nuestro caso, y debido a su interés más filosófico que criminológico, nos centraremos únicamente en el primero de los elementos, el fundamentalismo religioso, como caldo de cultivo estructural del que germinará cualquier forma de terrorismo inspirado en él. Esto es, todo yihadista es, en definitiva, un fundamentalista religioso.

Los fundamentalismos religiosos

Si examinamos a las diferentes dimensiones que forman parte de la realidad social, podremos dar cuenta de la pléyade de formas de fundamentalismos que nos rodean, activas en la actualidad. Podemos destacar, además del religioso, fundamentalismos políticos, económicos, científicos, sociales, etc. El gran problema lo encontramos en la dificultad de encontrar tendencias fundamentalistas aisladas, es decir, tendencias que se manifiesten de una manera totalmente pura. Por ello, y en la imposibilidad de la búsqueda de una definición del fenómeno fundamentalista *per se*, podemos decir que el fundamentalismo sólo es definible en relación al fenómeno social al que sirva de soporte, esto es, podemos intentar definir el «fundamentalismo religioso», el «fundamentalismo económico», el «fundamentalismo político», etc., pero no vamos a conseguir llegar a una acepción unívoca del término «fundamentalismo».

Klaus Kienzler (2002) nos cuenta que «fundamentalismo» es un término que aparece por primera vez en la literatura cristiana norteamericana del siglo XIX, intentando conseguir un consenso sobre algunos *fundamentals*, esto es, fundamentos o hechos fundamentales religiosos. Pero ¿qué queremos decir con *fundamentals*? ¿Qué hechos son tomados como fundamentales? Como elementos comunes a todo fenómeno religioso fundamentalista, veremos que se tratan de visiones soportadas sobre lo que llamaré a partir de ahora «tridente ortopraxis-ortodoxia-ontología». Esto sólo quiere decir que la religión es una «respuesta por el sentido de la vida, es una respuesta dotada de sentido» (Kienzler, 2002, p. 21)⁴.

En definitiva, ante los males y la multitud de incertidumbres que afligen al ser humano

⁴ Los desarrollos en materia de fundamentalismos religiosos son cuantiosos y haría falta una investigación paralela para poder abarcar todas las aportaciones relevantes. A pesar de ello, no queríamos dejar pasar la oportunidad de citar a otra autora de obligada referencia en los estudios sobre los fundamentalismos religiosos. En su libro *Los orígenes de los fundamentalismos en el judaísmo, el cristianismo y el Islam*, Karen Armstrong (2009) caracterizará lúcidamente a los fundamentalismos como un fenómeno contemporáneo, un fenómeno surgido como reacción defensiva frente a una nueva estructuración social e individual de acuerdo a los principios instaurados por la modernidad. De tal modo que la reacción defensiva acaba tomando un matiz ofensivo, cristalizándose en movimientos políticos y sociales cuya meta es eliminar el *status quo* dominante.

durante toda su existencia, la religión nos ofrece una ortodoxia, es decir, una garantía de saber, una fe correcta. Además nos aportará una ortopraxis: un referente conductual, tanto individual como comunal. De hecho, estos dos primeros elementos, ortopraxis y ortodoxia, van a constituir a un tercero globalizador, una concepción ontológica determinada. En resumen, cuando tratamos con este tipo de fundamentalismos nos enfrentamos a determinados sistemas de creencias religiosas donde la flexibilidad interpretativa brilla por su ausencia, basándose en textos revelados en los que las únicas definiciones posibles serán dogmáticas y procedentes de la existencia de magisterios incuestionados (Tamayo, 2004).

Detección de tendencias fundamentalistas

En Criminología, el *criminal profiling* o perfilación criminal ha estado fuertemente marcado por una metodología basada en el análisis estadístico de las características más frecuentes de la muestra a estudiar. En este sentido, Turvey (2011) entiende por perfil criminológico la técnica de investigación criminológica mediante la cual pueden llegar a identificarse y determinarse las principales y distintivas características personales, de personalidad, de relación social y de comportamiento de determinados delincuentes, basándose en las evidencias observables en el crimen, o la serie de crímenes que se han cometido, en la forma en la que se han llevado a cabo, y/o en el estudio de los diferentes escenarios en lo que éstos han tenido lugar. Con ello, el objetivo principal de esta técnica es colaborar en la investigación de determinados delitos, aportando información de utilidad a la policía para la captura de un delincuente desconocido. No obstante, en la pretensión de perfilar a un yihadista, la principal crítica que podríamos hacerle es que, hasta la fecha, estas muestras han respondido a criterios psicosociales o fisiológicos que poco o nada nos pueden decir de la interpretación religiosa que el sujeto hace de su experiencia vital: los elementos que en mayor medida van a caracterizar los atentados de este tipo y suponen la clave de su interpretación. Indudablemente, los análisis psicosociales y fisiológicos se muestran sesgados y, en definitiva, necesitados de una ampliación⁵.

Nosotros nos proponemos cumplir este objetivo, pero desde una metodología poco frecuente en ciencia criminológica. Así, la dinámica que vamos a seguir para explicar dónde podemos hallar tendencias fundamentalistas tendrá como objeto la elaboración de un perfil filosófico del fundamentalista religioso genérico. Obviamente, este fundamentalista religioso genérico no tiene por qué responder a la figura de un terrorista, es más, puede que nunca se haya visto involucrado en ningún tipo de delito relacionado con el terrorismo; sin embargo, sí que constituirá el caldo de cultivo del que emanará cualquier forma terrorismo de inspiración religiosa, como hemos indicado con anterioridad. En lo que sigue, partiremos del tridente ortodoxia-ortopraxis-ontología, anteriormente explicado, para analizar las diferentes tendencias que podríamos englobar dentro de cada categoría. Todo este análisis corresponde a

⁵ Para ver un ejemplo de ello, además de estar íntimamente relacionado con el objeto de estudio de la presente investigación, recomiendo el interesante artículo de Cano Paños, M. A. (2009). Perfil de autor del terrorismo islamista en Europa. *Revista electrónica de Ciencia Penal y Criminología*, 11 (07), 1-38. Recuperado de <http://criminet.ugr.es/recpc>

lo que en bibliografía especializada se ha denominado «fenomenología del fundamentalismo» (Tamayo, 2004), pero que, a efectos prácticos, podemos llamar «fenomenología del fundamentalismo islámico».

En primer lugar, indicábamos que la ortodoxia es la certeza indubitada de un conjunto de conocimientos concretos. En la problemática religiosa se convierte en certeza clara y distinta sobre los contenidos de una fe, utilizando una terminología cartesiana. Veamos cómo se materializa el fundamentalismo religioso en clave de ortodoxia.

La primera de las tendencias que podemos analizar es la renuncia a la mediación hermenéutica en la lectura de los textos fundamentales (Tamayo, 2004). Esta conducta se manifiesta en el aislamiento del texto fundamental de su contexto socio-histórico, sacralizándolo de tal forma que adquiere una naturaleza sobrenatural en la que la pluralidad interpretativa es desdeñada y acusada de amenazar la unidad religiosa a favor de una infalibilidad y una lectura única. La autoridad de la fórmula única se torna omníabarcante, rechazando los elementos de pre-comprensión que se dan tanto en la redacción de los textos sagrados, como en su lectura. Frente a esto podemos decir que, evidentemente, «a un texto no se accede asépticamente, sino con un bagaje cultural, con una ideología concreta, con unos prejuicios, en fin, con una compresión previa» (Tamayo, 2004, p. 89). Pero esto último no será parte de la actitud del fundamentalista.

Es cierto que el bien máspreciado para una religión son sus fuentes. En el caso de los grandes monoteísmos, la revelación divina es el origen de las mismas fuentes. El Islam, al igual que el cristianismo y el judaísmo, tienen fuentes tanto orales como escritas. La gran diferencia subyacente estriba en que el Islam es un texto de revelación directa. Como argumentará Kienzler (2004): «En la teología cristiana, como en gran medida también en la judía, es corriente considerar que la palabra de Dios se pasó de forma completa a la palabra humana» (p. 28). Por el contrario, en el Islam, Alá, palabra por palabra, fue inspirando el mensaje recogido en el Corán. Efectivamente, el hecho de que el contenido semántico del Corán sea fruto de una revelación directa entraña un valor añadido a la lectura fundamentalista de la fuente, ya que no soporta una exégesis, *a priori*, igual de bien que otros textos fundamentales⁶. En definitiva, la sobrenaturalización de las fuentes y la desconexión de su contexto histórico es un punto capital en la comprensión del origen del fundamentalismo en el Islam (Küng, 2006).

Por otro lado, en nuestro análisis, el segundo pilar del tridente es la ortopraxis. Ésta contiene todo lo que el fundamentalista debe saber para comportarse según la «vía recta». En definitiva, ortopraxis será la praxis correcta. En un pasaje de las *Iluminaciones de la Meca*, Ibn Arabi (1996), citado en Fouad Allam (2005), dirá: «Has de saber —y que Dios te asista—

⁶ Este rasgo de la génesis del Corán es cuanto menos dudoso. Según pone de relieve Manuel Fraijó (2004), citando a Küng (1978): «Ya existen estudios que defienden que el Corán fue elaborado por la comunidad musulmana —siguiendo el modelo bíblico— para comentar determinados dichos del profeta. El proceso de formación del canon habría durado unos doscientos años» (p. 30). Como sigue explicando Fraijó, esto nos llevaría a distinguir entre un «Corán primitivo», preñado de elementos cristianos preislámicos, de un «Corán posterior al profeta» y actualmente en vigor

que la *shari'a* es el camino blanco, el camino de la felicidad, es la vía de la beatitud. Aquel que sigue esta vía está salvado, y aquél que la abandone está perdido» (p.23).

Toda religión nos va a indicar una vía práctica determinada, una experiencia vital basada en la fe asentada de la ortodoxia. El fundamentalista sostendrá que esta praxis será una manifestación inequívoca de la fe vivida (Kienzler, 2004) y el rigorismo moral encontrará sus raíces en una puesta en práctica de las certezas indubitadas contenidas en la ortodoxia. Los fundamentalistas van a estar convencidos de que la auténtica ortopraxis está de su lado, de que las respuestas que ellos ofrecen a los interrogantes sobre los límites del bien y el mal, lo justo y lo injusto, lo bello y lo siniestro, son claramente las más acertadas.

La militancia de estos individuos toma su justificación en su particular contacto con la verdad práctica. Por ello, la vía de trasmisión y colonización ideológica sólo conoce de métodos radicales, a veces bárbaramente violentos, como en los casos de las guerras de religiones o, para qué irnos más lejos, las noticias que nos llegan desde el autoproclamado Estado Islámico (ISIS). El diálogo interreligioso se hace imposible porque para el fundamentalista todas las esferas vivenciales caen bajo el dominio de su particular tridente, «de ahí la confusión de lo público y lo privado y la ausencia de distinción entre la comunidad política y comunidad religiosa, entre ética política y ética privada» (Tamayo, 2004, p.91). El fundamentalismo en racimo, esto es, la sumatoria de diferentes formas de fundamentalismo, reaparece entremezclando fundamentalismo religioso y fundamentalismo político.

La modernidad ilustrada, y todo lo que ella conlleva, será el objetivo a derribar por el fundamentalista. Resulta interesante que la oposición no es a toda la modernidad, sino a determinadas parcelas, ya que la modernidad tecnoeconómica tiene buena acogida entre los integristas islámicos (Mardones, 1999)⁷. Los elementos que se van a criticar de la modernidad serán las dimensiones socio-culturales, esto es, elementos que, a juicio del fundamentalista, ponen en peligro la totalidad de su tridente. Entre estos elementos podemos destacar «la secularización, la teoría de la evolucionista, el progresismo, el diálogo con la cultura moderna y posmoderna, las opciones políticas revolucionarias de las personas y de los grupos de creyentes, la emancipación de la mujer, los descubrimientos científicos, los avances en genética, los movimientos sociales, los métodos históricos-críticos, etc.» (Tamayo, 2004, p.94). En definitiva, aparece una clara oposición al pluralismo proveniente de la Modernidad, al tratarse de una amenaza al sistema de creencias único y de ser tachado de corriente relativista. No hay cabida para el relativismo desde esta óptica.

Por último y para finalizar nuestro perfil filosófico, nos vamos a detener en el análisis del pilar de la ontología. La ontología es el conglomerado de entidades puestas en interrelación que subyace a una determinada visión unificada del mundo. En el fundamentalista este conglomerado responde a una rigidez especial. La religión, desde esta perspectiva, constituye su principal fuente de donación de sentido y de respuestas a las preguntas existenciales de

⁷ En el trabajo de Kepel, G., *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la conquista del mundo*, se llama la atención sobre la formación académica de algunos de los líderes fundamentalistas más influyentes. En el terrorismo yihadista, Sayyid Qutb, importantísimo ideólogo de Hermanos Musulmanes, era ingeniero agrónomo; o Aymán al-Zawahiri, número uno de Al-Qaeda, tiene estudios en medicina y es cirujano.

mayor calado. Así, la ortodoxia y la ortopraxis son dimensiones incluidas dentro de una determinada ontología; por ello, la ontología reclama un nivel de análisis superior, que sea capaz de dar cuenta de tendencias que surgen como la suma de los dos elementos anteriores.

Uno de los primeros aspectos que reseñaremos será que en la actitud fundamentalista «el lenguaje simbólico, metafórico e imaginativo es suplantado por el lenguaje realista» (Tamayo, 2004, p. 89). Las consecuencias de esta actitud son devastadoras. La lectura que hará de las fuentes ya no albergará la posibilidad de una polisemia semiótica: los signos, los símbolos sólo son reconocidos desde la univocidad. Por esto mismo, el creyente va a estar convencido de la universalidad de su ontología; de que, en definitiva, la pluralidad de respuestas al sentido de la vida, propias de la modernidad, están sustentadas sobre el mal del relativismo. Ante esta situación, el fundamentalista, especialmente si se encuentra en una sociedad laica, encontrará en la comunidad religiosa un refugio en el que no teme por el desmoronamiento de su ontología (Kienzler, 2004).

La comunidad será uno de los conservantes más efectivos de una ontología de raíz fundamentalista. Pertener a una comunidad «suele ir acompañado de la conciencia de ser minoría selecta, de vivir una existencia separada del resto, y de estar en posesión de la verdad» (Tamayo, 2004, p. 95). Esta minoría selecta no es experimentada por el fundamentalista como una aristocracia superior, sino como minoría arrojada a los márgenes, sufridora de una división social, a veces fruto de la imaginación del fundamentalista, en la que el reconocimiento del «otro» está ausente. Por otro lado, la interpretación adecuada de las fuentes y la correcta praxis tendrá en las comunidades un mayor grado de cohesión. Mardones (1999) argumenta que «la comunidad es el lugar de la verdad y de la fe correcta. En ella se encuentra el micromundo donde se anticipa ya ahora lo que está llamada a ser la sociedad en un futuro próximo» (pp. 41-42).

La comunidad, en cuanto conservante de la ontología del fundamentalista, tiene un carácter intensamente marcado de interiorización y aislamiento respecto a los contaminantes exteriores. Es un baluarte de certezas que retroalimenta la intolerancia del fundamentalista y que verá en el desarrollo de los acontecimientos sociales, externos a la comunidad, manifestaciones de señales milenaristas y apocalípticas. Esta oscura óptica reclamará del fundamentalista un rechazo frontal del mundo moderno secularizado: fuente de todo mal y de la toma de decisiones del hombre al margen de la voluntad de Dios. El fundamentalista, desde su delirio mesiánico, cree materializar la voluntad de Dios y pertenecer al bando de la luz, bando cuyo objetivo es erradicar, incluso por la vía de la violencia, los grandes males —ej. guerras, degradación moral, derechos sociales, secularización, etc.— que acucian la sociedad moderna, especialmente, la sociedad occidental.

Pero, de hecho, el fundamentalista no es tan autónomo como cree ser. En la comunidad hermética en la que se siente protegido, la figura de la autoridad marcará la línea de interpretación de la voluntad de Dios (Mardones, 1999). El fundamentalista necesita encauzar tanto su pensamiento como su acción a las indicaciones de la autoridad, so pena de ser excluido de la comunidad.

Finalmente, también forma parte de la ontología fundamentalista la tendencia que

pone de relieve una absolutización de la tradición. Su concepción del mundo está anclada en otro momento histórico, «viven instalados en el tiempo pasado, convertido en norma de conducta para todo tiempo y lugar; más aún, se instalan en el tiempo pasado de su propia cultura, que consideran válido universalmente y pretenden imponerlo al resto de seres humanos» (Tamayo, 2004, p.97). El rechazo a todo lo nuevo, al dinamismo y a la evolución social es frontal, manifestando la descontextualización que caracteriza su visión del mundo. Garaudy (1990) denominará a esta exacerbación de la tradición «un culto idolátrico a la tradición».

Llegados a este punto, manejamos un concepto bastante amplio de las tendencias que podemos reconocer en sujetos a los que etiquetaríamos de fundamentalistas religiosos. Como indicábamos en la introducción a este apartado, el fundamentalismo religioso es condición necesaria de los terrorismos de inspiración religiosa. Así, en el perfilado del islamista radical, al tratarse de nuestro objeto de estudio, el análisis precedente se constituye como la lanzadera fundamental de las conductas terroristas dentro del marco del Islam radical. En cualquier caso, y como se ha manifestado en páginas anteriores, resultaría necesario considerar las aportaciones que podemos ofrecer desde la filosofía y poner en contacto a dos áreas de conocimiento, en este caso con la Criminología, ambas preocupadas por los mismos fenómenos y que, en demasiadas ocasiones, han obviado integrar las aportaciones de la otra.

Referencias Bibliográficas

- Amstrong, K. (2009). *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el Islam*. Barcelona: Tusquets.
- Cano Paños, M. A. (2009). Perfil de autor del terrorismo islamista en Europa. *Revista electrónica de Ciencia Penal y Criminología*, 11 (07), 1-38. Recuperado de <http://criminet.ugr.es/recpc>
- Fraijó, M. (2004). Fundamentalismos y religión: el caso del islam. En M. Fraijó y R. Román (coord.), *Fundamentalismo y violencia* (pp. 13-37). Córdoba: UNED.
- Fouad, K. (2005). *Carta a un terrorista suicida*. Barcelona: RBA.
- Garaudy, R. (1990). Los derechos del hombre y el islam: fundamentación, tradición, violación. *Concilium*, 228, 227.
- Garrido, V., P. Stangeland y S. Redondo (1999). La delincuencia organizada. En *Principios de Criminología* (pp. 635-658). Valencia: Tirant lo Blanch.
- Hesse, H. (2003). *Lecturas para minutos*, 2. Madrid: Alianza.
- Kapuściński, R. (2009). *El mundo de hoy: autorretrato de un reportero*. Barcelona: Anagrama.
- Kepel, G. (1995). *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la conquista del mundo*. Madrid: Anaya-Muchnik.

- Khoury, A. T. (1981). *Los fundamentos del Islam*. Barcelona: Herder
- Kienzler, K. (2004). *El fundamentalismo religioso*. Madrid: Alianza
- Küng, H. (2006). *El Islam: historia, presente, futuro*. Madrid: Trotta.
- Mardones, J.M. (1999). Modernidad. En J. M. Mardones (dir.), *10 palabras claves sobre fundamentalismos* (pp. 15-45). Navarra: Editorial Verbo Divino.
- Tamayo, J.J. (2004). *Fundamentalismo y diálogo entre religiones*. Madrid: Trotta
- Turvey, B. E. (2011). *Criminal profiling: An introduction to behavioral evidence analysis*. Academic press.