

STOA

REVISTA DEL INSTITUTO DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD VERACRUZANA



Universidad Veracruzana

AÑO 7

VOLUMEN 7
julio-diciembre de 2016

NÚMERO 14

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

Dra. Sara Deifilia Ladrón de Guevara González
Rectora

Mtra. Leticia Rodríguez Audirac
Secretaria Académica

M.A. Clementina Guerrero García
Secretaria de Administración y Finanzas

Dra. Carmen Blázquez Domínguez
Directora General de Investigaciones

Dra. Yolanda Jiménez Naranjo
Directora General de la Unidad de Posgrado

Dr. Adolfo García de la Sienna Guajardo
Director del Instituto de Filosofía

STOA
Revista del Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana

Director: Jesús Turiso Sebastián

Editores: Adolfo García de la Sienna · Jesús Turiso

Secretario de redacción: César González

Consejo Editorial: Juan Álvarez Cienfuegos · Francisco Arenas-Dolz · Marcelino Arias Sandí · Mauricio Beuchot · Jacob Buganza · Jaime Fisher y Salazar · Adolfo García de la Sienna · José Antonio Hernanz · Ramón Kuri · Darin McNabb · Adriana Menassé · Julio Quesada · Jesús Turiso

Stoa aparece dos veces al año, en enero y julio. Está dedicada a la filosofía en general.

ISSN: 2007-1868

STOA
Revista del Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana

ARTÍCULOS

- FABIO MORANDÍN AHUERMA
La sindéresis como alternativa al
problema de la *brecha* en Searle 7
- LUCERO GONZÁLEZ SUÁREZ
La noción de “alma” en San Juan de la Cruz
Una meditación sobre las aportaciones de la mística
a la antropología filosófica 27
- LEOPOLDO SANTOS BÁEZ
Entre la vida y la existencia: el diálogo de Ortega
y Gasset con Heidegger en torno a “el otro” 53
- NORA NOLASCO QUIROZ
El humanismo y la idea de una sociedad bien ordenada:
La utopía de Tomás Moro y la actitud crítica de
Montaigne 75

ARTÍCULOS

Stoa

Vol. 7, no. 14, 2016, pp. 7-26

ISSN 2007-1868

LA SINDÉRESIS COMO ALTERNATIVA AL
PROBLEMA DE LA BRECHA EN SEARLE

FABIO MORANDÍN AHUERMA
Facultad de Filosofía
Universidad Veracruzana
fmorandin@uv.mx

RESUMEN: El objetivo de este trabajo es analizar el problema que John R. Searle propone en el tercer capítulo de su obra *Rationality in Action* (2003) sobre la brecha o distancia (*gap* en inglés) que media entre una decisión y una acción, y que pretende solucionar a través del concepto del yo (*self* en inglés). Consideramos que esta explicación es insuficiente en algunos aspectos e introducimos la sindéresis (Συντηρησις en griego) como línea argumentativa para defender la existencia de decisiones no contingentes pero libres desde una perspectiva tomista, en contraste a la propuesta de la brecha y el *yo-no humeano*.

PALABRAS CLAVE: Searle · brecha · yo · sindéresis · voluntad · De Aquino

ABSTRACT: The objective of this paper is to analyze the problem proposed by John R. Searle in the third chapter of his work *Rationality in Action* (2003) about the gap or distance that mediates between a decision and action, and how it intends to solve through the concept of the Self. We believe that this explanation is insufficient in some aspects and introduce the term Synderesis (Συντηρησις in Greek) as argumentative line to defend the existence of decisions not contingent but free from a Thomist perspective, in contrast to the proposal of the gap and the *Self No-Humean*.

KEYWORDS: Searle · Gap · Self · Synderesis · Will · Aquinas

1. Naturalismo ingenuo

El argumento que John R. Searle sostiene en su obra *Rationality in Action* (2003, pp. 61-96) es que los modos de racionalidad clásica fallan por tratar de extrapolar un naturalismo ingenuo a los fenómenos de la conducta. Aunque no utiliza este adjetivo, es en el desarrollo de su exposición que ofrece algunas consideraciones para demostrar que las concepciones de la racionalidad, como hasta ahora las hemos estimado son, desde su punto de vista, erróneas. Como tenemos la creencia de que los eventos ocurren naturalmente —necesariamente— porque las causas que los motivan son precedentemente suficientes para hacer conjeturas, si sabemos el estado de cosas en x_1 y conocemos las leyes de causa y efecto, podemos fácilmente predecir lo que va a ocurrir en un futuro x_2 . Este determinismo, que podemos observar sin ningún problema en la naturaleza y que nos permite predecir, con cierta precisión, algunos fenómenos naturales, aplica también para nosotros, seres naturales, y por tanto, si observamos con detenimiento podemos predecir el camino que habrá de tomar una decisión.

Sin embargo para Searle nada más alejado de la realidad. El autor norteamericano, siguiendo de algún modo a Hume dice que la creencia de que las cosas deberían ser de un modo, porque así ha ocurrido en el pasado, no garantiza de manera alguna que deban de seguir siendo de ese modo o que podamos sacar implicaciones necesarias de ello. Hume (1980, 4:2), en un texto clásico había planteado el problema de la inducción del siguiente modo:

For all inferences from experience are based on the assumption that the future will resemble the past, and that similar powers will be combined with similar sensible qualities. As soon as the suspicion is planted that the course of nature may change, so that the past stops being a guide to the future, all experience becomes useless and cannot support any inference or conclusion. So no arguments from experience can support this resemblance of the past to the future, because all such arguments are based on the assumption of that resemblance. However regular the course of things has been, that fact on its own does not prove that the future will also be regular.¹

¹ “Todas las inferencias sacadas de la experiencia suponen, como su fundamento, que el futuro semejará al pasado y que los poderes similares se unirán a similares cualidades sensibles. Si existiera alguna sospecha de que el curso de la naturaleza pudiera cambiar y que el pasado no sirviera de regla para el futuro, toda experiencia resultaría inútil y no podría dar origen a inferencia o conclusión alguna. Por lo tanto, es imposible que argumentos sacados

Searle toma parcialmente algunos puntos de la argumentación de Hume, ya que supone que defectuosamente podemos hacer generalizaciones en relación al curso natural de algunos acontecimientos físicos, pero sostiene que aunque pudiera hipotéticamente existir una circunstancia extraordinaria, que cambiara en determinado momento las condiciones de la tierra, tenemos alguna certeza de que al soltar la piedra ésta caerá (Searle, 2003, pp. 61-96).²

Sin embargo la regularidad observada en la naturaleza no aplica a los llamados *actos voluntarios libres*. Esto es, hacemos una cosa pero tenemos la intuición de que podríamos estar haciendo otra aún en las mismas circunstancias. El libre albedrío, dice Searle (2003, p. 63) es parte de una brecha entre lo que estamos haciendo y lo que *podríamos* hacer. Por eso el sentido de la responsabilidad sobre nuestros actos es infranqueable (Cfr. García, 2014, pp. 57).

Si la incertidumbre puede privar en la *regularidad* de la naturaleza, mucho menos podemos predecir el curso de nuestras decisiones, primero porque somos *seres libres*, que no estamos obligados a tomar decisiones en cierto camino u otro. Tomamos las decisiones que queremos aunque algunas parezcan absurdas, irracionales, y de hecho pueden serlo; segundo, porque incluso nuestra decisión tampoco nos obliga a que iniciemos una acción en consecuencia, y tercero, porque incluso cuando llevamos a cabo una acción a partir de nuestra decisión, no estamos obligados a seguir haciéndola o terminarla, así que se requiere una revisión permanente de esa convicción a lo largo de la acción para decidir si seguimos realizándola (Searle, 2003, pp. 61-96)³

Entonces el autor de Colorado se pregunta: ¿Cómo es que podemos justificar la toma de decisiones si no pueden ser causalmente explicadas? Su respuesta se compone de dos elementos: uno, la brecha (*the gap* en inglés); el segundo, la promulgación de la existencia de un *yo-no-humano*.

de la experiencia puedan probar la semejanza del pasado con el futuro, ya que todos los argumentos semejantes están fundados en la suposición de tal semejanza. Aun admitiendo que el curso de las cosas siempre ha sido regular, este solo hecho, sin ningún argumento o inferencia nueva, no prueba que para lo futuro continuará así [traducción de Zorrilla]" (Hume, 1980, 43).

² Cfr. García, 2014, pp. 57.

³ Cfr. Boström, Honnacker y Ziesche, 2010, p. 2.

2. La brecha

La brecha es “aquel rasgo de la intencionalidad consciente por el que los contenidos intencionales de los estados mentales no se experimentan por el agente como algo que establece condiciones causalmente suficientes para decisiones y acciones, incluso en los casos en los que la acción es parte de las condiciones de satisfacción del estado intencional” (Searle, 2004, p. 84). Los contenidos intencionales no parecen ser la única causa, o causa suficiente, para realizar una acción, iniciarla, mantenerla o terminarla, dice el denverino.

Se experimenta la brecha —distancial— desde lo que hemos decidido y lo que habremos de hacer. En sus propias palabras:

The gap can be given two equivalent descriptions, one forward-looking, one backward. Forward: the gap is that feature of our conscious decision making and acting where we sense alternative future decisions and actions as causally open to us. Backward: the gap is that feature of conscious decision making and acting whereby the reasons preceding the decisions and the actions are not experienced by the agent as setting causally sufficient conditions for the decisions and actions. As far as our conscious experiences are concerned, the gap occurs when the beliefs I desires, and other reasons are not experienced as causally sufficient conditions for a decision (the formation of *a priori* intention); the gap also occurs when the prior intention does not set a causally sufficient condition for an intentional action; and it also occurs when the initiation of an intentional project does not set sufficient conditions for its continuation or completion (Searle, 2003, p. 62).⁴

De acuerdo al autor existen tres momentos en que se experimenta la brecha y podemos interpretarlos de la siguiente forma:

⁴ “De la brecha se pueden desprender dos descripciones equivalentes: una orientada hacia adelante y otra hacia atrás. Hacia adelante: la brecha es ese rasgo de nuestra toma de decisión y actuación conscientes por el cual sentimos decisiones y acciones futuras y alternativas como causalmente disponibles para nosotros. Hacia atrás: la brecha es ese rasgo de la toma de decisión y actuación conscientes por el cual el agente no experimenta que las razones que preceden a las decisiones y a las acciones establezcan condiciones causalmente suficientes para dar lugar a las decisiones y a las acciones. En lo que se refiere a nuestras experiencias conscientes, la brecha se da cuando las creencias, deseos, y otras razones no se experimentan como condiciones causalmente suficientes para formar una decisión (la formación de una intención previa); la brecha también se da cuando la intención previa no establece una condición causalmente suficiente para una acción intencional; y, por último, se da asimismo cuando el inicio de un proyecto intencional no establece condiciones suficientes para su continuación o finalización” [traducción de Condisis] (Searle, 2004, p. 1258).

1. Hay distancia entre las razones que se consideran para hacer algo y la decisión de tener la intención de realizarlo. Aun cuando se tiene un deseo, una creencia, el sentido o sinsentido de la toma de una decisión racional o irracional, la formación de esa intención previa no está garantizada por una condición necesaria que la cause. No existe una razón (causa) *A*, *B*, *C* que motive necesariamente la decisión *X*, *Y* o *Z*. Así que cabe afirmar que “lo hizo porque sí” como respuesta racional —con un dejo de irracionalidad, por supuesto. La brecha causal no es brecha explicativa;
2. Intención no es sinónimo de acción. Ninguna intención previa garantiza que se tomará una decisión en consecuencia. Pensarlo e incluso, decirlo, no es lo mismo que hacerlo;
3. Y por último, el inicio de un proyecto intencional no es condición suficiente para que se continúe o se finalice dicho proyecto. Así que el inicio, sólo es el comienzo, vélgase la aparente tautología.

Es entonces que en estos tres momentos se manifiesta la brecha y, pertenecen a diferentes aspectos de un mismo rasgo de la conciencia: decisión y actuación forman parte de un ejercicio libre de la voluntad no condicionada (Searle, 2003, p. 62). Sin embargo, sostiene que este error parte del hecho de que no existen condiciones causalmente suficientes para determinar una decisión, ni siquiera para conocer las causas de la determinación en sí, por lo que tampoco sabemos qué haremos de hacer a partir de que hayamos tomado alguna decisión. Esto es, que existe incertidumbre para la toma de decisiones racionales (y especialmente en el caso de las irracionales), y tampoco hay garantía de que una vez que se tome una decisión, se hará algo en consecuencia, como tampoco existe seguridad en las acciones que se habrán de realizar cuando se hubiese optado por una decisión.

Así tendríamos tres condiciones:

- a) Primero, no existe ningún factor de necesidad causal en la toma de decisiones;

- b) Segundo, aun cuando se haya escogido una opción entre varias, con lo que se reconoce que existe libertad en el sujeto, no se garantiza un acto como efecto de esa decisión;
- c) Y tercero, no existe necesidad en una acción determinada aunque la acción sea parte de la decisión.

Esta brecha, afirma, sólo puede ser llenada por el Ser. Vista desde la definición clásica de la distancia o diferencia entre sí que puede haber ante elementos relacionados, el tema del Ser y la brecha adquieren especial relevancia en su argumentación. Advierte como una posible objeción el hecho de haber descrito erróneamente la conciencia en cuestión “y cabría la posibilidad de que no exista dicha brecha” (Searle, 2003, p. 63)⁵ aunque para nosotros, esta no es una objeción real, lejos del estilo escolástico donde se anteponen los argumentos en contra, lo hace sin abordar el problema detenidamente o reparar en lo que él mismo está afirmando, pero esto lo veremos más adelante.

Las pruebas que presenta para sostener la existencia de la brecha son básicamente las tres siguientes (Cfr. Searle, 2003, 64-67):

- a) *La intención-en-la-acción* puede tener dos fuentes, una consciente y otra inconsciente o provocada por un factor externo como un movimiento reflejo (inducido por un agente externo) pero en el caso de un movimiento intencional no se tienen causales psicológicas suficientes que determinen dicho movimiento;
- b) Aun teniendo varias razones para tomar una decisión, puede ser una, y sólo una la que establezca condiciones y ésta podría ser totalmente arbitraria;
- c) El presupuesto de la libertad debe ser considerado para cualquier decisión racional, incluyendo una respuesta irracional, de otro modo, no se podría decir que el sujeto es libre.

Posteriormente agrega que en cuanto a la causa de una acción, la brecha se manifiesta claramente porque, cuando se dan razones para actuar como se actúa, siempre queda el espacio de no haber dado

⁵ Cfr. Acerbi, 2011, p.17

una verdadera causa, esto es, que sea suficiente y que explique que la decisión que se tomó, o lo que ocurrió, tenía que ocurrir así. Aunque actuemos por creencias y deseos, ello no implica ningún tipo de necesidad causal. “The explanations we typically give when we state the reasons for our actions are not sufficient causal explanations. They do not show that what happened had to happen” (Searle, 2003, p. 69).

Tenemos, de este modo, tres presupuestos identificables en su argumentación:

1. No podemos dejar de decidir, el no decidir es de suyo una decisión;
2. No existen argumentos causales axiomáticos para una acción;
3. El ser humano, más allá de lo circunstancial, tiene libertad para tomar una u otra decisión.

Para Searle a diferencia de los eventos de la naturaleza, las acciones tienen un origen sustancial en un yo. En el caso de las acciones no se pueden utilizar los mismos parámetros con los que se avizoran los acontecimientos naturales, esto es por ejemplo, no puede preverse del mismo modo los fenómenos de la naturaleza.

Así que tiene que haber un x que lleva a cabo la acción a , por la causa z —que no es necesaria pero sí suficiente. Ese x es más que “un campo unificado de conciencia” pero si bien no sólo es la suma de sus percepciones, tampoco es un ser trascendente o fuera del propio sujeto constitutivo. No seguiremos los argumentos negativos por los cuales explicita “lo que no es el yo” (Cfr: Searle, 2003, p. 95) sino las conclusiones a las que arriba después de un largo camino y que son afirmativas sobre las características de este yo:

- a) Es consiente como halo de conciencia y no como una entidad allende;
- b) Es persistente en el tiempo (no trascendente). Esto es, la permanencia de un yo a través del tiempo y del espacio;
- c) Es racional y opera conforme a los patrones de la racionalidad;
- d) Es racional y opera conforme a los patrones de la racionalidad;
- e) Es responsable de una parte su conducta.

3. Revisión crítica

Creemos que Searle sigue sin abordar el problema que él mismo ha planteado. La cuestión de la brecha es relativa a dos o más entidades, y si existe hipotéticamente tal distancia, lo cual debe ser analizado, ésta es, en todo caso, entre la razón, la conciencia, la voluntad, el acto y la sindéresis. No únicamente en *la-intención-en-la-acción*, causa y acto. Por eso coincidimos con García (2014, p. 217) cuando afirma:

El punto de partida searleano no es llevado a sus últimas consecuencias por el autor. De haberlo hecho tal vez hubiera podido entender la necesidad de referir a una dimensión espiritual en el hombre. Si bien Searle parte de la aceptación de los estados mentales y realiza un primer análisis, considerándolos como irreductibles a la materia, termina yendo en contra de su propuesta al pretender dar una fundamentación última de los mismos en el ámbito cerebral, refiriendo a la neurobiología y, por tanto, estableciendo una explicación de tercera persona.

Si bien por nuestra parte decimos que la voluntad no está determinada causalmente por necesidad sino que tiene un momento en el cual sí es capaz de elegir, de tomar una decisión —como uso de la libertad en sentido débil— sobre cuál de los bienes que tiene presente va a perseguir. Esta libertad se puede ver claramente en el juicio práctico de la razón. Precisamente lo que hace la voluntad es determinar el juicio práctico sobre el cual se va a verter la acción externa. La libertad estaría en elegir el juicio práctico. La deliberación o la sindéresis, en algunos casos al menos, escoge la acción y podría presentar una brecha, pero la relación no es necesariamente de causalidad eficiente, sino de *decisión-acción* interna de actuar o no. Provisionalmente entenderemos por sindéresis a la capacidad del hombre para tomar decisiones contingentes bajo la comprensión de los primeros principios de la razón práctica.

La llamada paradoja de la elección de Schwartz dice que el dogma establece que entre más libre de elegir sean las personas, cuanto más libertad tengan, más bienestar alcanzarán. Esto, que podría parecer obvio, en realidad no lo es, porque esconde una paradoja: cuánto más opciones tenemos para elegir, más difícil resulta hacerlo, más ansiedad experimentamos por el miedo a equivocarnos e incluso llegamos a la parálisis (Schwartz, 2007, p. 181).

Quisiéramos detenernos aquí en dos elementos que, a nuestro parecer, han sido pasados por alto y que podrían explicar no sólo el fenómeno de la brecha sino que podrían ser una génesis de las decisiones: nos referimos al entendimiento y la voluntad vista desde la perspectiva racionalista —aunque algunos pudieran escandalizarse— tomista. Pero permítasenos antes valernos de algunas explicaciones que santo Tomás desarrolló desde hace nueve siglos y que parecen haber sido pasadas por alto por muchos autores (*Vgr.* Ryle, 1949) y no sólo por el autor norteamericano.

Partamos de la siguiente cita:

Primum autem principium formale est ens et verum universale, quod est obiectum intellectus. Et ideo isto modo motionis intellectus movet voluntatem, sicut praesentans ei obiectum suum (De Aquino, I-II, q. 9, a.1, co).⁶

Hemos tomado como definición sucinta del término voluntad, a la libertad que tenemos de optar por una cosa u otra, y por otro lado, al deseo de hacer algo o dejar de hacerlo. De este modo tenemos dos acepciones: a) libertad y b) deseo. Así que nos referiremos a ellas como dos partes de la misma voluntad. Los medievales de la Escuela de París, especialmente De Aquino y san Alberto Magno, retomando la tradición que san Jerónimo de Estridón había iniciado en el siglo VI, creó la dicotomía de la voluntad no simplificando la solución, por el contrario, demostrando que el hombre es un ser complejo con por lo menos cuatro elementos distintivos:

- a) La parte lógica, esto es, el intelecto, la inteligencia, que en griego le llamaron λογικόν [*logikon*], y que se refiere a *ratio*, lo racional, la parte analítica de nuestro cerebro. En este sentido, *alma* es también mente y en la mente está el razonamiento capaz de entender los primeros principios de la razón teórica;
- b) La parte concupiscible, la que se refiere a la voluntad voluptuosa ο ἐπιτηψιμικόν [*epithymitikon*] en donde se alojan los apetitos, pero también la ambición, los sueños, la esperanza, todos ellos relacionados en aquellas cosas que perseguimos;

⁶ “El primer principio formal es el ente y lo verdadero universal, que es el objeto del entendimiento. Luego, con este tipo de moción, el entendimiento mueve a la voluntad, presentándole su objeto” [traducción de BAC].

- c) La parte irascible o τηψμικδν [*thymikon*] que es la parte pasional (*noluntas*), donde se alojan las decisiones no-rationales y otras racionales por una voluntad engañada por el *logikon*, y que también ha sido traducida como *ardor animositatis*, la parte impetuosa del alma, del ánimo, el valor, el coraje, el denuedo;
- d) la sindéresis o σψντιρισιν [*syntirisin*] que, más allá de las tres anteriores, participa de una inteligencia trascendental capaz de aprehender los primeros principios de la razón práctica. Busca lo que le es consustancial al ser del hombre. El bien u objeto entendido no como medio sino como fin en sí mismo. Tan sencillo como alcanzar el bien del hombre y seguir su Ser, nada más. La participación en la inteligencia divina que comprende y es capaz de asumir la *ley natural* y comprender la *eterna*.

Las cuatro partes quedan enunciadas como un rudimento para el análisis de los actos y las decisiones. Decisión y acto se refieren a cosas singulares, esto es, a eventos particulares sobre los que cada individuo debe tomar una determinación, que consideramos es el paso siguiente a la decisión: en el curso racional de las acciones premeditadas proponemos la siguiente ruta cíclica: *idea de un estado de cosas-análisis-decisión racional (o no)-determinación-acción (racional o no)-consecuencia y nuevamente idea*.

La imagen mental a través de la cual proyectamos un estado de cosas posibles se refiere a la idea; al acto interior de ponderar las posibilidades de adecuar la realidad a la imagen mental: análisis; al hecho de movernos como otro acto interno en una dirección: decisión; al hecho de movernos como acto externo en una dirección: determinación; al hecho de actuar de manera externa o actuar de manera interna haciendo externamente nada: acción, y por último, al resultado *C* del movimiento de *A* sobre *B*: consecuencia. Que a su vez da lugar a un nuevo escenario o idea. También la posibilidad de un marco en el mundo físico de igualdad entre la *Bild* y su correlato, puede ser igual a cero.

Por lo anterior, coincidimos nuevamente con García (2007, p. 218) en que:

La dificultad está en que el análisis de Searle termina en el lenguaje, considerando que basta con entender los actos del habla para explicar la acción.

Esto no reclama, según él, una referencia metafísica. Pero si analizamos la acción libre podemos ver que ella, además de explicarse por la brecha, manifiesta una tendencia al bien, presente a la inteligencia humana como tal. Y esto en última instancia radica en la bondad de lo real, es decir, en una consideración metafísica de las cosas. El lenguaje toma su fuerza vinculante del ser de la realidad, sin lo cual en última instancia nada puede obligarnos.

Searle (2003, cap. 8) dirá al respecto que los deseos y las creencias tienen diferentes tipos de ajuste, esto es, que los deseos tienen una dirección de ajuste mundo-a-mente mientras que las creencias tienen un ajuste mente-a-mundo. Los deseos carecen de las restricciones sobre los contenidos intencionales que tienen las intenciones, pero esto no lo vamos a discutir aquí.

3.1. La posición tomista

¿Cuáles son nuestras observaciones a la teoría explicativa de las decisiones y la brecha? Los argumentos que aportaremos a favor del modelo clásico de racionalidad y toma de decisiones están desarrollados bajo tres supuestos: el primero es *voluntas*, el segundo *ratio* (en su sentido clásico) y el tercero, la sindéresis. Para ello retomaremos algunos argumentos de santo Tomás de Aquino en su *Tratado de los Actos Humanos* (De Aquino, *Summa* I-II, q. 6-21).

Santo Tomás había planteado, y resuelto, por lo menos dos aspectos del problema de la brecha y el yo. Él estaba consciente de que puede existir distancia entre los actos voluntarios y el quéhacer a partir de la decisión de tomar acción; también de que podíamos iniciar una acción pero no terminarla y que no forzosamente una acción es causa de una decisión. Afirmaba que en los actos humanos debe haber el factor de lo voluntario, esto es, actos realizados que estén en el agente de manera autónoma y no obligado por un factor externo (De Aquino, *Summa* I-II, qs. 6-21), como Searle lo ilustra con el ejemplo del experimento de la corteza cerebral abierta.

Puede darse el hecho de movernos como otro acto interno en una dirección específica o no movernos, pero sigue siendo un tipo de acción. Movernos por el fin o para el fin es la distinción entre lo racional y lo irracional. Movidos por el fin aplicamos una racionalidad del tipo que Searle critica, pero al hacerlo para el fin incorpora el hecho de

actuar de manera externa o actuar de manera interna haciendo externamente nada. No existe contradicción entre *hacer internamente* y *hacer nada externamente*, por el contrario es una igualdad.

Hay una distinción útil aunque muy sutil para diferenciar un acto voluntario, hecho por un fin en el que el agente activo toma la decisión de moverse en una dirección con un propósito específico, esto es, por un fin, y a esos actos los llama voluntarios, siempre y cuando se tenga el conocimiento de dicho fin.

Quod autem nullam notitiam finis habet, etsi in eo sit principium actionis vel motus; non tamen eius quod est agere vel moveri propter finem est principium in ipso, sed in alio, a quo ei imprimatur principium suae motionis in finem. Unde huiusmodi non dicuntur movere seipsa, sed ab aliis moveri. Quae vero habent notitiam finis dicuntur seipsa movere, quia in eis est principium non solum ut agant, sed etiam ut agant propter finem. Et ideo, cum utrumque sit ab intrinseco principio, scilicet quod agunt, et quod propter finem agunt, horum motus et actus dicuntur voluntarii, hoc enim importat nomen voluntarii, quod motus et actus sit a propria inclinatione (De Aquino, *Summa* I-II, C.6 a.1, co).⁷

El carácter de lo voluntario cobra especial relevancia en esta línea porque la persona sabe lo que quiere y entonces actúa en consecuencia, que es el moverse a sí mismo hacia ese fin, esto es lo voluntario. Ninguna otra cosa lo mueve más que así mismo en busca de esa meta consciente. Hay un fin interior, un principio en el agente activo que lo hace moverse por sus propios medios a la consecución de dicho fin. Si bien esto a primera vista parece reiterativo es necesario subrayarlo para darle el carácter de lo voluntario al acto libre y autónomo. Pero también en su autonomía podría no actuar externamente y, al mismo tiempo, haber actuado con una omisión.

Lo anterior en contraste con las acciones que realizan los animales sin el análisis racional que lo voluntario amerita y que utilizaremos como contraejemplo del chimpancé de Searle (2003, cap. 1), que para

⁷ “Pero para que algo llegue a hacerse por un fin, se requiere algún conocimiento del fin. Así, pues, lo que obra de este modo o es movido por un principio intrínseco que tiene algún conocimiento del fin, tiene en sí mismo el principio de la acción o del movimiento, no sólo para obrar, sino también para obrar por un fin. En consecuencia, cuando tanto el obrar como el obrar por un fin se deben a un principio intrínseco, estos movimientos y actos se llaman voluntarios; pues el término voluntario implica esto, que el movimiento y el acto se deben a la propia inclinación” [traducción de BAC].

nosotros no demuestra que la racionalidad humana esté al mismo nivel, sólo por ser capaz de poner una caja, utilizar un palo y alcanzar la comida. En todo caso creemos que un tipo de racionalidad instrumental no es suficiente para equipararla al ciclo arriba descrito: *idea-análisis*. . . y agregaríamos aquí, *medios*.

Los movimientos son voluntario y no tienen una dirección preconcebida por ninguna fuerza. Santo Tomás dice que ni siquiera Dios puede condicionar la voluntad humana pues muchos son los que se dirigen a otra dirección y no necesariamente a desearlo. Por eso lo que sí existe para el aquinatense son actos perfectos e imperfectos.

El acto voluntario surge como un acto interior de decisión con el conocimiento de un fin, con lo que hasta aquí no podemos afirmar que exista brecha alguna. Si se conoce el fin y la razón de fin, se adecúa las acciones en esa dirección y se dice que es conocimiento perfecto y sólo puede hacerse a través de un agente racional. En el caso del chimpancé simplemente tiene un conocimiento imperfecto pues sólo puede tener la aprehensión del fin pero no la razón de dicho fin y tampoco la proporción del acto con dicho fin. Esto es, actúa de manera instintiva para alcanzar la comida movido por el hambre, lo mismo hacen los ratones del laboratorio, pero ello no significa que exista un acto intelectual que determine o indetermine razones para actuar y mucho menos que posea una sindéresis participando de una inteligencia superior. El hombre, por tanto, puede conocer el fin y las acciones necesarias subsecuentes para alcanzar dicho fin, pero, coincidimos con Searle, no actuar en consecuencia. En cambio en la naturaleza animal no ocurre eso:

Est autem duplex cognitio finis, perfecta scilicet, et imperfecta. Perfecta quidem finis cognitio est quando non solum apprehenditur res quae est finis sed etiam cognoscitur ratio finis, et proportio eius quod ordinatur in finem ad ipsum. Et talis cognitio finis competit soli rationali naturae. Imperfecta autem cognitio finis est quae in sola finis apprehensione consistit, sine hoc quod cognoscatur ratio finis, et proportio actus ad finem. Et talis cognitio finis invenitur in brutis animalibus, per sensum et aestimationem naturalem. Perfectam igitur cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem perfectam, prout scilicet, apprehenso fine, aliquis potest, deliberans de fine et de his quae sunt ad finem, moveri in finem vel non moveri. Imperfectam autem cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem imperfectam, prout scilicet apprehendens finem non

deliberat, sed subito movetur in ipsum. Unde soli rationali naturae competit voluntarium secundum rationem perfectam, sed secundum rationem imperfectam, competit etiam brutis animalibus (De Aquino, *Summa* I-II, c.6 a.2, co).⁸

En lo voluntario siempre hay un acto ya sea un acto interior con acto exterior o simplemente acto interior sin acto exterior. En todo caso, aún existiendo el acto interior de la voluntad que delibera, no necesariamente debe estar reflejado en un acto exterior, ya que esa es una decisión del sujeto; pero no existe una distancia indeterminada que deba ser ocupada por otro factor, simplemente hay *acto interior con acto exterior* o sólo *acto interior sin acto exterior*.

El ejemplo que pone santo Tomás de lo anterior es que el fuego causa calor y lo hace de manera directa. En cambio se hunde el barco porque el piloto dejó el timón a la deriva, y si bien, el piloto produce el hundimiento, lo hace de manera indirecta. No es que el piloto hunda al barco, lo que hunde el barco son las piedras que rompen el casco y hacen que el agua llene los compartimientos. *A* es factor causal de *B* y, *B* es factor causal de *C*. Pero si a un piloto no se le hubiera encomendado pilotear la nave, no tuviera el nombramiento o simplemente viajara como parte de los pasajeros, no se podría decir que él sea un factor causal de que el barco se hunda. Hay factores indeterminados y no necesariamente causales en la naturaleza, pero ¿qué ocurre en los actos interiores? ¿Puede esta visión extrapolarse?

Quia igitur voluntas, volendo et agendo, potest impedire hoc quod est non velle et non agere, et aliquando debet; hoc quod est non velle et non agere, imputatur ei, quasi ab ipsa existens. Et sic voluntarium potest esse absque actu, quandoque quidem absque actu exteriori, cum actu interiori, sicut

⁸ “Hay un doble conocimiento del fin: el perfecto y el imperfecto. Hay un conocimiento perfecto del fin cuando no sólo se aprehende la cosa que es fin, sino también se conoce su razón de fin y la proporción con el fin de lo que se ordena a él. Y este conocimiento compete sólo a la naturaleza racional. El conocimiento imperfecto del fin es el que consiste sólo en la aprehensión del fin, sin que se conozca la razón de fin y la proporción del acto con respecto al fin. Y este conocimiento del fin se encuentra en los animales irracionales mediante los sentidos y la estimación natural. Por consiguiente, a un conocimiento perfecto del fin sigue lo voluntario según su razón perfecta; puesto que, una vez aprehendido el fin, uno puede dirigirse hacia él o no, después de deliberar acerca del fin y de las cosas que se ordenan a él. A un conocimiento imperfecto del fin, en cambio, sigue lo voluntario según una razón imperfecta, puesto que al aprehender el fin, no delibera, sino que se mueve hacia él inmediatamente” [traducción de BAC].

cum vult non agere; aliquando autem et absque actu interiori, sicut cum non vult (*Summa* I-II, C.6 a.3, co).⁹

Esta no es una distinción superflua, el énfasis está en reconocer que existen actos voluntarios y, en segundo término, que existen dos tipos de actos: aquellos en los que se actúa conforme al fin y aquellos que se hacen por un fin. A menos que no lo hayamos interpretado correctamente es sorprendente que Searle teniendo claro que no es lo mismo una razón que una causa haya dejado esta laguna.

El siguiente elemento es la intención, que para santo Tomás es un acto de la voluntad. “Unde manifestum est quod intentio proprie est actus voluntatis” (De Aquino, q. 12. a. 1 so). Hay actos movidos por el apetito sensitivo, pero imperados por la razón. Hay actos de la voluntad y otros de la razón, aunque al parecer sean lo mismo.

Tenemos tres elementos: voluntad, razón, decisión; ahora agreguemos la sindéresis:

Συντηρηση o sindéresis es un principio ontológico de racionalidad práctica que está presente en todas las personas como una facultad cognoscitiva con hábito natural y que mantiene una impronta para lo inmanente de origen trascendente. Esto puede verificarse en la capacidad del entendimiento para ordenar acciones contingentes con el mismo poder de discernimiento de la razón teórica, porque en esencia, razón teórica y práctica participan de una sola razón (*Cfr.* Morandín, 2015, p. 171) contrariamente a lo que Searle afirmaba reduciendo todas las decisiones a racionales e irracionales.

Por tanto, Searle elimina de su análisis aquellos elementos que pueden serle adversos a su argumento pero con eso deja fuera una parte consustancial del ser del hombre, aquellas que apelan a las posibilidades supraracionales, capacidades de comprensión inmediata y a sus potencias con hábito.

⁹ “Porque la voluntad, queriendo y actuando, puede impedir el no querer y el no actuar, y algunas veces debe hacerlo, el no querer y el no actuar se le imputan, porque los causa ella. Y así puede haber voluntario sin acto: unas veces sin acto exterior, aunque con acto interior, como cuando quiere no actuar; otras, incluso, sin acto interior, como cuando no quiere” [traducción de BAC].

3.2. Segunda objeción

La segunda objeción estriba en que está ofreciendo una explicación mecanicista a un problema de la conducta, y diríamos, ontológico. Decimos que comete un giro categorial entre la explicación mecanicista, aunque esto no lo reconozca por supuesto, y la conducta que refleja la constitución del Ser. Las ideas de determinismo de las ciencias duras no son posibles en las ciencias de la conducta, aunque lo que Searle defiende sea una *contingencia causal en las decisiones*.

La razón por la que muchos suscriben dicha aseveración es su creencia de que los seres humanos están dotados con libre arbitrio, esa supuesta capacidad de la voluntad para autodeterminarse y para hacer elecciones no determinadas por ninguna fuerza o circunstancias externas. No parece quedar claro a qué se refiere Searle cuando habla de un “yo-no-humano”. Para nosotros no existe tal brecha que pueda ser zanjada por este ser, sino que el propio Ser busca de manera natural su bien, no como un asunto moral sino cosmogónico y ontológico.

Del mismo modo en que en una teoría clásica de juego se busca el mayor beneficio para sí mismo, este aparente bien podría ser racionalmente erróneo pero no injustificado, pues existe una motivación capaz de hacer que el sujeto tome una decisión, pero el ser sabe que sabe, y por tanto, bajo el hábito de la sindéresis, la voluntad queda supeditada a ésta, y la conciencia no sólo es conciencia de sí mismo, sino del haz de resultados de la acción (consciente o inconscientemente). Los agentes racionales que juegan un juego buscan siempre escoger aquellas estrategias que maximizan la utilidad esperada.

La sindéresis es el puente con la ley natural y comprensión de la ley eterna que le da el andamiaje a principios de la razón práctica que no necesitan ser a su vez justificados *ad infinitum*. Las decisiones pueden ser tomadas por un *porque sí* aparentemente irracional, pero trascendente, que tampoco es el deber kantiano. Bajo la sindéresis somos capaces de tomar decisiones inequívocas del mismo modo en que entendemos que el todo es la suma de sus partes.

Coincidimos en que hay posibilidades epistémicas de conocimiento racional y por otro lado posibilidades metafísicas más allá del campo cognitivo del sujeto, si bien Fisher lo aplica al campo de la moral, parece que la causalidad es infranqueable: “A recurrent theme has been

the difference between an agent's epistemic possibilities and metaphysical possibilities, given the truth of causal determinism. This disparity is crucial to understanding practical reasoning and deliberation in a causally deterministic world" (Fisher, 2007, p. 332).

El tener la libertad para tomar una u otra decisión no significa en un sentido fuerte que la existencia o demostración de *liberum arbitrium* haya quedado zanjada. La sindéresis está presente más allá de los actos libres del hombre. El hecho de que muchos hombres no actualicen, en el sentido aristotélico, a la sindéresis, o mejor dicho, no participen de ella sobre la acción racional, no significa que el hombre carezca de la facultad (potencia) habitual con hábito (González, 2006, pp. 187-199) de tomar decisiones inequívocas, por lo menos en cuanto a su forma.

Los actos y las decisiones se refieren a cosas singulares, esto es, a eventos particulares sobre los que cada individuo debe tomar una decisión. Lo irascible y lo concupiscible no mandan en la voluntad como una autoridad despótica. Lo apetecible se mueve hacia un fin y los principios en lo inteligible lo hacen a través de un fin. Esto significa que la voluntad es dueña de sí misma para moverse en la dirección que desee. "Cuando el individuo se mueve para un fin se está moviendo a través de lo apetecible, en cambio cuando se mueve por un principio se estaría moviendo por lo inteligible" (De Aquino, *Summa* I-II, q. 9, a.1, sc. 1). Cuando la voluntad se mueve en relación a su objeto se mueve por la inteligencia, en cambio cuando se mueve por un fin lo hace por sí misma.

La voluntad es movida por una pasión o por el entendimiento, también depende del individuo e incluso de su coyuntura. Lo que en un momento dado puede ser rechazado por la persona, en otro puede ser apetecible, de acuerdo incluso al ánimo del momento y las circunstancias. No se trata de una respuesta relativista sino realista en cuanto a la naturaleza humana, por eso a nivel de la acción no puede negarse la libertad pero este indeterminismo no cancela el sentido ulterior de la sindéresis.

Tal parece que son los objetos deseables lo que hace que la voluntad se mueva hacia ellos, al conocerlos —o creerlos— como bien. La voluntad se mueve de dos maneras: lo hace de suyo propio cuando busca los fines de algo; en cambio la mueve la inteligencia cuando se mueve por el fin intrínseco de las cosas —o por principios—, entonces la voluntad

está ordenada a un bien mayor (*Cf.* De Aquino, *Summa I-II*, q. 9, a. 6, c).

Algunas cosas se hacen naturalmente, de acuerdo a principios, y otras se hacen voluntariamente, esto es, de acuerdo a ciertas apetencias. En todas las cosas es primero el ser que es por naturaleza, que el querer que es por voluntad. Reiteramos que la voluntad consta de dos principios: uno para el ejercicio y el otro para la determinación de la acción concreta; uno para iniciar la actividad y otro para el camino que habrá de tomar dicha actividad.

La voluntad interviene de manera directa en el primer momento (movimiento que inicia o no) y, en el segundo, (el camino que habrá de tomar) interviene el entendimiento que presenta el objeto a la voluntad. (*Cf.* Morandín, 2014, p. 39).

4. A manera de conclusión

Aún con todo lo anterior consideramos que se debe dar una respuesta más compleja de lo que tanto Searle como el propio santo Tomás supusieron porque habría una mezcla de intelectualismo y voluntarismo —si así quiere llamarse— en el énfasis del motor de la voluntad y es el enraizamiento de lo moral, ya sea en la existencia del bien objetivo, ya sea en la opinión —o criterio— del sujeto cognoscente, y es donde debe buscarse una respuesta definitiva. Por eso sostenemos que no es un ser-no-humano sino la *sindéresis* la única capaz de llenar la brecha tanto hacia adelante como hacia atrás.

Decimos que es reduccionista la posición de Searle porque, siguiendo la conclusión de la tesis doctoral de Ancara (2008, p. 295) “parece acabar en una nueva tipología de monismo, en el cual la mente y el cerebro comparten la misma estructura biológica de base. Aunque la mente tenga sus rasgos propios de tipo subjetivo, en el futuro se podrán encontrar nuevas formas de explicación que tengan en cuenta a la vez los rasgos objetivos y los subjetivos dentro de una nueva teoría unificada”. Pero esto que “será descubierto en el futuro” es un análisis que los medievales ya habían, digámoslo así, agotado.

Por supuesto que sentimos que “hay decisiones y acciones futuras y alternativas como causalmente disponibles para nosotros” (Searle, 2004, p. 62) pero, más que una brecha, lo que tenemos es un análisis de las posibilidades sobre lo que puede darnos mayores beneficios, como

en una teoría de juegos pero de ningún modo un vacío existencial a la manera del Sísifo de Camus.

También concedemos que “el agente no experimenta que las razones que preceden a las decisiones y a las acciones establezcan condiciones causalmente suficientes para dar lugar a las decisiones y a las acciones” (p. 62) pero el término “condiciones causalmente suficientes” no es un concepto absoluto sino probabilístico. Puede tener más o menos condiciones que sean una causa necesaria para tomar una decisión. Pero aún en las decisiones ilógicas o absurdas, la explicación dada sobre la parte concupiscible, irascible, racional y la sindéresis para nosotros son suficientes para dar una explicación causal.

Lo mismo en cuanto a que “la intención previa no establece una condición causalmente suficiente para una acción intencional” (*Id.*) nuestra respuesta es que intención puede cambiar en el último momento y aún después, porque la intención es la orden que el cerebro manda y que la voluntad dirige y ejecuta. Podemos en cualquier momento dar un “golpe de timón” como síntoma de indecisión, pero eso, al mismo tiempo, constituye una decisión en donde la brecha termina.

Finalmente sobre el hecho de que “el inicio de un proyecto intencional no establece condiciones suficientes para su continuación o finalización” (*Id.*) no explica cómo la condición de “proyecto intencional inicial”, no pueda ser sustituido por un proyecto intencional secundario e incluso después, por uno terciario, y así sucesivamente; pero el primer proyecto intencional es siempre uno. El proyecto no ha cambiado, es otro proyecto, en otro momento y con otra intención. Tampoco vemos porqué habría de haber brecha en ello.

La sindéresis es, en todo caso, parte constitutiva del ser del hombre que como argumento ontológico a favor de la existencia de decisiones no-contingentes pero libres, es capaz de zanjar los inconvenientes que Serle presenta en el ciclo de las decisiones y la acción. Nos auxiliamos de la sindéresis para actuar por principios indemostrables y en ello no vemos cómo puede haber margen de error: se toman decisiones en condiciones contingentes, libremente, bajo un principio unívoco que es el bien del hombre en el sentido de fin y para fin que consciente o inconscientemente persigue y, por lo general, alcanza.

Referencias

- Acerbi, A., 2011. “What does it mean: ‘I will’? Ontology of first person and free will, in dialogue with Searle, Libet and Schopenhauer”, en Sanguineti, Acerbi y Lombo (eds.) 2011.
- Arcara, P., 2008, “La mente en John Searle: intencionalidad y causalidad”, *Cuadernos de Filosofía. Excerpta e dissertationibus in Philosophia*, num. 18, Pamplona, pp. 205-293.
- Boström, K. J., A. Honnacker y A. Ziesche, 2010, “Acting on gaps? John Searle’s conception of free will”, en Franken, Karakus y Michel (eds.) 2010, pp. 221-225.
- Copp, D., 2007, *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford University Press, Oxford.
- De Aquino, T., 1990, “Tratado de los actos humanos”, en De Aquino 1990.
- , 1990, *Suma de Teología, Prima Secundae*, cuestiones 6-21, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- Franken, D., A. Karakus y J. G. Michel, 2010, *John R. Searle: Thinking About the Real World*, Ontos Verlag, Alemania.
- Fischer, J., 2007, “Free Will and Moral Responsibility”, en Copp 2007, pp. 321-352.
- García, P. E., 2014, “La libertad en la filosofía de la mente de John Rogers Searle”, *Eikasia*, num. 55, pp. 203-226.
- González, A. M., 2006, *Moral, razón y naturaleza, Una investigación sobre Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona.
- Hume, D., 1980, *Investigaciones sobre el conocimiento humano*, Alianza Editorial, Madrid.
- Hume, D. y B. Stroud, 2004, *Investigación sobre el entendimiento humano*, Ediciones Akal, Madrid.
- Morandín, F., 2014, *La sindéresis como principio ontológico de racionalidad práctica*, Tesis inédita, Universidad Veracruzana, México.
- Ryle, G., 2005, *El concepto de lo mental*, Paidós, Barcelona.
- Sanguineti, J. J., A. Acerbi y J. A. Lombo (eds.), 2011, *Moral Behavior and Free Will*, IF Press, Rome.
- Schwartz, B., 2007, *The Paradox of Choice*, HarperCollins e-books, Estados Unidos.
- Searle, J., 2003, *Rationality in Action*, Massachusetts Institute of Technology, Massachusetts.
- , 2004, *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío*, trad. J. Codisis, Nobel ediciones, Barcelona.

Stoa

Vol. 7, no. 14, 2016, pp. 27-52

ISSN 2007-1868

LA NOCIÓN DE “ALMA” EN SAN JUAN DE LA CRUZ
UNA MEDITACIÓN SOBRE LAS APORTACIONES DE LA MÍSTICA
A LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA¹

LUCERO GONZÁLEZ SUÁREZ Universidad Nacional Autónoma de
México
noche_oscura27@yahoo.com.mx

RESUMEN: Ésta es una meditación filosófica sobre la obra poética y doctrinal de San Juan de la Cruz, cuyo propósito es exhibir las aportaciones de la mística sanjuanista a la antropología filosófica. Dado que para el santo, “alma” y “hombre” son nociones equivalentes. En el primer apartado se explica en qué sentido cabe distinguir dos partes del alma, una inferior y otra superior, en función del tipo de experiencias que cada una hace posibles. Posteriormente, se señalan las funciones de los sentidos externos e internos. Asimismo, al hablar de la “parte superior” del alma, se explica en qué consisten las operaciones del entendimiento, de la voluntad y de la memoria, en relación con la unión de semejanza amorosa con Dios. La conclusión a la que se arriba es que la antropología sanjuanista hace posible comprender no sólo cuáles son las estructuras esenciales del ser del hombre, sino también su origen y el fin sobrenatural de la existencia.

PALABRAS CLAVE: San Juan de la Cruz · antropología · alma · mística · Dios

ABSTRACT: This is a philosophical meditation on the poetry and doctrinal work of San Juan de la Cruz, whose purpose is to showcase the contributions of the philosophical anthropology sanjuanista mystique. As for the holy “soul” and “man” are equivalent notions. In the first section it explains in what sense can distinguish two parts of the soul, a lower and an upper, depending on the type of experience that each enables. Subsequently, the functions of the

¹ El artículo fue escrito en el marco de la estancia de investigación posdoctoral que su autora realizó en el Departamento de Filosofía, de la Universidad Iberoamericana, Campus Ciudad de México, con el apoyo del programa de Becas para Estancias Posdoctorales Nacionales, del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt).

external and internal senses. Also, speaking of the “top” of the soul, it explains what the operations of the understanding, the will and memory in relation to the union of loving likeness of God. The conclusion of this article is that San Juan de la Cruz’s anthropology make us understand not only the essential structures of human being, but also its origin and the existence’s supernatural purpose.

KEYWORDS: San Juan de la Cruz · Anthropology · Soul · Mysticism · God

Como sostiene Albert Camus en *El mito de Sísifo*, no es posible negar que si el sol gira alrededor de la Tierra o al revés, esa es una pregunta baladí. La verdadera pregunta filosófica es si la vida vale o no la pena de ser vivida. Ninguna teoría sobre el mundo puede igualarse en importancia con la reflexión sobre el ser que somos. Si nos desentendemos del mundo, somos ignorantes, pero de ello no se sigue que nuestra vida esté condenada al sinsentido. Por el contrario, quien jamás se pregunta si hay alguna razón para levantarse día tras día, alguna misión que realizar, por la cual vivir y morir, está condenado a una vida que se agota en el nivel orgánico, pero que no es digna de llamarse humana.

El objeto material de la antropología filosófica es la existencia humana, su objeto formal son las determinaciones esenciales que definen nuestra condición de ser. La manera en la que respondemos a la pregunta sobre el ser que somos, determina la forma en que vivimos. Por lo cual cabe afirmar que la antropología filosófica es un saber que posee una dimensión existencial, toda vez que la manera en la que respondemos a la pregunta sobre el sentido de la existencia, decide y orienta el rumbo de la cotidianidad.

El propósito de estas páginas es tomar como punto de partida un fenómeno hermenéutico (la obra poética y doctrinal de San Juan de la Cruz), a fin de plantear la pregunta por los rasgos ontológicos que nos definen esencialmente. Se trata de explicitar las estructuras constitutivas de la existencia, que deciden nuestra singularidad óntico-ontológica. La filosofía que aquí desarrollo es antropología por su objeto (el existente), fenomenología por su método, hermenéutica porque aquello a lo que se dirige la pregunta por el ser del hombre es una construcción textual.

A fin de cumplir con dicho objetivo, en las siguientes páginas haré una presentación global de la antropología sanjuanista, orientada a ex-

plicitar la estructura unitaria del ser del hombre. Lo que, en el contexto de la mística sanjuanista, equivale a analizar críticamente los elementos que el santo retoma de la tradición, por lo que se refiere al tratado del alma, con el fin de declarar quién es el hombre y por qué el hombre es capaz de lo divino, a la luz de la experiencia de unión amorosa con Dios.

A fin de exhibir las aportaciones de la mística sanjuanista a la antropología filosófica, comenzaré por explicar en qué sentido cabe distinguir dos partes del alma, una inferior y otra superior, en función del tipo de experiencias que cada una hace posibles. Posteriormente, al referirme a la parte inferior, señalaré las funciones de los sentidos externos e internos. Asimismo, al dilucidar la noción de “parte superior” del alma, señalaré en qué consisten las operaciones del entendimiento, de la voluntad y de la memoria, en relación con el interés fundamental de la espiritualidad sanjuanista: la unión de semejanza amorosa con Dios, que consiste en amar y conocer a Dios como Él se ama y se conoce a sí mismo y ama al hombre.¹

Por poco que se revise la bibliografía sobre los conceptos “hombre” y “alma” en el pensamiento de San Juan de la Cruz (sjc), resultará claro que los especialistas se han limitado a señalar la influencia del Pseudo-Dionisio, de Santo Tomás de Aquino, de San Agustín, de Platón, de Plotino y hasta de la mística sufi en sus escritos, a fin de mostrar la coherencia entre las afirmaciones de sjc sobre el ser del hombre y alguna antropología o metafísica en particular. Frente a eso, mi propósito es desmontar del aparato conceptual que el santo utilizó para expresar su experiencia, el núcleo esencial de ésta. Lo que equivale a la aplicación de la fenomenología hermenéutica al análisis de su obra, con el propósito de penetrar en el núcleo de la experiencia de unión con Dios, a la luz de la cual el santo se comprende a sí mismo y comprende la relación del hombre con Dios.

¹ Tengo presente que la estructura unitaria del alma incluye lo que sjc denomina “el más profundo centro” de ésta. Sin embargo, dada la brevedad de la extensión disponible, considero que dicha cuestión requiere un tratamiento independiente. Por lo que me ocuparé de esta dimensión existencial en futuras investigaciones.

1. La estructura unitaria del ser del hombre

Al referirse al ser del hombre, sjc parte del supuesto de que sus lectores comprenden la equivalencia entre las nociones “hombre” y “alma”. Aquello que para sus lectores era comprensible de suyo, para el lector contemporáneo es oscuro. Aun aceptando que el aparato conceptual de la filosofía escolástica sea el más propicio para dar cuenta de la noción de hombre que se desprende del conocimiento sobrenatural de la mística —lo que por lo demás no es autoevidente y requiere de una ardua argumentación que vaya más allá de los argumentos de autoridad—, de ello no se sigue que en el momento actual de la historia del pensar tales categorías se pueda retomar sin más, poniendo entre paréntesis la crítica de la filosofía posterior a dicho sistema.

Si sjc se vale de las categorías de la filosofía escolástica no es porque, tras haber hecho una revisión crítica de sus supuestos metafísicos, la considere insuperable, sino simplemente porque es el horizonte de comprensión que modeló su experiencia. Aunque la expresión de aquello que su experiencia le permitió comprender sobre el ser del hombre “supone una concepción estructural [heredada de la escolástica, que presenta al hombre como compuesto de sentidos, potencias y operaciones, el empleo que el santo hace de tales categorías] se coloca habitualmente en una visión funcional” (Pacho, 2000, p. 44). Al retomar la antropología escolástica, el interés de sjc no es discutir si los elementos que integran al ser del hombre corresponden, por ejemplo, a estructuras ónticas o a determinaciones existenciales, puesto que la filosofía de ese tiempo ni siquiera permitía hacer tal distinción. Cuando el santo emplea tales categorías, ciertamente asociadas a estructuras, lo hace para explicar ciertos dinamismos de la existencia, que tampoco le interesan por sí mismos, sino en función del fin sobrenatural de la deificación. El motivo fundamental de la antropología sanjuanista es teológico. Lo que al santo le interesa es hablar del hombre como ser abierto a la experiencia transformadora del amor divino; no simplemente responder a la pregunta ¿qué es el hombre?

El concepto central de la antropología sanjuanista es el de “alma”. Dicho término se dice, por lo menos, en dos sentidos. En primer lugar, al hacer uso del término, sjc utiliza el recurso retórico de la sinécdoque, y en tal sentido nombra la parte por el todo. Así, cuando “utiliza

la palabra ‘alma’, quiere decir toda la vida interior de la persona, no aquella parte que según muchas religiones sobrevive a la muerte física” (Thompson, 2002, p. 206). De acuerdo con dicha acepción, el término se refiere a lo que los medievales denominaban “supuesto humano”, es decir, al “principio radical y animador de toda operación, y en cuanto sujeto de las potencias y facultades del hombre” (Kiwka, 2004).

No obstante, aunque el supuesto humano sea uno solo, la realidad “hombre” no es simple, sino compleja, lo que implica que en ella cabe distinguir las operaciones de los principios en los que las primeras tienen su origen y fundamento. En tal sentido, el hombre puede ser definido como “urdimbre de espíritu y carne” (sjc, 1994, canción 1, §25;² como un ser cuya estructura unitaria está integrada por alma y cuerpo; porción superior y porción inferior.

A fin de evitar malos entendidos y atribuir un carácter dualista a la antropología mística de sjc, es preciso tener presente que la distinción antes señalada obedece a fines pedagógicos. No es que sjc quiera sostener la autonomía, la preexistencia o la inmortalidad del alma y para ello requiera retomar el dualismo platónico. La distinción se limita a indicar que cada una de estas partes realiza operaciones distintas: mientras que el cuerpo es la condición de posibilidad de nuestro ser en el mundo, es decir, de nuestra presencia entre las cosas y entre los otros. El espíritu tiene capacidad para entrar en relación con Dios.

Para sjc, dado que “estas dos partes son un supuesto, ordinariamente participan entrambas de lo que una recibe, cada una a su modo” (sjc, 1994, libro 1, cap. 4, §2).³ De donde se deriva que, a fin de eliminar los obstáculos que permiten desocultar la presencia escondida de Dios y arribar al fin sobrenatural de la deificación, sean necesarias la purificación activa y pasiva del sentido y del espíritu. Para arribar al matrimonio espiritual con el Esposo Cristo, no basta con la purificación de la sensualidad, es necesaria también la purificación del espíritu, toda vez que es allí donde radica la raíz de todo vicio e imperfección.

² En adelante citaré esta obra mediante la sigla LIB, seguida de los números de canción y párrafo correspondientes.

³ En adelante citaré esta obra mediante la sigla NO, precedida del número de libro, seguida por los números de canción y párrafo correspondientes.

1.1. La parte inferior: el caudal del alma

Con el propósito de explicar la estructura unitaria del ser del hombre, sjc construye una imagen genial: la de la ciudad y sus arrabales. Comparación a través de la cual, el santo se esfuerza por explicar que por debajo de la diversidad de funciones vitales, yace la unidad del alma. y en su centro, la presencia escondida del Esposo Cristo.

En la *Cántico Espiritual B*, la amada llama Judea “a la parte inferior del alma, que es la sensitiva” (sjc, canción 18, §4)⁴ y dice que

los arrabales della son los sentidos sensitivos interiores, como son la memoria, fantasía, imaginativa, en los cuales se colocan y recogen las formas e imágenes y fantasmas de los objetos, por medio de los cuales la sensualidad mueve sus apetitos y codicias. Y estas formas, etc., son las que aquí llama ninfas, las cuales quietas y sosegadas, duermen también los apetitos. Éstas entran a estos sus arrabales de los sentidos interiores por las puertas de los sentidos exteriores, que son oír, ver, oler, etc., de manera que todas las potencias y sentidos, ahora interiores, ahora exteriores, de esta parte sensitiva, los podemos llamar arrabales, porque son los barrios que están fuera de los muros de la ciudad (CB, 18, 7).

El alma se compone de tres porciones: a) la parte inferior, que en la imagen es comparada a Judea; b) la superior, que se compara a la ciudad, y c) el centro de la ciudad. La parte inferior es el cuerpo, con sus sentidos exteriores e interiores y sus potencias sensitivas. La “región sensitiva es sujeto de los órganos y apetitos de orden sensible, por los cuales el hombre siente y se derrama en el mundo” (Victorino, 1950, p. 129). Los “arrabales” de la ciudad son las potencias sensitivas.

Asimismo, en otros lugares de su obra poético-doctrinal, el santo hace mención de la parte inferior del alma mediante la expresión “caudal del alma”, aclarando a continuación que por tal se ha de entender todo lo que pertenece a la parte sensitiva de ésta. Como él mismo aclara, “en esta parte sensitiva se incluye el cuerpo con todos sus sentidos y potencias, así interiores como exteriores [. . . además de] toda la habilidad natural, conviene a saber, las cuatro pasiones [y] los apetitos naturales” (CB, 28, 4). Veamos cada uno de sus elementos con detenimiento.

⁴ En adelante citaré esta obra mediante la sigla CB, seguida de los números de canción y párrafo correspondientes

1.1.1. Los sentidos exteriores e interiores

En la imagen presentada anteriormente, los sentidos exteriores son comparados a las puertas de la ciudad, porque es a través suyo como el alma entra en contacto con los entes que le salen al paso en la experiencia. Los sentidos son como las ventanas del alma, porque mediante ellos la primera entra en contacto con el mundo y con los otros. De acuerdo con sJC, que en este punto está en total acuerdo con la teoría del conocimiento de su época,

el alma luego que Dios la infunde en el cuerpo, está como una tabla rasa y lisa en que no está pintado nada, y si no es lo que por los sentidos va conociendo, de otra parte naturalmente no se le comunica nada. Y así, en tanto que está en el cuerpo, está como el que está en una cárcel oscura, el cual no sabe nada sino lo que alcanza a ver por las ventanas de dicha cárcel [...] así el alma, si no es por lo que por los sentidos se le comunica, que son las ventanas de su cárcel, naturalmente por otra vía nada alcanzaría.⁵

En virtud de su ser encarnado, “el alma [entendida aquí como sinónimo de la unidad del supuesto humano en tanto que sujeto del conocimiento] no puede de suyo obrar nada si no es por el sentido corporal” (LIB, 1, 9). Los sentidos exteriores tienen la función de descubrir la realidad; de poner al hombre en contacto con el ser natural por excelencia: el individuo, cuya presencia se nos ofrece a través de la percepción. Ellos nos permiten aprehender el aspecto externo de las cosas; su eidos. Sin embargo, los datos que ellos aportan son apenas el principio del conocimiento. Puesto que una vez que son afectados por la presencia de los entes sensibles, “representan las imágenes y especies de sus objetos a estos interiores” (2s, 16, 3).

Por su parte, el primero de los sentidos internos, de los que sJC hace mención es el sentido común, al que define como función del conocimiento que tiene por objeto la sensación de lo individual. Su actividad consiste en componer los datos provenientes de los objetos sensibles. En la *Llama de amor vivo B*, al especificar la operación del sentido común —al que en ese contexto identifica con la fantasía—

⁵ De la Cruz, San Juan, 1994, “Subida del Monte Carmelo”, en *Obras Completas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, libro 1, capítulo 3, párrafo 3. En adelante citaré esta obra mediante la sigla s, precedida del número de libro, seguida de los números de canción y párrafo correspondientes.

sostiene que allí “acuden con las formas de sus objetos los sentidos corporales y es el receptáculo y archivo de ellas” (LIB, 3, 69). El sentido común tiene por función la síntesis de los datos provenientes de los cinco sentidos, que permite la percepción unitaria de lo individual.

Los otros dos sentidos interiores son la imaginativa y la fantasía. En la *Subida del Monte Carmelo*, el santo advierte al lector sobre la estrecha relación que se da entre ambas, al decir que una se sirve de la otra “porque el uno discurre imaginando y el otro forma la imaginación a lo imaginado fantaseando, y para nuestro propósito, lo mismo es tratar del uno que del otro” (2s, 13, 2). En la filosofía escolástica, la identificación entre imaginación y fantasía es frecuente. Es importante distinguirlas para dejar en claro que mientras la imaginativa conserva las imágenes que proceden de los sentidos externos y las presenta a la fantasía; la fantasía compone las imágenes y las presenta al entendimiento. De modo que si la labor de la primera es pasiva, la de la segunda es creativa.

Si a sjc le interesa explicar los elementos que constituyen la parte inferior del hombre es sólo para argumentar que el sentido no “es ni puede ser capaz de conocer ni comprender a Dios” (3s, 24, 2), puesto que “Dios no cae en el sentido” (LIB, 3, 75). La razón es obvia: frente a todos los que, desde siempre, se han quejado de la imposibilidad de conocer a Dios, tomando como justificación el hecho de que Dios no es un “objeto” de la experiencia posible, sjc recuerda que el ser sobrenatural de Dios es infinitamente disímil de todo lo que los sentidos externos e internos pueden aprehender.

La percepción sensible pueda ser ocasión de que el alma caiga en la cuenta de la perfección de Dios, puesto que su perfección invisible se muestra a través de sus obras. Pero para que eso pueda tener lugar, de suerte que al mirar en torno suyo, el hombre pueda acceder a la visión del mundo como hierofanía, es necesario que la sensibilidad de éste se haya purificado previamente. Sólo entonces, su mirada no se detendrá en la belleza de las criaturas sino que, a propósito de la consideración de sus gracias y hermosuras, se elevará a la contemplación de la hermosura de Dios.

Del sentido proceden los estímulos de placer y displacer que subyacen a la avidez de lo nuevo, es decir, a la tendencia espontánea de la voluntad que tiene por fin la búsqueda constante de nuevas experien-

cias de goce sensible. Como san Agustín ha señalado en sus *Homilias*, cuando la sensibilidad no ha sido educada en la templanza, tiende a desordenarse. Tal es el origen de la concupiscencia de los ojos, que, más que consistir en un deseo permanente de conocer el mundo, consiste en una afición que tiene su fin en ella misma: se trata de “ver por ver” sin detenerse propiamente en lo visto.

La razón por la cual, para venir a la unión con Dios es necesaria la purificación activa y pasiva del sentido, es que cuando la búsqueda de experiencias sensibles placenteras se convierte en el criterio de la acción moral y espiritual, extraviado en espectáculo de lo que ocurre en el gran teatro del mundo y de la propia sensibilidad, el hombre acaba por olvidarse del fin sobrenatural de su existencia. La percepción gozosa de los bienes finitos puede constituir un riesgo de alienación en la medida en que, en vez de reconocer en las criaturas el rastro de Dios, quien permanece extasiado en la belleza y sublimidad del mundo, se olvida de que “todo el ser de las criaturas, comparado en el infinito [ser] de Dios, nada es, y por tanto el alma que en él pone su afición, delante de Dios también es nada” (1s, 4, 4). Si la belleza del mundo es peligrosa para el progreso espiritual es porque, dado su esplendor, la mirada puede quedarse asida a ella, y perder la capacidad para dirigirse hacia Dios.

Además de los sentidos externos e internos, sjc señala como otro elemento constitutivo de la parte inferior del hombre las cuatro pasiones: gozo, esperanza, dolor y temor. Aunque el movimiento afectivo implicado en cada una de ellas es distinto, las pasiones son solidarias entre sí. De modo que “si la voluntad se goza de alguna cosa, consiguientemente a esa misma medida ha de esperar y virtualmente va allí incluido el dolor y temor acerca de ella” (3s, 16, 5-6). En razón de la interdependencia que se da entre las pasiones, “al modo que una de ellas se fuere ordenando y poniendo en razón, de ese mismo modo se pondrán todas las demás” (3s, 16, 5).

Para dar a entender el carácter connatural de las pasiones, el santo señala que “el alma después del pecado original les está sujeta” (1s, 15, 1). Más allá de si se acepta o no la doctrina del pecado original como explicación válida para la tendencia al pecado que todo hombre puede constatar en sí mismo, lo importante es que las pasiones forman parte del dinamismo de la voluntad. Es por ello que, al constituir determina-

ciones ontológicas, resulta imposible pensar siquiera en la posibilidad de aniquilarlas.

Las pasiones son afecciones connaturales al ser del hombre, que surgen en el alma a causa del contacto con una realidad cuya presencia es capaz de provocar un movimiento en los sentidos externos e internos, acompañado de una determinada emoción. Con el propósito de definir los rasgos esenciales de las pasiones, un intérprete de sjc ha señalado que:

los sentimientos son estados afectivos, con un fundamento cognoscitivo, que tienen un carácter más bien duradero. Las emociones son estados afectivos, que se caracterizan por su intensidad, la forma brusca de aparecer y su corta duración. Las pasiones participan de los sentimientos y de las emociones: se asemejan a las emociones por su intensidad y violencia y a los sentimientos por su duración” (García, 1991, p. 61).

Consideradas en cuanto a su ser, las pasiones no son tendencias “buenas” ni “malas”, espirituales ni carnales. No obstante, cuando se las analiza a la luz del fin sobrenatural de la vida, es inevitable concluir la necesidad de que éstas se ordenen conforme a la razón, a fin de que no se conviertan en apetitos e impidan el progreso espiritual.

A fin de evitar errores de comprensión, es preciso aclarar que pasiones y apetitos no son nociones equivalentes: las primeras constituyen determinaciones ontológicas, las segundas movimientos desordenados de la voluntad. No obstante, tienen entre sí un vínculo estrecho, puesto que “destas afecciones [se refiere a las cuatro pasiones] nacen al alma todos los vicios e imperfecciones que tiene cuando están desenfrenadas”(3s, 16, 5).

1.2. La porción superior del alma

Al presentar la comparación del alma con la ciudad, sjc señala que aquello que propiamente constituye la ciudad —por contraposición a sus arrabales— es la porción superior, “que tiene capacidad para comunicar con Dios, cuyas operaciones son contrarias a las de la sensualidad” (CB, 18, 7). Mientas que la parte inferior del hombre es una expresión que designa la apertura esencial de éste al mundo, la parte superior se denomina así porque nombra la capacidad del hombre para entrar en relación con Dios.

La porción superior del alma constituye una estructura unitaria. Sin embargo, del espíritu cabe predicar diversas operaciones, cada una de las cuales se explica por la existencia de tres facultades: entendimiento, voluntad y memoria. Al hablar de dichas facultades, el santo sigue en todo punto la doctrina de San Agustín, de acuerdo con la cual alma es imagen de la Trinidad. Y sostiene que así como hay una sola vida y una sola substancia en el ser de Dios; aunque haya diversas potencias y operaciones, hay una sola alma. Veamos en qué consiste la operación específica de cada una de ellas.

1.2.1. El entendimiento

Como fiel heredero de la tradición, sjc sostiene que en el entendimiento ninguna cosa puede hallarse, que no sea por vía natural,

lo cual es sólo lo que alcanza por los sentidos, para lo cual ha de tener los fantasmas y las figuras de los objetos presentes en sí o en sus semejantes y de otra manera no, porque, como dicen los filósofos [...] del objeto presente y de la potencia nace en el alma la noticia (2s, 3, 2).

Al explicar el origen del conocimiento, sjc sostiene que aunque el conocimiento no se identifica con la percepción, dicho acto es el principio de todo saber natural, ya que por sí misma el alma ninguna noticia posee sobre el ser. La labor del entendimiento consiste en “formar inteligencias y desnudarlas del hierro de las especies y fantasías” (2s, 8, 5). Esto es, en abstraer la esencia de las cosas, tomando como dato inicial la noticia sensible que le aportan los sentidos externos e internos.

Si a sjc le interesa hablar acerca del entendimiento, no es para mostrar su acuerdo con la antropología reinante. Su interés es distanciarse de la tesis tomista, según la cual el conocimiento de Dios es posible gracias a la analogía. Ahora bien, a fin de comprender el porqué de la crítica del poeta místico a la doctrina de la analogía, conviene antes tener claro los fundamentos de ésta.

El supuesto básico del que partió la filosofía tomista fue que las diversas entidades poseen una relación intrínseca con Dios, toda vez que su ser es causa de la existencia de aquellas. Es decir, que tanto la existencia como la esencia de las creaturas son participación de la existencia y esencia de Dios. Las tres doctrinas fundamentales de la metafísica

tomista, que justifican el empleo de la analogía como recurso lógico-semántico para hablar de Dios son:

En primer lugar, hay distinción entre ser existente, bueno, sabio, y así sucesivamente, esencialmente, y ser existente, bueno, sabio, y así sucesivamente, por participación. Dios es todo lo que es en esencia, y como resultado él es la existencia en sí misma, la bondad en sí misma, la sabiduría en sí misma. Las criaturas son existentes, buenas, sabias, solamente porque comparten la existencia, la bondad y la sabiduría de Dios, y esta participación tiene tres características [...] Lo que es esencialmente existente o bueno es la causa de lo que tiene existencia o bondad por participación. En segundo lugar, está la doctrina general de la causalidad, según el cual cada agente produce algo parecido a sí mismo. El agente y aquello que le es similar no pueden ser separados. En tercer lugar, existe la creencia de Aquino de que realmente estamos autorizados a afirmar que Dios es existente, bueno, sabio, y así sucesivamente, a pesar de que no podemos conocer su esencia [La traducción es nuestra] (Ashworth, 1999).

A partir de ellas, Tomás de Aquino sostiene que a través del conocimiento de las criaturas es posible acceder al conocimiento de Dios. Puesto que en el efecto hay cierta semejanza con la causa, las criaturas participan de las perfecciones divinas. Aceptado lo anterior, la tarea de la teodicea era demostrar la *analogia entis* entre Dios y el hombre.

Al comparar el uso del término “ser” con “saludable” Aristóteles deja claro que él ve una cierta correspondencia entre estos dos casos de analogía. Diferentes cosas que son llamadas “saludables” tienen una cierta relación con la salud [...] Algo similar se aplica a “ser”. Sin embargo, Santo Tomás señala que en ambos casos, esta relación no es la misma: la sustancia es sujeto de los accidentes, que son sus determinaciones. Dado que existe una relación intrínseca, hay algo del ser que se encuentra en los accidentes, mientras que este no es el caso en la relación de la comida sana con la salud del cuerpo. Este punto es de gran importancia cuando se determina la relación de las cosas creadas a Dios: las cosas creadas tienen una cierta semejanza con Dios, sobre la base de los cuales son posibles declaraciones análogas sobre ambos. Aquello que pertenece a Dios como idéntico con su esencia, es poseído por las cosas creadas a través de la participación [La traducción es nuestra] (Elders, 1993, p. 46).

Por su parte, sjc considera que la diferencia esencial entre Dios y las criaturas es infinitamente mayor que la diferencia que especifica a

estas últimas, por lo que “ninguna cosa criada ni pensada puede servir al entendimiento de propio medio para unirse con Dios” (1s, 8, 1).

Anticipándose a tal objeción, Tomás de Aquino ya había señalado que se equivocan quienes así piensan, ya que de lo contrario sería imposible llegar al conocimiento de Dios a partir del conocimiento de la creación como efecto suyo. En contra de los defensores de la univocidad, el desarrollo de la doctrina de la analogía le permite sostener al filósofo que “La noción de ente se aplica a Dios y a las criaturas, no de una manera unívoca, ni tampoco puramente equívoca, sino más bien analógica, con analogía de atribución y de proporcionalidad” (de Aquino, 2007).

La tesis central de la metafísica tomista es que el ser no se dice en sentido unívoco cuando se atribuye a Dios y a las criaturas. No obstante, tampoco es el caso que cuando se afirma que los seres creados son y Dios es, se trate de una afirmación equívoca. Tanto en un caso como en el otro, la predicación tiene lugar conforme a la analogía de proporcionalidad. Lo que permite que se “pueda hablar de Dios, tomando como punto de apoyo el lenguaje sobre las criaturas, sin que se lo identifique con ellas y sin que la diversidad de significaciones haga incontrolable lógicamente o equívocos esos términos en el proceso de razonamiento” (Beuchot, 1993, p. 44).

La analogía como proporción implica una calificación de Dios a partir de las criaturas. Al decir que Dios es y que la criatura es, se da a entender que hay una cierta semejanza entre la relación que se da entre la esencia divina y su existencia, y la de la esencia del hombre y su existencia. La razón por la cual el ser se predica de Dios con mayor propiedad es que Él existe por sí y los seres creados existen por Dios. El ser de lo creado depende del Creador. Tanto Dios como las criaturas son, pero dicha atribución no es unívoca ni equívoca sino análoga. Dios es el primer analogado, las criaturas el secundario. Por tanto, a través del conocimiento de los efectos de Dios, es posible conocerlo.

La idea central de la doctrina de la analogía es que a Dios no tenemos acceso de manera directa: no lo conocemos más que como causa, “pues el efecto se nos presenta como más evidente que la causa y por el efecto llegamos a conocer la causa” (de Aquino, 2014). Así las cosas, ¿cómo juzgar los alcances y las limitaciones del conocimiento analógico de Dios? Una de las críticas más agudas que se han hecho a

la analogía como recurso para el conocimiento de Dios, es la de sjc, quien ha sostenido de forma tajante:

entre todas las criaturas superiores ni inferiores, ninguna hay que próximamente junte con Dios ni tenga semejanza con su ser; porque, aunque es verdad que todas ellas tienen [...] cierta relación a Dios y rastro de Dios [...] de Dios a ellas ningún respecto hay ni semejanza esencial [...] Y por eso es imposible que el entendimiento pueda dar en Dios por medio de las criaturas (2s, 8, 3).

El argumento en contra de la analogía sostiene que para que el conocimiento pueda realizarse, es menester que exista una semejanza unívoca y no sólo análoga, entre el ser de Dios y el medio a través del cual se busca conocer: la razón. No obstante, puesto que entre la razón natural —que se sirve de aprehensiones provenientes de las criaturas para construir sus razonamientos— y el ser sobrenatural de Dios no hay una semejanza, de ello se sigue que la analogía no es una vía adecuada para conocer a Dios.

Las aprehensiones con base en las cuales conocemos a las criaturas se colocan “debajo de algunas maneras y modos limitados, y la Sabiduría de Dios, en que se ha de unir el entendimiento, ningún modo ni manera tiene ni cae debajo de algún límite ni inteligencia distinta y particularmente” (2s, 17, 6). Por tanto, el ser sobrenatural de Dios es inaccesible para el conocimiento natural del que es capaz el entendimiento. Pero según sjc, para ser apropiado, el conocimiento debe ser proporcionado al objeto que se pretende conocer.

La conclusión a la que el místico llega es que “el único medio proporcionado al ser sobrenatural de Dios es el don sobrenatural de la fe, que Dios infunde en el hombre por gracia, en contemplación” (González, 2013, p. 185). De donde se sigue que el hombre se ha de “apartar de su inteligencia para llegarse a Dios” (LIB, 3, 48).

La experiencia mística es inefable porque acaece en las oscuridades de la fe teologal. La fe es luz sobrenatural que supera los alcances del entendimiento. Progresar en el conocimiento oscuro por fe de Dios es quedarse “sin luz (natural) y a oscuras viendo”. Teodiceya y mística son caminos diversos que conducen a encuentros igualmente distintos con lo divino (González, 2012, p. 64).

Pese a que el entendimiento no puede alcanzar a comprender el ser sobrenatural de Dios, como sjc advierte, “algunos son tan vivos y sutiles, que las mismas palabras y razones vivas que piensan creen que son de Dios” (2s, 29, 8). Tal es el peligro de despojar a Dios de su trascendencia y misterio, a fin de hacerlo comprensible.⁶

1.2.2. La voluntad

De acuerdo con sjc, mientras “el entendimiento en el conocer una cosa permanece realmente distinto de la cosa, a la cual se une sólo intencionalmente por medio de la idea abstraída de ella, la voluntad, cuando ama una cosa, se une o tiende a unirse realmente a la cosa amada” (Albaní y Astrua, 1992, p. 99). La voluntad es el principio del querer, que orienta la existencia a la dirección apuntada por el deseo. En tal sentido, “todos los gustos, gozos y aficiones se causan en el alma mediante la voluntad”⁷.

La voluntad “tiene la habilidad de recibir figura y forma de deleite” (2s, 8, 5). La voluntad del hombre es una facultad que fenomenológicamente se manifiesta en la capacidad para sacarnos a nosotros mismos del arroyo en el mundo en el que estamos ya inmersos siempre. Es aquella estructura ontológica que la reflexión supone como causa y origen de las aficiones por mor de las cuales nos proponemos “esto” o “aquello”.⁸

Dado que, como ya se ha dicho, la antropología sanjuanista tiene por fin último describir los rasgos de la existencia en tanto que apertu-

⁶ Los místicos tiene muy claro que el ser de Dios no se agota en ninguna experiencia de Dios. Cuál sea la realidad de Dios en y por sí misma, es algo que permanece inaccesible en esta vida, donde la finitud le impide acceder a la visión directa y esencial del absoluto divino. La fe es visión, pero visión a través de un velo.

Si la noción de fenómeno es apropiada para dar cuenta del acontecimiento de lo divino es, precisamente, porque el concepto fenómeno alude a algo que se muestra veladamente y que, al mismo tiempo, se retiene. De modo que aún cuando en el aparecer, el fenómeno accede a la mostración, ello no significa que la mostración del aquello que se torna fenómeno quede agotada en su acacer mismo. Lo que, dicho más llanamente, aplicado al acontecer de la presencia escondida de Dios, supone que es más lo que el hombre no alcanza a comprender de Dios que lo que conoce, aun a través de ese medio proporcionado a su esencia que es la fe sobrenatural. De ahí que, refiriéndose a la imposibilidad de reducir la esencia de Dios, San Agustín advierta que “si fuimos capaces de pensar a Dios”, eso no es Él.

⁷ De la Cruz, San Juan, 1994, “Cartas”, en *Obras Completas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, núm. 13.

⁸ Incluso la aparente ausencia de deseo tiene por principio y fundamento la voluntad: sólo el ser capaz de querer, puede no querer hacer nada.

ra a lo divino, ello explica que al caracterizar su operación, la observación más importante sea que “cuando una voluntad se aficiona a una cosa, la tiene en más que otra cualquiera” (1s, 5, 5). Lo que evidencia la presencia de una concepción dinámica y funcional de la voluntad en la mística sanjuanista.

Para sjc, la voluntad es principio de semejanza. La operación de la voluntad es el amor. Así como es la condición y el objeto de su amor, es el hombre en el que anida. Quien ama a Dios y sólo en su posesión coloca la totalidad de sus afanes, se libera de los asimientos que lo atan a lo mundano y comienza el camino de perfección.⁹ Por el contrario, quien sólo ama la posesión de los bienes mundanos no tiene capacidad para Dios. Puesto que “no caben en ella [se refiere al alma, entendida como sinónimos de ‘hombre’] afición de criatura y afición de Dios” (1s, 6, 1).

Como sjc advierte, “el alma no tiene más que una voluntad, y ésta, si se embaraza y emplea en algo, no queda libre, sola y pura, como se requiere para la divina transformación” (1s, 11, 6). El amor es el principio que une al amante y la realidad amada. Quien dispersa su amor en varios objetos, pierde la fuerza para dirigir todo su ser hacia una sola dirección, dado que sus otros “amores” jalan hacia direcciones distintas impidiendo así el progreso en el camino de perfección. La voluntad es la facultad que explica la inclinación del hombre hacia dos direcciones fundamentales, que se oponen entre sí, al menos inicialmente: el mundo y lo sagrado.

A fin de que, en vez de unirse y asemejarse al mundo, el hombre se una y haga semejanza de Dios, es necesario que la voluntad se libere de cualquier amor que no tenga a Dios por destinatario. Desear a Dios constituye un progreso en la fase de la conversión, por cuanto quien dirige su deseo a Dios, sale de los afanes mundanos que antes tenía. Movimiento que tiene por causa la manifestación elusiva del

⁹ El proceso místico puede comprenderse como un tránsito del *amor-eros* al *amor-ágape*, del amor interesado y egoísta, que tiene su raíz en el gusto y la afición a la noticia gozosa de la presencia divina, al amor desnudo y perfecto de Dios, que no busca saciar su deseo recibiendo del Amado deleites naturales ni sobrenaturales, sino amar como Dios ama al hombre y se ama a sí mismo: hasta la muerte de cruz.

Si bien es cierto que el amor-eros, nacido de la afición a lo sagrado, no es medio proporcionado para la unión con Dios; también lo es que constituye el comienzo de la experiencia mística. Sin el deseo de Dios, resulta incomprensible la determinación de abandonar la vida mundana.

Amado, cuya presencia basta para enamorar el hombre; para hacerlo salir en pos de su presencia, dejando en el olvido cualquier otro gusto y afición, para preguntar ¿A dónde te escondiste, Amado, y me dejaste con gemido?

No obstante, desde otra perspectiva, es necesario decir que “Ninguna cosa distinta de cuantas puede gozar la voluntad es Dios” (c, 13), por cuanto Dios no es un objeto que pueda caer bajo el deseo. Por lo que si la voluntad se ha de unir con Dios, antes ha de estar vacía de cualquier deseo. Purificación que incluye el deseo de Dios, puesto que ello implica la consideración de Dios como el mayor de los bienes. Pero, lejos de lo que pudiera pensarse, proceder de ese modo sólo es posible sobre la base de la comparación de Dios con las realidades finitas. Lo que no deja de ser agravio para Dios, porque, como advierte sabiamente San Anselmo, Él no sólo es “aquello mayor de lo cual nada puede pensarse, sino incluso aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado” (San Anselmo, 1961, p. 34).

Para venir a la unión de semejanza con Dios, “todo el negocio para venir a unión de Dios está en purgar la voluntad de sus aficiones y apetitos, porque así de voluntad humana y baja venga a ser voluntad divina” (1s, 11, 3). La operación de la voluntad es el amor; no el sentimiento homónimo que lo acompaña. Amar no es tener elevados e intensos sentimiento hacia el “objeto de la voluntad” llamado Dios; es donación. Puesto que “Es muy distinta la operación de la voluntad de su sentimiento. Por la operación se une con Dios y se termina en él, que es amor, no por el sentimiento y la aprehensión de su apetito, que se asienta en el alma como fin y remate” (De Jesús Sacramentado, 1935, p. 114). Mientras que el deseo que apunta a Dios como objeto tiene su origen en el anhelo egoísta de posesión y gozo de Dios; el *amor-ágape*, el amor perfecto y desnudo, surge de la voluntad de amar a Dios y a los demás como Él se ama en cada una de las Personas de la Santísima Trinidad y ama al hombre. Por lo cual, quien luego de haber atravesado las purgaciones activas y pasivas tiene la voluntad transformada en Él, refiriéndose a la operación de dicha facultad puede afirmar: “mi voluntad salió de sí haciéndose divina; ya no ama bajamente, ya acerca de Dios no obra humanamente” (2NO, 4, 2).

1.2.3. La memoria

10

La tercera de las facultades del alma es la memoria, cuyas “noticias generales son todas aquellas que puede formar de los objetos de los cinco sentidos corporales, que son: oír, ver, oler, gustar y palpar, y todas las que a este talle pudieran fabricar y formar” (3s, 2, 4). Las noticias de la memoria provienen de los datos de los sentidos externos, una vez que éstos han sido elaborados por los internos.

Dado que el principal interés de la antropología sanjuanista es ofrecer a los espirituales una comprensión adecuada sobre el hombre, que permita justificar la necesidad de las purgaciones activas y pasivas, al hablar de la porción superior del alma, SJC considera de suma importancia referirse a la memoria porque ella es la facultad responsable de la representación de todo aquello que puede caer bajo alguna forma, imagen y figura, tanto por vía natural como sobrenatural. La memoria almacena todas las aprehensiones provenientes de los sentidos. En tal sentido es el “archivo y receptáculo del entendimiento, en que se reciben todas las formas e imágenes inteligibles, y así, como si fuese un espejo, las tiene en sí, habiéndolas recibido por vía de los cinco sentidos” (2s, 16, 2).

En la memoria se albergan las noticias de origen natural, imaginaria y espiritual. Las primeras —efectos de la dimensión pasiva de la memoria— provienen de los datos que aportan los sentidos. Respecto del modo en que cabe proceder ante tales noticias para no impedir el progreso espiritual, puesto que no es posible cancelar la actividad de los sentidos externos, lo importante no es esforzarse por no tener contacto sensible con los bienes finitos, sino permanecer libre del apetito tanto de su presencia efectiva como de su recuerdo. Ciertamente es que “imperfecciones a cada paso las hay si [el hombre] pone su memoria en lo que oyó, vio, tocó, etc.” (3s, 3, 3) y se aficiona a ellas, puesto que a través suyo “se le ha de pegar alguna afección, ahora de dolor, ahora de temor, ahora de odio, o de vana esperanza y vano gozo y vanagloria” (3s, 3, 1). Ante esa posibilidad, la purificación activa de la memoria ha

¹⁰ Me refiero aquí a la memoria como en tanto que facultad y no a la memoria sensitiva, que en algunos lugares de su obra el santo presenta como uno de los sentidos internos.

de consistir en que “de todas las cosas que oyere, viere, oliere, etc., no haga archivo ni presa de ellas” (3s, 2, 14).

Asimismo, el espiritual debe permanecer en guardia para no dar su consentimiento voluntario al apego respecto de las noticias provenientes de la imaginación en su función creadora. De modo que “de todas estas noticias se ha de desnudar y vaciar y procurar perder la aprehensión imaginaria de ellas, de manera que en ella no le dejen impresa noticia ni rastro de cosa [...] como si no hubiese pasado por ella, olvidada y suspendida de todo” (3s, 2, 4). Puesto que el ser de Dios no puede caer bajo acto alguno de la imaginación, quien ha comenzado a progresar en el camino espiritual y no es ya principiante sino aprovechado, debe renunciar a cualquier representación antropomórfica de Dios, bajo la consciencia de que “Dios no tiene forma ni imagen que pueda ser comprendida” (3s, 2, 4).

Puesto que “nuestro ser es tan fácil y deleznable que, aunque esté bien ejercitado, apenas dejará de tropezar con la memoria en cosas que turben y alteren el ánimo que estaba en paz y tranquilidad” (3s, 6, 4), a fin de disponerse favorablemente para la posterior purificación pasiva de la memoria, conviene que el espiritual tampoco admita ningún tipo de afición a las aprehensiones sobrenaturales acerca de Dios.

La doctrina sanjuanista en torno a las aprehensiones sobrenaturales es que, en razón del gran daño que ellas pueden causar, han de ser rechazadas. La idea central es que el ser de Dios no es semejante a aquello que se puede aprender natural ni sobrenaturalmente. Dios no es el contenido de ninguna experiencia ordinaria ni extraordinaria. Es por ello que las “visiones, revelaciones, locuciones y sentimientos por vía sobrenatural; de las cuales cosas, cuando han pasado por el alma, se suele quedar imagen, forma y figura, o noticia impresa” (3s, 7, 1), deben ser rechazadas, a fin de que el alma no se embarace con ellas y, lejos de quedarse vacía de toda aprehensión sobre Dios, confunda el ser absoluto de dios con alguna de esas noticias. Lo mejor es “aprender a poner las potencias en silencio y callando para que hable Dios” (3s, 3, 4).

Al referirse a los daños causados por el consentimiento y la afición al recuerdo de las aprehensiones sobrenaturales, sjc señala que el primero de ellos es “que muchas veces se engaña teniendo lo uno por lo otro” (3s, 8, 2). Es decir, que confunde su experiencia de lo que cree

ser Dios, con el ser de Dios. “El segundo es que está cerca y en ocasión de caer en alguna presunción o vanidad” (3s, 8, 2), puesto que en tal caso, se le podría ocurrir pensar que si Dios se le manifiesta de esa forma es como recompensa a su mérito espiritual. El tercero de los daños es que “el demonio tiene mucha mano para le engañar por medio de dichas aprehensiones” (3s, 8, 2). Lo que bien podría entenderse como una advertencia acerca de que no hay criterios suficientes para saber si tales aprehensiones sobrenaturales son inspiradas por el buen o el mal espíritu. El cuarto es que “le impide la unión en esperanza con Dios” (3s, 8, 2), dado que en vez de permitir que la memoria permanezca vacía de toda noticia, a fin de recibir la comunicación sobrenatural del Misterio de Dios a través del único medio proporcionado a su ser, que es la fe teologal, satisface su deseo de la presencia divina con una aprehensión determinada, con un Dios que es “de tal o cual” modo. Y el quinto es que quien identifica a Dios con la aprehensión sobrenatural de lo que piensa es su ser, “juzga de Dios bajamente” (3s, 8, 2), en la medida en que lo convierte en el contenido de una emoción, en un fenómeno psicológico.

Para sjc, ni el sentimiento de su ausencia ni el de su presencia afectiva se identifican con la ausencia real de Dios, por tanto, “por grandes comunicaciones y presencias y altas y subidas noticias de Dios que un alma en esta vida tenga, no es aquello esencialmente Dios ni tiene que ver con Él” (CB, 1, 3). Dios es Dios y su ser no se reduce a la especificidad cualitativa de nuestros sentimientos gozosos ni dolorosos acerca de Él. Entre la limitada comprensión que de Él tenemos y el misterio de Dios hay un abismo.

Con la finalidad de evitar los daños derivados de la afición al recuerdo de las aprehensiones sobrenaturales, el consejo de sjc es rechazarlas, puesto que, como sostiene al referirse a las visiones, éstas son acerca de criaturas con quien Dios ninguna proporción ni conveniencia esencial tiene. Por lo cual, no sirven al entendimiento como medio proporcionado para la unión de semejanza amorosa. Por lo que lo más conveniente para quien las tiene es negarlas, “para ir adelante por el medio próximo [y proporcionado], que es la fe” (2s, 24, 8).

Para progresar espiritualmente, “de aquellas formas de las tales visiones que se quedan en el alma impresas, ni ha de hacer archivo ni tesoro el alma ni ha de querer arrimarse a ellas, porque sería estarse

con aquellas formas, imágenes y personajes” (2s, 24, 8). Ahora bien, de lo que sjc habla cuando se refiere a la purgación activa de la memoria no es de aniquilar tales aprehensiones sobrenaturales —que tal propósito sobrepasa el alcance de la voluntad— sino de desapegarse de ellas. Del mismo modo que se puede alcanzar la desnudez de la voluntad mediante el desapego de los bienes finitos, se alcanza la desnudez de la memoria, que la purificación pasiva perfecciona: a través de la no afición a los recuerdos que ella alberga. Respecto de la memoria, la perfección es

Olvido de lo criado,
memoria del Criador
atención a lo interior
y estarse amando al Amado.¹¹

Para quedarse vacío de toda aprehensión natural y sobrenatural, el hombre puede y debe ejercitarse en el rechazo de tales noticias. Sin embargo, puesto que la purificación más radical y pasiva es obra de Dios, tal desasimiento no puede ser alcanzado en tanto, junto con la noticia oscura de la fe sobrenatural y del *amor-ágape*, Dios no infunda en el espiritual la virtud sobrenatural de la esperanza.

La virtud sobrenatural de “la esperanza hace en la memoria vacío de toda posesión” (2s, 6, 2), despojando a ésta de todas las aprehensiones naturales y sobrenaturales, a fin de que, permaneciendo en desnudez, el alma pueda aguardar el acontecer de su presencia en la “suma esperanza de Dios incomprehensible” (3s, 2, 3). Ya que, “para que la esperanza sea entera en Dios, nada ha de haber en la memoria que no sea Dios” (3s, 11, 1). Para acceder al encuentro con Dios, hay que purificarse de cualquier representación de Dios. Y principalmente hay que renunciar a toda representación que reduzca la trascendencia y el misterio de Dios a un bajo modo de comprender su ser, cual es la identificación de Dios con la noción de principio, causa, entidad y fundamento de los seres finitos. La razón de lo cual no es que Dios no sea el origen, principio y fundamento de lo creado, sino que es un funda-

¹¹ De la Cruz, San Juan, 1994, “Letrillas”, en *Obras completas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, número 4.

mento que no se comprende adecuadamente cuando se representa en términos ónticos.

¿De dónde surge la importancia del vaciamiento de la memoria? El peligro derivado de la terrible tendencia a rumiar una y otra vez las faltas pasadas, consiste en que quien sólo repara en sus menguas e imperfecciones adopta una falsa humildad. Pero lo que entonces ocurre, con demasiada frecuencia, es la caída en la desesperación. Desesperación cuyo signo demoníaco ha puesto de manifiesto Kierkegaard, al señalar que quien vive inmerso en la desesperación religiosa tiene la certeza de que todo se ha perdido y de no hay salvación. Lo que supone la negación del poder renovador de la gracia divina.

2. Conclusiones

Tal como se ha mostrado en las páginas precedentes, el concepto central de la antropología sanjuanista es el de “alma”. Término que, en la mayoría de los casos, en función de una sinécdoque, el santo utiliza para referirse al hombre, en su calidad de “supuesto humano”: como principio y sujeto tanto de los sentidos externos e internos como del entendimiento, voluntad y memoria.

Al referirse al ser del hombre, SJC deja en claro que pese a la diversidad de las estructuras y de las funciones que lo definen, entre las dos partes que lo integran —el sentido y el espíritu— hay una relación de interdependencia esencial. Pues, dado que estas dos partes son un supuesto, ambas participan de lo que cada una recibe, según su virtud. De donde se deriva que, a fin de eliminar los obstáculos que permiten desocultar la presencia escondida de Dios y arribar al fin sobrenatural de la deificación, sean necesarias la purificación activa y pasiva tanto del sentido como del espíritu. Para arribar al matrimonio espiritual con el Esposo Cristo, no basta con la purificación de la sensualidad, es necesaria también la purificación del espíritu, toda vez que es allí donde radica la raíz de todo vicio e imperfección.

Por todo lo antes dicho, resultará evidente que la antropología sanjuanista no surge de una preocupación libre y desinteresada, filosófica, en el ser del hombre. Por el contrario, si al santo le interesa responder a la pregunta ¿qué es el hombre? y describir las facultades y operaciones de la que el hombre es capaz, es sólo para dejar en claro la manera en que cada una de ellas ha de ser purificada, ordenada y reorientada,

a fin de que, según su capacidad, sea un medio próximo o remoto para la unión con Dios.

En tal sentido, a propósito de los sentidos externos, sjc reconoce que la percepción sensible puede ser ocasión de que el alma caiga en la cuenta de la perfección de Dios, puesto que su perfección invisible se muestra a través de sus obras. Pero para que eso pueda tener lugar, de suerte que al mirar en torno cuyo el hombre pueda acceder a la visión del mundo como hierofanía, es necesario que la sensibilidad de éste se haya purificado previamente. Ya que, dejada a su espontaneidad, lejos de ser un medio para la búsqueda de la presencia divina, la sensibilidad constituye un riesgo de alienación. La razón, de lo cual, cuando las pasiones suscitadas por los sentidos se desordenan y asumen la forma de apetitos, el hombre pierde la capacidad para comprender con claridad la esencia y el sentido del mundo, de su propio ser y del ser sobrenatural de Dios.

Por contraposición a los sentidos externos e internos, aquello que propiamente constituye la esencia del hombre-alma es la porción superior, integrada por el entendimiento, la voluntad y la memoria. La labor del entendimiento consiste en formar las inteligencias o los conceptos universales de las cosas, a partir de los datos que le ofrecen los sentidos. La voluntad es el principio del querer, que orienta y dirige la existencia a la dirección apuntada por el deseo. La memoria, es el archivo del entendimiento, en que se reciben todas las formas e imágenes inteligibles.

Al igual que los sentidos, a fin de que la unión de semejanza amorosa entre Dios y el hombre se lleve a cabo, el entendimiento, la voluntad y la memoria deben purificarse. El primero, debe oscurecerse para ser ilustrado por la fe sobrenatural, por cuanto ella es el único medio proporcionado al ser sobrenatural de Dios. La voluntad, debe desnudarse del apetito tanto de los bienes y noticia naturales como sobrenaturales, puesto que si se aficiona a ellos, no podrá alcanzar la desnudez necesaria para amar en perfección a Dios. Finalmente, la memoria deberá purgarse del recuerdo de todas aquellas aprehensiones que el espiritual pueda asociar falsamente con Dios.

A propósito de la purgación de la memoria, sjc señala que durante la vía activa, Dios comienza a infundir en el alma la noticia oscura de la contemplación para limpiarla de sus vicios, a fin de que, estando des-

nuda de cualquier otro amor, pueda corresponder a su llamado amoroso. En la primera fase del camino de perfección, la contemplación le permite al espiritual conocer el efecto que sus vicios e imperfecciones han hecho en el castillo de su alma. Gracias a ello, la amada ve que de suyo no merece sino ser despreciada. Sabe que en razón de la semejanza que hay entre sus bajas operaciones y el ser sobrenatural del Amado, no está en condiciones de ser mirada.

Sin embargo, pasadas las tentaciones y luchas de la fase ascética del camino de perfección —lo que sólo puede decirse con fines pedagógicos, puesto que la purgación es trabajo de toda la vida— la contemplación ya no tiene por fin oscurecer el ejercicio natural del entendimiento, la voluntad ni la memoria, sino alumbrarlas. Tras limpiar al alma de sus vicios, Cristo no le recuerda más sus pecados. No obstante lo cual, no por eso el alma ha de olvidar sus pecados, a fin de agradecer siempre a Dios el haberla liberado de sus imperfecciones.

En virtud de la solidaridad entre las potencias del alma, derivada del hecho de que las operaciones de las unas dependen de las otras, a fin de que ésta acceda a la transformación de semejanza amorosa, es necesario que tanto el entendimiento como la voluntad y la memoria sean purificadas activa y pasivamente acerca de sus aprehensiones. Puesto que la unión del hombre con Dios no tiene lugar a partir de una sola de tales operaciones sino que involucra la unidad del “supuesto” humano, por tanto, mientras la fe le muestra al hombre el ser de Dios, la esperanza despoja a la memoria de toda representación particular de lo divino.

A la solidaridad entre las operaciones de las potencias, corresponde la unidad de las virtudes teologales sobrenaturales de la fe, la esperanza y la caridad o el *amor-ágape*, refiriéndose a la cual el santo afirma que “estas tres virtudes teologales andan en uno” (2s, 24, 8). A fin de que, infundiendo su gracia, Dios pueda transformar las operaciones de las potencias humanas en divinas, es necesario que las tres potencias estén vacías de sus respectivas aprehensiones. Aunque desde diferentes perspectivas, las tres virtudes “hacen el mismo vacío y oscuridad cada una en su potencia: la fe en el entendimiento, la esperanza en la memoria y la caridad en la voluntad” (2s, 6, 1).

La distinción entre la “parte” superior y la inferior, entre el sentido y el espíritu, podría inducir la idea de que entre ambas no hay

una relación esencial, que no es posible hablar de interdependencia. No obstante, dado que ambas dimensiones del ser corresponden a un mismo ente, de ello se sigue que todo cuanto ocurre en la parte inferior tiene una repercusión en el espíritu. Idea que el santo explica mediante la imagen de la ciudad y sus arrabales, al afirmar que “hay natural comunicación de la gente que mora en estos arrabales de la parte sensitiva, la cual gente es las ninfas que decimos, con la parte superior, que es la ciudad” (CB, 18, 7). Unidad a consecuencia de la cual, cuanto “se obra en esta parte inferior ordinariamente se siente en la otra interior y, por consiguiente, le hace advertir y desquitar de la obra y asistencia espiritual que tiene en Dios” (CB, 18, 7). Precisión que explica por qué la purificación no puede limitarse al sentido ni al espíritu sino que ha de abarcar al hombre en su unidad originaria, puesto que la intención es que cada una de las potencias y sentidos puedan acoger, según su capacidad y modo, la noticia sobrenatural de Dios.

Referencias

- Albaní, A. y M. Astrua, 1992, *San Juan de la Cruz. Introducción a su doctrina espiritual*, Cevhac, México.
- Ashworth, E. J., 1999, “Medieval Theories of Analogy”, en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, consultada el 23 de noviembre de 2015 en: <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/analogy-medieval/>.
- Beuchot, M., 1993, *Signo y lenguaje en la filosofía medieval*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Capánaga, V., 1950, *San Juan de la Cruz: valor psicológico de su doctrina*, Juan Bravo, Madrid.
- De Aquino, S. T., 2007, *Suma contra los gentiles*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- , 2014, *Suma de Teología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- De Jesús Sacramentado, C., 1935, *San Juan de la Cruz. El hombre, el doctor, el poeta* Labor, Barcelona.
- De la Cruz, S. J., 1994, “Cántico Espiritual B”, en *Obras Completas* Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- , 1994, “Cartas”, en *Obras Completas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- , 1994, “Letrillas”, en *Obras Completas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- , 1994, “Llama de amor viva B”, en *Obras Completas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

- , 1994, “Noche Oscura”, en *Obras Completas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- , 1994, “Subida del Monte Carmelo”, en *Obras Completas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- Elders, L. J., 1993, *The Metaphysics of Being of St. Thomas Aquinas in an historical perspective*, E. J. Brill, Holanda.
- García, C., 1991, *Juan de la Cruz y el misterio del hombre* Monte Carmelo, Burgos.
- González, L., 2013, “Angustia y fe teologal en Kierkegaard y San Juan de la Cruz”, en *Véritas, Revista de Filosofía y Teología*, núm. 28, pp. 73–190.
- , 2012, “Hacia una fenomenología del Cántico Espiritual, de San Juan de la Cruz”, en *ILU, Revista de Ciencias de la Religión*, núm. 17, pp. 59–76.
- Kiwka, M., 2004, “Las estructuras básicas del ser humano en el pensamiento de San Juan de la Cruz”, en *Revista San Juan de la Cruz*, vol. LIII, pp. 5–78.
- Pacho, E. (dir.), 2000, *Diccionario de San Juan de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos.
- San Anselmo, 1961, *Proslogion*, Aguilar, Buenos Aires.
- Thompson, C., 2002, *Canciones en la noche. Estudio sobre San Juan de la Cruz*, Trotta, Madrid.

Stoa

Vol. 7, no. 14, 2016, pp. 53-73

ISSN 2007-1868

ENTRE LA VIDA Y LA EXISTENCIA: EL DIÁLOGO DE ORTEGA
Y GASSET CON HEIDEGGER EN TORNO A “EL OTRO”

LEOPOLDO SANTOS BÁEZ
Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana
polobaez@hotmail.com

RESUMEN: En la historia de la filosofía contemporánea, dos pensadores de orígenes culturales distintos —uno ibérico y el otro germánico— compartieron el espíritu de la época en la Alemania de la primera mitad del siglo xx. Ambos desarrollaron una filosofía crítica que cuestionaba a la metafísica y pugnaba por traer el pensamiento del Ser hacia el Ser en el Mundo. En el ensayo se analizan ambos planteamientos con base en el diálogo que Ortega y Gasset entabla con Heidegger sobre el problema *El Otro*.

PALABRAS CLAVE: El Otro · existencia · vida · circunstancia · prójimo · dasein · mundo · destino · autenticidad · inautenticidad

ABSTRACT: In contemporary philosophy history there are two authors from two different cultural origins —one from Germany, the other from Spain— they shared the Spirit of the Era, and both of them developed a critical philosophy which debated the Metaphysics and claimed to bring up the matter of The Being toward a Human Being matter. The essay analyzes both theories on the base of the dialog between Ortega y Gasset and Heidegger in regard to the affair of The Other.

KEYWORDS: The Other · Existence · Life · Circumstance · Fellow Being · Dasein · World · Fate · Authenticity · Unauthenticity

Prójimo en el pensamiento cristiano, cuya existencia indiscutible es y debe ser asumida por el amor que hacia él nos mueve, forma concreta del amor a Dios.

El Otro está ahí, creado por Dios, como yo.

Julia V. Iribarne, *La intersubjetividad en Husserl*.

1. El problema “El Otro” en la obra de Ortega y Gasset

Desde los primeros hasta los últimos textos de los que integran su vasta obra, José Ortega y Gasset se ocupó del problema “el Otro”. Éstos son, *Meditaciones del Quijote* (1914), primer libro que el filósofo publica; los ensayos: “Verdad y Perspectiva” (1916), “La Percepción del Prójimo” (1919), “Las Atlántidas” (1924), y los libros: *En torno a Galileo* (1933) y *El hombre y la gente* (1949). El suelo desde el cual se realiza la reflexión sobre el Otro es la fenomenología. En todos estos textos su autor lleva a cabo lo que sin riesgo de equivocación bien podríamos llamar Una fenomenología de la *circunstancia-perspectiva*, marco bajo el cual se nos aparecerá el Otro.

En *Meditaciones del Quijote*, el Otro aparece bajo el marco de la filosofía del amor cuya fuente de inspiración la conforma —según lo indica el autor— el *amor intellectualis* de Spinoza, así como la idea platónica del amor, la cual afirma que: “Amor es un divino arquitecto que bajó al mundo, según Platón, [...] a fin de que todo el universo viva en conexión” (Ortega y Gasset, 1987, p. 49). Bajo este umbral, la pugna central por la que se clama en el libro es la comprensión del Otro. Esto se plantea a través de la tesis del autor acerca de que el rencor y el odio aniquilan la conexión universal de la que hablaba Platón. “La inconexión es el aniquilamiento. El odio que fabrica inconexión, que aísla y desliga, atomiza el orbe y pulveriza la individualidad” (p. 49). En este sentido, la ruptura de la conexión universal causada por el odio y el rencor, posibilita la aniquilación del Otro. “El rencor es una emanación de la conciencia de inferioridad. Es la supresión imaginaria de quien no podemos con nuestras propias fuerzas realmente suprimir. Lleva en nuestra fantasía aquel por quien sentimos rencor, el aspecto lívido de un cadáver; lo hemos matado, aniquilado con la intención” (p.51).

Ante el odio y el rencor, en *Meditaciones del Quijote* el autor opone al amor —el que, por estar inspirado en el *amor intellectualis*— lo concibe como un afán de comprensión “Entre las varias actividades de amor solo hay una que pueda yo pretender contagiar a los demás: el afán de comprensión” (pp. 49–50) De tal manera, el amor es el motivo que mueve al autor de estas meditaciones, y es justamente la filosofía del amor el marco del que emerge la reflexión de Ortega y Gasset en torno al Otro. El afán de comprensión, en efecto, constituye un acto de amor —por lo menos como imperativo— en tanto evoca la comprensión de las cosas: “Pero aunque no fuera la forma originaria, la génesis y culminación de todo amor un ímpetu de comprender las cosas, creo que es su síntoma forzoso” (p.50).

Surge ahora una interrogante obligada. ¿En qué sentido el afán de comprensión y el amor como conexión universal contienen la reflexión sobre el Otro en la filosofía de Ortega y Gasset? Bajtín (1982, p.302) sostiene que la comprensión mantiene un carácter dialógico dado que en ella intervienen siempre dos sujetos. Y en efecto, no comprendemos en abstracto sino que comprendemos siempre algo o a alguien. Es en este sentido que la comprensión se ejerce en base al diálogo. “Yo desconfío del amor de un hombre a su amigo o a su bandera cuando no le veo esforzarse en comprender al enemigo o a la bandera hostil” (Ortega y Gasset, 1987, p. 50).

Conforma pues el diálogo una noción decisiva para la reflexión sobre el Otro dentro del marco de la filosofía del amor de José Ortega y Gasset. Es a la luz del diálogo que el Otro adquiere el denominativo de “prójimo” y el entorno o circunstancia se nos aparece como el Otro. Ya lo escribía nuestro filósofo en 1934, en el texto “Prólogo para alemanes”: “El diálogo es el lógos desde el punto de vista del Otro, del prójimo. Esta ha sido la sencilla y evidente norma que ha regido mi escritura desde la primera juventud. Todo decir dice algo —esta pero-grullada no la ignora nadie— pero, además todo decir dice ese algo a alguien” (Ortega y Gasset, 1987, p.16).

Pero el diálogo de Ortega y Gasset no sólo se establece entre dos sujetos sino más bien, y de manera general, entre el hombre y su medio o circunstancia. En el ensayo de 1924, “Las Atlántidas”, el autor destacaba así esta idea:

La vida es, esencialmente, un diálogo con el contorno; lo es en sus funciones fisiológicas más sencillas como en sus funciones psíquicas más sublimes. Vivir es convivir y el otro que con nosotros convive es el mundo en derredor. No entendemos, pues, un acto vital cualquiera que él sea, si no lo ponemos en conexión con el contorno hacia el cual se dirige, en función del cual ha nacido. Si creyésemos que los buitres han nacido para vivir en jaulas, su gesto de hercúleos voladores nos parecería superlativo, frenético, absurdo. Y es que, naturalmente, para entender un diálogo hay que interpretar en reciprocidad los dos monólogos que lo componen (1966, p.291).

Aquí el Otro aparece expresamente como el mundo en derredor o contorno. La vida se nos presenta esencialmente como un diálogo con el mundo. Cuando habla de la vida en este pasaje, Ortega y Gasset se refiere a la vida humana. San Martín, acertadamente, destaca cómo Ortega reconduce el mundo a la vida humana, afirmando que tal reconducción constituye la forma en la que el filósofo de la circunstancia practica la reducción fenomenológica: “Con ello se muestra, a la vez, cuál es el verdadero sentido de esa famosa reducción fenomenológica, que ha solido ser comprendida de un modo radicalmente miope” (1998, p.12).

En efecto, tanto el amor como el diálogo y el afán de comprensión de las cosas del mundo en derredor, así como el del prójimo, constituyen preocupaciones humanas. La idea de “salvación de la circunstancia” que Ortega presenta en *Meditaciones del Quijote* persigue justamente el propósito de destacar lo humano de entre lo divino: “La ‘salvación’ no equivale a loa ni ditirambo; puede haber en ella fuertes censuras. Lo importante es que el tema sea puesto en relación inmediata con las corrientes elementales del espíritu, con los motivos clásicos de la humana preocupación. Una vez entretejido con ellos queda transfigurado, transubstanciado, salvado” (Ortega y Gasset, 1987, p. 47).

En tal sentido, la transubstanciación de lo divino al entretejerse con el espíritu o la preocupación humana, conforma el talante de la filosofía del amor de José Ortega y Gasset. Asimismo, la reconducción del mundo a la vida humana es de su fenomenología. Por esta razón he señalado al principio del ensayo que la fenomenología de la circunstancia-perspectiva conforma el marco bajo el cual aparece el problema El Otro.

Pero la razón por la que el Otro es la circunstancia se halla en el texto de la conferencia impartida por el filósofo en la Universidad de Madrid en el año 1919: “La percepción del prójimo”. Ahí el autor, desmenuzando la estructura de la circunstancia, llega a establecer cómo, en efecto, el Otro es la circunstancia, o el mundo en derredor; precisamente porque éste se encuentra entre las cosas de la circunstancia: “Ahora bien: cabe hacer una clasificación radical de las cosas poniendo de un lado el yo de cada cual; del otro, todo lo demás [...] Entre las cosas exteriores a nuestro yo no todas son del mismo rango; hay por lo menos, dos linajes de ellas muy distintos entre sí. Hay las cosas corpóreas de nuestro derredor y hay las otras personas, los otros yo, los prójimos” (Ortega y Gasset, 1997, p.128).

El denominativo de prójimo al Otro encuentra ahí su sustento. El Otro es denominado prójimo en la filosofía de la circunstancia-perspectiva debido a que, de entre la circunstancia, es el ser más próximo a nuestro yo. El objeto del texto mencionado es justamente reflexionar acerca de cómo percibimos al prójimo. Pero el asunto de la percepción no lleva al autor a perderse en los terrenos de la psicología. Por el contrario, en congruencia con esa reconducción del mundo a la vida humana como talante de su fenomenología a la que nos referimos arriba, Ortega y Gasset no pierde de vista en este ensayo que el problema de la percepción del prójimo constituye una preocupación humana. Y así escribió en ese ensayo:

Yo diría que es el problema humano por excelencia. Como en la percepción externa, esto es, en el ver, oír, tocar, se constituye ante nosotros el mundo de las cosas físicas, el cosmos material, en esta problemática percepción del prójimo se organiza, se instaura el mundo social, el orbe de la convivencia. En ella hinca sus últimas raíces toda sociedad, lo mismo la amplísima que llamamos nación, que aquellas otras formas de sociedad mínima en que conviven dos personas y que solemos denominar simpatía y amistad y amor (Ortega y Gasset, 1997, pp.127-128).

El diálogo y el afán de comprensión de las cosas y del prójimo son destacados en la filosofía de este pensador como actos humanos, y desde ese punto de vista forman parte esencial de la salvación de la circunstancia. Es a la luz de ese cometido de la filosofía de Ortega y Gasset de preponderar lo humano ante lo divino como debiera comprender-

se la fórmula “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”. En la circunstancia entran el mundo como contorno —y ese mundo incluye tanto una serie de cosas como a los prójimos. Es por ello que la circunstancia es el Otro que con nos-otros convive. Es decir, es todo aquello que, por llamarlo de alguna manera como lo ha hecho aquí nuestro filósofo, está fuera de, o trasciende al yo. Es la realidad o el mundo que nos rodea y del cual irremediamente a su vez el yo forma parte.¹

Por su parte, la salvación contempla todo aquello que tiene que ver con el espíritu humano o con lo que Ortega y Gasset llama la humana preocupación. Es el acto humano por el cual el mundo se ve transustanciado, salvado por parte del sujeto. Pero dado que para la salvación del yo la circunstancia debe ser salvada, el Otro también debe de serlo, es decir, el problema del Otro debe por imperativo entretenerse con los motivos clásicos de la humana preocupación. Es decir, debe erigirse como problema fundamentalmente humano. Y este es el legado que Ortega y Gasset con su filosofía del amor intelectual nos ha dejado, al volver el problema del Otro el problema humano por excelencia, al adoptar al Otro con el denominativo de prójimo, y al haber hecho público su clamor por la comprensión del prójimo.

Al igual que con la salvación de la circunstancia se trata de preponderar lo humano ante lo divino, la Perspectiva, se ajusta también a ese cometido. Denominada también por su autor “Doctrina del Punto de Vista”,² “La perspectiva es uno de los componentes de la realidad. Lejos de ser su deformación, es su organización” (Ortega y Gasset, 2002, p. 49). De tal manera, la realidad está organizada en innumerables perspectivas. “La realidad, pues, se ofrece en perspectivas individuales. Lo que para uno está en último plano, se halla para otro en primer plano” (Ortega y Gasset, 2004, p. 52). En ello consiste esencialmente la perspectiva individual. En tanto la perspectiva conforma tan sólo uno de los componentes de la realidad, lo que ésta reivindica es precisamente la individualidad. Pero la reivindicación de la individualidad no le hace caer a Ortega y Gasset en un individualismo, ni olvidarse en

¹ En el ensayo de 1935 “Historia como Sistema” Ortega y Gasset explica lo que entiende por razón, realidad y trascendencia: “Para mí es razón; en el verdadero y riguroso sentido, toda acción intelectual que nos pone en contacto con la realidad, por medio de la cual topamos con lo trascendente” (1964, pp. 46–47).

² Así la llama Ortega en el Apartado x del libro de 1923, *El tema de nuestro tiempo*.

consecuencia del otro ni de la socialidad en la que el individuo irremediamente va inserto por el hecho de pertenecer a la especie humana. “La realidad, precisamente por serlo, y hallarse fuera de nuestras mentes individuales, sólo puede llegar a éstas multiplicándose en mil caras o haces” (p. 51).

Todas esas mil caras o haces integran la perspectiva global. A ésta, Ortega y Gasset la llama Verdad, Realidad, Universo o Vida. Y es precisamente porque todas y cada una de esas perspectivas individuales conforman la perspectiva global que cada individuo se vuelve necesario en el universo, pues: “Cada vida es un punto de vista sobre el universo. En rigor, lo que ella ve no lo puede ver otra. Cada individuo —persona, pueblo, época— es un órgano insustituible para la conquista de la verdad” (Ortega y Gasset, 2002, p. 49).

Así, apoyándose en una frase de Goethe como pre-texto para resaltar lo humano de la perspectiva, desde 1916, en el ensayo “Verdad y perspectiva”, nuestro filósofo vuelve necesario e insustituible no sólo al individuo sino también al Otro:

La verdad, lo real, el universo, la vida —como queráis llamarlo—, se quiebra en facetas innumerables, en vertientes sin cuento, cada una de las cuales da hacia un individuo [. . .] Y viceversa: cada hombre tiene una misión de verdad. Donde está mi pupila no está otra; lo que de la realidad ve mi pupila no lo ve otra. Somos insustituibles, somos necesarios. “Sólo entre todos los hombres llega a ser vivido lo humano” —dice Goethe. Dentro de la humanidad cada raza, dentro de cada raza cada individuo, es un órgano de percepción distinto de todos los demás y como un tentáculo que llega a trozos de universo para los otros inasequibles (2004, p. 52).

En el ensayo “Las Atlántidas” nuestro filósofo vuelve a ocuparse del asunto de la comprensión del prójimo. Ahí, citando una vez más la frase de Goethe, “Sólo todos los hombres viven lo humano” (1964, p. 292), interrelaciona la cuestión de la perspectiva con la circunstancia y nos advierte acerca del riesgo que corremos de caer en lo que él llama la incompreensión del prójimo. Esto puede ocurrir porque “A toda hora cometemos injusticias con nuestros prójimos juzgando mal sus actos, por olvidar que acaso se dirigen a elementos de su contorno que no existen en el nuestro. Cada ser posee su paisaje propio, en relación con el cual se comporta” (p. 291). Como se nota, en este

ensayo reaparece la idea de la comprensión del prójimo iniciada en *Meditaciones del Quijote*, sólo que aquí esta idea viene a fundarse en el diálogo con el entorno. La comprensión del prójimo aparece aquí, en consecuencia, como el diálogo fundamental del hombre con la vida o con el mundo. El pasaje citado nos muestra como la comprensión del prójimo tiene su base en la idea de salvación de la circunstancia. La salvación de la circunstancia es, en efecto, el diálogo con el mundo; el diálogo con el entorno, es, en suma, el diálogo del hombre con la vida. Toda vez que en el ensayo “Verdad y perspectiva”, individuo y prójimo se han vuelto necesarios debido a que ambos constituyen los distintos puntos de vista del universo, Ortega y Gasset pondera la necesidad del Otro para la integración de la perspectiva universal. Para acceder a ésta “sería preciso yuxtaponer lo que cada uno de nosotros ve del mundo a lo que ven, han visto y verán los demás individuos para obtener el escenario total de nuestra especie” (pp. 291–292).

Sólo de esa manera adquiere pleno sentido la frase de Goethe antes acotada. En este sentido, perder de vista que el individuo es él y su circunstancia, es decir, que es él y el Otro, o que no sólo vive sino que convive. Querer de esta manera imponer nuestro punto de vista sobre aquel que el Otro posee, sería suplantar su mundo con el nuestro. “Evitemos, pues, el suplantar con ‘nuestro mundo’ el de los demás. Otra cosa lleva irremediamente a la incomprensión del prójimo” (p. 292).

En tanto que mediante la fórmula “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo” se enunciaba al Yo y al Otro, o al Yo y al entorno o mundo circundante, es ésta la que establece el vínculo de José Ortega y Gasset con Martin Heidegger. Sobre este cauce discurre el diálogo que el filósofo español sostendrá con el filósofo alemán.

2. La disputa

El diálogo con Heidegger se expresa a través de dos vertientes, a saber: la disputa de precedencia en cuanto al pensamiento del ser y el mundo, y la crítica tanto al *Dasein* como a la determinación esencial de la existencia; sujeto y enfoque —respectivamente— de la Analítica Existencial desarrollada en *Ser y tiempo*. En la disputa, juega un papel decisivo el impacto que este tratado causa en la escena pública intelectual de la Europa del Siglo xx. Tanto la crítica como la disputa, van

enmarcadas por la ruptura del pensador madrileño con los vínculos intelectuales que sostuvo con Alemania hasta 1934.

Como es sabido, José Ortega y Gasset había mantenido una discusión con Miguel de Unamuno acerca de la necesidad de apertura de España a la cultura universal. Unamuno se pronunciaba a favor del fortalecimiento de una cultura que reivindicara los valores nacionales. Ortega y Gasset, por el contrario, se mostraba fascinado por la cultura germánica y cuando pugnaba por la necesidad de europeizar a España, lo hacía pensando en la *Kultur*.³ En “Prólogo para alemanes” reconoce la postura sostenida y los beneficios que personalmente obtuvo de ésta, a la vez que señala la culminación de esa etapa: “Durante una etapa yo he anexionado todo el mundo de habla española al magisterio de Alemania. Presento, pues, mi cuenta a los alemanes, pero no para cobrarla yo ahora. En rigor, la había cobrado ya antes: el ‘mundo’ que yo había recibido de Alemania. Era, pues, yo el deudor” (Ortega y Gasset, 1987, p.27). Debe recordarse aquí, además, que el madrileño vivió varios años en Alemania (1905, 1908 y 1911) donde tomó varios cursos universitarios: en Leipzig y en Marburgo, el burgo del neokantismo, tal como él mismo la llama en el prólogo mencionado.

En la nota preliminar a la edición de Paulino Garagorri del libro de Ortega y Gasset *El tema de nuestro tiempo* —en el cual publica “Prólogo para alemanes”—, el editor cita un pasaje de su maestro que encontró en unas páginas redactadas para el curso *El hombre y la gente*, el cual impartió en 1949: “En un prólogo que escribí para mis traducciones en alemán, y que desde entonces y ya traducido por Helena Weyl obra en los archivos de mi editor germánico —la Deutsche Verlags-Anstalt—, expongo esa doctrina, pero los sucesos de Munich en 1934 me repugnaron tanto que telegrafíe prohibiendo su publicación” (Ortega y Gasset, 1987) Garagorri apunta en esa misma nota que ese prólogo se trata precisamente del Prólogo para alemanes. Añade que éste estaba destinado a una reimpresión del libro *El tema de nuestro tiempo*.

La doctrina a la que Ortega y Gasset se refiere en el pasaje es la fenomenología. El hecho de haber prohibido la reimpresión de su libro en Alemania parece indicar no sólo la ruptura definitiva con esa

³ Un conciso y lúcido análisis de la polémica Ortega y Gasset-Unamuno sobre la europeización de España se encuentra en el libro de San Martín 2012, pp. 61-63.

cultura sino también la adopción de la fenomenología antes bien que a la analítica existencial de *Ser y tiempo*.

Pero el germen de la ruptura con la *Kultur*, así como la disputa, se halla desde 1932 en una nota a pie de página del ensayo “Pidiendo un Goethe desde dentro”. El germen de la ruptura se expresa ahí en los siguientes términos: “Debo enormemente a la filosofía alemana y espero que nadie me escatimará el reconocimiento de haber dado a mi labor, como una de sus facciones principales la de aumentar la mente española con el torrente del tesoro intelectual germánico. Pero tal vez he exagerado este gesto y he ocultado demasiado mis propios y radicales hallazgos” (p. 404).

Los hallazgos propios y radicales a los que el madrileño se refiere no son más que los que tienen que ver con lo que aquí hemos llamado “Fenomenología de la Circunstancia-Perspectiva”. En tal sentido, manifestando el reclamo de su precedencia ante Heidegger, Ortega y Gasset enumera esos radicales hallazgos (cito aquí sólo los relacionados con el problema “el Otro”):

No podría yo decir cuál es la proximidad entre la filosofía de Heidegger y la que ha inspirado siempre mis escritos, entre otras cosas, porque la obra de Heidegger no está aún concluida, ni, por otra parte, mis pensamientos adecuadamente desarrollados en forma impresa; pero necesito declarar que tengo con este autor una deuda muy escasa. Apenas hay uno o dos conceptos importantes de Heidegger que no preexistan, a veces con anterioridad de trece años, en mis libros. Por ejemplo: la idea de la vida como inquietud, preocupación e inseguridad, y de la cultura como seguridad y preocupación por la seguridad, se halla literalmente en mi primera obra, *Meditaciones del Quijote*, publicada en ¡1914! [...] La vida como enfrente del yo y su circunstancia (c. pág.43), como “diálogo dinámico entre el individuo y el mundo” en hartos lugares. [...] Asimismo “en suma, la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre, página 43, y la teoría del ‘fondo insobornable’ que luego he llamado ‘yo auténtico’” (1966, pp. 403-404).

Con esta entonada disputa —en la cual el filósofo español señala incluso la página de su libro en la que se encuentran las ideas reclamadas a Heidegger— parece que Ortega y Gasset estaba reclamando como suya la analítica existencial del *Dasein*. Y si a esta apariencia agregamos la afirmación que el madrileño hace en *La idea de principio en Leibniz* y

la evolución de la teoría deductiva, a saber: “De esta manera abandoné la fenomenología en el momento mismo de recibirla” (p.272), así como el hecho de que sus discípulos difundieron el pensamiento de su maestro repitiendo esta idea, entonces la tesis que aquí se presenta, según la cual la cuestión del Otro emerge de la fenomenología de la circunstancia, parecería disparatada. Sin embargo, esta apariencia es sólo eso, apariencia, ya que es el mismo Ortega y Gasset quien se deslinda de las éticas existenciales, tal como ahora lo veremos.

El deslinde de las éticas existenciales lo hallamos en dos textos: “Prólogo para alemanes” y *El hombre y la gente*. Mientras que la crítica al *Dasein* y a la determinación esencial de la existencia la hallamos en éste último texto, y además, en el §29 de *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*.

En “Prólogo para alemanes” el filósofo de la circunstancia se deslinda de la noción “pensar existencial” de Kierkegaard. En ese texto afirma acerca del filósofo danés: “lo que él llama ‘pensar existencial’, nacido de la desesperación del pensar, tiene todas las posibilidades de no ser, en absoluto, pensar, sino una resolución arbitraria y exasperada, también ‘acción directa’. Por eso dudo mucho que pueda una filosofía llamarse adecuadamente ‘filosofía de la existencia’” (p. 54).

Löwith destaca los vínculos de Kierkegaard con Heidegger. Al destacar los fundamentos existencialistas de la filosofía del primero, junto a la de Jaspers, apunta:

Heidegger y Jaspers, a partir de impulsos originales, se apropiaron de la idea de existencia de Kierkegaard. Jaspers bajo el título de una “filosofía de la existencia”; Heidegger, bajo el título de una “analítica del *Dasein*” fundamental-ontológica, con la intención de una “destrucción” y “recapitulación” de la historia de la ontología occidental tomando como hilo conductor el problema del “tiempo” (2006, pp.15-16).

Aunque en la década de los cincuentas Nicol (1981) había situado a Ortega y Gasset dentro de las filosofías existencialistas, ya desde esa misma década, Aranguren hacía ver cuán distante estaba de este tipo de pensares que el mismo Ortega y Gasset califica como “pensares nacidos de la desesperación”: “La moral de Ortega es, por el contrario, tonificante y entusiasta, esperanzada y esperanzadora —la magnanimidad es, como se sabe, la virtud de la esperanza natural, humanista en

el pleno y más actual sentido de la expresión; no una ‘ética de crisis’—, sino una ética pensada y predicada para salir de ella, para más allá de la crisis” (1966, p.43).

En este sentido, un pensar que nace inspirado en el amor de Platón y en la comprensión del prójimo como combate al rencor y al odio, no podía más que enfrentarse a un pensar como el expuesto en *Ser y tiempo*, cuyo fundamento es la existencia o *Dasein*, ya que, como bien sostiene Löwith sobre ese tratado, “su tesis es que la esencia del *Dasein* no es otra cosa que la pura existencia, el propio ser relativamente a [‘Zu-sein’], tal como lo ha formulado Heidegger del modo más agudo e inequívoco” (2006, p. 12). En efecto, en *Ser y tiempo* el autor hace esta afirmación: “Sólo que la ‘sustancia’ del hombre no es el espíritu, como síntesis de alma y cuerpo sino la existencia” (Heidegger, 2003, p.142).

Así pues, la crítica de Ortega y Gasset a Heidegger que se halla en los textos mencionados, se opone a esta tesis que aquí hemos denominado “la determinación esencial de la existencia”.

3. Destinos opuestos: el enfrentamiento

En *El hombre y la gente* Ortega y Gasset enfrenta a la noción de existencia con otra propia, la de resistencia. Con ella hace una crítica al *Dasein* presentado en *Ser y tiempo* —de acuerdo a la traducción al castellano— como ser ahí o estar ahí:

Por eso lo existente o surgente es realidad, ya que realidad es todo aquello con que, queramos o no, tenemos que contar, porque, queramos o no, está ahí, ex-iste, re-siste. [...] Algunos quieren hoy designar así el modo de ser del hombre, pero el hombre, que es siempre yo —el yo que es cada cual—, es lo único que no existe, sino que vive o es viviendo. Son precisamente todas las demás cosas que no son el hombre, yo, las que existen, porque aparecen, surgen, saltan, me resisten, se afirman dentro del ámbito que es mi vida. Vaya esto dicho y disparado de paso (Ortega y Gasset, 1994, p. 128).

Aunque en el pasaje no se menciona a Heidegger, es evidente que la crítica de la existencia que aquí se hace es una respuesta al filósofo alemán, no sólo por el uso de los términos sino más bien porque, para la fecha en la que Ortega y Gasset escribe *El hombre y la gente*, ya ha hecho público el reclamo de precedencia ante Heidegger de haber

pensado al ser y al mundo con su “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”. Asimismo, para estas fechas, ha roto todo vínculo con la *Kultur* a raíz de la repugnancia que, según señala, le causan los acontecimientos de Munich en 1934, cuando los nazis cometen una serie de asesinatos en contra de quienes consideraban sus opositores. Esos acontecimientos se les conoce como la Noche de los Cuchillos Largos. Así que no puede descartarse que estos hechos al pensador madrileño le hayan servido de advertencia acerca del tono que podían tomar los pensamientos existenciales que considera no pensamientos, sino una más bien resoluciones arbitrarias y exasperadas o mera acción directa. Y ello bien pudo provocar un giro radical en el reclamo de precedencia que hacía a Heidegger, de tal manera que éste se convirtiera ahora en un franco enfrentamiento intelectual en el que las ideas que había venido desarrollando le servirían como armas de combate. “El amor combate también, no vegeta en la paz turbia de los compromisos, pero combate a los leones como leones y sólo llama perros a los que los son. Esta lucha con un enemigo a quien se comprende es la verdadera tolerancia, la actitud propia de toda alma robusta” (Ortega y Gasset 1987, p. 52).

Quizás las evidencias para esta suposición puedan parecer un tanto laxas ya que se basan sólo en inferencias de algunos escritos. No obstante, el uso, por parte del filósofo español, de algunos términos usados en *Ser y tiempo*, que en Ortega y Gasset expresan un sentido opuesto al que Heidegger les daba, parecen ser un indicio más claro del enfrentamiento. Abordaremos ahora dos de esos términos: Destino y Autenticidad. Ambos están relacionados con el problema que aquí nos ocupa en estos pensadores: El Otro.

Con la insistencia en la resistencia de las cosas ante la existencia por la que pugnan las filosofías existenciales, lo que el pensador español reivindica en el pasaje de arriba es la Vida Personal, tal es el título del apartado del libro del cual fue extraído el pasaje. La vida personal había sido exaltada desde 1914 con *Meditaciones del Quijote* pero esa reivindicación se mantuvo en otros textos, tales como *¿Qué es filosofía?* (1929) y *En torno a Galileo* (1933), bajo la noción orteguiana de realidad radical, con la cual Ortega y Gasset funda toda realidad en la realidad raíz de todas las realidades: mi vida o la vida personal. El autor afirma en el pasaje que el hombre, que es siempre el yo, o el cada cual, es

decir, la vida personal, es el único que no existe sino que más bien vive, y eso, el vivir diferenciado del existir, lo distingue de todas las demás cosas de su entorno. Por ello es que afirma e insiste en que las cosas se le resisten al hombre. Así, mientras las cosas existen; están ahí, el hombre vive, y el vivir es un acto —o como afirma el autor en el pasaje: el hombre vive o es viviendo. Por tanto, el hombre no es una cosa que está ahí, el hombre es viviendo. Ese ser viviendo, reconducido a la vida humana, tal como lo reconduce la fenomenología de la circunstancia, lo realiza salvando su circunstancia, pues como ya lo ha dicho arriba Ortega y Gasset en el pasaje en el que reclama la precedencia de sus ideas a las de Heidegger, y citando una frase de *Meditaciones del Quijote*, “en suma, la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre”.

La noción “Destino” de Ortega y Gasset resulta opuesta a la noción de Heidegger. Mientras que para el primero el destino concreto es la salvación de la circunstancia, y ésta se realiza en el ámbito de la vida personal, el destino que se halla en *Ser y tiempo* nos traslada del ámbito de la vida personal a la vida colectiva:

Pero si el Dasein destinal existe esencialmente, en cuanto estar- en-el mundo, coestando con otros, su acontecer es un co-acontecer, y queda determinado como destino común (*Geschick*). Con este vocablo designamos el acontecer de la comunidad, del pueblo. [...] Conviviendo en el mismo mundo y resueltos a determinadas posibilidades, los destinos individuales ya han sido guiados de antemano. Sólo en el compartir y en la lucha queda libre el poder del destino común. El destinal destino común [*das schicksalhafte Geschick*] del Dasein en y con su “generación” es lo que constituye el acontecer pleno y propio del Dasein (p. 400).

De acuerdo al pasaje, el Destino de Heidegger es propio y pleno para el Dasein sólo cuando éste se liberta en la comunidad, en el pueblo y en la generación, es decir, se trata en efecto de un destino común. La base de ese co-acontecer está en la determinación esencial de la existencia del Dasein como estar-en-el-mundo. Pero ese estar-en-el-mundo se posibilita por la determinación esencial de la existencia que aquí hemos identificado como el rasgo de las filosofías existenciales que Ortega y Gasset cuestiona. Aquí encontramos lo opuesto a la reivindicación de la individualidad del Destino en Ortega y Gasset. Los destinos in-

dividuales del co-acontecer ya han sido guiados de antemano. En este sentido aquí no parece haber margen para la libertad individual.

La noción Destino con significado opuesto encuentra su expresión más plena cuando comparamos la noción Autenticidad en ambos pensadores. A partir de ella es posible por fin distinguir cuál es el papel que juega El Otro en estos dos tipos de pensamiento.

La idea de autenticidad en Ortega y Gasset emerge en el marco de la reivindicación de la vida personal o individual iniciada desde 1914. En el curso de 1933, En torno a Galileo esta idea es expuesta a la par del binomio orteguiano de conceptos ensimismamiento y alteración, binomio que da título a la primera lección del curso *El hombre y la gente*. Pero la reivindicación de la vida personal parte de la base de la crítica de la existencia: “Mas para decidir mi existencia, mi hacer y no hacer, yo tengo que poseer un repertorio de convicciones sobre el mundo, de opiniones [. . .] En resumen, esto es la vida —y como ustedes advierten, todo eso me pasa a mí solo y tengo que hacerlo en definitiva yo solo. En última instancia y verdad, cada cual va llevando a pulso y en vilo su propia existencia” (Ortega y Gasset, 1987, p. 72).

En este pasaje es notable cómo Ortega y Gasset traslada la existencia a la vida personal. Pero es también el mismo otra manera de expresar la salvación de la circunstancia. De aquí emerge el concepto de cultura de Ortega y Gasset: “Helo aquí: la cultura no es sino la interpretación que el hombre da a su vida, la serie de soluciones, más o menos satisfactorias que inventa para obviar a sus problemas y necesidades vitales” (p. 77).

Pero dado que la salvación de la circunstancia se realiza en la vida personal, ya en el pasaje de arriba se distinguen dos esferas para la solución de esos problemas y necesidades vitales, a saber: la del mundo de opiniones, y la de la opinión propia o personal. De cómo me mueva entre ambas esferas para salvar mi circunstancia, dependerá la autenticidad de mi ser. Si mi decisión se inclina hacia ese mundo de opiniones, poco espacio habré dejado a mi individualidad, a mi vida o a mi realidad radical. Tal proceder aparece en el pensamiento de José Ortega y Gasset como una vida carente de autenticidad.

Entra en juego ahora el concepto ensimismamiento. La vida inauténtica del mundo de opiniones tiene su contraparte, y es ésta la opinión personal o auténtica, la del hombre ensimismado: “El hombre

que es sí mismo, que está ensimismado, es el que, como suele decirse, está siempre sobre sí —por tanto, que no se suelta de la mano, que no se deja escapar y no tolera que su ser se le enajene, se convierta en otro que no es él” (p.73). Al ensimismamiento se le opone el concepto alteración ya que “Ensimismarse es lo contrario de vivir atropellado —en que son las cosas del contorno quienes deciden de nuestro hacer, nos empujan mecánicamente a esto o a lo otro, nos llevan al estricote” (p. 73). Bajo este marco aparece en Ortega una vez más y de manera expresa el término Otro:

La voz castellana “otro” viene de la latina *alter*. Pues bien, lo contrario de ser sí mismo o ensimismarse es alterarse, atropellarse. Y lo otro que Yo es cuanto me rodea: el mundo físico —pero también el mundo de los otros hombres—, el mundo social. Si permito que las cosas en torno o las opiniones de los demás me arrastren, dejo de ser yo mismo y padezco alteración. El hombre alterado y fuera de sí ha perdido su autenticidad y vive una vida falsa (p. 73).

Este pasaje parece entrar en contradicción con la comprensión del prójimo que se había proclamado desde *Meditaciones del Quijote*. Resulta ahora que vivir en el Otro, es vivir en la falsedad, en la inautenticidad, en la alienación; en suma, en alteración. Sin embargo, el pasaje se mantiene congruente con lo afirmado en los ensayos “La percepción del Prójimo” y “Las Atlántidas”: el mundo, la circunstancia o el entorno es El Otro que con nosotros convive. Así que, si la circunstancia es El Otro y a ésta es imperativo salvarla, el otro también por imperativo debe salvarse a fin de que yo me salve. Recuérdese: Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo.

Pues resulta que esa esfera de las opiniones, esa vida falsa que Ortega y Gasset llama la alteración, también aparece en *Ser y tiempo* bajo los términos “alienación”, “el uno” y “caída en el mundo”. Y es también a partir de ella como se define lo auténtico e inauténtico en este tratado.

En el §38 de *Ser y tiempo* “La caída y la condición de arrojado”, junto a la “tentación”, la “tranquilización” y el “enredarse en sí mismo”; la alienación es analizada como uno de «los caracteres esenciales» con los que los fenómenos de la “habladuría”, la “curiosidad” y la “ambigüedad”, muestran la movilidad de lo que Heidegger llama la “caída”. Ahí indica el autor que “Este término no expresa ninguna

valoración negativa; su significado es el siguiente: el *Dasein* está inmediata y regularmente en medio del ‘mundo’ del que se ocupa. Este absorberse en [...] tiene ordinariamente el carácter de un estar perdido en lo público del uno” (2003, p. 198). La explicación acerca del “uno” la encontramos en el §27: “El quien no es éste ni aquél, no es uno mismo, ni algunos, ni la suma de todos. El ‘quién’ es el impersonal, el ‘se’ o el ‘uno’ [*das Man*]” (p. 151).

Rivera C., traductor de *Ser y tiempo*, apunta sobre el término *das Man*: “En realidad, debiera traducirse al castellano por el ‘se’, o mejor aún, por ‘la gente’ (como se expresa Ortega)” (p. 474). Ahora bien, Heidegger advierte que la caída en el uno no tiene una valoración negativa. Al no tenerla, es evidente que el término tiene una valoración opuesta, es decir, positiva, lo cual expresamente es señalado en el mismo §27: “El uno es un existencial, y pertenece, como fenómeno originario, a la estructura positiva del *Dasein*” (p.153). En el siguiente pasaje del §38 encontramos la metáfora de esa valoración positiva: “El fenómeno de la caída no nos da algo así como una ‘visión nocturna’ del *Dasein*, una propiedad óptica que pudiera servir para complementar el aspecto inocuo de este ente. La caída desvela una estructura ontológica esencial del *Dasein* mismo, estructura que, lejos de determinar su lado nocturno, conforma más bien, en su cotidianidad, la totalidad de sus días” (p. 201).

De lo que se está hablando aquí es del contraste entre la oscuridad de la noche y la claridad del día como significado para el *Dasein* de la caída en el mundo. En este sentido, la caída no es la oscuridad del *Dasein* sino, por el contrario, conforma su claridad. En *Carta Sobre el Humanismo*, escrito de 1946, Heidegger habla expresamente de un “claro del ser”, el cual resulta a consecuencia, precisamente, de la condición del hombre como arrojado al mundo: “‘Mundo’ es el claro del ser, en el que el hombre está expuesto por causa de su esencia arrojada” (2001, p.68). Así que la claridad del ser es el mundo, término que cuando aparece entre comillas hace referencia a los entes del mundo y no al mundo como estructura ontológica del *Dasein*.⁴ Al tratarse de los entes del mundo, si atendemos a la circunstancia de Ortega y Gasset, se trata entonces del entorno que para el español es El Otro. Pero en

⁴ Según lo advierte Rivera C., 2003, p. 458.

Ser y tiempo se afirma que: “El sí-mismo del *Dasein* cotidiano es el uno-mismo [*Man selbst*], que nosotros distinguimos del sí mismo propio, asumido expresamente. En cuanto uno-mismo, cada *Dasein* está disperso en el uno y debe llegar a encontrarse” (2003, p.153). Y como el claro del ser se encuentra en el mundo —que, insisto, es el Otro—, y el sí mismo del *Dasein* cotidiano es el uno-mismo; el *Dasein* se encuentra en esa vida que Ortega y Gasset ha llamado vida falsa o inauténtica: “El *Dasein* se encuentra inmediatamente a ‘sí mismo’ en lo que realiza, necesita, espera y evita —en lo a la mano de su inmediato quehacer en el mundo circundante” (Heidegger, 2003, p. 144).

Ahora bien, ese proceder de encontrarse a sí mismo del *Dasein* puede ser propio o impropio, y de esta manera aparecen en Heidegger los adjetivos auténtico e inauténtico. “Tanto el comprender propio como el impropio, pueden ser, a su vez, auténticos e inauténticos” (p. 170). El comprenderse a sí mismo del *Dasein* es propio cuando encuentra el sí mismo en sí mismo, e impropio cuando lo encuentra en el uno o en el mundo circundante. Sin embargo, de acuerdo a Heidegger: “La impropiedad no mienta una especie de no-estar-ya-en-el-mundo, sino que ella constituye, por el contrario, un modo eminente de estar-en-el-mundo, en el que el *Dasein* queda enteramente absorto por el ‘mundo’ y por la coexistencia de los otros en el uno. El no-ser-sí mismo representa una posibilidad positiva del ente que, estando esencialmente ocupado, se absorbe en el mundo” (p.198).

Autenticidad e inautenticidad remiten a la existencia puesto que el comprender conforma otro de los existenciales mediante los cuales en *Ser y tiempo* se lleva al cabo la analítica del *Dasein*. Así lo advierte el autor en el §31, “El *Da-sein* en cuanto comprender”, apartado en el cual se ocupa del análisis del comprender del *Dasein*: “El comprender es el ser existencial del propio poder-ser del *Dasein* mismo, de manera tal que este ser abre en sí mismo lo que pasa consigo mismo. Intentaremos ahora aprehender más rigurosamente la estructura de este existencial” (2003, p.168).

4. Conclusión

Al integrar los existenciales: La Caída, El Sí Mismo, El Uno, El Comprenderse, Lo Propio, Lo impropio, todos ellos pertenecientes al plano de lo óntico, y en tanto todos ellos remiten también a la existencia, el

enfoque de la analítica existencial del *Dasein* no puede llevarnos más que a una conclusión: El *Dasein* en cuanto cadente, ha quedado arraigado al mundo y no puede encontrarse a sí mismo más que en el mundo, es decir, en El Otro: “El *Dasein* en cuanto cadente ha desertado ya de sí mismo, entendido como fáctico estar-en-el-mundo, ha caído no en algo entitativo con lo que pudiera llegar o no llegar quizás a tropezar en el transcurso de su ser, sino que ha caído en el mundo, en ese mismo mundo que forma parte de su ser” (Heidegger, 2003, p. 198).

En fuerte contraste con ese arraigo del *Dasein* al mundo y al Otro, está el Ser Humano que en Ortega y Gasset salvando su circunstancia salva al Otro, y el cual en el curso *En torno a Galileo* aparece en plena libertad como un náufrago. “La vida no es sin más ni más el hombre, es decir, el sujeto que vive. Sino que es el drama de ese sujeto al encontrarse teniendo que bracear, que nadar náufrago en el mundo” (1987, p.26).

La crítica del enfoque existencial del *Dasein* es la base sobre la cual Ortega y Gasset efectúa un descarte de la vía de análisis del Ser elegida por Heidegger. En el ya mencionado texto *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, cuestiona el planteamiento del Ser que Heidegger hace en *Ser y tiempo*: “[...]Heidegger no se ha planteado originariamente el problema del Ser, sino que, una vez más, ha procurado clasificar los distintos tipos de Ente, ha añadido uno nuevo que llama *Dasein*, aprovechando el manejo en alemán del doblete latino de *Dasein* que es *Existenz*[...]” (1992, p. 275).

Tal es la razón por la que la vía ontológica que abandona al *Dasein* a la existencia, al pensador cuya filosofía se inspira en el amor de Platón y de Spinoza, no le parece un camino viable: “Yo esperaba —escribe Ortega y Gasset— con mi inextirpable optimismo, que, no obstante, Heidegger lo replantearía en algún futuro escrito, aunque mis discípulos saben que ya entonces anuncié la no publicación del segundo tomo de *Sein und Zeit*, porque Heidegger había entrado en una vía muerta” (p. 275).

Es por ello que el filósofo de la circunstancia-perspectiva, ante el dilema de la existencia y la vida, opta por la fenomenología, aún cuando en ese mismo texto asegure haberla abandonado. Esta cuestión no ha sido objeto de nuestro ensayo. Sin embargo, con base en el descarte de la analítica existencial de *Ser y tiempo*, y tomando en cuenta los estudios

de Silveri y San Martín, que muestran a la filosofía de la cultura de Ortega al interior del movimiento fenomenológico, el problema del Otro sobre el cual aquí hemos reflexionado, no ha podido realizarse al margen de ese movimiento. A estas consideraciones debe añadirse la idea de Superación que Ortega y Gasset expone en *¿Qué es filosofía?*, la cual afirma: “[. . .] toda superación es conservación” (p. 92). En la cuestión El Otro, nuestro filósofo adopta, es decir, conserva la fenomenología de Husserl no sin someter la teoría de la intersubjetividad y sobre todo la concepción del alter-ego a una rigurosa crítica. Para concluir, en torno al problema El Otro, Ortega y Gasset se distancia de Heidegger y en actitud crítica se acerca a Husserl. En efecto, en *El hombre y la gente* el problema El otro es tratado en franco diálogo con el fundador de la fenomenología como ciencia eidética.

Referencias

- Aranguren, J.L., 1966, *La ética de Ortega*, Taurus, Madrid.
- Bajtín, M.M., 1982, *Estética de la creación verbal*, Editorial Siglo XXI, México.
- Heidegger, M., 2001, *Carta sobre el humanismo*, Alianza Editorial, Madrid.
- , 2003, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid.
- Iribarne, J.V., 1987, *La intersubjetividad en Husserl*, Carlos Lohlé, Buenos Aires.
- Löwith, K., 2006, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Nicol, E., 1981, *Historicismo y Existencialismo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Ortega y Gasset, J., 1966a, “Las Atlántidas”, en *Obras Completas*, vol. III, Madrid.
- , 1966b, “Pidiendo un Goethe desde dentro”, *Obras Completas*, vol. IV, Madrid.
- , 1987a, “En torno a Galileo”, en *Obras Completas*, vol. V, Alianza Editorial, Madrid.
- , 1987b, *Meditaciones del Quijote*, Editorial REI, México.
- , 1987c, “Prólogo para alemanes”, *El tema de nuestro tiempo*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid.
- , 1992, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, Alianza Editorial, Madrid.
- , 1994, *El hombre y la gente*, Editorial Porrúa, México.
- , 1997, “La percepción del prójimo”, *Ideas y Creencias y Otros Ensayos de Filosofía*, en Alianza Editorial, Madrid.
- , 1998, *¿Qué es filosofía?*, Editorial Porrúa, México.
- , 2002, *El tema de nuestro tiempo*, Editorial Porrúa, México.

- , 2004, “Verdad y Perspectiva”, *El Espectador*, Biblioteca Edaf, Madrid.
- San Martín, J., 1998, *Fenomenología y cultura en Ortega, Ensayos de interpretación*, Tecnos, Madrid.
- Silver, P., 1975, *Phenomenology and Art. José Ortega y Gasset*, W.W. Northon & Company, Inc., Nueva York.
- , 1978, *Ortega as phenomenologist. The genesis of meditations on Quixote*, Columbia University Press, Nueva York.

Stoa

Vol. 7, no. 14, 2016, pp. 75-91

ISSN 2007-1868

EL HUMANISMO Y LA IDEA DE UNA SOCIEDAD
BIEN ORDENADA: LA UTOPIA DE TOMÁS MORO
Y LA ACTITUD CRÍTICA DE MONTAIGNE¹

NORA. E. NOLASCO QUIROZ
Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana
nolsquir@hotmail.com

RESUMEN: Este texto tiene como propósito traer al presente una reflexión sobre la idoneidad de pensar en una sociedad bien ordenada, donde la justicia y el bienestar social puedan estar presentes. Para lograrlo tomamos como referencia a dos filósofos, Tomás Moro y Michael de Montaigne. El primero con motivo de la conmemoración a quinientos años de la publicación de su obra *Utopía*. El segundo, con el propósito de enfatizar lo importante que es tener en cuenta la libertad humana, desde la reflexión de sí mismo, para seguir insistiendo en lograr una sociedad bien ordenada.

PALABRAS CLAVE: Justicia · libertad humana · educación moral · utopía · sociedad bien ordenada

ABSTRACT: The purpose of this essay is to bring out to nowadays a thought on the viability of thinking a very well arranged society, where justice and social welfare might be both possible. In order to that, we have referred to two philosophers: Thomas Moro and Michael de Montaigne. The reason why we referred to first one, it's the fifth hundred years commemoration of his book *Utopia*. The second one it's made following the purpose to empathize how important might be human freedom from an inner thought to keep insisting to achieve a very well organized society.

¹ Este texto ha sido presentado en el VI Seminario Internacional de Filosofía Política: Realismo Político y Utopía. A quinientos años de *Utopía* de Tomás Moro, realizado en la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa, en junio de 2016.

KEYWORDS: Justice · Human Freedom · Moral Education · Utopia · Very Well Organized Society

1. Introducción

La conmemoración en torno de la obra de Tomás Moro, *Utopía*, nos permite situarnos en dos sucesos importantes, por un lado, en la celebración de su obra a quinientos años de su publicación, y por el otro, nos permite traer al presente una inquietud propia de Tomás Moro, pero que sigue vigente en la actualidad, nos referimos a cuestionar la idoneidad de una sociedad bien ordenada, donde la justicia y el bienestar social sean el pilar de esta estructura.

Las reflexiones que Moro plasma en su obra han pasado a ser consideradas con importancia en la filosofía política, pues en ella se hacen presentes cuestionamientos referentes a un orden político, en el que se hace referencia a una educación moral de corte estoico. Por esta razón, Tomás Moro ha sido catalogado como un pensador clásico al que se recurre para analizar y criticar, desde su posicionamiento, al orden político deshonesto o corrupto que acontece en cada circunstancia, con el afán de poder cambiarlo o cuestionar algunas prácticas políticas deshonestas.

En la actualidad existe un desdén por aquellos pensadores clásicos porque se piensa que ellos puede decir poco sobre el acontecer del presente, y en este caso, Tomás Moro no es la excepción. Sin embargo, Ítalo Calvino (1994, pp. 9-12) expresa al respecto que “un clásico es un libro que nunca termina de decir lo que tiene que decir” y “que tiende a relegar la actualidad a la categoría de ruido de fondo, pero al mismo tiempo no puede prescindir de ese ruido de fondo”. Según él, en este sentido, los pensadores clásicos son constantemente requeridos porque traen al presente cuestionamientos interminables que contribuyen con la comprensión del desarrollo cultural del hombre.

Lo mismo sucede con Michael de Montaigne, quien es considerado como un pensador que contribuyó con el Humanismo renacentista por las reflexiones que acuñó respecto del hombre en su texto *Ensayos*. Tomás Moro y Michael de Montaigne son un ejemplo de que el ser humano cuestiona e indaga sobre aquellas normas, leyes, reglas y costumbres establecidas con el propósito de contribuir a un ordena-

miento social favorable para su supervivencia. Por este motivo una de las líneas de reflexión que orienta el presente texto gira en torno del sentido que adquiere el hecho de cuestionar la necesidad e idoneidad de una sociedad bien ordenada. Sin embargo, no deseamos concentrar esta reflexión únicamente en la idea de estado político ideal, sino que también brindamos importancia a la relación que debe existir entre el hombre y el estado político que elige edificar.

Nos parece pertinente retomar la reflexión de Montaigne con el afán de señalar su idea de libertad humana como hilo conductor entre el espacio privado y el espacio público, pues consideramos que en ambos pensadores —Moro y Montaigne— se encuentra presente una idea de responsabilidad personal y colectiva —solidaridad— que conlleva a la concientización de la creación de una sociedad bien ordenada.

2. Tomás Moro ante la necesidad de lo irrealizable

En la mayoría de las religiones y cosmogonías ha existido la idea de que en el principio de los tiempos la humanidad vivía en un estado de felicidad completa. Recordemos aquella explicación que brinda Hesíodo respecto de la existencia y origen de la humanidad. Según él, existieron cuatro eras y la más antigua fue conocida como la Era de Oro. En ella, los hombres vivían como dioses, sin penas y alejados del trabajo y el dolor, vivían en un estado de felicidad, lejos de todo mal; morían vencidos por el sueño. Además, la tierra les procuraba abundantes alimentos que podían disfrutar, hasta que un día, la diosa Pandora abrió la caja que poseía los males y éstos inundaron a la tierra. Después de esto, la humanidad pasó de la Edad de Oro a la Edad de Plata, luego a la de Cobre, hasta llegar a la de Hierro.

Esta forma de pensar también fue compartida por Virgilio y Plutarco, quienes hacen alusión a un momento feliz en la existencia de la humanidad. Al parecer, con esto, los tres pretenden poner de manifiesto una proyección en la que se hace presente la renovación de la humanidad cuando las cosas no andan bien. Por este motivo, la alusión a la Edad de Oro se vuelve recurrente, dando paso a la creación de las utopías.

Platón es otro pensador que habla de una utopía en su obra *La República*. En ella se plantea el tema de la justicia y se concluye que

el individuo justo es aquel que orienta sus acciones según los dictámenes de la razón. Además, en *La República* se describe una forma de organización social que está regida por la justicia, por ello, los guerreros y los gobernantes cobran relevancia debido a que ellos son quienes se encargan de que la justicia se haga presente en la comunidad. De igual modo, San Agustín en su obra *La ciudad de Dios* propone una utopía basada en los principios cristianos del amor a Dios y cuestiona la propiedad privada, ya que, para él, la desaparición de la propiedad puede contribuir con el aumento de la “caridad”.

Las utopías propuestas por Platón y San Agustín son una respuesta a su situación concreta, pues desde ellas pretenden responder a las inquietudes sociales, políticas y éticas de su tiempo. Sin embargo, ambos pensadores no son los únicos que han descrito una utopía con finalidades similares, pues en el transcurso de los siglos XIV al XVII se hacen presentes algunos pensadores humanistas que reflexionan en torno al ser humano, así como su relación con la sociedad y la religión. Entre estos pensadores hallamos a Tomás Moro, Tomás Campanella, Erasmo De Rotterdam, y posteriormente, a Francis Bacon. Ellos toman para sí mismos la preocupación de sustentar un ideal de sociedad donde la felicidad sea compañera inseparable de la igualdad y la justicia.

Por su parte, Tomás Moro, inspirado en las descripciones de los viajes al nuevo continente —América—, se da a la tarea de pensar un lugar en el que existen la felicidad, la igualdad, la justicia y la equidad, sin que los vicios humanos interfieran en su aplicación. Él describe una isla a la que nombra Utopía y que, según el vocablo latino *uhtopus*, denota lo imaginario o imposible. La descripción de esta isla es lo opuesto a la sociedad de Inglaterra que en su momento experimentó Moro. El uso de ella se muestra como una proyección hacia el futuro o una lejanía espacial con la finalidad de imaginar que en algún lugar del mundo, o en algún momento del provenir humano, puede existir la posibilidad de vivir felizmente. Así, la utopía se hace presente en el pensamiento filosófico como el ideal de un sistema social en el que la vida está regida por lo verdadero, lo justo y el bienestar social e individual.

Actualmente, la utopía puede ser considerada como una leyenda o relato literario sobre una isla perdida en el océano, donde los hombres

llevan un tipo de vida feliz.¹ La referencia a ella se convierte en una búsqueda de un ideal de sociedad, de autorrealización, y sirve para cuestionar las acciones y deseos humanos. Sin embargo, estas necesidades que se muestran en la utopía tienen su origen en las carestías de la circunstancia en las que han sido gestadas. A pesar de ello, suelen ser consideradas como ajenas a la historia y su realización suele definirse como “irrealizable”.

El pensamiento utópico tiene grandes implicaciones para la época en la que se la repiensa —como la nuestra—, pues se pone de manifiesto la necesidad de cuestionar la posibilidad o viabilidad de lograr esa vida feliz, en donde la justicia y la equidad puedan hacerse presentes. De este modo, podemos darnos cuenta de que la *Utopía* de Tomás Moro es el reflejo del intento por llegar a la *renovatio* de una edad nueva en la que pueda reinar la concordia, el orden en el Estado, la paz y la tolerancia religiosa. Pues tal parece que él es consciente de las adversidades e impedimentos que no permiten establecer este tipo de sociedad, o como lo piensa Rossi (2009, p. 95), Moro es consciente de que “la vanidad de un ideal no puede tener cabida en un estado-ciudad gobernado por un tirano”.

Una de las características de Utopía es que en ella no existe la propiedad privada, ni la rapacidad de los gobernantes. Aquí los ciudadanos dividen el día en tres partes, ocho horas para dormir, diez para el ocio y seis para trabajar. Algunas veces trabajan en el campo y otras en el comercio, o en algún oficio especializado que pueda contribuir con el bienestar de la isla. Por lo que toda la creación y división de ella está subordinada a la existencia de la justicia y el bienestar social. Pues Moro (2006, p. 39) piensa que “Con frecuencia sucede que los pobres son más dignos de la fortuna que los ricos, pues éstos son rapaces, inmorales e inútiles, y aquéllos son, en cambio, modestos y sencillos y su trabajo cotidiano es más provechoso para el Estado que para ellos mismos. Es por tal motivo que estoy persuadido de que el único medio de distribuir equitativamente los bienes y asegurar la felicidad de la sociedad humana, es aboliendo la propiedad. Mientras éstas subsis-

¹ Según Carandell 1973, los significados de la utopía variaban en cada país, pero todas ellas se referían a esa isla. Por ejemplo, en España esa isla era llamada Cucaña. En Francia Cogaña, en Gran Bretaña Cokaigne; Alemania Schlaraffenland (país de Jauja), Pomona (país de las manzanas) y Venusberg (monte de Venus).

ta, la mayoría de los mortales, entre ellos los mejores, conocerán las angustias de la miseria, de todas sus calamidades inevitables [...]”.

De alguna manera, él pone de manifiesto que la propiedad privada es el origen de las disputas y querellas entre los hombres, pues es a partir de ella que se hacen presentes los vicios humanos como la codicia, la envidia y el deseo de aumentar el poder mediante las riquezas. Por este motivo, el pensador inglés propone instaurar una forma de gobierno que esté regida por un gobernante —Sifogrante y/o Filarca—, con el fin de que este pueda realizar la distribución de tareas y asignar la retribución debida a cada ciudadano de Amaurota.

Asimismo, él también describe la conformación moral con la que está dotada esta isla y expone que uno de los ejes que fundan esta moralidad es la inclinación que tienen los ciudadanos por justificar en qué consiste la felicidad y cómo, a partir de ella, se va construyendo la conducta de cada uno. Según él, los ciudadanos discuten sobre la felicidad desde fundamentos sólidos, entre los cuales se deja entrever una conciliación entre la fe y la razón, pues ante todo, ellos creen en la inmortalidad del alma y en su vinculación con la felicidad eterna. Por esta razón, la práctica de la virtud es un medio para lograr la felicidad y debe hacerse desde el dictamen estoico, “vivir según la Naturaleza”. Es decir, el hombre en esta isla se conduce mediante su razón, y es a partir de ella desde donde inspira el amor al prójimo y la veneración a Dios. Además, la virtud no es enemiga del placer en tanto que ella se regocija con la solidaridad y/o socorro a los demás ciudadanos. Por lo que, para Moro (2006, p. 71), “La conciencia de haber obrado bien, la benevolencia y el agradecimiento de los beneficiados, ocasionan más placer al espíritu que el que diera al cuerpo el placer de que os obtuvisteis”.

De esta manera, uno de los pilares fundamentales en este ordenamiento social es la solidaridad, aunque esto no significa que el hombre no tome en cuenta a sus necesidades y placeres personales, más bien tiene presente que sus implicaciones son sociales. Por eso, Moro (2006, p. 71) señala: “Creen los utópicos por todo esto, que debemos considerar todas nuestras acciones, y aun las virtudes, como en último extremo dirigidas al placer y a la felicidad”. La solidaridad a la que hace alusión viene acompañada de una concientización sobre “el placer”, es decir, este es comprendido como un movimiento o estado del

alma o del cuerpo en que nos complacemos obedeciendo a la Naturaleza, pues según él, los hombres tienen en claro que todo aquello que por esencia es agradable y se logra sin perjudicar a nadie, es cosa que desean no solo con los sentidos, sino también con la razón. En este sentido, nos parece que el análisis que muestra Tomás Moro sobre el placer está en concordancia con la línea de Epicuro, pues para él debe estar a la par de la razón, es decir, se trata de un placer mediado por la prudencia. Además, en Moro la satisfacción del placer de forma desmedida, es una de las causas que contribuyen con algunos males sociales, principalmente el de la mala administración de la justicia.

Ahora bien, en relación con el tema de la justicia, Tomás Moro cree que si un ciudadano está lo suficientemente educado en relación con la virtud, no se necesitan muchas leyes que puedan regular sus acciones. Por ello, insiste en que la educación no sólo debe ser atribuida a los ciudadanos, sino también a los gobernantes, ya que de ellos depende no aprisionar a los ciudadanos con leyes confusas y extensas. En este sentido, nos parece que Tomás Moro se opone de alguna manera a la idea que procede del iusnaturalismo, pues para los pensadores de esta corriente, las leyes son tan necesarias como lo es el soberano.

Para el iusnaturalismo existe una ley natural que sustenta de forma inmediata a la igualdad humana y desde la cual debe fundamentarse el uso y significado de la ley civil, como lo piensa Grocio, Hobbes, Locke, Rousseau, entre otros. En cambio, para Moro, la igualdad humana se deriva del vínculo creado por la Naturaleza, y como tal, esta es la verdadera alianza. Para él, (Moro 2006, p. 86) “los hombres se hallan unidos con mayor fuerza por su buena voluntad que por los tratados, y más por sus buenos sentimientos que por la letra de los protocolos”.

Entonces, ¿qué es la justicia para Moro, si esta no recibe su justificación legal correspondiente de la ley natural a través del pacto o contrato social? No cabe duda que una de las principales preocupaciones en una sociedad bien ordenada es el origen y aplicación de la justicia, y el caso de Tomás Moro no es la excepción. Pero a diferencia de los pensadores iusnaturalistas —quienes también han recurrido a una época o estado natural ideal—, él da por hecho que los hombres son felices en esta isla debido a la educación moral que han recibido y que, por añadidura, esta educación ha arraigado en ellos la idea

de justicia y equidad, porque ella se hace presente como “una virtud plebeya y humilde”.

La justicia no necesita mucha ostentación por parte del monarca, ni de las leyes, pues el castigo a los trasgresores no se aplica únicamente desde las penas legales, ya que en el castigo existe una incitación a la virtud. Es decir, en el castigo va implícita una reivindicación mediante la promesa de honores con el afán de que aquellos que han cometido un delito, no vuelvan a hacerlo. Además, para Moro la justicia tiene que ver con el comportamiento bueno de manera natural, del que resulta de la educación moral y del vínculo con la Naturaleza.

La reflexión que se hace presente en *Utopía* tiene como eje fundamental, más que a la justicia, al trato humano que puede surgir entre los hombres debido a una concientización moral en la que, desde niños, se hace hincapié en la solidaridad, generosidad y felicidad como valores más altos para lograr una buena convivencia. Este es el ideal que, según nosotros, muestra verdaderamente la *Utopía* de Moro, un ideal de sociedad en el que las leyes no son consecuencia necesaria para mediar las relaciones humanas. Son, más bien, medios alternativos que están presentes no como condición *sine qua non* de la sociedad.

La utopía que describe Tomás Moro es una de las mejores formas de visualizar la vida que a los seres humanos nos gustaría tener. Una vida en la que la corrupción, la venganza y la violencia no sean mostradas como inherentes a las conductas humanas y por lo cual se nos impongan como obligatorias una extenuante lista de leyes que pretenden orientar nuestras acciones. Pues es esta situación de la que trata de alejarse Moro, de una realidad injusta en la que se ven beneficiados unos cuantos, sobre todo, aquellos que están en la cúpula del poder político y religioso.

3. El hombre del Renacimiento. La actitud crítica de Montaigne

El Renacimiento se ha caracterizado por exponer una idea de hombre dotado de razón mediante la cual puede lograr la reflexión de sus acciones personales y en sociedad. En el caso de Tomás Moro, esto es visible porque aunque describe un ideal de sociedad, de alguna manera deja entrever la idea de un hombre justo, orientado por la virtud. Este tipo de hombre es el que contribuye con la paz y la felicidad de una sociedad utópica. Pero, ¿esta idea de hombre virtuoso y buen ciudadano

también es un ideal imaginario, y por lo mismo, inexistente? Consideramos que no. Por ello creemos que también es esta cuestión la que permite reivindicar la presencia de Tomás Moro en la actualidad, pues anhelamos construir una ciudadanía que se involucre en los asuntos públicos, en los que se vea reflejado un tipo de educación moral para que pueda contribuir con el funcionamiento de una sociedad política. Aunque aquí tengamos que distinguir qué tipo de moralidad podemos utilizar para fomentar esa participación ciudadana. Consideramos que este aspecto conlleva a repensar qué podemos comprender en la actualidad por ciudadano, pues si bien se hace énfasis en la existencia de una autonomía, nos parece que esta debe contener una significación clara para poder enunciar los deberes de los ciudadanos.

Desde tiempos remotos la preocupación por formar un buen ciudadano ha estado presente en el pensamiento filosófico, para ello basta recurrir al primer pensador griego que trató de hacerlo, Sócrates. Después de él, Aristóteles y los pensadores estoicos, como Séneca Cicerón o Epicuro tenían como cometido pensar al ciudadano, pero sin deslindarse de una idea de hombre. Por lo que esa indagación en torno al hombre no dejó de estar presente en el transcurso de la filosofía.

El Renacimiento es una de las referencias inevitables de la filosofía para quienes buscan comprender el cauce que ha recibido la reflexión en torno al hombre. En este sentido, Montaigne es una referencia inevitable, pues sus *Ensayos* contienen alusiones al hombre desde un tono estoico. La vida en su obra adquiere un sentido permutable, pues vivir, soñar, pensar, hacer, se convierten en los reflejos del hombre espectador que aprende de la vida, de un hombre que, según Martínez (1968, p. XXI), “se mira pensar, se mira actuar, se mira mirándose”. Por lo que aquí, el tema de la vida queda atrapado bajo el control de la conciencia, misma que le permite abstraerse de la realidad de forma inmediata, pero, a la vez, entretejiendo esa misma realidad suspendida.

Hay quienes afirman que los *Ensayos* de Montaigne inauguran este género literario tal y como es concebido en la actualidad, pues está escrito con un matiz de expresión natural del pensamiento y de la emoción. Por ello, también lo sitúan, al lado del Descartes, como uno de los pensadores que expone con habilidad la subjetividad humana, ya que a través de su obra, Montaigne observa la posibilidad que tiene

el ser humano de reasumir el ejercicio reflexivo que le dota su facultad de vivir. Montaigne, al igual que Tomás Moro, busca una forma de comprender y abstraerse de su realidad, misma que ve plasmada en la autonomía de la conciencia porque logra cuestionar, y en el mejor de los casos, comprender a los sostenes de la cultura externos. Sin embargo, a diferencia de Descartes, Montaigne asume que su cuerpo adquiere potestad para sensibilizar a la mente respecto de aquellos límites conceptuales, leyes y axiomas que pertenecen al mundo que experimenta.

Con Montaigne se hace presente una reflexión antropológica que conlleva a repensarse individualmente, aunque hacerlo implica examinar aquellas normas convencionales que se han ido adoptando, pues él considera que el hombre solo así puede brindarse seguridad y un tipo de felicidad temporal en sociedad. A pesar de esto, Montaigne inicia su escrito con hilo conductor de corte estoico que consiste en la insistencia del cultivo del alma, pues para él “el alma que no tiene un fin establecido se pierde, pues como suele decirse, estar en todas partes es no estar en ninguna” (1968, p. 9). Desde aquí, podemos darnos cuenta de que Montaigne no desdeña el valor de la educación moral que puede adquirir un ser humano a lo largo de su vida. Por ello, en él se ve reflejado el proyecto antropológico del Renacimiento en tanto que está constituido por el sentido de la humildad, la virtud y la austeridad.

Por otro lado, él señala que una de las cosas que los hombres conciben y practican es la amistad. En este sentido, ésta es una acción invaluable porque, según Montaigne, la verdadera amistad rompe con toda clase de obligación en tanto que ella es el resultado de un trato recíproco, natural, parecido al que señala Tomás Moro en relación con la solidaridad. La amistad surge de forma natural en el ser humano y puede ser reivindicada mediante la educación moral.

Además de la amistad, el conocimiento de sí mismo es otro aspecto importante que recupera Montaigne en su reflexión, pues desde esta práctica el ser humano puede no solo saber hacia dónde quiere ir, sino también saber que muchas de las consecuencias de sus actos no son resultado de la fortuna, sino de él mismo. En este sentido, a él le parece adecuado que el ser humano eduque su voluntad con el propósito de ejercer la libertad individual y que, en palabras de Sócrates o de

algunos estoicos, consiste en ser un sabio. En este sentido, nos parece que Montaigne establece una crítica hacia las prácticas sociales de su tiempo, pues dice Montaigne (1968, p. 323) “Los hombres se ofrecen en alquiler. Sus facultades no son para ellos, son para quienes los avasallan; sus locatarios viven en ellos, ellos no. Esta forma de ser no me place: es preciso manejar la libertad de nuestra alma y no hipotecarla sino en las condiciones justas, las cuales son contadas si juzgamos sanamente. Ved la gente aleccionada para dejarse llevar y asir; doquier es así, en las pequeñas como en las grandes cosas, en lo que no o en lo que sí les compete; se ingieren indiferentemente donde hay tarea y obligación, y están sin vida cuando están sin agitación tumultuosa. *In negotiis sunt negotii causa*. No buscan la tarea sino para atarearse”.

Como podemos darnos cuenta, la reivindicación de la libertad humana en Montaigne se muestra como una defensa del posicionamiento personal ante la realidad social y política mediante una actitud crítica que conlleva a la perseverancia personal. Pues para él, la libertad humana, cuando es ejercida mediante la reflexión, permite observar que la bondad, la moderación, la ecuanimidad y la constancia son inherentes al ser humano que sabe dirigir su alma hacia el fin adecuado. Por eso, en la reflexión que Montaigne plasma poco a poco, se logra vislumbrar al pensador que más tarde clamará el *Sapere aude!*, pues el pensador francés logra pensar para sí y por sí mismo aquellas condiciones en las que se halla inmerso, logra cuestionarlas y desde ahí pretende establecer una resolución de sí mismo.

La resolución que podemos hallar en el pensamiento de Montaigne conlleva a comprender que la necesidad que experimentamos ante la necesidad de un orden social, es la tarea de repensarse a uno mismo desde la idea de libertad. Pues ser libres no implica estar lejos de toda sujeción a las normas, a las leyes, sino de cuestionarlas mediante una actitud crítica responsable. Como bien lo señala Montaigne (1968, p. 331) “El error individual produce el error general y a su vez el error general produce el error individual”.

No obstante, Michael de Montaigne a diferencia de Tomás Moro, no tiene como finalidad juzgar o proponer un ideal de la sociedad, sin embargo, en sus reflexiones se vislumbran implicaciones para una vida en común, pues él tiene claro que el hombre, al ser responsable de sí mismo, se torna responsable ante los demás. Por este motivo, la

libertad humana permite, según él, penetrar en los lugares más placenteros, como lo es el conocimiento, pues para Montaigne (1968, p. 357), la sabiduría “es una construcción sólida y completa en que cada pieza tiene su lugar y lleva su marca: *Sola sapientia in se tota conversa est*”.

El conocimiento al que hace alusión Montaigne no es otro, que el de la vida misma, el que se hace presente en la relación natural de la vida con el hombre y por la cual podemos diferenciar la vida de la muerte. Por eso, para Montaigne (1968, p. 372) “Nuestra grande y gloriosa obra maestra es vivir en forma. Todas las otras cosas: reinar, atesorar, construir, no son más que apéndices y adminículos cuando mucho”, pues para él, “Ver sanamente los bienes te permite ver sanamente los males”. En este sentido, Montaigne comparte cierta semejanza con el pensamiento de Séneca, pues una de las virtudes que conlleva en sí la libertad humana es la prudencia. Esto podemos observarlo cuando Montaigne sugiere sopesar el tiempo en el que los hombres se hallan inmersos, y que no es otro modo, más que el de la práctica de la prudencia y de la constancia, pues él señala (1968, p.376): “La Naturaleza es una suave guía, pero no más suave que prudente y justa. *Intrandum est in rerum naturam, et penitus quid ea postulet, pervidendum*”.

Desde lo anterior, podemos constatar que la consideración en torno de la sociedad no puede dejar de lado una reflexión humana, por esta razón, el cuestionamiento sobre una moralidad subyacente a una sociedad se hace presente de forma necesaria cuando nos preguntamos por la idoneidad de un tipo de sociedad, así como de los ciudadanos que en ella se pretenden formar. En este sentido, Montaigne responde, de alguna manera, a este cuestionamiento, pues si bien no propone el sentido de un ciudadano común, sí lo hace en relación con un prototipo de hombre, un hombre con cimientos morales críticos que asume su puesto en el cosmos y, por lo mismo, no espera ser socorrido por la fortuna —tan en boga durante la época del Renacimiento.

Nos parece que, a la par de Tomás Moro, Montaigne también plasma que la educación moral de un hombre puede contribuir con la disminución de los errores que se cometen en el espacio público. En el caso de Tomás Moro, esta educación está orientada a la conservación de una felicidad y preservación vital en común, pero en Montaigne

esta felicidad, que puede parecerse meramente individual, sale de sí misma para hallarse entre la responsabilidad colectiva. De ahí la necesidad de asumirse como creadores de la propia libertad, pues desde ella se pretende contribuir con la asunción de las costumbres y leyes que han sido establecidas.

4. Necesidad de pensar “utópicamente” una sociedad bien ordenada

La necesidad de pensar idealmente una sociedad es intrínseca al dinamismo social, pues, como señala Bauman (2006, p. 51), “Todo ser humano en el mundo es reflexivo; su condición misma implica recapitulación y reconsideración, ya que no puede durar demasiado sin autocrítica”. Por ello, la autocrítica es una consecuencia de lo que él denomina “crisis”, pues en la actualidad, según él, estamos en una época donde ésta prima en muchos sentidos, principalmente, en el sentido político.

La crisis se hace presente cuando desaparece un estado de normalidad desde donde estamos acostumbrados a observar el dinamismo social, sin embargo, ésta no tiene por qué ser tenida en cuenta como un aspecto negativo, sino todo lo contrario. Ella nos permite cuestionar o incluso invalidar algunas costumbres, hábitos y leyes, así como los medios habituales desde donde percibimos esas costumbres y leyes. Según Bauman, este es un estado de “normalidad” que se hace presente en la sociedad, pues, paradójicamente, la crisis es una forma desde donde podemos concebir una autorrenovación y una autoconstitución que contribuya con el mejoramiento de la vida en sociedad.

Por otro lado, cabe mencionar que Zygmunt Bauman no es el único que ha pensado de esta manera a la crisis, ya que otros pensadores lo han hecho con el afán de arraigar un nuevo sentido moral y/o ético que pueda darle refuerzo al curso de la humanidad. Por ejemplo, Edmund Husserl, que en su texto *La crisis de las ciencias europeas* propone elevar el ejercicio de la autorreflexión para profundizar en el sentido de la intersubjetividad y con ello, salvaguardar la idea de la filosofía como ciencia estricta. Aquí comprendemos que lo que pretende en su momento Montaigne no es fundar una filosofía sobre fundamentos sólidos, sin embargo, coincide con la idea de autorreflexión en tanto

que desde este ejercicio el humano puede comprenderse a él mismo y su entorno.

La autorreflexión ha sido una herramienta filosófica que acompaña al ser humano en momentos de cambio, no solo en la época de Husserl, pues con Montaigne, como vimos, la autorreflexión le orienta hacia una visión general de lo que es su vida personal y social. Además, desde esa autorreflexión logra incorporar una idea de libertad humana que, ante todo, tiene como base firme una orientación moral, misma que todo hombre necesita en algún momento para saber en qué lugar se encuentra parado. Esta actitud reflexiva que propone Montaigne también puede hacerse presente en la actualidad, sobre todo porque, si es verdad que asistimos a una época de crisis, lo “normal” es reflexionar sobre el rumbo que se ha de tomar ante esta situación que, en nuestro caso, ya no solo atañe al ámbito individual, sino también al social.

En la actualidad, estamos conscientes de que una sociedad como la nuestra, una sociedad democrática, se halla inmersa en una crisis política, debido a la falta de credibilidad derivada del mal uso del poder político. Sin embargo, tampoco podemos dejar de lado que una de las características del sistema democrático consiste en su dinamismo, pues constantemente se está renovando, con el afán de hacer extensivo el bienestar social. En este sentido, cobra mayor importancia repensar por qué los seres humanos no podemos dejar de anhelar una sociedad bien ordenada y no sólo eso, sino también su viabilidad.

En la actualidad, estamos ante un Estado de Derecho desde donde se legitiman los derechos del hombre y la mujer, entre los cuales puede encontrarse su derecho a una vida feliz. Por ello se pretende instaurar una equidad jurídica que haga válidos esos derechos, lo que, a su vez, también contribuye con aquella ideología del Estado de Bienestar, en el que lo primordial es la justicia y seguridad social. Tal vez es esta ideología la que nos inclina a buscar, incesantemente, a partir de diversos medios, la recurrente idea de que podemos alcanzar una “Época de Oro”, en la que los derechos puedan ser válidos y respetados para todos, teniendo como resultado la vida feliz de la que tanto se habla en los discursos morales y políticos.

Por otra parte, el desarrollo histórico nos ha mostrado la manera en que este Estado de Derecho ha sido acuñado, las adversidades por las

que ha transcurrido su instauración, y que tienen como fin un discurso utópico en tanto el ideal que orienta este estado es lograr la aplicación equitativa de los derechos, deberes y libertades en todos los estratos de la vida social. En todo caso nos referiríamos a un ideal utópico democrático, que le es inherente por su propio dinamismo y crecimiento. Aunque cabe señalar que este ideal utópico también conlleva riesgos, como el de querer extender los derechos a seres que carecen de conciencia y por el que se adopta una imagen hostil del hombre hacia la naturaleza.

Un ejemplo claro de la realización de esta utopía la encontramos en el gobierno comunista, pues este arraigo la idea de una sociedad feliz, con la pretensión de que la igualdad pudiera hacerle frente a la propiedad privada, sin embargo, sus estragos no fueron del todo favorables. Pero, a pesar de ello, ¿por qué el ser humano no puede dejar de pensar en una vida feliz en sociedad? Nos parece que la convicción de que la utopía puede ser posible se debe a que algunos actos rebeldes y revolucionarios han permitido vislumbrar que se puede llegar a ella, por este motivo, algunos intentos que buscan su realización se han ido multiplicando. Sin embargo, cabe aclarar que el cometido de este texto no es justificar esos actos de rebeldía, más bien, lo que pretendemos es indagar hasta qué punto es posible decir que es una “utopía” pensar en la realización *de facto* de una sociedad bien ordenada, donde la justicia y la equidad sean fundamentales para dicho cometido.

En este sentido, Tomás Moro y Michael de Montaigne nos muestran que los seres humanos tratamos de buscar una salida a la crisis social, personal y política que se nos presenta en determinado momento. Esta salida puede resultar en la introspección personal que conlleve a la adquisición de un sentido de libertad, pero que, a su vez, implique una responsabilidad social. Por este motivo, consideramos que las reflexiones de Montaigne y Moro pueden converger en tanto que ambos exponen una actitud de solidaridad humana que emana de la educación moral y que, a la par de la ley civil —por lo menos para Montaigne—, puede reivindicarse su sentido. Por otro lado, creemos que la posición de Moro respecto de las leyes puede servirnos para analizar qué es lo que necesita cambiarse para fomentar una vida en sociedad pacífica y equitativa.

Por otro lado, también nos parece que una cuestión inherente al pensamiento renacentista es la idea de que la educación moral puede contribuir en gran medida con la mediación de los problemas sociales y personales, pues la solución de ambas esferas no puede darse por separado sin que haya implicaciones entre sí. Las acciones humanas tienen la condición *sine qua non* de implicarse en la existencia humana, tal como lo dice Arendt (2005, p. 37): “Cualquier cosa que toca o entra en mantenido contacto con la vida humana asume de inmediato el carácter de condición de la existencia humana. De ahí que los hombres, no importa lo que hagan, son siempre seres condicionados. Todo lo que entra en el mundo humano por su propio acuerdo o se ve arrastrado a él por el esfuerzo del hombre pasa a ser parte de la condición humana. El choque del mundo de la realidad sobre la existencia humana se recibe y siente como fuerza condicionadora”.

Es quizá, la reflexión que ofrecen Moro y Montaigne lo que puede hacernos comprender que repensar en cómo ordenar una sociedad es una necesidad intrínseca al ser humano, al *zoon politikón* que describía Aristóteles, pues indudablemente necesitamos unos de otros. De tal manera, y como pudo darse cuenta Moro, desde nuestra consideración, la solidaridad se hace presente en la *Utopía* como uno de los valores más preciados por los ciudadanos de la isla. Además de que ella encierra el sentido de la equidad y la justicia en esta obra. En cambio, con Montaigne, la descripción y defensa que hace respecto de la libertad humana y su relación con la idea de hombre, pone de manifiesto la idea de una responsabilidad personal y social que puede contribuir con el aprendizaje de las virtudes, entre ellas, la de la prudencia. Pues es menester que el ser humano sea prudente en su actuar con la finalidad de disfrutar de la vida, de lo que ella ofrece y, de esa manera, poder poseer la vida feliz y austera que le corresponde.

5. Reflexiones finales

Uno de los pretextos que asiste a este escrito es la conmemoración de la aparición a quinientos años del texto *Utopía* de Tomás Moro, y con ello también, la reivindicación valorativa de pensadores clásicos, pues en la actualidad se ha desdeñado la contribución de los clásicos en relación con discusiones contemporáneas referidas al ámbito de la ética, la política y el hombre. Desde este sentido, adoptamos la idea de que no

solo es de vital importancia cuestionar la idoneidad de una sociedad bien ordenada, sino que también lo es pensar este orden desde aquellos pensadores que han expuesto problemáticas que aún hoy en día siguen vigentes. Realizar este ejercicio, conlleva al cuestionamiento de los derechos humanos, así como la impartición de la justicia y la equidad en diferentes estratos sociales. Creemos que con las reflexiones de Tomás Moro y de Michael de Montaigne podemos justificar esa necesidad de repensar una sociedad democrática bien ordenada, sin que se nos califique de “utópicos” por el simple hecho de creer que una ordenación tal, pueda ser imposible. Además, también consideramos que se hace latente la necesidad de cuestionar el tipo de moralidad que puede acompañar a dicho orden social. Pues como ha quedado de manifiesto, la moralidad tiene que estar presente en ese ordenamiento social, pues solo así cobra importancia la relación que existe entre los hombres y la forma de gobierno que ellos eligen para buscar esa vida feliz. Asimismo, debe quedar claro que esa moralidad de la que habla Tomás Moro no excluye al monarca o gobernante, pues una de las características de *Utopía* es que el gobernante no es reconocido como superior ante sus ciudadanos, sino todo lo contrario; la moralidad que se expone aquí, también puede permitirnos replantear el papel que tienen que ejercer nuestros gobernantes en esta sociedad bien ordenada.

Referencias

- Arendt, H., 2005, *La condición humana*, Paidós, Madrid.
—, 2007, *Responsabilidad y Juicio*, Paidós, Barcelona.
Bauman, Z., 2006, *En busca de la política*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
De Montaigne, M., 1968, *Ensayos*, Jackson Inc. Editores, México.
Dilthey, W., 1944, *Hombre y mundo en los Siglos XVI y XVII*, Fondo de Cultura Económica, México.
Moro, T., 2006, *Utopía*, Editorial Porrúa, México.
Rossi, A., 2009, *Ensayos sobre el Renacimiento italiano*, UNAM, México.