

TÁBANO

Revista de filosofía

Buenos Aires

ISSN 2591-572X



Número 14

2018

Centro de Estudiantes de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Pontificia Universidad Católica Argentina

“...como a un caballo grande y noble pero entorpecido por su misma grandeza y que necesita ser aguijoneado por una especie de TÁBANO, así el dios me ha colocado junto a la ciudad para despertarlos, persuadirlos, y reprocharlos uno a otro...”

Platón
Apología de Sócrates

Centro de Estudiantes de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Pontificia Universidad Católica Argentina

Av. Alicia Moreau de Justo 1500 P.B.
Edificio San Alberto Magno
C.P. 1107
Buenos Aires
Argentina

Dirección electrónica: filosofia.tabano@gmail.com
<http://filosofiatabano.wix.com/revistatabano>
Teléfono: (5411) 4338-0686 (int. 686)

Revista indizada en el Catálogo LATINDEX y evaluada con nivel 1. Puede consultarse también en la base de datos de la Biblioteca Digital de la UCA (<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar>), repositorio institucional asociado a la Base de Datos Unificada del SIU y a EBSCO Host.

Los autores de los artículos publicados en el presente número ceden sus derechos a la editorial, en forma no exclusiva, para que incorpore la versión digital de los mismos al Repositorio Institucional “Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina” como así también a otras bases de datos que considere de relevancia académica.

ISSN 2591-572X

La Revista "Tábano" es la publicación anual del Centro de Estudiantes de Filosofía de la UCA.

Aspira a ser un verdadero reflejo de las inquietudes filosóficas de los estudiantes de nuestra Facultad, tratando de no constreñirse a ningún área, tema o corriente particulares. Busca, abrevando de la tradición, abrirse a los más diversos pensamientos filosóficos hasta convertirse en un lugar de encuentro vivo, un hogar para quienes hoy se atreven a pensar trascendiendo: pensar al hombre, su mundo y su Dios.

"Tábano" es una revista de frecuencia anual. Correspondencia, suscripción y números anteriores: a las direcciones antes citadas. Las opiniones vertidas por los autores reflejan su criterio personal, por lo que la revista no se hace responsable por las mismas.

AUTORIDADES DE LA PONTIFICIA
UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

RECTOR

Dr. Miguel Ángel Schiavone

VICERRECTORES

Dra. María Clara Zamora

Pbro. Gustavo Boquín

AUTORIDADES DE LA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DECANO

Dr. Javier Roberto González

SECRETARIO ACADÉMICO

Lic. Gustavo Hasperué

DIR. DEL DEPTO. DE FILOSOFÍA

Dra. María Liliana Lukac de Stier

CENTRO DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA

PRESIDENTE

María del Pilar Castro

VICEPRESIDENTE

Facundo Serra

SECRETARIA

María Agustina Cuadro Moreno

TESORERO

Franco Nahuel Cáceres

VOCALES

María Reina Márquez Dos Santos, Yanina Beatriz González y Matías Damián Oyos

“TÁBANO”

REVISTA DE FILOSOFÍA - PUBLICACIÓN DEL CENTRO DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA DE LA UCA
REVISTA DE FILOSOFIA - PUBLICAÇÃO DO CENTRO DE ESTUDANTES DE FILOSOFIA DA UCA

DIRECTOR

Mateo Belgrano

EDITOR RESPONSABLE

Juan Solernó

EDITOR EJECUTIVO

Joaquín Jasminoy

SECRETARÍA DE REDACCIÓN

Mauro Guerrero y Florencia Ragone

ILUSTRACIÓN DE TAPA

Nacho Malter (<http://nachomalter.blogspot.com.ar/>)

COMITÉ EDITORIAL INTERNO

Juan I. Blanco Ilari (UNGS)

Oscar M. Esquisabel (UNLP - UNQ - CONICET)

Martín Grassi (USAL - ANCBA - CONICET)

Marcos Jasminoy (UBA - ANCBA - CONICET)

Olga Larre (UCA)

Francisco Leocata (UCA)

Marisa Mosto (UCA)

Luis R. Rabanaque (ANCBA - CONICET)

Federico Raffo Quintana (UNLP - UNQ - CONICET)

María G. Rebok (ANCBA - CONICET - UNSAM)

Ignacio Silva (Harris Manchester College - University of Oxford)

COMITÉ ASESOR EXTERNO

Jean Grondin (*Université de Montréal, Canadá*)

Mauricio Beuchot (*Universidad Nacional Autónoma de México, México*)

Ildefonso Murillo y Murillo (*Universidad Pontificia de Salamanca, España*)

Ricardo Vélez Rodríguez (*Universidade Federal de Juiz de Fora, Brasil*)

Jacob Buganza (*Instituto de Filosofía, Universidad Veracruzana, México*)

Román Alejandro Chávez Báez (*Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México*)

Aníbal Fornari (*Universidad Católica de Santa Fe, Argentina*)

Néstor Corona (*Pontificia Universidad Católica Argentina, Argentina*)

Luis Balaña (*Pontificia Universidad Católica Argentina, Argentina*)

SUMARIO

TÁBANO 14 (2018)

<i>Presentación</i>	9
<i>La persona contra la comunión. La operatividad analógica del concepto de persona en el paradigma bio-teo-político de la autarquía</i> Martín Grassi	13
<i>La vigencia de la teoría institucional del arte como diagnóstico</i> Jorge Luis Roggero	27
<i>La música a través de la vida y obra de Gabriel Marcel</i> Juan Solernó	47
<i>There and back again. Heidegger and Tolkien on technology</i> Diego Pérez Laserre	61
<i>Un todo que piensa, siente, quiere y obra. La antropología integral de Edith Stein</i> Cecilia Giudice	74
<i>Sobre la fundamentación de una ética de bienes y valores en F. Leocata</i> Mauro Nicolás Guerrero	91
<i>Reflexiones</i>	105
<i>Sobre los autores</i>	114
<i>Instrucciones a los autores</i>	147

PRESENTACIÓN

CAMINAR LA INCERTIDUMBRE

Cuatro siglos después de la irrupción del *Discurso del método* y de las *Meditaciones metafísicas* en la historia del pensamiento nuestra vida cotidiana sigue marcada por la *certeza*. Desde luego, las propuestas filosóficas que señalan en dirección contraria han sido numerosas: desde los escépticos modernos hasta el reciente discurso de la “posverdad”, pasando por los *maestros de la sospecha* (Marx, Nietzsche, Freud), la teoría crítica, la deconstrucción, el posestructuralismo, el pensamiento débil, la posmodernidad, la hermenéutica radical y cuanta empresa filosófica ponga en cuestión los cimientos sobre los que intentamos construir nuestras certezas, todos los diagnósticos se refieren a un agotamiento del modelo de la certeza. No obstante, a pesar de la potencia crítica y de la radicalidad de este tipo de planteos, en la práctica se trata de “saberes de especialistas”, alejados del mundo de la vida en el que nos desenvolvemos día a día.

La contracara de la obsesión moderna con la certeza es el rechazo o, más bien, *la evasión de la incertidumbre*. Hoy, privados del lujo de la certeza epistémica que movió a la Modernidad, hemos desplazado su búsqueda al plano existencial, para asegurar nuestra supervivencia a nivel social, político, económico, cultural, etc. Allí hay que ver una continuidad oculta entre el ideal científico de un Descartes y la constitución de nuestra sociedad contemporánea: todavía hoy rehuímos a la incertidumbre. Esta evasión permea todas nuestras instituciones. El mercado, por supuesto, ha sabido aprovecharse muy bien de esta lógica: hoy en día, y sin darnos cuenta la mayoría de las veces, pagamos por la *certeza* como por un valor agregado, cuando no como un servicio a consumir.

Y, sin embargo, no es posible considerar la condición humana sin este factor terrible que es la falta de certeza: quien ha avizorado algo de aquello que significa ser humano sabe que su vida es mucho más que ese anquilosamiento en la certeza que le ofrece el medio. Sabe que no hay vida sin incertidumbre y, dado que la sociedad que lo rodea no se la ofrece, se dedica a buscarla, a veces con timidez, a veces con afán y fervor o casi con desesperación, en los últimos reductos que quedan de ella, en aquellos focos olvidados de resistencia contra el imperio de la certeza. La busca en el *viaje*, cuando se atreve a salir de la seguridad del turismo enlatado; en la *hospitalidad*, que lo acoge y abraza, pero sin garantías; en el *arte*, aunque solo en aquel que lo conmueve; en lo *sagrado*, que profana cada vez que quiere ajustarlo a sus certezas; en los *sueños*, para los cuales no encuentra una interpretación unívoca; en la *naturaleza*, a la que sin embargo busca tan a menudo domesticar; en la *fiesta*, verdadera irrupción de lo incierto en su cotidianidad; en los *placeres* elementales de

la existencia corpórea, siempre bajo el riesgo de confundirlos con otros más complejos y, por tanto, menos propios, menos reales, menos gozosos; en la *crisis* y en su hermana menor, la *crítica*... Contra los dictados de su tiempo, quien desea la *vida* se vuelve un buscador de la incertidumbre, un explorador de estos ámbitos inciertos, un peregrino de experiencias, un deshaucidado. Pero vive.

Entre esos ámbitos destaca, por supuesto, el *amor*, en sus múltiples analogados. Porque, como cantaba la Mujer de Negro en aquella opereta criolla de Dolina, “es la incertidumbre lo que te enamora”. Y, si la filosofía es *amor a la sabiduría* —o *sabiduría del amor*—, también hay que entender su búsqueda de la verdad en estos términos. Buscar la verdad, al igual que el originario acto de *vivir* del que forma parte, es también un adentrarse en lo desconocido, un caminar la incertidumbre. En un mundo dominado por la claridad y la distinción no habría lugar para la búsqueda. ¿Podría surgir la pregunta filosófica en una tierra sin incertidumbre? Descendiente de Penía, la filosofía solamente es posible en el terreno de lo incierto.

El *margin de incertidumbre*, lejos de ser una falla estructural que devora nuestras certezas, es lo que posibilita el crecimiento, el desarrollo, la realización y la comunicación de la vida. La incertidumbre *niega* la vida ni la verdad, sino que la *pone a prueba* y, así, la *afirma*. Este es el sentido profundo de lo que significa la *experiencia*, como reconocía Ortega y Gasset: experimentar es probar, ensayar, pero también atravesar un paso estrecho o difícil, y, más en general, *viajar*, “andar por tierras desconocidas o inhabituales”.¹

Antes de la exigencia moderna de certeza, en pleno Renacimiento humanista, dos grandes figuras de la cultura (que, además, entablaron amistad entre sí) comprendieron el carácter precario y aventurero de la procura de conocimiento: Erasmo de Róterdam y Paracelso von Hohenheim. El mismo Erasmo que se preguntaba qué cosa había más digna de alabanza que la verdad, afirma en su famoso *Elogio de la locura*: “Algunos dirán que es una desgracia el engañarse. Y yo digo que es mayor desgracia el no engañarse nunca”; y agrega: “las cosas humanas son tan vacías y tan oscuras, que es imposible saber nada de una manera cierta”.²

Paracelso, por su parte, entiende a la experiencia como una apertura al mundo a través del “andar y ver”. Sostiene que es necesario haber “pisado con los pies y visto con los ojos”³ antes de fijar las doctrinas por escrito y que por ello “deberíamos recorrer andando las tierras e informarnos de las *specierum diversitates*”.⁴ Y, retomando una antigua metáfora, dice que si el mundo entero es una “colección de libros”, entonces quien quiera saber debe comportarse “de modo ambulatorio”, y “dar vuelta las páginas de los libros peregrinando y vagabundeando”.⁵

No obstante, como también lo muestra la metáfora, el viajero que pisa la tierra *desea* llegar a alguna parte y *confía* (aunque sin certezas) en que el suelo bajo sus pies no cederá. No hay incertidumbre sin *deseo* y sin *confianza*: por más que uno acepte la incertidumbre como condición intrínsecamente humana, no tiene por qué negar el propio deseo, aun cuando este no llegue a realizarse; y por más que la incertidumbre esté en el fondo de nuestra existencia, allí también está ese *suelo de creencias* originario en el que consiste la existencia misma y sobre el que también se apoya la confianza en el otro y en los valores (la justicia, la solidaridad, también la verdad) que pueden orientan nuestra vida en conjunto.

Sin la certeza de que contribuya a ello, pero con el *deseo* de participar en esa búsqueda de la verdad y la *confianza* de aportar un “granito de arena”, nos complace presentar, como quien *camina la incertidumbre*, un nuevo número de la *Revista Támano* a todos nuestros lectores. Como es nuestra costumbre, encontrarán en esta entrega la diversidad temática que nos caracteriza y la presencia de alumnos y doctorandos de la Universidad Católica Argentina.

La presente edición se abre con el trabajo del Dr. Martin Grassi, “La persona contra la comunión”. Aquí Grassi plantea pensar el *autós* griego y el concepto latino de persona como sustrato hermenéutico último de sentido, como la última capa sobre la que se sedimenta Occidente. La reflexividad del *autos* configura el horizonte a partir del cual interpretamos las cosas. A partir de esta propuesta hermenéutica, Grassi propone repensar nuestra noción de persona y de comunidad.

Jorge Luis Roggero, en el segundo artículo de esta edición, “La vigencia de la teoría institucional del arte como diagnóstico”, reivindica la teoría institucional del arte como el análisis más acertado a la hora de analizar el arte contemporáneo y, por lo tanto, como el punto de partida de cualquier estudio posterior, sea dentro de la filosofía analítica o continental. Roggero nos ofrece una rica exposición del desarrollo histórico de las discusiones de la estética analítica en busca de una definición de qué es el arte. El trabajo culmina con las diferentes perspectivas sobre “el mundo del arte” de George Dickie y Arthur Danto.

Juan Solernó trabaja las relaciones entre filosofía y música en el pensamiento de Gabriel Marcel. Estos intercambios entre estas disciplinas no son para Solernó accidentales, sino que la música es un *Leitmotiv*, un hilo conductor, que aúna toda la trama de la filosofía de Marcel. El espectador de una pintura observa un objeto pasivamente; en cambio, quien escucha una obra musical, está inmerso en una sinfonía. Del mismo modo, para Marcel, debemos entender el conocimiento, el abrirse a lo real es el escuchar las voces y los llamados del ser. El autor señala la importancia de la música a lo largo de su biografía y luego se sumerge en el análisis fenomenológico de este género artístico.

Diego Pérez Laserre se sumerge en las intrincadas relaciones entre filosofía y literatura de la mano de Martin Heidegger y J. R. R. Tolkien. Particularmente analizará cómo ambos autores abordan el fenómeno de la tecnología y el entrecruzamiento entre sus reflexiones. Ambos son críticos de la era moderna que explota ilimitadamente la naturaleza pero, sostiene Pérez Laserre, mientras que para el filósofo alemán esto se debe a causa del olvido del ser, para Tolkien se debe a que el hombre se siente superior a todo ente y, por tanto, a la naturaleza.

Cecilia Giudice hace una introducción a la antropología de la filósofa carmelita en su artículo “Un todo que piensa, siente, quiere y obra: la antropología integral de Edith Stein”. Considera al ser humano una sustancia compuesta por dos principios: cuerpo y alma. Busca, sin embargo, alejarse de cualquier dualismo antropológico, sirviéndose del concepto “centro” como articulador para justificar la integralidad de la persona. Así, esta, entendida como unidad corpóreo-anímico-espiritual, es el centro vivo en el cual resuenan tanto el mundo interno como externo.

Mauro Guerrero reconstruye la fundamentación ontológica de una ética de los valores por parte de Francisco Leocata, que pone en diálogo la metafísica clásica con los nuevos aportes de la filosofía contemporánea. La realidad, aunque fácticamente se nos muestra con ciertas carencias, tiene un valor en sí mismo. Esto supone una apertura previa a la realidad de las cosas, una ética de los valores presupone la persona humana en tanto ente capaz de participar de un modo más pleno del ser de las cosas. La ley moral surgiría del encuentro entre la persona y el valor de las cosas.

Cierra esta edición Ezequiel Curotto con su trabajo “Sub umbra crucis”, un ensayo original para la sección de “Reflexiones”. Para finalizar agradecemos a los autores por sus aportes y a la Universidad Católica Argentina por su incondicional apoyo.

Mateo Belgrano y Marcos Jasminoy

¹ ORTEGA Y GASSET, J., *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, tomo I, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1967, 207.

² ERASMO DE RÓTTERDAM, *Elogio de la locura*, A. Rodríguez Bachiller (trad.), Aguilar, Madrid, 1962, cap. XLV.

³ VON HOHENHEIM, T. (PARACELUS), “Das Buch von den tartarischen Krankheiten, dem Pfarrer Dr. jur. Johann von Brandt in Eferdingen gewidmet (1537/38)”, en: *Sämtliche Werke*, Karl Sudhoff (ed.), t. 11: “Schriftwerk aus den Jahren 1537 – 1541”, 27. La traducción de este fragmento y los dos que siguen en nuestra.

⁴ *Ibid.*, 29.

⁵ *Ibid.*, 27.

MARTÍN GRASSI

INSTITUT FÜR HERMENEUTIK - UNIVERSITÄT BONN
ALEXANDER VON HUMBOLDT RESEARCH FELLOW

LA PERSONA CONTRA LA COMUNIÓN

LA OPERATIVIDAD ANALÓGICA DEL CONCEPTO DE PERSONA EN EL *PARADIGMA BIO-TEO-POLÍTICO DE LA AUTARQUÍA*

martingrassi83@gmail.com

Recepción: Agosto 2018

Aceptación: Noviembre 2018

RESUMEN

El presente artículo cuestiona el uso del concepto de “persona” para pensar la relación y la comunión, como han hecho las llamadas filosofías personalistas. Puesto que la vida ha sido definida en Occidente por el uso de los prefijos reflexivos “re” y “autos”, intentaré llevar a cabo un trabajo de deconstrucción del *paradigma bio-teo-político de la autarquía*. Mostraré, en este caso, por un lado, cómo las nociones de *espíritu* y de *inteligencia* representan los ámbitos donde la reflexividad se lleva a cabo cabalmente, y la dualidad reflexiva del viviente intenta ser superada en la unidad de lo pensado-pensante. Por otro lado, puesto que el concepto de persona se define tanto por la naturaleza racional de un individuo, como por la propiedad que un individuo tiene sobre sí mismo, propondré entender a este concepto en su carácter analogante, es decir, en tanto que estructura la escala de los vivientes gracias a su grado de reflexividad. El concepto de persona atraviesa, así, los discursos metafísicos, teológicos, biológicos, políticos y jurídicos, y es una de las piedras angulares del paradigma de la autarquía. La persona, en su carácter auto-referencial, no nos permite avanzar en un pensamiento radical de la comunión.

PALABRAS CLAVE

Vida, autarquía, persona, comunidad, espíritu.

RESUMO

Este artigo questiona o uso do termo "pessoa" para pensar sobre a relação e comunhão, assim como as chamadas filosofias personalistas. Pois como a vida tem sido definida no Ocidente por o uso dos prefixos reflexivos "re" e "autos", eu tento executar um trabalho de desconstrução do paradigma autarquia-bio-theo política. Vou mostrar neste caso, por um lado, como as noções de espírito e inteligência representam áreas onde a reflexividade é realizada totalmente, e a dualidade reflexiva do vivente tenta ser superada na unidade do pensado-

pensante. Por outro lado, uma vez que o conceito de pessoa é definido tanto pela natureza racional de um indivíduo, como pela propriedade que um indivíduo tem sobre si mesmo, proponho entender este conceito em seu caráter analogante, isto é, enquanto que estrutura a escala dos viventes graças ao seu grau de reflexividade. O conceito de pessoa atravessa, assim, os discursos metafísicos, teológicos, biológicos, políticos e jurídicos, e é um dos pilares do paradigma da autarquia. A pessoa, em seu caráter autoreferencial, não nos permite avançar num pensamento radical de comunhão.

PALAVRAS-CHAVE

Vida, autarquia, pessoa, comunidade, espírito.

1. EL CONCEPTO DE VIDA EN OCCIDENTE: EL PARADIGMA BIO-TEO-POLÍTICO DE LA AUTARQUÍA

¿Cómo se ha construido la metafísica y la ontología de Occidente? Ya han sido varios los intentos de de-construcción que se han llevado a cabo durante el siglo XX. De alguna manera, luego de la apoteosis del sistema metafísico occidental en los pensadores idealistas, sobre todo en Hegel, el siglo pasado ha debido volver sobre los pasos de sus antecesores en la construcción de una imagen del mundo, del hombre y de Dios, y han intentado neutralizar o suspender los conceptos operatorios que fungían de andamiaje para el edificio ontológico. La substrucción de la experiencia vivida por la formalización geométrica del mundo, de Edmund Husserl; el olvido de la diferencia entre el Ser y el ente, en Martin Heidegger; la primacía de lo estático sobre el proceso, en Alfred North Whitehead; la violencia de lo Mismo sobre lo Otro, en Emmanuel Levinas; la obnubilación por la presencia logo-fónica y el descuido de la diferencia y la escritura, en Jacques Derrida; todos intentos, por nombrar solo unos pocos, para replantear desde los fundamentos nuestros castillos metafísicos y nuestra comprensión de nuestro mundo de la vida. Sin embargo, hay aún una noción que parece escurrirse y escapar a esta suerte (o destino) de la deconstrucción: la vida. Ciertamente, la vida ha sido un claro objeto de reflexión de gran parte de la filosofía, la teología, la biología y la política del siglo XX: desde las teorías evolutivas, los discursos psicoanalíticos y psicológicos, los vitalismos de todo tipo, las preocupaciones de la bio-política, las teologías del Dios viviente, etc. Sin embargo, el concepto mismo de vida ha permanecido incuestionado.

Creo que se podría afirmar sin miedo a equivocarse que, desde la Antigüedad hasta hoy, la vida se define a partir de su carácter reflexivo, expresado en el uso del prefijo griego *autos* respecto a las actividades vitales.¹ Lo vivo es lo que *se mueve*: el ser vivo es el que se mueve a sí mismo, el que tiene en sí mismo el principio (*arché*) de su movimiento. A diferencia de lo inerte, que debe su movimiento a otro que él mismo, lo vivo no precisa de otro para su movimiento, al menos *en principio*. Pero este *en principio* significa que todo ser vivo encuentra en sí mismo la fuente de su

vida, aunque de hecho precise de otros para que sus movimientos vitales sean posibles. Nadie nunca ha sido tan obtuso de afirmar que los seres vivos no precisan de otros para vivir: la dependencia respecto de otros es de suyo evidente. Sin embargo, *en principio* esta dependencia es accesoria, porque no hay vida primeramente porque el ser vivo esté en relación con otros, sino porque es capaz de moverse a sí mismo a través del concurso de los otros. *En principio*, el ser vivo se mueve a sí mismo, y no es movido por otros. Esta dependencia respecto a los otros es tan solo la manifestación de la *imperfección* del ser vivo, que no puede satisfacer su dinámica vital completamente por sí solo. Si el criterio para definir la vida es, entonces, la *causalidad inmanente*² o la *reflexividad principiante* (como me gustaría llamarla), la vida perfecta es la absolutamente autárquica. En esta escala ontológico-vital, Aristóteles postulaba que el perfecto ser vivo es aquél que es absolutamente independiente de cualquier otro, que es Ab-soluto en su *dynamis*, en su movimiento. Dios es aquel Viviente eterno y perfecto (*ton theón einai tzoón aidion áriston*), y tanto su eternidad como su perfección se deben a su simplicidad, a su absoluta autarquía, a su falta de dependencia respecto a cualquier Otro: a su Impasibilidad (*apathés*) e *Inalterabilidad* (*analloíoton*). Dios es, pues, “pensamiento de pensamiento” (*noéseos nóesis*), un viviente que debe ser considerado en su simplicidad, en su falta de composición, en la ausencia de cualquier comercio con lo material y libre de toda dispersión.³ Así, como la calificación de “perfecto” señala, todo ser vivo se ajusta, de un modo u otro, al criterio de la autarquía (*autos-arché*), y es medido por él. Ya sea desde los discursos éticos, desde los políticos, desde los biológicos, desde los teológicos, la vida se define por este carácter reflexivo, que ordena, por ello, una escala analógica. La vida en Occidente se ha pensado desde el uso de este prefijo griego *autos-*, por lo cual puede postularse un *paradigma bio-teo-político de la autarquía*.⁴ En este artículo, examinaré cómo el concepto de persona articula este paradigma bio-teo-político de la autarquía a partir de su carácter auto-referente y reflexivo. En efecto, dicho concepto apunta a resolver la tensión que es el motor mismo y el corazón de todo este paradigma: *la inclusión del Dos en el Uno en la dinámica vital*, en la unidad refleja del viviente.

2. LA REFLEXIVIDAD: UNIDAD EN LA DUPLICIDAD

Para fundamentar el dinamismo de lo vivo sin perder su absoluta unidad (sustentada en el carácter reflexivo del viviente, es decir, en la identidad entre su ser-sujeto y su ser-objeto de sus movimientos vitales), es preciso que el ser vivo *des-pliegue* su unidad en una duplicidad que pueda, al mismo tiempo, *re-plegarse* nuevamente hasta la indiferencia de todo *pliegue*. De alguna manera, hay que postular una actividad que no deje huella tras de sí, una actividad que encuentre a la pasividad como su reverso. La duplicidad que implica todo movimiento, en su aspecto activo y pasivo, y en su aspecto intencional, en tanto dirigido a un objeto que le es, en principio, diferente, debe encontrar la forma de anularse como duplicidad, como

dualidad, para encontrarse nuevamente trascendida en la unidad. Porque la única forma de encontrar esta dualidad en la unidad, este Dos en el Uno, es a través de la noción de *reflexividad*. Ya sea desde las coordenadas de la óptica, ya sea desde las de la psicología (y acaso los discursos aquí se crucen también), la reflexividad duplica el original en el juego de la reflexión, hasta el punto de la indiscernibilidad entre el original y la copia, al menos en su extremo ideal. La reflexividad implica que una determinada actividad no sea transitiva, sino inmanente, en tanto que los efectos de su acción son sufridos por el agente mismo que los realiza. De allí que, salvo por juegos de analogía, lo inerte no pueda ser nunca reflexivo; de allí también que solo lo vivo, como sujeto y objeto de su movimiento, sea el *topos* mismo en el que la reflexividad tiene lugar. Pero, como obliga la metáfora óptica, lo reflejo no se encontrará en los niveles de vida vegetal, o al menos no sin otra analogía, sino que se hallará en los niveles de la vida sensitiva, y ante todo en el nivel del *tacto*. Mientras que los sentidos externos tienen un objeto que le es interno y que permanece en su extrañeza (como es claro en el caso de la vista, del oído, del olfato y del gusto), en el caso del tacto encontramos la mano sentirse mano en su tocar a algo otro: solo en el tacto, la mano se siente sentir, se siente tocar al sentirse tocada. A diferencia del ojo que no puede verse mirar, ni el oído que no puede oírse oír, etc., el tacto solo es tacto si “se toca tocando”. El tacto es el sentido reflejo por antonomasia, y no es azaroso que el tacto haya sido considerado por filósofos como Condillac como el sentido a partir del cual la vida y la sensibilidad toda es posible.⁵ La fenomenología de la vida de Michel Henry expresa últimamente el carácter irreductiblemente reflexivo de la vida, en la *auto-afección* de sí.⁶

Pero el nivel de la sensibilidad, como es claro en los sentidos en su totalidad, está atravesado por una exterioridad que la enajena y aliena por definición: la mano no puede sentirse a sí misma si no es tocando algo que no es ella misma. La reflexividad de la sensibilidad no alcanza el ideal de repliegue que superaría la dialéctica entre auto-afección y hetero-afección. No hay complicidad íntima en la duplicidad sintiente. Para lograr esta suspensión se debe trascender el ámbito de lo extraño, de aquello que se presenta, en última instancia, como resistencia a la actividad del sujeto. El síntoma de esta superación sería la absoluta relajación, la absoluta falta de esfuerzo en la acción, allí donde no hay nada que se oponga, nada que se resista, nada que se resienta, allí donde se pueda mover a través del suave medio aéreo, en medio de ese elemento que no ofrece contrafuerza. Y sabemos que, en la metafísica occidental, es la materia lo que ha sido definido esencialmente como lo impenetrable, como lo resistente, lo opaco (el concepto de *éter* no es sino la muestra de la necesidad de desmaterializar lo material para garantizar el traslado sin resistencia de la luz). Y, como toda definición de principios, en sí mismos indefinibles, solo puede definirse a la materia por su contrario, el espíritu: y si lo que define a la materia es su opacidad, lo que define al espíritu es la transparencia. Y si la reflexividad será lo definitorio de la vida, lo más vivo será, por ende, lo más

reflexivo; y si la reflexividad se realiza sin resto cuando no hay resistencia a vencer, entonces el ser más vivo es el ser más transparente, es decir, el más espiritual.

¿Dónde encontrar esta reflexividad sin resto, pues? ¿Dónde buscar esta identidad del Dos con el Uno en una actividad cuya pasividad se superpongan como un imposible mapa a su territorio; en un sujeto que se identifique con su objeto hasta la pura indistinción? Decíamos que lo espiritual fue definido en oposición a lo material por su falta de opacidad, o mejor, por su absoluta transparencia. Estamos en el orden de las metáforas lumínicas y ópticas: lo transparente, frente a lo opaco, es lo que no ofrece resistencia al traspaso de la luz, allí donde, propiamente, ya no hay traspaso, porque no hay nada que traspasar. Si atendemos al espíritu, encontraremos que la metáfora de la luz es la que predomina en sus definiciones y caracterizaciones, lo cual implica, a su vez, atender a una de sus posibles actividades: la *inteligencia*. Mientras que los actos volitivos parecieran implicar una diferencia entre lo querido y el querer, una diferencia que puede anularse en parte en el deseo o amor de sí, en una especie de narcisismo absoluto, la inteligencia, *en principio*, no conoce esta diferencia entre el pensar y lo pensado. Recordemos que las analogías y los conceptos nacen siempre de la experiencia humana, y en ella, al menos, entre la inteligencia y la voluntad es patente en esta necesidad de una diferencia, de un tiempo, de un esfuerzo, para alcanzar el objeto de nuestro querer, y aún encontrándolo se sabe insuficiente. En cambio, aún en la experiencia humana, cuando pensamos ya no encontramos una diferencia de este tipo entre mi pensamiento y lo pensado. Claro que el problema aparece, al menos como lo trató la metafísica y la gnoseología occidental, en que lo pensado no se identifica plenamente con el pensamiento porque el pensamiento mismo supone el concurso de la sensibilidad, es decir, interfiere un principio de opacidad. Pero esta concurrencia se disimula en los casos en los que los objetos ideales parecen desprenderse de esta mácula. Es la idea de intuición, a la que le sigue la idea de evidencia: lo evidente es cierto porque no hay nada que se interponga entre su aparición y mi recepción. Así, por más que en el orden de lo humano el conocimiento inteligible no pueda ser comprendido sin alguna referencia a la sensibilidad, la inteligencia en sí misma supone la suspensión efectiva de todo elemento opaco, lo cual se encuentra, en parte, en las inteligencias intermedias o angélicas, pero sobre todo en la inteligencia de Dios.⁷ En la inteligencia de Dios, pues, se encuentra el ideal del ser vivo, en el cual su actividad y su objeto se identifican plenamente, y por lo cual Dios ya no necesita de ninguna otra cosa más que de él mismo para satisfacer-se en su dinámica vital. Tal es la lógica, por ejemplo, de Tomás de Aquino (siguiendo a Aristóteles) cuando define a Dios, en su carácter de viviente perfecto, como “pensamiento de pensamiento”.⁸

3. LA FUNCIÓN EPISTEMOLÓGICA Y ONTOLÓGICA DEL CONCEPTO DE *PERSONA*

En esta construcción del *paradigma bio-teo-político de la autarquía*, hay un concepto pivote para articular la escala de los seres, el concepto de *persona*. Es de subrayar que el concepto de persona puede servir perfectamente para este paradigma sostenido sobre la reflexividad y definido por la autarquía, ya que, desde sus usos jurídicos, persona es aquél que tiene el poder sobre sí mismo, aquél que se posee a sí mismo sin ser poseído por otro, aquél, en última instancia, que se relaciona *primeramente* consigo mismo. Quién sea digno del título de persona, es una decisión, en última instancia, política (aún cuando busque fundamentos en la naturaleza, en lo religioso, etc.): y, como decisión, es arbitraria. Personas, en el derecho romano, eran los hombres varones adultos, en contraposición con los esclavos, con los niños y con las mujeres, y con los animales y cosas. Pero no importa tanto sobre quién recaiga dicha nominación, sino sobre todo el efecto jerarquizador que instituye: es a partir de la potestad sobre sí, basada en la suficiencia sobre la propia vida (*autarquía*), que los seres humanos se ordenan políticamente, estableciendo una escala de dignidades. Sin embargo, dado su carácter eminentemente reflexivo (pues tener potestad sobre sí es, esencialmente, una relación de reflexividad), el concepto de persona ha sido tomado no solo como criterio político, sino también ontológico y biológico: los vivientes más perfectos serán llamados *personas*, frente a los otros vivientes inferiores que no llegan a este nivel de autodomínio reflexivo (Boecio nos lega la famosa definición de persona basada en la vida intelectual); pero son también los seres *a secas*, los seres en tanto que seres, los que serán también medidos con la misma vara, siendo el Ser Supremo el Ser absolutamente referido a sí mismo.⁹ La postulación de este criterio “personal” para comprender la realidad en su conjunto, a partir de su operación analogante, implica, en última instancia, afirmar que “ser” se dice primeramente “persona”, que la personidad es un *trascendental* en el sentido clásico de una propiedad coextensiva al ser.¹⁰ De este modo, en rigor, el concepto de *persona* no tiene un valor ontológico más que en tanto articula un paradigma, en su performatividad epistemológica como principio analogante.

Una de las obras antropológica-metafísicas más importantes e influyentes del siglo XX: *El puesto del hombre en el cosmos*, de Max Scheler, muestra de manera contundente este lugar analogante del concepto de persona. En este extenso ensayo, el fenomenólogo alemán intenta comprender la totalidad del Cosmos a partir de una gradación ontológica operada, justamente, por el hombre en tanto que *persona*, quien ocupa, por ello, el centro y corazón del Universo. Lo que define esta gradación de los seres es, en efecto, su unidad, una unidad que en las cosas inertes es absolutamente relativa al conocimiento que tenemos los hombres de ellas, y que tan solo puede ser predicada con propiedad del espíritu. Hay, para Scheler, seres inertes, y luego seres vivientes orgánicos. En el ámbito de los organismos, las plantas se encuentran en el estrato inferior, mientras que los animales ocupan el superior. Pero hay aún un tercer

ámbito radicalmente diferente del ámbito de la vida que es el ámbito del espíritu. Scheler no es del todo claro en esta contraposición entre vida y espíritu ya que, al mismo tiempo, que el espíritu es lo opuesto a la vida, y que el espíritu realiza últimamente la esencia misma de la vida.¹¹ Esta tensión solo es comprensible dentro de la estrategia gradualista, en tanto que Scheler necesita, al mismo tiempo, emancipar al hombre de la perspectiva naturalista y *ubicar* al hombre dentro del cosmos. Esta tensión está definida, justamente, por la reflexividad:

De lo dicho resulta que son *cuatro los grados esenciales* en que se nos presenta todo lo existente, desde el punto de vista de su ser íntimo y propio. Las cosas *inorgánicas* carecen de todo ser íntimo y propio; carecen, por lo mismo, de todo centro que les pertenezca de un modo ontológico. Lo que llamamos unidad en este mundo de objetos, incluyendo las moléculas, átomos y electrones, depende exclusivamente de *nuestro* poder de dividir los cuerpos *realiter* o mentalmente. Toda unidad corpórea lo es solo *relativamente* a una determinada ley de su acción sobre otros cuerpos. Un ser vivo, por el contrario, es siempre un centro *óptico* y forma siempre *por sí* ‘su’ unidad e individualidad tempo-espacial, que no surge por obra y gracia de *nuestra síntesis*, condicionada biológicamente. El ser vivo es una X, que se limita *a sí misma*. Los centros inespaciales de fuerzas, que establecen la apariencia de la extensión en el tiempo, y que necesitamos suponer a la base de las imágenes de los cuerpos, son centros de puntos, fuerzas que actúan *recíprocamente* unas sobre otras y en las cuales convergen las líneas de fuerza de un campo. En cambio, el impulso efectivo de la *planta* supone un centro y un medio en que el ser vivo, relativamente libre en su desarrollo, está sumido, aunque sin anuncio retroactivo de sus diversos estados. Pero la planta posee un ‘ser íntimo’ y, por tanto, está animada. En el *animal* existen la sensación y la conciencia y, por tanto, un punto central al que son anunciados sus estados orgánicos; el animal está, pues, dado por *segunda* vez a sí mismo. Ahora bien: el hombre lo está por *tercera* vez en la *conciencia de sí* y en la facultad de objetivar todos sus procesos psíquicos. La persona, por tanto, debe ser concebida en el hombre como un centro superior a la antítesis del organismo y del medio.¹²

Es cierto que esta obra de Scheler se inscribe en su período tardío en el que prima una perspectiva panenteísta, donde el Espíritu es un cierto absoluto que atraviesa el universo y que se revela, últimamente, en la persona humana.¹³ El Espíritu es, para Scheler, el Ser primordial cuya unidad se realiza en el Universo por una gradual concentración sobre sí mismo. Como él mismo afirma, “hay una *gradación*, en la cual un ser primigenio *se va inclinando* cada vez más *sobre sí mismo*, en la arquitectura del Universo, e intimando *consigo mismo* por grados cada vez más altos y dimensiones siempre nuevas, hasta comprenderse y poseerse *íntegramente en el hombre*”.¹⁴ Lo importante aquí es que esta inclinación y realización del ser debe ser buscada en la reflexividad, por lo cual la unidad real del ser solo puede encontrarse en la capacidad que tiene de referirse a sí mismo desde sí mismo, una capacidad que está en el centro mismo de la noción de persona:

El espíritu es el único ser *incapaz de ser objeto*; es *actualidad pura*; su ser se agota en la libre realización de sus actos. El centro del espíritu, la persona, no es, por tanto, no ser sustancial ni ser objetivo, sino tan solo un plexo y orden de actos, determinado esencialmente, y que se realiza continuamente *a sí mismo*, en sí mismo.¹⁵

El centro del espíritu es, pues, la *persona*, que es una pura actualidad. Esta actualidad, sin embargo, no es una mera fuerza o una acción, sino que es actividad, en tanto que es un actuar referido a un objeto sin ser él mismo objetivado. La vida del espíritu, lo que define a la vida como tal, no es actuar sino actuar desde sí mismo y por sí mismo. Aún más, la vida del espíritu, la vida sin más, es la capacidad de hacer de la objetividad un elemento de su dinamismo inmanente. En una palabra, la esencia de la vida es la reflexividad, donde la unidad se realiza por la interiorización de lo diferente, o por la asimilación de la alteridad. En un modo dialéctico, ser persona es ser dueño de sí mismo en un proceso reflexivo, donde la distinción entre sujeto y objeto solo es significativa en el dinamismo vital.

4. LA PERSONA, ENTRE LO JURÍDICO Y LO TEOLÓGICO

Para comprender la noción de persona como un concepto operacional y analógico que define a los seres en una escala según el criterio de reflexividad, esbozemos una breve historia de su concepto. Por un lado, el concepto “persona” juega un rol central en el sistema jurídico romano, en tanto que establece la distinción entre lo que es independiente y lo que depende de otro, es decir, entre lo que se pertenece a sí mismo, y lo que pertenece a otro. En este sentido, primeramente, *persona* se opone a *cosa*, en tanto que es propio de la segunda el hecho de ser poseída y utilizada. Pero, en el Derecho Romano, *persona* se contrapone también a otros seres vivientes, desde plantas a animales, y contrapone a los mismos seres humanos según su capacidad de gobernarse a sí mismos: así, los esclavos, las mujeres y los niños no reciben el estatuto de persona. Lo que define la personeidad es, entonces, la autarquía, en tanto que la persona es esencialmente auto-referencial y su dignidad se apoya, justamente, en esta propiedad de ser sí mismos de manera plena. Aún hoy este significado de persona es importante en la civilización Occidental, cuando se declaran los derechos humanos sobre la postulación del principio universal según el cual todo hombre es persona. La ética de Emmanuel Kant se sostiene sobre esta definición de persona como fin en sí misma, como portadora de un valor absoluto, según el criterio mismo de su naturaleza racional. En efecto, Kant distingue entre *cosa* y *persona* según sus valores relativos o absolutos: mientras que las cosas pueden ser siempre utilizadas como medios, las personas tienen un valor absoluto en tanto que son un fin en sí mismas, y por tanto no pueden ser tratadas meramente como medios para otros fines.¹⁶ Que la humanidad sea persona significa, entonces, que no puede ser sometida a otro, así como puede someterse a una cosa en vistas de nuestro capricho. Pero esta misma postulación implica, por ello, que hay ciertas vidas consideradas no-personales, a las que se contrapone la vida humana, como son la vida animal o la vida

vegetal. Todo depende del límite de nuestra predicación de la dignidad. Un abogado como Steven Wise lleva adelante su *Nonhuman Rights Project* para reconocer y proteger los derechos de los animales no-humanos. Si hay en el derecho una línea divisoria entre *persona* y *cosa*, la empresa de Wise busca arrancar a los animales de la categoría de *cosa* y darle una dignidad de tipo personal.¹⁷ Dejaremos a un lado el problema de la animalidad y de la humanidad, su distinción o su naturaleza común. Lo importante subrayar aquí es que la categoría que dignifica es la de *persona*, no la de *humano*: no por nada, los sujetos pueden ser otorgados a *personas no-humanas*. En rigor, *persona* es un título jurídico que reconoce una dignidad; *hombre* es el nombre de una especie animal. Lo central para nuestro tema es detectar que el criterio para dignificar a un ser (desde las cosas inertes hasta los animales “superiores”) es el nivel de reflexividad e intimidad con que cuentan: los hombres son más *reflexivos* que los animales, los animales que las plantas, las plantas que los minerales. Como lo inerte es absolutamente irreflexivo (no tiene referencia a sí mismo, salvo en un sentido figurado), no tiene ninguna dignidad. Aquellos que defienden la dignidad de la vida animal, también lo hacen desde el supuesto de la reflexividad, en tanto que una vida digna es aquella que se refiere a sí misma, siendo la manifestación de esta auto-referencia la capacidad de sentir dolor. La racionalidad sería un grado más de reflexividad, pero el criterio se mantiene igual, y por tanto es tan caprichoso y arbitrario delimitar la vida digna de la indigna en el hombre como en el animal. En última instancia, *persona* es un predicado jurídico-político, pero fundamentado sobre una creencia ontológica y biológica fundamental según la cual la vida se define por su reflexividad y su carácter autorreferente, y cuando mayor sea un ser vivo autárquico, tanto mayor será su dignidad. Así, paradójicamente, ya desde el Derecho Romano, “a lo largo de una secuencia de subordinaciones concatenadas, el estatuto de persona se vuelve el operador de una despersonalización que llega a empujar a cierto tipo de hombre al régimen de la cosa”.¹⁸

El concepto de persona no solo juega un rol fundamental en la teología cristiana, sino que también ha sido en gran parte fraguada en las forjas teológicas (baste recordar que la definición más famosa de *persona* ha sido propuesta por Boecio en el contexto de debates trinitarios y cristológicos). Aunque resulte imposible aquí trazar el recorrido del concepto de persona en teología, quiero, al menos, llamar la atención sobre dos puntos al respecto. Por un lado, en el caso de la Cristología, el uso del concepto de *persona* aplicado a Jesús busca conciliar y unificar su doble naturaleza divino-humana, una dualidad que, de no ser unificada, amenaza con suspender el sentido soteriológico de un Dios hecho Hombre. Esta dualidad se supera en tanto que Jesús es una única persona con doble naturaleza, con lo cual todas sus acciones pueden ser referidas a sí mismo, sin dispersarse ni multiplicarse en acciones inconexas provenientes de su humanidad o de su divinidad.¹⁹ Aquí es de nuevo el poder de la reflexividad propia de la persona la que asegura esta dimensión agencial de Jesucristo, que responde por sí mismo y desde sí mismo. Por otro lado, la idea de

persona se utiliza en el esquema Trinitario para evitar, a la vez, una noción monolítica y monárquica de un Único Dios y evitar un puro y craso politeísmo. Una naturaleza, tres personas. Aquí el concepto de persona juega un rol distinto al que jugaba en el cristológico, en tanto que esta vez busca producir diferencias más que salvaguardar la unidad. Sin embargo, el uso de este concepto está motivado por la necesidad de garantizar la efectividad soteriológica de Jesucristo, que se revela como Hijo del Padre y comparte su mismo *status* divino.²⁰ Lo que me resulta interesante aquí, sobre todo, es el caso particular de la “Tercera persona” de la Trinidad, la del Espíritu Santo. En efecto, dado que el concepto de persona se define por su auto-referencialidad y auto-posición, la historia de la teología muestra la dificultad de atribuir dicho título al Espíritu Santo. La atribución problemática del concepto de Persona al Espíritu Santo, creo, se debe a que el Espíritu Santo ha sido considerado siempre como teniendo una naturaleza eminentemente comunicativa y relacional, más que auto-referencial. Desde Orígenes y su disputa con el modalismo, la cuestión de la naturaleza del Espíritu Santo fue un enigma en la teología trinitaria: el Espíritu Santo era a veces considerado solo una mera actividad de Dios, o como siendo una sustancia o hipóstasis, como el Padre y el Hijo.²¹ Esta tensión solo se encuentra en el caso del Espíritu, ya que es Él quien interviene en el mundo, en la Iglesia, pero también quien opera la unión entre el Padre y el Hijo, como el Amor entre el Amante y el Amado (al modo de decir de Agustín de Hipona), como si fuera el principio dinámico de la *perichoresis* trinitaria. El Espíritu ha sido considerado más bien como el “entre”, como el principio de comunicación entre Padre e Hijo, entre Padre y Creación, entre Hijo e Iglesia, etc.²² Pero, ¿por qué este elemento comunicante resulta problemático en su definición? Justamente, atendiendo a la propiedad fundamental de autarquía y auto-referencia del concepto de *persona*, es que podemos comprender esta dificultad.

5. SUSPENDER LAS REIVINDICACIONES EN POS DE LAS RELACIONES

El concepto de persona, entonces, subraya el carácter autárquico de la vida, su propiedad auto-referencial. En el siglo XX, muchas de las corrientes que enfatizaron las ideas de diálogo y comunión para comprender lo humano, se denominaron “personalistas”, contraponiendo el concepto de persona a las categorías de sustancia o de sujeto, que parecían ser demasiado estáticas o demasiado solipsistas (aunque algunos comprendieran a la persona más desde el marco de una ontología sustancialista y otros más desde un marco moderno de la subjetividad). Aún hoy, la llamada “second person perspective” para designar estas estrategias por comprender mejor la inter-subjetividad o inter-personalidad, siguen priorizando el concepto de *persona*. Sin embargo, el concepto de persona, lejos de permitirnos una consideración de la relación y la comunión, parece encerrarnos en la lógica de la auto-referencia. El concepto que prometía abrir el camino a una filosofía de la comunión parece ser el mismo que nos imposibilita alcanzarla. Solo podremos esperar que surjan *aporías* si pretendemos definir a la comunidad como una relación inter-personal, o en todo caso

dicha relación tendrá un carácter transitorio y accidental: lo que hace digno a la persona, lo que hace digna una vida, no es que se encuentre en relación, sino que se relacione consigo misma de manera autárquica.²³

Dentro del paradigma de la autarquía, la persona es un concepto operatorio que otorga dignidad a un ser según su nivel de reflexividad; luego, el perfecto viviente es aquél máximamente personal, una entidad indiferente e independiente, una entidad que logre una absoluta unidad gracias a su absoluta reflexividad; es decir, un pensamiento puro. Si una de nuestras tareas más urgentes como filósofos del siglo XX es el superar un pensamiento totalitario o monístico, si uno de nuestros objetivos principales es la de pensar la comunidad y sus implicancias ontológicas, entonces deberíamos poner en cuestión radicalmente el concepto que está en el corazón de nuestros discursos comunitarios y humanitarios. Necesitamos, pues, nuevos conceptos para entender la comunidad y la relacionalidad, que no estén atados a este paradigma de la autarquía, como en el caso de *persona*. Un cambio de paradigma, motivado por la comunión y la relación, conllevaría un cambio fundamental del concepto que ocupa hoy el lugar operatorio y analógico respecto a lo que significa vivir: el concepto de persona. En efecto, es la consideración de un Dios personal, como Aquél que es dueño absoluto de sí mismo, gracias a su pura espiritualidad, que garantiza su actualidad pura, que articula un doble movimiento analógico. En efecto, a partir de una de las características del ser vivo, la reflexividad o *causalidad inmanente*, se proyecta un Ser Infinito, cuya ilimitación se identifica con su indiferencia y su apatía, en tanto que no precisa de ningún otro en su subsistencia; y a partir de esta proyección, se vuelve sobre los seres de este mundo para definirlos y ubicarlos en su escala ontológico siguiendo a esta vida paradigmática. Sin embargo, la característica principal que define a los seres vivos bien podría ser otra: no su carácter reflexivo y auto-referente, sino su *relacionalidad*, el hecho de que vivir es siempre con-vivir, vivir con otros. Es tan cierto que el ser vivo es vivo porque es causa de su dinamismo como es cierto que lo vivo es aquello que está siempre en relación con otros. En las últimas centurias podemos encontrar varios intentos por alcanzar una visión más relacional del mundo y de los seres. El cambio de *paradigma* en la teología fundamental cristiana, desde el Dios Uno hacia el Dios Trino, en nombre del *Dios Vivo*, es particularmente elocuente,²⁴ aunque no es tan claro hasta qué punto el esquema conceptual de la Trinidad ha podido alcanzar un pensamiento radical de la comunión y de la relacionalidad. Creo que para pensar la comunión y la comunidad en su raíz es necesario antes examinar el paradigma *bio-teo-político de la autarquía* y sus conceptos operacionales. Quizá podamos ir más allá de la categorías identitarias y reivindicatorias, como las de *persona*, para encontrar maneras más relacionales y comunitarias de concebir a Dios, al hombre y al mundo.

¹ El filósofo francés Edgar Morin revisa de modo inter- y trans-disciplinar el modo en que la vida es definida y caracterizada, y encuentra en los prefijos “re-” y “auto-” la llave para comprender los discursos acerca de lo viviente. Cf. MORIN, E., *El método 2: La vida de la Vida*, Cátedra, Madrid, 2006⁷.

² Un pensador neoaristotélico como David Oderberg utiliza, por ejemplo, esta categoría clásica para clarificar el sentido de lo viviente. Cf.: ODERBERG, D., “Synthetic Life and the Brutness of Immanent Causation”, en: FESER, E. (ed), *Aristotle on Method and Metaphysics*, Pasadena City College, Palgrave Macmillan, California, 2013, 206-235.

³ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* 1072b 20-30, y 1073a 5-15.

⁴ En trabajos anteriores he examinado este paradigma de la autarquía: GRASSI, M., “A Self-Moved Mover: The paradigm of autarchy in Jürgen Moltmann’s theology”, *International Journal for Philosophy and Theology*, 2008. Ver también: GRASSI, M., “Life as Autarchy: Deconstructing Bio-Theological Paradigm”, *Science, Religion and Culture*, 5/1, 2018, 1-12.

⁵ CONDILLAC DE, E. B., *Tratado de las sensaciones*, Editorial de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1963.

⁶ Ver, sobre todo: HENRY, M., *Encarnación*, Sígueme, Salamanca, 2001. Y también: HENRY, M., *Yo soy la Verdad: para una filosofía del cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 2001.

⁷ Sería interesante examinar el caso de Descartes, donde la inteligencia juega el rol fundamental a la hora de definir lo espiritual en el orden de lo humano, mientras que en el orden de lo divino parece primar su aspecto volitivo. En la apoteosis del paradigma de la reflexividad, marcada por la evidencia, aparece el elemento de la voluntad como lo que, últimamente, define lo espiritual en la vida arquetípica y paradigmática de Dios. Este elemento permanecerá también en Hegel, donde el Espíritu no es tanto definido por la identidad de la Idea, sino por su dinamismo dialéctico, que enfrenta la negatividad para superarla, con lo cual aparece de nuevo el aspecto de volición que atenta, y al mismo tiempo sustenta, el ideal de transparencia y reflexividad. Hay aquí un aspecto de la metafísica occidental que precisa de mayor estudio.

⁸ Cf. *Summa Theologiae*, I. q. 18, art. 3.

⁹ Es interesante notar que es Jean-Paul Sartre quien rompe con esta lógica del valor *ontológico* de la reflexividad, cuando afirma que lo propio de la conciencia no es el ser, sino la nada, por lo cual un Ser-para-sí absoluto, al modo de Dios, que supone una plenitud óptica como Ser-en-sí, es contradictorio. Pero solo podemos comprender este argumento si atendemos a que la libertad es el *Factum* fundamental de la filosofía de Sartre, siendo la libertad la facultad que se refiere, primeramente, a lo posible, y no a la factual. Aquí se volvería a encontrar esta tensión entre la inteligencia y la voluntad que anotábamos en Descartes y Hegel; y no es azaroso que la filosofía sartreana se alimente, ante todo, de estos dos autores, incluso más que de Heidegger y Husserl.

¹⁰ Podemos encontrar este planteo absolutamente explicitado en Perl: “Personhood, thus understood not univocally but analogously as *selfhood* or *interiority*, is not the unique privilege of humans but is the very nature of being as such. Personhood, we may say, is a transcendental: to be is to be, analogously, personal” (PERL, E., “Every Life is a Thought: The analogy of Personhood in Neoplatonism”, en: *Philosophy and Theology*, 18/1, 2006, 160, mi subrayado).

¹¹ Hay una cierta tensión en Max Scheler entre la vida en lo que tiene de dinamismo hacia el afuera y hacia el adentro, que parece reservarlo para el espíritu de manera eminente. “La dirección *esencial* de la vida, que designa la palabra *vegetativa* es un impulso dirigido íntegramente *hacia afuera*. Por eso llamo *extático* al *impulso afectivo* de la planta, para indicar que a ésta le falta totalmente el anuncio retroactivo de los estados orgánicos a un centro, anónico que es propio de la vida animal; le falta completamente esa *reversión* de la vida sobre sí misma, esa *reflexio*, por primitiva que sea, de un estado de intimidad consciente, por débil que sea. Pues la conciencia surge en la *reflexio* primitiva de la sensación, y siempre con ocasión de las *resistencias* que se oponen al movimiento espontáneo primitivo. [...] No obstante, existe ya en la existencia vegetativa el fenómeno primordial de la *expresión*, cierta fisiognómica de los estados internos: marchito, lozano, exuberante, pobre, etc. La ‘expresión’ es, en efecto, un *fenómeno primordial* de la vida...” (SCHELER, M., *El puesto del hombre en el Cosmos*, Losada, Buenos Aires, 1964,

31-32). “Si colocamos en el ápice del concepto de espíritu una función particular de conocimiento, una clase de saber, que sólo el espíritu puede dar, entonces la propiedad fundamental de un ser ‘espiritual’ es su *independencia, libertad o autonomía esencial* –o la del *centro* de su existencia- *frente a los lazos y a la presión de lo orgánico*, de la ‘vida’, de *toda* lo que pertenece a la ‘vida’ y por ende también de la inteligencia impulsiva propia de ésta. Semejante ser ‘espiritual’ ya no está vinculado a sus impulsos, ni al mundo circundante, sino que es ‘*libre frente al mundo circundante*’, está *abierto* al mundo, según expresión que nos place usar. Semejante ser espiritual tiene ‘mundo’. Puede elevar a la dignidad de ‘objetos’ los centros de ‘resistencia’ y reacción de su mundo ambiente, que también a él le son dados primitivamente y en que el animal se pierde *extático*. [...] Espíritu es, por tanto, *objetividad*; es la *posibilidad de ser determinado por la manera de ser de los objetos mismos*. Y diremos que es ‘sujeto’ o portador del espíritu aquel ser, cuyo trato con la realidad exterior se ha *invertido* en sentido dinámicamente *opuesto* al del animal” (*El puesto del hombre en el Cosmos*, 57-58).

¹² SCHELER, *El puesto del hombre en el Cosmos*, 62-63.

¹³ “El *nuevo principio* que hace del hombre un hombre, es *ajeno* a todo lo que podemos llamar *vida*, en el más amplio sentido, ya en el psíquico interno o en el vital externo. Lo que hace del hombre un hombre es un *principio que se opone a toda vida en general*; un principio que, como tal, no puede reducirse a la ‘evolución natural de la vida’, sino que, si ha de ser reducido a algo, solo puede serlo al fundamento de que también la ‘vida’ es una manifestación parcial. Ya los griegos sostuvieron la existencia de tal principio y lo llamaron ‘razón’. [Nosotros preferimos la palabra *espíritu*]. Y denominaremos *persona* al *centro activo* en el que el espíritu se manifiesta dentro de las esferas del ser finito, a rigurosa *diferencia* de todos los centros funcionales ‘de vida’, que, considerados por dentro, se llaman también centros *ánimos*” (SCHELER, *El puesto del hombre en el Cosmos*, 56-57).

¹⁴ SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*, 62-63.

¹⁵ SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*, 69.

¹⁶ “Los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad, sino en la naturaleza, tienen sólo un valor relativo como medio, siempre que sean irracionales, y por eso se llaman *cosas*; en cambio los seres racionales reciben el nombre de *personas* porque su naturaleza los destaca ya como fines en sí mismos, o sea, como algo que no cabe ser utilizado simplemente como medio, y restringe así cualquier arbitrio (al constituir un objeto de respeto). [...] El fundamento de este principio [práctico del respeto incondicional a la persona] estriba en que *la naturaleza racional existe como fin en sí mismo*” (KANT, E., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Alianza, Madrid, 2012, 138-139 [A 65-66]).

¹⁷ En esta misma línea, en Buenos Aires una jueza otorgó a la orangutana llamada Sandra el estatuto de persona. Cf. ALTARES, GUILLERMO. “La orangutana Sandra y otras ‘personas no humanas’”, en: *El País*, 18-12-2015 [en línea] <https://elpais.com/elpais/2015/12/17/ciencia/1450369696_771294.html> [consulta: 30/04/2019].

¹⁸ ESPOSITO, R., *Dos: la máquina de la teología-política y el lugar del pensamiento*, Amorrortu, Buenos Aires, 2015, 16.

¹⁹ Dentro de esquemas político-jurídicos, Tertuliano introduce la noción de *persona* en el debate trinitario y cristológico. Ver, sobre todo: TERTULLIAN, *Tertulliani Adversus Praxean Liber*, trad. Evans, Ernest. *Tertullian’s Treatise against Praxeas*, SPCK, Londres, 1948. Allí, en lo referente a la doble naturaleza de Cristo y a su única personalidad, afirma: “*duplicem statum, non confusum sed coniunctum, in una persona deum et hominem Jesu*” (XXVII, 37-39).

²⁰ La noción jurídica de *status* es también introducida por Tertuliano en la polémica trinitaria y busca fundamentar la dimensión divina de Jesús, en tanto que comparte el *status* divino del Padre y, por ello, sus acciones y potencias tienen carácter soteriológico. “Dans la notion de *status*, on trouve donc toujours sous-jacentes la “visée de l’origine” (Moingt), et, pour les créatures, la visée de la fin – la “nature”, si l’on veut, mais pris en un sens plus dynamique que statique, dans la conformité de son déploiement avec un ordre, ou un plan préétabli. Comme *status*, *status* traduit donc chez notre auteur (Tertuliano) un besoin de vision d’ensemble du mystère qu’il expose, a partir d’une perception de l’origine qui garantit l’égalité de la substance avec elle-même. [...] Et c’est l’origine qui détermine l’exercice actuel des potentialités d’un être, en premier lieu dans la Trinité, ensuite dans l’ensemble du créé et de sa destinée” (BATUT, J.-

P., *Pantocrator: "Dieu le Père tout-puissant" dans la théologie prénicéenne*, Institut d'Études Augustiniennes, París, 2009, 303).

²¹ Cf. RADDE-GALLWITZ, A., "The Holy Spirit as Agent, not Activity: Origen's argument with Modalism and its afterlife in Didymus, Eunomious, and Gregory of Nazianzus", *Vigiliae Christianae*, 65/3, 2011, 227-248.

²² El teólogo francés Yves Congar ha escrito una de las obras más importantes y exhaustivas sobre Pneumatología, o teología del Espíritu Santo. En la introducción puede verse esta tensión propia del Espíritu Santo, que se encuentra en el medio entre la personalidad y la impersonalidad, entre lo propio y su carácter eminentemente relacional. "Cette interrogation de l'expérience est d'autant plus nécessaire que la Révélation et la connaissance de l'Esprit sont affectées par un certain manque de méditations d'ordre conceptuel. Pour parler du Père et du Fils, nous disposons des notions assez bien définies et accessibles de paternité et d'engendrement ou de filiation. Ces termes signifient en propre la première et la seconde Personnes, et ce sont des termes relatifs, qui caractérisent ces Personnes par leur relations mutuelles. « Esprit », par contre, ne dit rien de tel. Il ne nous est parlé de la troisième Personne que dans des termes communs et absolus : « Esprit » convient aussi au Père et au Fils ; de même « Saint » : ce ne sont pas des termes qui signifient une personne. « Procession » s'applique également au Verbe-Fils. Il n'y a pas de révélation objective de la Personne du Saint-Esprit comme de la Personne du Fils-Verbe en Jésus et, par lui, de la Personne du Père. On a parlé à ce sujet d'un sorte de « kénose » du Saint-Esprit ; il se viderait en quelque façon de sa propre personnalité pour être tout relatif, d'un côté à « Dieu » et au Christ, d'un autre côté aux hommes appelés à réaliser l'image de Dieu et de son Fils. « Pour se révéler, il n'a pas –comme Yahvé dans l'Ancien Testament et Jésus dans le Nouveau – employé le pronom personnel *Je* » (Mühlen). Le Saint-Esprit nous est révélé et connu, non en lui-même, du moins pas directement, mais par ce qu'il opère en nous. D'autre part, alors que les activités de l'intelligence lui sont non seulement perceptibles, mais transparentes et, pour autant, définissables, celles de l'affectivité et de l'amour n'ont pas été semblablement analysées. Nous retrouverons ces difficultés quand nous aborderons une théologie de la troisième Personne" (CONGAR, Y., *Je crois en l'Esprit Saint*, Les Éditions du Cerf, París, 1981, Tomo I, 7-8).

²³ Desde la filosofía política, ya en la primera mitad del siglo XX Simone Weil crítica de la categoría de "persona" y de su uso por parte de las filosofías personalistas para referirse al carácter sagrado del ser humano, justamente por su carácter reivindicativo y su conexión con el derecho de propiedad, por lo cual la categoría de persona atenta directamente contra la idea de comunidad y de relacionalidad (atravesadas en Weil por la mística del amor evangélico). Cf. WEIL, S., *La personne et le sacré*. Payot et Rivages, París, 2017. En los últimos años, Roberto Esposito ha vuelto sobre estas observaciones de Weil e intenta llevar a cabo una filosofía de lo impersonal que posibilite un pensamiento radical de la comunidad. Cf. ESPOSITO, R., *Tercera Persona: Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Amorrortu, Buenos Aires, 2009. Ver también: ESPOSITO, R., *Dos: la máquina de la teología-política y el lugar del pensamiento*.

²⁴ Ver, por ejemplo: ZARAZAGA, G., *Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario*, Secretariado trinitario, Salamanca, 2004.

JORGE LUIS ROGGERO

UBA - CEF/ANCBA - CONICET

LA VIGENCIA DE LA TEORÍA INSTITUCIONAL DEL ARTE COMO DIAGNÓSTICO

jorgeluisroggero@gmail.com

Recepción: Octubre 2018

Aceptación: Diciembre 2018

RESUMEN

A cincuenta años de su creación, luego de numerosas críticas y objeciones, la aproximación institucional al arte aún parece tener algo que decir. Este artículo se propone indicar la vigencia de esta propuesta respecto de la escena artística actual. Más allá de la insatisfacción que puede experimentarse frente a un “mundo del arte” elitista y que ha devenido uno de los negocios más rentables de la actualidad, sostengo que la teoría institucional ofrece el diagnóstico más preciso del modo en que el arte circula en nuestro tiempo, a partir del cual puede ensayarse una crítica.

PALABRAS CLAVE

Teoría institucional del arte, mundo del arte, Dickie, Danto.

RESUMO

Cinquenta anos após sua criação, depois de inúmeras críticas e objeções, a abordagem institucional da arte ainda parece ter algo a dizer. Este artigo tem como objetivo avaliar a validade desta proposta em relação ao cenário artístico atual. Além da insatisfação que pode ser experimentada diante de um "mundo da arte" elitista e que se tornou um dos negócios mais lucrativos do presente, sustento que a teoria institucional oferece o diagnóstico mais preciso da maneira pela qual a arte circula na sociedade de nosso tempo, a partir do qual uma crítica pode ser tentada.

PALAVRAS-CHAVE

Teoria institucional da arte, mundo da arte, Dickie, Danto.

Este artículo se propone indicar, desde el punto de vista de la filosofía continental, la pertinencia de la teoría institucional del arte. Esta teoría surge en el marco de la “estética analítica”: ¿cuál puede ser su relevancia para un enfoque continental del fenómeno artístico que no comparte sus supuestos ni su metodología? Autores como Jacques Derrida o Pierre Bourdieu, ¿acaso no refieren suficientemente al carácter institucional del arte? ¿Por qué es necesario recurrir a una propuesta que pertenece a la corriente filosófica contraria?

La respuesta es sencilla: sostengo que la teoría institucional del arte ofrece la descripción más precisa de cómo se comporta el “mundo del arte” actual. En este sentido, ella constituye el diagnóstico más adecuado, capaz de operar como punto de partida para cualquier crítica.

Para comprender el alcance de estas afirmaciones, será necesario indagar detenidamente en el desarrollo histórico de esta corriente estética, en sus problemas y en sus formulaciones más características. Con este objetivo, en primer lugar describiré el contexto de la estética analítica en el que surge la teoría institucional. En segundo lugar, analizaré su propuesta más representativa: la enunciada por George T. Dickie. En un tercer apartado, examinaré la noción de “mundo del arte” de Arthur C. Danto y su adopción por parte de la teoría institucional. En un cuarto apartado, revisaré algunas modificaciones introducidas en la última y definitiva versión de la teoría institucional formulada por Dickie en *The Art Circle*. En un quinto apartado, haré un balance de los aciertos y los retrocesos de la versión definitiva y presentaré las sugerencias de Timothy Binkley. Finalmente, propondré algunas conclusiones respecto de su actualidad como diagnóstico.

1. LA ESTÉTICA ANALÍTICA

El arte del siglo XX se caracterizó por un continuo y vertiginoso cambio, sin precedentes en la historia. Los movimientos artísticos se sucedían, uno tras otro, en períodos de tiempo cada vez más reducidos. Sus revolucionarias propuestas eran reemplazadas por las siguientes antes de que pudieran ser asimiladas. Esta permanente exposición al *shock of the new*¹ dejó al hombre contemporáneo en un estado de perplejidad frente al arte. Su desconcierto se tradujo en una creciente dificultad para identificar cuándo se estaba frente a una obra de arte.

En la primera mitad del siglo, la teoría estética buscó dar respuesta a la perplejidad a través de la formulación de una definición esencial —en términos de condiciones necesarias y suficientes— que permitiera identificar el arte. Sin embargo, todas las definiciones ensayadas adolecían de cierta insuficiencia mostrándose incapaces de ser aplicadas a las nuevas tendencias emergentes. Cada una de ellas pretendía ser una exposición completa de las características definitorias de todas las obras de arte pero, indefectiblemente, cada una de ellas dejaba algo

afuera que las otras suponían esencial. Cada nuevo movimiento artístico exigía una nueva definición.

Consecuentemente, en la década del cincuenta, un grupo de filósofos comenzó a preguntarse si no había alguna razón filosófica que explicara estos constantes fracasos en los intentos de encontrar una definición del arte. En abril de 1950, Arnold Isenberg escribe su “Analytic philosophy and the study of art: a report to the Rockefeller Foundation”. El texto demanda la claridad y el rigor del análisis para terminar con la “informalidad” y el “amateurismo” en que se encuentran los estudios estéticos. Aunque el *report* fue publicado recién en 1987, y en una versión acotada,² circuló de manera privada entre los autores de la primera compilación de textos de estética analítica publicada en 1954: W. Elton (ed.), *Aesthetics and language*. La dirección indicada por Isenberg era expresamente asumida por Elton en su introducción al volumen:

La presente colección se propone diagnosticar y clarificar algunas confusiones estéticas, que principalmente tienen un origen lingüístico. Ésta emplea, en su mayoría, métodos de análisis que predominan en las facultades de filosofía de Oxford, Cambridge, y Londres, así como en ciertas academias en Australasia y Estados Unidos.³

La forma de salir de la “edad de piedra de la estética”⁴ es aplicando el método del análisis lingüístico. Anita Silvers enuncia con claridad tres puntos claves en los que estos primeros autores analíticos concuerdan:

1. La estética debe ser reformada reemplazando sus típicas oscuras y confusas ideas por ideas claras.
2. La estética debe ser reformada prohibiendo la práctica de generalizar intuiciones obtenidas de la experiencia de obras de arte particulares y luego esperar que esas generalizaciones funcionen como reglas en argumentos estéticos.
3. La estética debe ser reformada reconociendo que el arte no admite propiedades esenciales.⁵

Es característico de estos autores su rechazo a la estética idealista (particularmente representada en la obra de Benedetto Croce y R. G. Collingwood) por considerarla una estética metafísica, es decir, una estética que utiliza un lenguaje pretencioso y vacío. Terminar con la *dreariness*⁶ (monotonía, apatía, desgano) de la estética exige reparar en el uso del lenguaje estético y dejar de utilizarlo en forma acrítica. Y, principalmente, hay que abandonar los intentos de dar una definición del arte. En este sentido, Paul Ziff enfatiza:

¿Qué está haciendo un esteta cuando ofrece una única definición de obra de arte? Debería estar claro que no está describiendo el uso real de la expresión. [...] Esta expresión es y ha sido usada de muchas maneras. Ninguna definición puede reflejar este múltiple y variado uso. Por el contrario, el esteta está describiendo uno de los usos, tal vez nuevo, de la locución “obra de arte”, el cual, ya sea implícita o explícitamente, él sostiene como el uso más razonable.⁷

El texto más representativo de esta “primera generación”⁸ de la estética analítica es probablemente “The Role of Theory in Aesthetics” de Morris Weitz. A continuación me detendré en algunas de sus afirmaciones para entender las diferencias pero también las continuidades que la teoría institucional plantea respecto al programa originario de la estética analítica. El texto comienza con una declaración de su propósito: Weitz afirma que el intento de descubrir las condiciones necesarias y suficientes del arte es lógicamente inalcanzable.

La teoría estética es un intento lógicamente vano de definir lo que no puede ser definido, de establecer las propiedades necesarias y suficientes de lo que no tiene propiedades necesarias y suficientes, de concebir el concepto de arte como cerrado cuando su propio uso revela y demanda su apertura.⁹

La pregunta por la naturaleza del arte debe ser reemplazada por un intento de elucidar el uso concreto del concepto de arte para poder dar una descripción lógica del real funcionamiento del concepto y de las condiciones en las que lo usamos. Nuestro concepto de arte da cuenta de una práctica del arte que está siempre abierta a la posibilidad del cambio, de la novedad, de la extensión a otros casos. Así, Weitz postula su “argumento del concepto abierto”:

“Arte” es un concepto abierto. Nuevas condiciones (casos) han aparecido constantemente e indudablemente van a seguir apareciendo constantemente; van a emerger nuevas formas de arte, nuevos movimientos, que van a demandar decisiones de parte de aquellos interesados, usualmente críticos profesionales, respecto a si el concepto debe ser extendido o no. [...] El mismo carácter expansivo, aventurero, del arte, sus siempre presentes cambios y creaciones novedosas hacen lógicamente imposible garantizar cualquier conjunto de propiedades definitorias.¹⁰

A diferencia de un concepto cerrado, que establece condiciones de aplicación necesarias y suficientes, un concepto abierto permite que sus condiciones de aplicación sean enmendables y corregibles. Las teorías estéticas intentan cerrar el concepto del arte en tensión con una práctica artística que permanentemente lo re-abre. Sin embargo, el argumento de Weitz no es inductivo sino lógico: las teorías fracasan porque conciben el arte como concepto cerrado. Noël Carroll¹¹ acierta al señalar que se trata de una *reductio ad absurdum* en siete pasos:

1. El arte puede ser expansivo.

2. Por lo tanto, el arte debe ser abierto a la permanente posibilidad del cambio radical, la expansión y la novedad.
3. Si algo es arte, entonces debe estar abierto a la permanente posibilidad del cambio radical, la expansión y la novedad.
4. Si algo es abierto a la permanente posibilidad del cambio radical, la extensión y la novedad, entonces no puede ser definido.
5. Supongamos que el arte puede ser definido.
6. Luego, arte no es un concepto abierto a la permanente posibilidad del cambio radical, la expansión y la novedad.
7. Por lo tanto, el arte no es arte.

Weitz muestra cómo sostener 5 lleva a la conclusión absurda de 7. No es lógicamente posible enunciar una definición esencial del arte.

Ahora bien, aunque estos primeros autores analíticos son marcadamente anti-esencialistas, no por ello hay que creer que se trata de una postura escéptica respecto a la posibilidad de identificar el arte. La estética analítica no pierde de vista el problema al que los intentos esencialistas buscaban dar solución, simplemente consideran que no es necesaria una definición para hacer posible la identificación del arte.

En este sentido, Weitz observa que los argumentos sobre el estatus de una obra de arte generalmente no proceden con definiciones, sino con ejemplos y reflexiones a partir de los ejemplos. Esto lo lleva a recurrir al concepto wittgensteiniano de *Familienähnlichkeiten* (parecidos de familia) enunciado en el §67 de sus *Philosophische Untersuchungen*. En el marco de su explicación del concepto abierto “juego”, Wittgenstein introduce esta noción para responder a la pregunta: “¿qué hay común a todos los juegos?”

...si los miras no verás por cierto algo en común a *todos*, sino que verás semejanzas, parentescos y por cierto toda una serie de ellos. [...] Vemos una complicada red de parecidos [*Netz von Ähnlichkeiten*] que se superponen y entrecruzan. Parecidos a gran escala y detalle. No puedo caracterizar mejor esos parecidos que con la expresión “parecidos de familia”.¹²

El concepto de “arte” es similar al concepto de “juego”. Ambos son conceptos de “textura abierta” para los cuales no es posible encontrar propiedades necesarias y suficientes, sino más bien, una “red de parecidos” que actúan como “parecidos de familia”. Puedo buscar algún caso paradigmático y enumerar algunas condiciones para la aplicación correcta del concepto de arte o de juego, pero no puedo dar una lista exhaustiva de ellas porque siempre está la posibilidad de que

aparezca una nueva. El método de los “parecidos de familia” se amolda bien al argumento del concepto abierto. Mientras que las propiedades esenciales se muestran inaprehensibles, los “parecidos” son algo a lo que tenemos acceso. Esto permite la identificación sin necesidad de postular condiciones necesarias o suficientes.

Entre las objeciones planteadas a este planteo neo-wittgensteiniano, se destacan las enunciadas por Carroll. En primer término, este autor advierte que “arte” no es usado unívocamente en el argumento de Weitz: un sentido refiere a la práctica y otro a la obra de arte. Lo que está abierto al permanente cambio es la práctica del arte, pero esto no es incompatible con un concepto cerrado de arte en el sentido de “obra de arte”, pues son dos planos distintos. Es decir, “concedamos que la práctica del arte es abierta a la permanente posibilidad del cambio radical, la expansión y la innovación. ¿Qué tiene esto que ver con las condiciones requeridas para el estatus de obra de arte?”.¹³

Asimismo, aún si las obras de arte tuvieran propiedades definitorias, esto no excluiría lógicamente la invención de obras de arte nuevas que instanciarían estas propiedades de maneras novedosas e inesperadas. Esto lleva a Carroll a concluir que:

1. Las condiciones necesarias y suficientes no son incompatibles con la expansión e innovación.
2. La apertura del concepto de arte no puede ser absoluta: no cualquier cosa, en cualquier momento y por cualquier motivo, puede ser arte.

Y en este último punto, Carroll se pregunta si el método de los “parecidos de familia” explica realmente cómo discriminamos entre arte y no arte. La utilización de este concepto hecha por los neowittgensteinianos es bastante vaga y amplia. El acento está puesto simplemente en los “parecidos”. En este sentido, todo puede parecerse a todo en algún aspecto. Así, el método de los “parecidos de familia” produce el efecto *here-comes-everything* que toda filosofía del arte busca evitar. El modelo de “parecidos de familia” no puede escapar al siguiente dilema: o utiliza un concepto de semejanza amplio y obtiene como resultado que todo es arte; o restringe la semejanza reintroduciendo algún tipo de condición necesaria o suficiente.

2. LA TEORÍA INSTITUCIONAL

Este es el escenario en el que aparece la teoría institucional del arte. En la década del sesenta, el dilema de la teoría neowittgensteiniana comenzó a hacerse más evidente. El primero en notarlo fue Maurice Mandelbaum en su “Family Resemblances and Generalizations concerning the Arts” en 1965. La utilización que

hacen los neo-wittgensteinianos de los “parecidos de familia” termina por reducirlos a meros “parecidos”. Los “parecidos de familia” son más que meras semejanzas porque están regidos por la condición necesaria de participar de la misma raíz genética. “Primero caracterizamos la relación de familia en términos de lazos genéticos y luego observamos hasta que punto quienes están relacionados así se parecen entre sí”.¹⁴ Así, los “parecidos de familia” son aquellas propiedades no exhibidas pero determinantes que conviven con las propiedades exhibidas que son los simples “parecidos”.¹⁵

La objeción de Mandelbaum es crucial para entender dos aspectos fundamentales que retomará la teoría institucional del arte:

1. La identificación del estatus de arte puede descansar en una propiedad no exhibida.
2. Hay que reparar el momento de la génesis para identificar el estatus del arte. Claro está que para la teoría institucional esta génesis será social.

En julio de 1969, George T. Dickie publica “Defining Art”, un pequeño artículo con el que nace la teoría institucional del arte propiamente dicha. El artículo comienza con una toma de posición respecto al debate sobre la posibilidad de definir el arte. Dickie se alinea con Margolis y Mandelbaum, rescatando dos ideas que considera fundamentales:

1. La artefactualidad es una condición necesaria para la obra de arte.
2. Las “propiedades no exhibidas” mandelbaumianas son importantes para una definición de obra de arte.

Respecto del primer punto, Dickie sostiene que Weitz se equivoca al descartar la artefactualidad basándose en declaraciones como la siguiente: “Este madero es una bonita escultura”. Weitz confunde el uso evaluativo con el uso descriptivo. Esta locución tiene un carácter evaluativo, pero no descriptivo. Dickie afirma que el uso descriptivo de “obra de arte” se aplica a objetos que pertenecen a cierta categoría de artefactos, mientras que el uso evaluativo puede aplicarse tanto a artefactos como a no artefactos.

Dickie encuentra en la artefactualidad una condición necesaria del arte: el *genus* del arte, y emprende la búsqueda de la *differentia* asumiendo que debe tratarse de una propiedad no exhibida. Dickie asevera que esta segunda condición tiene que ser una propiedad social, relacional, y cita en su favor el artículo de Arthur C. Danto “The Artworld”: “«Ver algo como arte requiere algo que el ojo no puede desvelar¹⁶ —una atmósfera de teoría artística, un conocimiento de historia del arte: un mundo del arte». Lo que el ojo no puede revelar es una compleja característica no exhibida de los artefactos en cuestión”.¹⁷ A reglón seguido, Dickie

propone su primera definición¹⁸ de obra de arte: “Una obra de arte en un sentido descriptivo es (1) un artefacto (2) sobre el que alguna sociedad o algún subgrupo de una sociedad ha conferido el estatus de candidato para la apreciación”.¹⁹

Dickie considera necesario hacer dos aclaraciones. La primera es relativa a la “candidatura para la apreciación”. Dickie señala que su definición no exige la efectiva apreciación, sino que alcanza con que el artefacto sea candidato a la apreciación. Asimismo, tampoco es necesario que todo aspecto del artefacto sea candidato a la apreciación.

La segunda aclaración se refiere al acto de “conferir el estatus”. No hay que imaginar que se trata de algún tipo de ceremonia. El estatus puede ser conferido simplemente por una sola persona que trate al artefacto como candidato a la apreciación, usualmente es el propio artista, pero podría ser otra persona.

Luego de estas indicaciones, Dickie formula cuatro posibles preguntas:

1. La primera es: ¿a qué tipo de apreciación se refiere? Dickie responde que el tipo de apreciación es la característica de nuestras experiencias de pinturas, poesías, novelas, etc. Este es también el motivo por el que la apreciación, por ser demasiado amplia, no sirve para restringir la subclase de artefactos que son obras de arte, y por eso es necesario el acto de “conferir el estatus de candidato”.
2. La segunda pregunta es: “¿Cuál es la diferencia entre «exponer» y «conferir el estatus de candidato»?”.²⁰ La simple exposición no alcanza. Si un vendedor de plomería expone un urinario, éste no se convierte en obra de arte. Esto es así, porque el plomero no está investido con la autoridad de pertenecer al “mundo del arte”. El acto de Duchamp tiene lugar en el marco de una institución con ciertas características.
3. La tercera pregunta es: “¿Por qué los objetos naturales como un madero no pueden convertirse en obras de arte?”.²¹ Dickie responde que es posible que un objeto natural se convierta en arte si éste adquiere la artefactualidad. En ese mismo acto, también adquirirá su estatus de candidato a la apreciación. Por ejemplo, puedo convertir un madero en una obra de arte si lo recojo y lo cuelgo en la pared de mi casa. En este caso, se solapan la artefactualidad con el acto de conferir el estatus.
4. La última pregunta es: ¿cómo debemos considerar una obra hecha por un chimpancé?²² Dickie contesta que todo depende de lo que se haga con la pintura. Si ésta es exhibida en un Museo de Historia Natural, no será arte, pero si es expuesta en un Instituto de Arte, puede ser arte. Nuevamente, el estatus de arte depende del contexto institucional.

Dickie concluye su artículo con una enumeración de cinco diferencias entre su definición y las definiciones tradicionales:

1. Su definición no intenta deslizar una concepción de “buen” arte en la definición de arte.
2. Su definición no esta “sobrecargada” en el sentido señalado por Margolis, pues no recurre a elementos innecesarios.
3. Su definición no contiene mandatos para una teoría metafísica no empírica.
4. Su definición es lo suficientemente amplia como para que aquellas cosas generalmente reconocidas como arte tengan lugar en ella sin restricciones.
5. Su definición tiene en cuenta las prácticas concretas del mundo del arte presente y pasado.

Esta es la primera formulación de la teoría institucional del arte. Como puede observarse, implica una importante ruptura con el programa de la “primera generación” de la estética analítica. En palabras de Dickie:

Puede que no haya ninguna esencia platónica que fije y defina el “arte” y que pueda ser descubierta por la reflexión o la intuición filosóficas, pero esto no significa que no podamos descubrir condiciones necesarias y suficientes del arte por medio de una atención cuidadosa esas actividades humanas que son las artes. La teoría institucional es un intento de formular tales condiciones para el arte.²³

Sin embargo, ¿la ruptura es tal? El texto de Dickie parece ajustarse a los puntos del programa sugeridos por Silvers. Si bien la teoría institucional reconoce la posibilidad de encontrar condiciones necesarias y suficientes del arte, su postura es contraria a admitir propiedades esenciales (pto. 3). Respecto al punto 1, no puede decirse que Dickie no busque reemplazar cualquier oscuridad metafísica con ideas claras, como él mismo expresamente manifiesta: su definición evita ser “sobrecargada”. En relación al punto 2, está menos claro que la teoría institucional no esté incurriendo en esas generalizaciones obtenidas de la experiencia de obras de arte particulares haciéndolas funcionar como reglas en argumentos estéticos. En este sentido, el propio Danto admite:

El [envase de la caja Brillo] de Warhol fue creado para un mundo artístico en disposición de apreciarlo, con arreglo a la formulación de George Dickie en su Teoría Institucional. [...] En honor a la verdad del arte y de la historia, en los sesenta no había *un* Mundo del Arte, sino una serie de grupos de artistas y críticos solapándose entre sí, que en muchos casos estaba dispuesto a proclamar que lo que hacían los otros no era arte en absoluto.²⁴

Según Danto, la teoría de Dickie parece describir adecuadamente cómo se confería el estatus de arte en la década del sesenta. La pregunta es si esta práctica

propia de un momento histórico es reveladora o no de condiciones necesarias y suficientes aplicables a toda la historia del arte.²⁵ Retomaré esta cuestión, pero antes conviene hacer un repaso de las reformulaciones de la teoría que Dickie ha propuesto a lo largo de los años. Esto nos permitirá advertir que en todas permanece el núcleo de la aproximación institucional al arte: “la idea de que las obras de arte son arte como resultado de la posición que ocupan dentro de un marco o contexto institucional”.²⁶

En 1971, Dickie publica *Aesthetics: an introduction*, allí ofrece la siguiente definición: “Una obra de arte en sentido clasificatorio es (1) un artefacto (2) al que alguna persona o personas actuando en nombre de cierta institución (el mundo del arte) le ha conferido el estatus de candidato a la apreciación”.²⁷ La nueva definición explicita algunas de las aclaraciones que ya figuraban en “Defining art”.

En 1974, con la edición de *Art and the Aesthetic*, Dickie ofrece una tercera versión de su definición: “Una obra de arte en sentido clasificatorio es (1) un artefacto y (2) un conjunto de aspectos sobre los cuales se ha conferido el estatus de ser candidato para la apreciación por alguna persona o personas que actúan en nombre de una cierta institución social (el mundo del arte)”.²⁸ Esta nueva versión tampoco introduce cambios sustanciales.

Finalmente, en 1984, producto de la numerosas críticas recibidas, Dickie complejiza su teoría presentándola como un conjunto de cinco definiciones que forman el “círculo «no vicioso» del arte”:

Un *artista* es una persona que participa con entendimiento de la elaboración de una obra de arte.

Una *obra de arte* es un artefacto de un tipo creado para ser presentado a un público del mundo del arte.

Un *público* es un conjunto de personas cuyos miembros están hasta cierto punto preparados para comprender un objeto que les es presentado.

El *mundo del arte* es la totalidad de los sistemas del mundo del arte.

Un *sistema del mundo del arte* es un marco para la presentación de una obra de arte por parte de un artista a un público del mundo del arte.²⁹

Dickie entiende que este conjunto de definiciones da cuenta de la “naturaleza flexional” del arte, una naturaleza cuyos elementos se co-implican, se presupone y se apoyan mutuamente. De esta manera, Dickie asume de manera explícita la circularidad de su teoría; una circularidad que no es “viciosa”, sino “informativa”. Una definición puede ser circular y, sin embargo, ser de utilidad porque nos provee de información. La “naturaleza flexional” del arte hace que las definiciones de sus conceptos sean circulares. “Lo que realmente tratan de hacer las

definiciones filosóficas de «obra de arte» es, pues, clarificarnos de un modo autoconciente y explícito lo que en algún sentido ya sabemos”.³⁰

Las definiciones de la teoría institucional son circulares, pero informan respecto a la naturaleza social del arte. ¿Es esto suficiente? ¿No está en lo correcto Gerard Vilar cuando sostiene que la teoría institucional es verdadera pero en un sentido trivial?³¹ ¿Cuál es la especificidad del marco institucional indicado que la distingue de otros productos culturales?

3. EL MUNDO DEL ARTE

En 1964, Danto publica su famoso artículo: “The artworld”. Este texto inaugura, junto con el posterior “Defining art”, de Dickie, lo que Francisca Pérez Carreño llama “las teorías sociológicas del arte dentro de la tradición analítica”.³² Dickie ha reconocido en numerosas oportunidades su deuda con Danto.³³ El concepto de “mundo del arte” es expresamente adoptado por Dickie. No obstante, es importante destacar que nunca fue utilizado en el mismo sentido que le da Danto. En palabras de Dickie:

Ambas visiones usan la expresión “el mundo del arte”, pero con ella se quieren decir cosas muy diferentes. Lo que es común a la tesis de Danto y a la teoría institucional es la aseveración de que las obras de arte están enredadas en un marco o contexto esencial de una considerable “densidad”. Ambas teorías especifican ricos contextos, pero difieren ampliamente en la naturaleza del contexto.³⁴

A continuación, examinaré en detalle la noción de Danto del “mundo del arte” y su opinión respecto a la apropiación de este concepto por parte de Dickie. El artículo “The artworld” está estructurado en cinco partes. La primera consiste en una introducción en la que Danto formula una fuerte crítica a la teoría platónica de la imitación. Su objetivo es presentar ciertas afirmaciones de la “primera generación” de la estética analítica como deudas de la teoría de la imitación. Danto cita a uno de los autores neo-wittgensteinianos más representativos: William E. Kennick. Dice Kennick: “Podemos separar esos objetos que son obras de arte de los que no lo son porque sabemos castellano [*english*]; esto es, sabemos cómo usar correctamente la palabra «arte» y aplicar la expresión «obra de arte»”.³⁵ La cita es una alusión a Wittgenstein. En el §381 de las *Philosophische Untersuchungen*, Wittgenstein responde a la pregunta: “¿cómo reconozco que este color es rojo?” afirmando que una respuesta sería: “he aprendido castellano [*Deutsch*]”. Tighman ha formulado una lúcida observación a este argumento. Wittgenstein no se está refiriendo a la ubicuidad de nuestro conocimiento de los colores sino, más bien, a que no es posible trazar diferencias descriptibles entre los colores. No hay nada en el color rojo que lo diferencie del azul como sí hay algo en un insecto que lo diferencia de otro.

El arte es más bien como la entomología que como los colores, y no basta siempre con ser un hablante nativo para identificar algo como obra de arte. El arte es un fenómeno cultural notablemente complejo —y existen grados variables de pericia y de especialización en nuestro trato con él que conecta con nuestra aportación de razones y nuestra especificación de diferencias reales.³⁶

Para Danto, Kennick pone en evidencia las implicancias del abandono de la teoría en la estética. El hecho de que la pregunta “¿qué es arte?” pierda su sentido, deja sin una respuesta satisfactoria al problema de la identificación de la obra de arte. Kennick traza un paralelo con la reflexión agustiniana del tiempo:

Sabemos que es el arte cuando nadie nos pregunta que es; esto es sabemos muy bien cómo usar la palabra “arte” y la expresión “obra de arte” correctamente. Y cuando alguien nos pregunta qué es el arte, no lo sabemos; esto es, no podemos producir una simple fórmula, o una compleja, que vaya a exhibir pulcramente la lógica de esta palabra y esta expresión. Es la compulsión a reducir la complejidad de los conceptos estéticos a simplicidad, pulcritud y orden lo que lleva a los estetas al primer error: preguntar qué es el arte y esperar encontrar una respuesta como la que podemos dar a la pregunta: “¿qué es el helio?”.³⁷

Según Danto, Kennick desconoce la perplejidad en que se encuentra el hombre contemporáneo frente al arte. Por el contrario, Danto sostiene que en la actualidad la teoría es indispensable para advertir que uno se encuentra en el terreno del arte. En este sentido, la teoría cumple dos funciones:

1. Epistemológica: las teorías del arte nos ayudan a distinguir las obras de arte de los meros objetos.
2. Ontológica: las teorías artísticas hacen posible el arte.

En la segunda parte, Danto sostiene que la pintura post-impresionista puso en jaque a la teoría imitativa del arte. Los nuevos movimientos artísticos exigían una reforma teórica de considerables proporciones. En una batalla ontológica por demostrar que el arte no es simple imitación, nace la “teoría real del arte”. “Por medio de la teoría, las obras de arte reingresaban al conjunto de cosas que la teoría socrática había buscado expulsar: aunque no *más* reales que las fabricadas por los carpinteros, eran, por lo menos, *no menos* reales”.³⁸

Este reconocimiento ontológico introducía el problema de cómo evitar las confusiones entre un objeto real y una obra de arte. En la tercera parte del artículo, Danto propone su explicación del “es” de la identificación artística. No hay que confundir el objeto real que puede ser una parte de la obra de arte con la obra de arte misma. Danto introduce un personaje imaginario: Testaruda, que afirma frente a una pintura que todo lo que ve es pintura. Testaruda no está aplicando el “es” de la identificación artística y, por este motivo, fracasa en constituir el objeto en obra

de arte. Sin embargo, no hay que confundir la declaración de Testaruda con la de un pintor abstracto que busca afirmar la “fiscalidad” de su pintura en un ambiente teórico e histórico particular. Su afirmación: “Esto es pintura blanca y negra y nada más” utiliza el “es” de la identificación artística, pues “ver algo como arte requiere algo que el ojo no puede desvelar —una atmósfera de teoría artística, un conocimiento de historia del arte: un mundo del arte”.³⁹

La cuarta parte presenta el ya célebre argumento de los indiscernibles con el caso de las *Brillo boxes* de Andy Warhol. Danto se pregunta porqué las cajas de Warhol son arte y no lo son las cajas de Brillo que están en el supermercado. La respuesta es la misma que ya había dado: “Lo que finalmente hace la diferencia entre una caja de Brillo y la obra de arte que consiste en una caja de Brillo es una cierta teoría del arte”.⁴⁰

En la parte final, Danto ofrece su “matriz de estilo” para el arte. Cada teoría presenta pares de predicados relevantes para el arte. Danto sostiene que es condición necesaria de una obra de arte que al menos un par de predicados relevantes sea razonablemente aplicable a la obra. Asimismo, sólo un predicado del par será aplicable a una obra de arte particular. La innovación en el arte consiste en agregar predicados relevantes a la matriz.

Esta esquematización del texto nos permite ver que la noción de “mundo del arte” es vagamente caracterizada como cierta “atmósfera teórica” enraizada en la historia del arte. La descripción es un poco exigua, pero quizás esté diciendo más de lo que parece a simple vista. En 1990, Danto formuló algunas aclaraciones en su “The art world revisited: comedies of similarity”. Este artículo fue publicado en *Beyond the Brillo Box. The Visual Arts in Post-Historical Perspective*. En la introducción de este libro, Danto se refiere a esa “atmósfera teórica” como: “una atmósfera conceptual, un discurso de razones, compartido con los artistas y con otros individuos que forman parte del mundo del arte”.⁴¹

Danto quiere dejar en claro que la teoría involucrada en la decisión sobre el estatus artístico de un objeto, consiste en un tener razones para tomar esa decisión. Y estas razones se fundan en tener “un conocimiento de con que otras obras es compatible una obra dada, el conocimiento de que otras obras la hacen posible”.⁴² Danto cita la pregunta de Wollheim: “¿Tienen o no tienen que tener razones los representantes del mundo del arte para hacer lo que hacen?”.⁴³ La respuesta es que el “mundo del arte” es un “mundo de razones”. Ser miembro del “mundo del arte” es haber aprendido qué significa participar en el “discurso de razones” de una cultura. No hay *fiat* alguno. Aún cuando pueda haber existido cierto *fiat* por parte de Warhol respecto a sus *Brillo boxes*, el “discurso de razones” del mundo del arte estaba históricamente preparado para aceptar la obra de Warhol en el canon del arte. “Lo que es pasado por alto —explica Danto— es que el discurso de razones es lo

que confiere el estatus de arte sobre lo que de otra manera serían meras cosas, y que el discurso del razones es el mundo del arte interpretado institucionalmente”.⁴⁴

Danto admite en este texto que su teoría es un tipo de teoría institucional pero aclara que su noción de “mundo del arte” es radicalmente opuesta a la de Dickie porque las decisiones del “mundo del arte” de Danto requieren razones. El “mundo del arte” de Dickie, según lo entiende Danto, es una suerte de cuerpo de expertos que confiere el estatus de arte sobre algo mediante una declaración, un *fiat*, que lo convierte en arte. La teoría de Danto es cognitivista: frente a una obra de arte se requiere un conocimiento de su relación con la historia y la teoría, para entenderla como tal.⁴⁵ La teoría de Dickie no contiene este aspecto cognitivista. Danto encuentra cierto paralelo de la teoría de Dickie con el “emotivismo ético” positivista que circunscribía el lenguaje moral al ámbito de las emociones. La diferencia está en que Dickie deriva a la sociología lo que los positivistas derivaban a la psicología. Según Danto, la teoría de Dickie no explica cómo funciona su mundo del arte. Deja sin respuesta preguntas relevantes: ¿cómo se adquiere la membresía del mundo del arte? ¿Quiénes mandan? ¿Por qué actúan como actúan?

En este punto cabe señalar que si bien las “razones” alegadas por Danto son suficientes para evitar la arbitrariedad del *fiat*, no parecen suficientes para escapar a los caprichos del mercado.

4. EL CÍRCULO DEL ARTE

Si bien la caracterización del “mundo del arte” de Dickie hecha por Danto parece acertada respecto a las primeras formulaciones de la teoría institucional, no hay que olvidar que la reformulación definitiva es publicada en 1984 en *The Art Circle*. Allí Dickie sostiene:

En la nueva versión, es el trabajo hecho al crear un objeto sobre el trasfondo del mundo del arte el que constituye ese objeto en obra de arte. En consecuencia, no hay necesidad de ningún tipo de concesión de estatus, sea de candidato para la apreciación o de artefactualidad. El único tipo de estatus previsto por la teoría es ahora el estatus de ser arte, que se logra por el uso creativo de un medio.⁴⁶

En este sentido, el “mundo del arte” de Dickie no se comporta arbitrariamente. Aquí tampoco hay *fiat*. La ausencia de teorías como condición para la existencia del arte no significa que no haya condiciones, ni motivos, para la admisión de un objeto en el mundo del arte. Siguiendo la sugerencia de Danto, Dickie incorpora en esta versión el carácter históricamente determinado del artista y el público. Adquirir el estatus de arte implica un “trabajo sobre un medio” “en un marco complejo en el que el artista cumple un papel cultural históricamente desarrollado para un público más o menos preparado”.⁴⁷

Con la idea de “trabajo sobre un medio”, Dickie adhiere a la crítica de *humptydumtismo* que Tilghman dirige al arte conceptual. Hay una diferencia entre la *Fuente* de Duchamp y la obra conceptual de Robert Barry que consiste en la simple enunciación de que ella está compuesta por: “todas las cosas que conozco, pero en las cuales no estoy pensando en este momento: 1.36 de la tarde, 15 de junio de 1969, New York”.⁴⁸ Como *Humpty Dumpty*, Barry da el significado que él quiere a la palabra “arte”. Su obra es “arte” simplemente porque él así lo quiere. En el caso de Duchamp todavía se puede considerar que hay un “trabajo sobre un medio”, aunque éste no consista en una habilidad aplicada. La *Fuente* de Duchamp es similar al ejemplo del madero: en ambos casos se da algún tipo de “hacer” humano sobre un objeto físico, aunque ese “hacer” se limite a cambiar de lugar el objeto y exhibirlo a un “mundo del arte”. En el caso de Barry no hay objeto físico y, esto implica la imposibilidad de un “hacer”, en el sentido en que Dickie lo entiende: “la acción de Duchamp es un acto de hacer, mientras que la de Barry es sólo un acto de señalar algo. El espacio que divide ambas acciones marca la diferencia entre hacer arte y sólo decir que uno está haciendo arte”.⁴⁹ Dickie concluye que el simple referirse a algo con cierta intención no puede ser condición suficiente para crear una obra de arte.

En esta versión definitiva, Dickie presenta pues al “mundo del arte” como aquel trasfondo social en el que el arte tiene lugar. El arte es esencialmente institucional. El artista no puede retirarse de la institución del arte, porque la lleva consigo. “El arte no puede existir en el vacío acontextual [...] debe existir en una matriz cultural, como el producto de alguien que desempeña un rol cultural”. Hay un marco mínimo que permanece en la creación del arte, en cualquier circunstancia. Ese marco mínimo tiene que ver con la inscripción del artista en una cultura históricamente desarrollada y con el hecho de que siempre se presupone un público.

Dickie coincide con Danto en que no es posible un “arte por naturaleza”: “Que algo sea una obra de arte depende de un conjunto de razones, y nada es realmente una obra de arte fuera del sistema de razones que le da ese estatus: las obras de arte no son tales por naturaleza. Una rosa es una rosa cualquiera que sea su nombre, pero una obra de arte no”.⁵⁰ La diferencia entre ambos pasa por el tipo de “razones” que hacen del arte un producto socio-cultural. Y nuevamente, entonces, cabe preguntarse si hay razones suficientemente válidas en el “mundo del arte” actual.

5. ACIERTOS Y RETROCESOS. LA PROPUESTA DE TIMOTHY BINKLEY

La versión definitiva de la teoría institucional representa tanto un avance como un retroceso. La explícita asunción de la circularidad y la formulación de una serie de definiciones imbricadas entre sí es un gran acierto. Considero que Dickie

nos “informa” sobre un aspecto de la naturaleza del arte que generalmente se pierde de vista y en este sentido no creo que sea trivial. Ciertamente, el carácter de práctica social del arte exige una estrategia de aproximación más cercana a una elucidación (“de algo que en algún sentido ya sabemos”) que a una estricta teorización. Dickie advierte que este es el camino, más allá de los defectos puntuales que puedan encontrarse en su propuesta concreta. Otro acierto es el nuevo énfasis puesto en el carácter histórico de la institución arte y en la concepción del arte como una práctica que ha emergido en y a través del tiempo en un desarrollo histórico.

Sin embargo, en otros aspectos, la versión definitiva implica un retroceso. Un primer “retroceso” de la versión definitiva es la restricción de la categoría de artefacto por medio de la idea de “trabajo sobre un medio”. La artefactualidad era una acertada manera de salvaguardar el carácter intencional del arte, pero debía restringirse a esta función mínima y no tender a convertirse en una afirmación de la necesidad de un objeto físico. En este punto, la teoría de Danto se adecua mejor a las exigencias del arte contemporáneo ya que entiende la obra de arte como un objeto no físico. En alusión directa a la teoría de Dickie, Danto declara: “Con la llegada del arte conceptual a finales de la década [del sesenta], dejó de ser necesaria la existencia de un objeto material (¿un artefacto?), como tampoco fue necesario que, en caso de que hubiera, éste hubiera sido realizado por el artista”.⁵¹ Ahora bien, como ha señalado Diarmuid Costello,⁵² si bien Danto ha demostrado que las propiedades materiales de una obra no son condición suficiente, esto no implica que no sean necesarias. Aunque también puede replicarse a Costello que éstas sólo son necesarias para cierto tipo de arte. En este sentido, comparto la opinión de María José Alcaráz León⁵³ respecto a cierto prejuicio filosófico presente en estos autores que los lleva a intentar subsumir todas las artes bajo un único principio.

Un segundo “retroceso” es el abandono de la idea de “concesión de estatus”. Si bien Beardsley⁵⁴ tiene razón en que la elección de ciertos términos no es la más adecuada, la idea de “concesión de estatus” permite destacar la ausencia de características esenciales en el arte. Timothy Binkley en “Deciding about art” propone reemplazar la noción de “concesión de estatus” por la de “especificación”. La intención de Binkley no es la de dar una definición, sino más bien una descripción del “estado actual de las instituciones artísticas”. En este sentido, afirma respecto al arte conceptual:

No sé qué decir excepto que están hechas (creadas, realizadas o lo que sea) por gente considerada artista, son tratadas por los críticos como arte, se habla de ellas en libros y revistas que tienen que ver con el arte, son exhibidas en galerías de arte o vinculadas con ellas de otros modos, etcétera. El arte conceptual, como todo arte, está situado dentro de una tradición cultural a partir de la cual se ha desarrollado.⁵⁵

Esto conduce a extremar el sentido de la teoría institucional. “Para crear una obra de arte solamente es necesario *especificar* qué es la obra de arte. [...] El éxito de especificar no es una cuestión de si eres un artista, sino más bien de si conoces y puedes usar convenciones especificadoras existentes o puedes establecer otras nuevas”.⁵⁶ Binkley elimina el requisito de la artefactualidad y enfatiza el componente social de la teoría. Más allá de que la propuesta de Binkley sea o no convincente, exhibe una mayor coherencia que la de Dickie. La búsqueda de una condición independiente al carácter social y previa a la interacción institucional dada en la concesión del estatus encierra una fuerte contradicción. El antiesencialismo de Dickie es incompatible con su afirmación de la artefactualidad.

CONSIDERACIONES FINALES

Este recorrido por algunos de los textos más significativos de la teoría institucional nos permite tener una mirada más amplia respecto de la pertinencia de este enfoque en el marco de los problemas artísticos del siglo XX. Ciertamente, el arte contemporáneo, tanto el “arte posthistórico” —según la expresión de Danto—, aparecido después del *pop-art*, como las vanguardias modernistas, invitan más que ninguna otra expresión artística histórica a reformular la pregunta filosófica “¿qué es el arte?”. La teoría institucional del arte es un serio intento de dar cuenta del arte contemporáneo y creo que ofrece útiles herramientas para explicar aspectos relevantes de éste. Es absolutamente cierto que el arte es un fenómeno social. Esto es aplicable a toda la historia del arte: el arte siempre ha sido una práctica social que se compone tanto del momento de la creación como del de la recepción, y la obra de arte ha estado siempre determinada por un marco institucional mínimo.

En la actualidad, ese marco institucional opera del modo complejo en que es descrito por Dickie, Danto y Binkley. No se da la arbitrariedad de un *fiat*, porque toda nueva obra de arte debe poder dialogar con el contexto histórico y con las convenciones existentes para poder ser aceptada por el “mundo del arte”. El problema es que la teoría institucional celebra el nuevo estatuto del arte posthistórico como finalmente autónomo, esto es, emancipado de la historia y la política. Esta aclamada nueva libertad que se manifiesta en la pluralidad “democrática” del arte, sancionada por las autoridades que componen el “mundo del arte”, esconde bajo el mito de la autonomía, una dependencia absoluta respecto de la lógica del mercado y el consumismo, que determina en buena medida el contenido de esas convenciones existentes.

Y, sin embargo, ¿no es así como se comporta el arte en la actualidad? ¿No es esta la mejor descripción? Es más, ¿no sigue siendo esta la mejor lectura aun cuando la problemática política está instalada como el tema principal de la obra de muchos artistas consagrados, como pudo observarse en la última *documenta*?⁵⁷ Esta

es precisamente la vigencia de la teoría institucional del arte como diagnóstico. Es necesario volver a preguntarse “¿qué es el arte?”, para lograr advertir la imposibilidad de su autonomía y su relación constitutiva con la historia y la política, pero sin ignorar el modo en que efectivamente opera en nuestro tiempo. Por este motivo son fundamentales los debates en torno a la relación entre arte y política, tales como el de Nicolás Bourriaud y Jacques Rancière respecto de la dimensión política de la estética relacional y de la estética disensual.⁵⁸ No hay un afuera del “mundo del arte”, pero ese “mundo del arte” puede y debe transformarse.

¹ Tomo esta expresión del célebre libro de Ian Dunlop. Cf. DUNLOP, I., *The Shock of the New: Seven Historic Exhibitions of Modern Art*, American Heritage Press, New York, 1972.

² ISENBERG, A., “Analytic Philosophy and the Study of Art”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 46 “Analytic Aesthetics” (1987), 125-136.

³ ELTON, W. (ed.), *Aesthetics and Language*, Basil Blackwell, Oxford, 1954, 1.

⁴ *Ibid.*, 2.

⁵ Cf. SILVERS, A., “Letting the Sunshine in: has Analysis Made Aesthetics Clear?”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 46 “Analytic Aesthetics” (1987), 138-139.

⁶ J. A. Passmore popularizó esta expresión. Cf. PASSMORE, J. A., “The Dreariness of Aesthetics”, en: ELTON, *Aesthetics and Language*, 36-55.

⁷ ZIFF, P., “The Task of Defining a Work of Art”, *The Philosophical Review*, vol. 62, no. 1 (ene. 1953), 77.

⁸ Salvador Rubio Marco propone dividir la estética analítica en tres generaciones que responden, más que a un criterio cronológico, a una cierta evolución en las aproximaciones a la problemática. La primera generación está compuesta por Morris Weitz, Paul Ziff, W. E. Kennick, Monroe Beardsley; la segunda está representada por Maurice Mandelbaum, George Dickie, Richard Sclafani y Nelson Goodman. Finalmente, en la tercera generación, Rubio ubica a Benjamin Tilghman, Richard Wollheim, Arthur Danto, Jacques Bouveresse, Jerrold Levinson y Noël Carroll. Esta clasificación será un criterio subyacente en este trabajo. Cf. RUBIO MARCO, S., “Introducción”, en: TILGHMAN, B. R., *Pero, ¿es esto arte? El valor del arte y la tentación de la teoría*, Universitat de València, Valencia, 2005, 11-47.

⁹ WEITZ, M., “The Role of Theory in Aesthetics”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 15, no. 1 (sep. 1956), 30.

¹⁰ WEITZ, “The Role of Theory in Aesthetics”, 32. Es llamativo como en este texto Weitz advierte, pero no explora el carácter institucional del arte.

¹¹ Cf. CARROLL, N., *Philosophy of Art: a Contemporary Introduction*, Routledge, London, 1999, 212.

¹² WITTGENSTEIN, L., *Investigaciones filosóficas* (ed. bilingüe), Ediciones Altaya, Barcelona, 1999, 86-87.

¹³ CARROLL, *Philosophy of Art*, 219.

¹⁴ MANDELBAUM, M., “Family Resemblances and Generalizations concernig the Arts”, *American Philosophical Quarterly*, no. 2, (1965), 222.

¹⁵ Son esclarecedoras las observaciones de Benjamin Tilghman respecto al verdadero sentido en que Wittgenstein utiliza los “parecidos de familia”: “Wittgenstein no usa el modelo del parecido de familia

como un criterio para identificar a individuos como miembros de una clase, o como una regla para *extender* un concepto hasta abarcar nuevos casos; no juega ningún tipo de papel justificador en su pensamiento. Forma parte, antes bien, de una descripción del lenguaje tal y como es; forma parte de una explicación de lo que podría llamarse la historia natural del lenguaje”. TILGHMAN, *Pero, ¿es esto arte?*, 102-103.

¹⁶ La palabra utilizada por Danto es *descri*, un término arcaico de difícil traducción. La elección de “desvelar” intenta conservar ese espíritu obsoleto y algo de su origen etimológico *descrien* que refiere a “proclamación”, “manifestación” o “revelación”. Asimismo, el término “desvelar”, en su acepción más originaria, contiene tanto la idea de “quitar el velo para ver lo no exhibido” como de “descubrir y poner de manifiesto, hacer visible”. Otras traducciones posibles: “descubrir”, “percibir”. Gerard Vilar propone traducirlo por “denunciar” (cf. VILAR, G., *Las razones del arte*, A. Machado Libros, Madrid, 2005), María José Alcaraz León propone traducirlo por “captar” (ALCARAZ LEÓN, M. J., *La teoría del arte de Arthur Danto: de los objetos indiscernibles a los significados encarnados* [en línea], 2006, 8. <http://www.tesisenred.net/TDR-1102106-101124/index_cs.html> [consulta 31/03/2019]).

¹⁷ DICKIE, G., “Defining Art”, *American Philosophical Quarterly*, vol. 6, no. 3 (jul. 1969), 254 (en adelante, DA).

¹⁸ A lo largo de los años, a raíz de diversas críticas recibidas, Dickie ha ido perfeccionando su definición de obra de arte. En este trabajo, nos referiremos a algunas de las versiones posteriores más significativas.

¹⁹ DA, 254.

²⁰ DA, 255.

²¹ Ibid.

²² Cf. DA, 255-256.

²³ DICKIE, G., *The Art Circle. A Theory of Art*, Haven, New York, 1984. Traducción al español: *El círculo del arte: una teoría del arte*, trad.: Sixto J. Castro, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2005, 17 (en adelante, CA).

²⁴ DANTO, A.C., *The Abuse of Beauty*, Carus Publishing Company, Chicago, 2003, 23 (en adelante, AB).

²⁵ La misma pregunta es formulable respecto de la teoría de Danto.

²⁶ CA, 17.

²⁷ DICKIE, G., *Aesthetics: an introduction*, Pegasus, New York, 1971, 101.

²⁸ DICKIE, G., *Art and the aesthetic: An institutional analysis*, Cornell University Press, Ithaca, 1974, 34.

²⁹ CA, 114-117.

³⁰ Ibid., 113.

³¹ VILAR, *Las razones del arte*, 93.

³² PÉREZ CARREÑO, F., “La estética analítica”, en: BOZAL, V. (ed.), *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas*, Editorial Visor, Madrid, 1996, 90.

³³ En *The Art Circle*, Dickie admite: “durante mucho tiempo consideré la teoría institucional como una suerte de desarrollo honesto de la concepción de Danto del mundo del arte”. CA, 22.

³⁴ Ibid.

³⁵ KENNICK, W. E., “Does Traditional Aesthetics Rest on a Mistake?”, *Mind*, New Series, vol. 67, no. 267 (jul. 1958), 321.

³⁶ TILGHMAN, *Pero, ¿es esto arte?*, 108.

³⁷ KENNICK, “Does Traditional Aesthetics Rest on a Mistake?”, 322.

³⁸ DANTO, Arthur C., “The Artworld”, *The Journal of Philosophy*, vol. 61, no. 19, “American Philosophical Association Eastern Division Sixty-First Annual Meeting” (oct. 15, 1964), 574.

³⁹ *Ibid.*, 580.

⁴⁰ *Ibid.*, 581.

⁴¹ DANTO, A. C., “Introduction”, en: DANTO, A. C., *Beyond the Brillo Box. The Visual Arts in Post-Historical Perspective*, University of California Press, Berkeley, 1995, 5.

⁴² DANTO, A. C. “Historical Museum of Monochrome Art”, en: DANTO, A. C., *After the End of Art. Contemporary Art and the Pale of History*, Princeton University Press, New Jersey, 1997, 165.

⁴³ DANTO, Arthur C., “The art world revisited: comedies of similarity”, *Beyond the Brillo Box. The Visual Arts in Post-Historical Perspective*, University of California Press, Berkeley, 1995, 39 (en adelante, AWR).

⁴⁴ *Ibid.*, 40.

⁴⁵ Este aspecto de la teoría de Danto es particularmente polémico, especialmente cuando se considera que Danto pretende hacer valer esta idea como principio aplicable a toda la historia del arte. Dickie sostiene que se producían obras de arte mucho antes de que los estetas produjeran teorías del arte (cf. CA, 34). Pero incluso para nuestro arte contemporáneo, respecto al cuál está claro que la teoría se ha vuelto muy útil, no parece ser una condición necesaria. Pae White dijo alguna vez: “Mi arte preferido es el arte que no entiendo”. Véase: GRSENICK, U. y RIEMSCHEIDER, B. (eds.), *Art Now: 137 Artists at the Rise of the New Millennium*, Taschen, Berlin, 2002, 534.

⁴⁶ CA, 24.

⁴⁷ *Ibid.*, 97.

⁴⁸ BARRY, R., “Thoughts”, en: BARRY, R., *All the things I know but of which I am not at the moment thinking...*, Stedelijk Museum, Amsterdam, 1974.

⁴⁹ *Ibid.*, 90-91.

⁵⁰ AWR, 39.

⁵¹ AB, 25.

⁵² COSTELLO, D., “Intención e interpretación: aporía en la crítica de Danto a la teoría estética”, en: AAVV, *Estética después del fin del arte. Ensayos sobre Arthur Danto*, A. Machado Libros, Madrid, 2005, 234.

⁵³ ALCARÁZ LEÓN, *La teoría del arte de Arthur Danto*, 303.

⁵⁴ Cf. BEARDSLEY, M., “Is Art Essentially Institutional?”, en: AAGAAR-MOGENSEN, L. (ed.), *Culture and Art*, Atlantic Highlands, New Jersey, 1979, 194-209.

⁵⁵ BINKLEY, Timothy, “Deciding about Art”, en: AAGAAR-MOGENSEN, *Culture and Art*, 95.

⁵⁶ *Ibid.*, 92-98.

⁵⁷ Tal es el caso de muchas de las obras presentadas en *documenta 14* (2017): *Pipe Hotel* de Hiwa K; *Fluchtzieleuropahavariesschallkörper* de Guillermo Galindo; *Murriland!* de Gordon Hookey; *Atlas Fractured* de Theo Esthetu; *The Disaster of War/Trojan Horse* de Daniel García Andújar; *I, soldier* de Köken Ergun; entre otras.

⁵⁸ Para un análisis del debate cf. KRÖPFL, Cecilia y ROGGERO, Jorge, “La dulce utopía. Arte y política en la estética relacional”, en: CAORSI, Carlos E., NAVIA, Ricardo y MELOGNO, Carlos (compiladores), *Actas del 1º Congreso de Filosofía de la Sociedad Filosófica del Uruguay (SFU)*, SFU, Montevideo, 2012, 609-616.

JUAN SOLERNO

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

LA MÚSICA A TRAVÉS DE LA VIDA Y OBRA DE GABRIEL MARCEL

solerno_juan@hotmail.com

Recepción: Agosto 2018

Aceptación: Noviembre 2018

RESUMEN

El propósito de este escrito es indicar la relevancia de la música en la biografía y en la labor intelectual de Gabriel Marcel, haciendo especial énfasis en los conceptos básicos de su pensamiento (ser, presencia, misterio y problema), cómo se relacionan las tres áreas de su trabajo (filosofía, teatro y música) y cuáles son sus reflexiones puntuales acerca de la música. Desde un principio renunciamos a la originalidad en aras de la presentación expositiva de la temática musical en este autor sobre la cual no abundan artículos académicos. Lejos de ser un filósofo encerrado en una habitación en soledad y aislado respecto de otras personas y del ambiente natural, este pensador permite que la música guíe su filosofía a través de un sentimiento de participación que brinda un sentido de cohesión y plenitud en principio compartible por cualquier ser humano bien dispuesto. Su reflexión trae así de regreso las abstracciones filosóficas y científicas al mundo de la vida.

PALABRAS CLAVE

Marcel, filosofía, teatro, música.

RESUMO

O objetivo deste artigo é indicar a relevância da música na biografia e no trabalho intelectual de Gabriel Marcel, com ênfase especial nos conceitos básicos de seu pensamento (ser, presença, mistério e problema), como as três áreas estão relacionadas de seu trabalho (filosofia, teatro e música) e quais são suas reflexões específicas sobre a música. Desde o início renunciamos à originalidade para a apresentação expositiva do tema musical deste autor, sobre a qual existem muitos artigos acadêmicos. Longe de ser um filósofo preso em uma sala isolada e isolado de outras pessoas e do ambiente natural, este pensador permite que a música guie sua filosofia através de um senso de participação que proporciona um senso de coesão e plenitude, em princípio, compartilhável qualquer ser humano disposto. Sua reflexão traz de volta abstrações filosóficas e científicas para o mundo da vida.

PALAVRAS-CHAVE

Marcel, filosofia, teatro, música.

1. INTRODUCCIÓN

Gabriel Marcel es, junto con Jean-Paul Sartre, uno de los maestros del existencialismo francés. La publicación en 1927 de su *Diario metafísico*, escrito entre los años 1914 y 1923, inauguró dicha corriente filosófica llegándose a considerar esta obra como su acta de fundación. El existencialismo francés se caracterizó por la fusión entre la literatura y la filosofía. La primera de ellas fue tomada en su amplio espectro: la expresión dramática (obras teatrales), la poética (poemas) y las confidencias (diarios personales). El recurso de la literatura, por otra parte, le permitió constituirse como un movimiento que se atenía a las cosas concretas, particularmente a la realidad o existencia humana (de allí la razón de su nombre). En cuanto a la filosofía, no hay duda de que la diferencia entre la obra literaria y la filosófica radica en una cuestión de forma: el escrito filosófico es más abstracto, técnico y difícil, mientras que la producción literaria es concreta, viviente y relativamente fácil.¹

Gabriel Marcel nació en 1889 y se licenció en filosofía en 1909 en la Sorbona. Se volcó a la crítica literaria, al teatro (su obra teatral abarca 15 piezas, excediendo en volumen a su producción filosófica) y a la música, estando presente en cada una de estas actividades la reflexión filosófica acerca del existente humano individual. La forma literaria que su obra adoptó fue la de piezas de teatro, páginas de diario personal y colecciones de conferencias y ensayos. Esta era, a su entender, la única manera de hacer filosofía concreta, una filosofía que se mantuviera siempre en contacto con la existencia humana, que iluminara algunos de sus aspectos y que no apagara la llama del misterio que ella representa para la razón. Su obra filosófica comprende los siguientes textos: el *Diario metafísico* previamente mencionado, *Aproximación al misterio del ser. Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico* (1933), *Ser y tener* (1935), *De la negación a la invocación* (1940), *Prolegómenos para una metafísica del esperanza* (1945), *La metafísica de Royce* (1945), *El misterio del ser* (1949-50), *Los hombres contra lo humano* (1951), *La decadencia de la sabiduría* (1954), *Presencia e inmortalidad* (1959), *El hombre problemático* (1955), *Fe y realidad* (1954) y *En camino, ¿hacia qué despertar?* (1971). Su publicación del año 1933 es la obra clave de toda su filosofía que traza el camino a transitar en sus múltiples escritos en vistas a cumplir con un único objeto: la ambición de superar el mundo fenoménico. A partir de los títulos nombrados se deja entrever que Marcel es un existencialista católico, “[...] el existencialista cristiano por excelencia”,² según el sacerdote y escritor francés Ignace Lepp. Su tesis central, de acuerdo con el especialista en filosofía occidental contemporánea Roger Verneaux, es que “la creencia no es una modalidad del *pensamiento* en general, sino que es el hecho de un *sujeto*, individual, concreto, pero que no se reduce al *yo empírico*”.³

La música desempeñó un rol central en el pensamiento de nuestro filósofo existencial. Una de sus afirmaciones más potentes al respecto fue pronunciada en una serie de conversaciones con Paul Ricoeur:

Mi obra tomada en su conjunto puede ser comparada con un país como Grecia que comporta a la vez una parte continental y una parte insular. La parte continental son mis escritos filosóficos [...]. Las islas son las obras de teatro [...]. Y podría añadirse, no creo que esto sea falso, que el elemento que une el continente y las islas en mi obra es la música; la música es verdaderamente la capa más profunda, a ella pertenece en cierta manera la prioridad.⁴

Utilizando una metáfora geográfica, Marcel sostuvo que la filosofía era el continente de su obra mientras que sus piezas teatrales conformaban las islas; pero lo más profundo era la música entendida como el agua que unía a los otros dos. Quien quisiera comprender cómo él concibió la música encontrará que sus escritos filosóficos contienen pocas aunque significativamente penetrantes anotaciones acerca de la naturaleza de la música y su relación con su pensamiento. Existe, sin embargo, una conferencia pronunciada en Viena en el año 1959 titulada *La música en mi vida y obra* que resulta ser una fuente provechosa e importante. Hay que tener en cuenta que, como crítico musical, publicó alrededor de 100 artículos acerca de la música.

Marcel vio conexiones ocultas entre su filosofía, sus obras dramáticas y su interés por la música. El amor por el teatro y la música implicó “[...] un interés apasionado por los seres individuales y una atracción irresistible por las realidades del más allá”.⁵ Pero era la música la que corre por lo más profundo y “[...] que comanda en un cierto sentido el desarrollo completo de mi pensamiento”.⁶ En el “continente” filosófico, trabajó con conceptos necesarios para comprender la situación humana: peso ontológico, participación, sentimiento, intersubjetividad, esperanza y fidelidad creativa. Al clarificarlos empleó las distinciones entre el cuerpo vivido y el cuerpo-objeto, entre problema y misterio y, correspondientemente, entre la reflexión primaria y secundaria o entre concentración y recogimiento. Él encontró las posibles relaciones entre esas nociones y su producción dramática que conformaba las “islas” de su obra. La filosofía requería del suplemento y del estímulo de la reflexión ejecutada dentro del núcleo mismo de la vida, a saber, en la existencia encarnada de personajes en interacción dialógica, lo cual encuentra Marcel en el teatro. El arte dramático le permite concretar su pensamiento metafísico removiéndolo de la pura abstracción y dotándolo de un foco existencial. “El rol del drama, en un cierto nivel, parece ser el de colocarnos a nosotros en un punto de ventaja en el que la verdad se nos hace concreta, muy por encima de cualquier nivel de definiciones abstractas”.⁷ En una filosofía de este tipo, el teatro se vuelve la otra cara de la meditación filosófica. Pero tanto la acción como el pensamiento humano viven en el elemento más profundo del misterio que los rodea. La existencia en lo

más profundo es una relación con el misterio omni-abarcador del ser como una totalidad. La ligazón con el misterio involucra un sentido que lo impregna todo de plenitud y cohesión. Es este sentimiento el que ganó expresión en la música, de ahí que Marcel pudiera sostener que ella corre por lo más profundo. La música era el “mar” cuyas profundidades unían las costas de la filosofía y las islas de lo teatral. De esta manera, no se equivoca el erudito norteamericano Clyde Pax al afirmar que “[...] junto con la filosofía, la música y el teatro han sido las preocupaciones centrales de Marcel”,⁸ destacando entre dichas producciones a la música por su capacidad unitiva entre ambas costas.

2. UNA FILOSOFÍA CONCRETA AL ACECHO

El pensamiento de Marcel puede ser descripto apelando a una metáfora auditiva, a saber, la imagen de la música, y comparándola con otra alegoría fundacional de la filosofía occidental, la del mirar y la luz. Tradicionalmente lo visual ha tenido predominancia en la historia de las ideas: siempre se ha concebido el acto de conocimiento como dándose en la visión de un espectador o sujeto situado a una cierta distancia que mira un objeto pasivo a su acto observacional. A este modelo de lo visual le corresponden las nociones de “problema” y de “objeto”, palabras que remiten a algo que se encuentra arrojado delante o ante un observador. De esta manera, un problema mecánico se encontraría delante de nuestro campo visual o un problema matemático se hallaría ante el ojo “mental” de nuestra inteligencia. Lo importante aquí es que somos espectadores desinteresados, colocando a una cierta distancia el objeto o problema sobre el que nos concentramos intelectualmente. Marcel, en contraste, se diferencia de esta actitud basada en la visión:

[...] no soy un espectador que mira un mundo de estructuras susceptibles de ser vistas claras y distintamente, sino que, en su lugar, escucho las voces y los llamados comprendidos en la sinfonía del ser que es, para mí, en el análisis final, una unidad supra-racional más allá de imágenes, palabras y conceptos.⁹

En la visión, la iniciativa es tomada por uno mismo frente a un objeto pasivo; en la escucha, por el contrario, la iniciativa proviene “de afuera”, es tomada por el otro que nos reclama. Oponiéndose al objeto y al problema se encuentran la presencia y el misterio. Que algo esté presente y no simplemente arrojado delante de nosotros implica una preocupación por parte nuestra que nos involucra con aquello o aquel que está ahí. Nos hace participantes de aquella realidad distinta a nosotros que también nos define y que es, además, un misterio. Introduciendo la distinción entre problema y misterio, Marcel escribe lo siguiente:

Distinción entre lo misterioso y lo problemático. El problema es algo que se encuentra, que obstaculiza el camino. Se halla enteramente ante mí. Al contrario, el misterio es algo en lo que me encuentro comprometido, cuya esencia consiste, por consiguiente,

en no estar enteramente ante mí. Es como si en esta zona la distinción entre lo *en mí* y lo *ante mí* perdiera su significación.¹⁰

El misterio se distingue del problema. Este último puede ser resuelto mediante una técnica adecuada que cualquier persona puede aplicar. Es objetivo, esto es, puede ser pensado, representado y demostrado. Se lo puede plantear y tener ante uno mismo, además de que exista la posibilidad del progreso y de que sea agotable. Sobre el misterio hay que decir, antes que nada, que no es equiparable a lo incognoscible, esto es, a lo que no se puede conocer, sino que está más allá del problema, lo trasciende, es meta-problemático. No está ante mí sino que me atraviesa, me compromete. No puede ser pensado, representado ni demostrado sino únicamente reconocido por una especie de intuición que se emparenta con la fe. En el reino del misterio no hay progreso y, por lo tanto, es inagotable. Aun así, el misterio puede ser abordado como problema pero esto no hace más que degradar su verdadera naturaleza. Algunos ejemplos de misterio son el mal, la libertad, el pensar, el conocimiento, el amor, el yo, el tú y la divinidad; todas experiencias que nos comprometen y atraviesan de lleno.¹¹

Todos estos misterios son aspectos o formas de un misterio primitivo y fundamental: el misterio del ser. Resulta evidente que hay ser y que las cosas existen. Ahora bien, ¿qué es el ser? El ser no se nos presenta como un objeto frente a nosotros que podamos problematizar; sin embargo, nosotros que formulamos la pregunta *somos*, el ser nos atraviesa, participamos del ser, nos vemos así envueltos o englobados en la pregunta que proferimos. La pregunta “¿qué es el ser?” va indefectiblemente unida a esta otra: “¿quiénes somos nosotros que nos interrogamos por el ser?”. El ser nos funda, nos hace ser nosotros mismos y nos permite aprehender el ser mismo. Así, indica Verneaux, “[...] el ser no es un objeto, es una *presencia*, no puede ser ni representado ni demostrado, sino experimentado y *atestiguado*; no puede ser inventariado ni definido, sino reconocido y *aproximado*”.¹²

El misterio del ser se ve ahogado en nuestra realidad actual a raíz del predominio de las técnicas de manipulación que solamente satisfacen la necesidad del “tener”.¹³ Vivimos en un “mundo roto” en el que reina el desacuerdo y cuyos engranajes aún funcionan, pero su corazón ya no late. La mentalidad tecnificante que impera hoy en día ha convertido a la persona en una cosa: hombre-objeto, hombre-masa, hombre-robot e, incluso, hombre-fichero, son todas figuras para designar la nueva concepción del ser humano en la que este es concebido y evaluado en función de su rendimiento y utilidad, desestimando su capacidad de captar lo real en su totalidad.¹⁴ Así despersonalizado y empobrecido, el hombre experimenta el mundo como vacío y sinsentido, carente de una realidad profunda. Se ha reemplazado el ser por el tener; consecuentemente, el ser humano ha dejado de ser un misterio para convertirse en problema, en un objeto más entre tantos otros de los que se ocupa la ciencia. El sacerdote jesuita argentino Fernando Boasso señala que esta cosificación

del hombre anula “[...] lo que hay de no conceptualizable, de inefable y de gratuito en la persona. En una palabra, cancela el *misterio* del hombre”.¹⁵

La filosofía marceliana conforma una alternativa a este mundo roto. Es por ello que su finalidad no descansa en la descripción de la existencia humana, sino que ella es el puntapié inicial que lo catapulta a la captación o revelación del ser. Las preguntas por el misterio originario no son otras que qué es el ser, qué significa “ser” y cuál es su sentido. Esto lo conecta directamente con la filosofía de Martin Heidegger. Sin embargo, se distancia de ella en cuanto el pensamiento del francés no se queda encerrado en los límites del método fenomenológico sino que busca trascender el fenómeno para llegar a su fundamento metafísico. Lo de Marcel es metafísica antes que fenomenología. Lepp expresa lo anterior en estos términos:

No es por puro azar que su primera obra filosófica se llame *El diario metafísico*, pues él está firmemente persuadido de que toda filosofía que no concluya en una ontología y una metafísica no tiene derecho siquiera al título de filosofía, ni tiene ninguna razón de ser. Pero su ontología es una ontología concreta; su metafísica, una metafísica existencial.¹⁶

El método que Marcel emplea, al igual que su ontología, es concreto y el principio que lo gobierna es el siguiente: cuanto más sepamos reconocer el ser individual en cuanto tal, más estaremos orientados y encaminados hacia una captación del ser en cuanto ser. Esto significa que sólo el hombre, sólo el existente humano puede enseñarnos qué significa ser, qué es existir. De esta manera, el individuo humano ocupa el foco de atención. Este método concreto es el de la experiencia directa o vivida que no se limita a los fenómenos sensibles ni considera al hombre como un simple receptor ni sujeto pasivo de las impresiones a la manera del empirismo clásico. El método de Marcel deriva de su concepción del ser como misterio y el suelo y la substancia de su pensamiento, su aspecto más profundo y fuente generadora, es la música.

3. UNA VIDA ATRAVESADA POR LA MÚSICA

“[...] La música no sólo ha desempeñado un gran rol, sino que ha sido uno de los componentes originales de mi propio ser”:¹⁷ ha sido la “luz salvadora”¹⁸ que le mostró a Marcel el sendero para la reflexión filosófica que eventualmente lo condujo a su conversión religiosa y la fuente profunda de su pensamiento filosófico y producción dramática.

[...] Es la música y sólo la música la que me causó descubrir la luz salvadora. Es la música la que me ha abierto el camino a la Verdad, hacia la cual no he cesado de esforzarme, esta Verdad más allá de las verdades parciales que la ciencia demuestra y explica, la Verdad que ilumina la obra de grandes compositores como Bach o Mozart.¹⁹

Uno de los primeros recuerdos de la infancia de Marcel es el de su madre tocando el piano para su padre a los tres años aproximadamente. El padre de Marcel era devoto de la música, tenía una fina voz de barítono, pero no pudo encontrar las categorías que le permitieran aceptar la religión. La música se convirtió para el joven Marcel, así como lo fue para su padre, en una especie de sustituto de la religión. Pero dicho carácter de “sustituto” no la hacía inauténtica, puesto que más tarde diría que la música en su intimidad se transformaba en plegaria, como veremos más adelante. La inmersión en la música fue una respuesta a una llamada, a una apertura a ser tomado y simultáneamente tomar posesión de sí mismo. Fue a través de la música que Marcel llegó a la fe religiosa.

Un grafólogo le dijo que su escritura indicaba una huida de la depresión a través del contacto con la naturaleza y con la música.²⁰ Marcel estaba sorprendido de qué tan acertada fue la declaración. Pero la coincidencia no era accidental. Él testificó que sintió el “[...] poder de encantamiento desde mi niñez en la música así como también en ciertos paisajes”.²¹ Esto renació durante sus caminatas al ser pequeño en los bosques alrededor de Estocolmo cuando su padre fue embajador cultural en Suecia. Allí encontró una “[...] sinfonía de agua, piedras, pinos y abedules”.²² Esto lo atrajo a la música de Edvard Grieg y especialmente a la de Robert Schumann. Más tarde habló de su amor por las selvas americanas y de la armonía entre arte y naturaleza que encontró en Japón. Reconoció en Claude Debussy a un compositor particular “[...] penetrado por el misterioso poder de la naturaleza”,²³ como se observa especialmente en *Peleas y Melisande* con su música del bosque, el mar, el jardín y la luz del sol.

Aprendió a tocar el piano, estudió composición y a través de su vida recobró su control sobre sí mismo a través de la improvisación. “Las improvisaciones estaban destinadas sólo para mí y obtuvieron su significado sólo en relación con una cierta restauración de mi ser interior que, según mi opinión, no podría haber tenido lugar sin ellas. No hay duda de que ellas son de una esencia muy análoga y comparable a la plegaria”.²⁴ Estaba atraído por la poesía del tipo más musical y más tarde compuso música para poemas de autores tales como los franceses Charles Baudelaire, Alphonse de Lamartine y Paul Valery, y los alemanes Rainer Maria Rilke, Friedrich Hölderlin y Hugo von Hofmannsthal. Incluso pensó que llegaría a ser un compositor y conjeturó que podría haberlo hecho con cierto éxito si tan sólo se hubiese esforzado más desde pequeño.²⁵ Más tarde, durante los años 1946 y 1947, su esposa Jacqueline transcribió treinta de sus improvisaciones a la notación musical. Él dijo que esas melodías, más que sus obras filosóficas, claramente delineaban la dirección de su pensamiento.²⁶

A los dieciséis años descubrió la filosofía en una especie de experiencia de conversión. Para él la filosofía era la búsqueda de Dios y la inmortalidad. “Entré a la filosofía de algún modo como aquel que entra en la vida religiosa: con fervor, con

una emoción sacra [...]. Diré que, sin dudar, lo que estaba esperando obtener de la filosofía era una apertura hacia lo que está más allá”.²⁷ Esto nos recuerda a uno de los soliloquios de Agustín de Hipona, aquel en el que el sacerdote deja plasmada su profunda curiosidad intelectual y espiritual:

Razón.— ¿Qué quieres pues saber?

Agustín.— Todo cuanto he pedido.

R.— Resúmelo brevemente.

A.— Quiero conocer a Dios y al alma.

R.— ¿Nada más?

A.— Nada más.²⁸

Al igual que en el caso del hiponense,²⁹ el vínculo de Marcel con la música era cercano. “En condiciones que sólo pueden permanecer misteriosas, la música siempre ha sido para mí, en el curso de esta frenética búsqueda filosófica que he realizado, una garantía permanente de aquella realidad que intentaba alcanzar por los caminos áridos de la pura reflexión”.³⁰ La música le dio una “intuición ciega”, un “aseguramiento misterioso”, una “especie de comunión” y un sentido de plenitud y cohesión que lo condujo a reflexionar sobre el ser.³¹ Y al pensar acerca del ser, en lugar de comenzar con categorías propias de la ciencia o relacionadas con el pensar que versa sobre el mundo exterior, Marcel comenzó con lo que él afirmaba era revelado a través de la música.

Hablar de la música como “intuición ciega” constituye un oxímoron: ¿se trata de una visión que no ve! La palabra “intuición” proviene del latín *intuitio* que significa “mirar hacia dentro” o “contemplar”, de manera que la intuición está relacionada directamente con la visión. Propiamente significa la comprensión inmediata de algo sin la intervención de la razón. Algo es percibido inmediatamente con tan sólo mirarlo. De ahí el oxímoron de la “intuición ciega”. Hablar de la intuición como “ciega” es cancelar la dominancia de lo visual reteniendo aún así su inmediatez. El “aseguramiento misterioso” implica un testimonio inquebrantable de una realidad más profunda en la que todo lo fragmentario e insatisfecho al nivel sensorio encuentra su cumplimiento. La sintonía con la sinfonía, las correspondencias, la unión de todas las cosas, proporciona un sentido de cohesión y plenitud, un sentido de que las cosas encajan juntas, de que el vacío de sentido no tiene la última palabra. “[...] Es la música, y la música casi exclusivamente, la que ha sido para mí un testimonio irrefutable de una segunda realidad en la que me parecía que todo lo fragmentario e inacabado perteneciente al nivel de lo visible encontraría su cumplimiento”.³²

Siguiendo el camino de la reflexión sobre el ser iniciado por la experiencia musical, Marcel se convirtió al catolicismo a los cuarenta años. Él mismo dijo que

fue Bach antes que Pascal, un músico antes que un pensador, lo que lo puso en el camino hacia su conversión.³³ La música en su profundidad devino plegaria y lo condujo a las categorías que su padre carecía para reconocer lo que se agitaba en la profundidad de su experiencia musical. La noción central era la de ser a la que se refería como el misterio esencial.

4. LAS REFLEXIONES MARCELIANAS ACERCA DE LA MÚSICA

En este último apartado del artículo ofrecemos, a manera de enumeración, una selección de meditaciones elaboradas por Marcel sobre la base de la descripción fenomenológica. Estas elucubraciones intentan exponer las características esenciales de la realidad musical. En la opinión del propio Marcel, sólo en la fenomenología es posible encontrar un fundamento sólido para una filosofía de la experiencia musical.³⁴

1. La música ocupa, de acuerdo con este filósofo, el lugar más elevado dentro de la jerarquía de las artes en general. Tanto la ciencia y la filosofía como las artes apuntan a lo universal. La diferencia radica en que las últimas lo encuentran en lo concreto y singular. Las imágenes y las palabras pueden ser desarrolladas en formas de arte más allá de conceptos, como la pintura y la poesía; pero la distancia de la imagen respecto del observador en las artes plásticas y la proximidad de lo conceptual en la palabra poética de las artes lingüísticas distinguen a estas artes de la música. Aun así, todo arte aspira al estatus de la música como forma estética.³⁵ Es por ello que las obras dramáticas de Marcel poseen un cierto carácter musical. La forma de arte que más se acerca a la música es la poesía dado que el sonido es esencial al significado comunicado en las palabras. Esto es lo que lo condujo a enfocar sus tempranas composiciones en dotar de acompañamiento musical a sus poemas favoritos. Sin embargo, notó que no todos los poemas se prestaban para eso. Apartado de imágenes, palabras y conceptos, pero no necesariamente sin ellos, la música expresa y articula el medio en que los poemas “nadan”.

2. La partitura no es la obra musical así como la receta no es la torta. Basándose en la partitura, el intérprete produce la obra como una articulación deliberada del sonido. Dicho sonido se asemeja al lenguaje en cuanto porta un sentido o significado. Pero dicho sentido no es algo externo o agregado al sonido sino que es en sí mismo parte del sonido. Hay una identificación entre sonido y significado. El arte posibilita que el sentido se encarne en la obra. “No existe arte alguna que no sea una modalidad y, por así decirlo, una potencia de encarnación”.³⁶ Contrariamente al caso del lenguaje, para Marcel el sentido en la música no es racional sino supra-racional, está situado más allá de los conceptos.

3. Existen dos maneras de abordar el fenómeno musical: una matemática o intelectual y otra sentimental o emotiva. De acuerdo con la primera de ellas, la manera más externa de tratar lo musical, la música es la producción de vibraciones que

producen sonidos en relación con un oyente. Para que el sonido sea percibido resulta necesaria la existencia tanto de un sujeto que sienta como de un objeto que sea sentido. Las cualidades sensibles de las cosas son relaciones físicas respecto a una consciencia. La música es además sonido diacrónico (organizado a lo largo del tiempo) así como sonido sincrónico (producción simultánea de relaciones armónicas). Una pieza musical es una forma integrada en un sistema de sonidos. Cada sonido musical se encuentra en una relación con otros sonidos que la modifican simultánea y sucesivamente.

«Entiendo estas series. Descubro su significado cuando comprendo su unidad immanente. Y, como resultado, me encuentro de cara a un sistema complejo de relaciones que adhieren y se interpenetran unas a otras, un sistema en el que cada sonido y cada grupo de sonidos está situado dentro de un todo, asume una función definida y adquiere una cualidad específica en razón de sus múltiples relaciones con los otros». Aquí hay, diré, una verdad obvia que, sin embargo, si no es suplementada, corre el peligro de conducirnos hacia un intelectualismo desastroso.³⁷

Todos estos sonidos integrados en un sistema son susceptibles de ser transcritos matemáticamente, pero en dicho caso todavía se trata de relaciones externas a la realidad musical. Un acercamiento emotivo a la música, en cambio, nos muestra que las relaciones armónicas tienen efectos afectivos que Marcel describe como “mágicos”, “encantadores”, “maravillosos”, “hechizantes” o “embujantes”. La música nos habla. Las características matemáticas e intelectuales de la música anteriormente mencionadas son su esqueleto; la lírica es lo mágico que dota de vida a dicho cuerpo. Desde temprana edad, Marcel experimentó el poder del encantamiento en los paisajes y en la música simultáneamente, reclamándose el uno al otro. Si no es encanto y magia, la música no es nada más que pura matemática.³⁸

4. La esencia de la música es el sentimiento. Este ha sido históricamente minusvalorado porque la tradición ha considerado que el espíritu, identificado con lo intelectual, es lo más elevado en el hombre, asociando el sentimiento con el sentir, con el cuerpo y, por ende, con una concepción de la materialidad como lo más bajo del ser humano. Es cierto que existen sentimientos sub-rationales, como el deseo por la comida, pero también es verdad que hay sentimientos supra-rationales. Los sentimientos sub-rationales quedan atados al “aquí y ahora” y a la corporalidad, mientras que los supra-rationales trascienden el espacio y el tiempo y nos hacen tomar consciencia de nuestra pertenencia a la totalidad del ser. Marcel experimentaba esto al tocar piezas musicales de Johannes Brahms: “Acabo de tocar durante largo rato a Brahms, las sonatas para piano que no conocía. Quedarán siempre asociadas para mí a estos momentos inolvidables. ¿Cómo contener este sentimiento de invasión, de seguridad absoluta, de involucramiento incluso?”³⁹

5. El origen de la pieza musical es el encuentro entre el alma del músico y la idea musical.⁴⁰ La idea musical no es algo que el compositor inventa sino más bien

algo que encuentra y que lo confronta como una si se tratase de una persona, como un “tú” que reclama una respuesta.⁴¹ El músico debe recrear dicha idea en su composición guardándole fidelidad a lo que ella le presenta. La idea musical no es un concepto sino un sentimiento peculiar o una emoción que podría ser caracterizada como una “nebulosa auditiva”.⁴² La grandeza o habilidad del músico consiste en traducir dicho sentimiento en una forma musical. La música entonces no expresa un sentimiento sino que es en sí misma un sentimiento “[...] que ha logrado liberarse tan radicalmente de su matriz psicosomática en la que normalmente se halla atrapado que se clarifica hasta el punto de convertirse en una estructura – estructura en el tiempo y más allá del tiempo”.⁴³ La dinámica de la música podría resumirse de la siguiente manera: el origen de la música radica en un estar atento del compositor al encuentro con la idea musical para plasmar el sentimiento en una obra, el intérprete reaviva dicho sentimiento al ejecutar la partitura y el sentimiento termina por aflorar en la audiencia que escucha la composición musical.

6. Las grandes obras musicales se caracterizan por tener “existencia”, “poder de afirmación” y “autoridad”.⁴⁴ La existencia significa que perduran en el tiempo, que tienen actualidad y vigencia, que siempre son. El poder de afirmación implica que estas obras se renuevan constantemente, se van revelando de a poco en todo su poder transformador y de despertar o conmover el alma humana, y son inagotables tanto en la escucha como en su ejecución. La autoridad tiene que ver con que estas obras nos transforman, no nos dejan de la misma manera que como nos encuentran sino que son capaces de restaurarnos, de revelarnos a nosotros mismos en nuestro modo de ser.

7. La música nos pone en relación con el tiempo: nos sitúa significativamente en él. La música surge a partir de un sentimiento que resume el pasado de uno y pavimenta nuestra esperanza en el futuro, estableciendo un presente profundo. El vínculo de la música con el pasado tiene una relación especial con aquellos que han estado significativamente involucrados en nuestra vida: “[...] en la región en la que la mente y el corazón se comunican, siempre ha existido una relación cercana entre la música y la presencia concreta de aquellos que son llamados los muertos”.⁴⁵ La música restaura “[...] a través del sacramento del sonido a todos aquellos que han compartido mi vida”.⁴⁶

8. Por último, Marcel habla de un “misticismo musical”.⁴⁷ El rol de la música es lograr una presencia renovada, una comunión con aquellos que nos afectaron y con el misterio del ser. La música es una “promesa de eternidad”,⁴⁸ es una comunicación con otro orden del ser. De esta dimensión proviene la idea musical. Este misticismo musical se diferencia del éxtasis que generan las drogas, el sexo o las actividades placenteras. Estas actividades no nos sacan de nuestra privacidad y encierro, mientras que el misticismo musical nos saca de nosotros mismos y nos abre a todo lo demás. La experiencia musical nos da acceso al misterio oculto que rodea la cotidianidad y

que se corresponde con lo más profundo de nuestro ser. Según Marcel, hay una espiritualidad auténtica que se puede encontrar en las mejores obras de Bach, Mozart, Beethoven, Schumann, Brahms y Fauré.⁴⁹ La música aparece entonces como algo que interpela a los sentidos pero que es capaz de conducirnos más allá de ellos hacia lo supra-sensorial, hacia el misterio del ser.

5. CONCLUSIÓN

No cabe duda de que la filosofía de Marcel se funda en el fenómeno de la música. Las categorías que le permitieron hablar acerca del ser como un todo y sobre la relación de este último con el hombre brotaron de su contacto con la realidad musical. Su obra nos habla de un sentido universal, de la inter-subjetividad o de la conexión de todos los hombres fundada en una relación con el todo que culmina en el silencio de la plegaria, experimentado por Marcel en las mejores obras de los compositores clásicos como tratándose de una experiencia mística.

En torno a la relación entre la filosofía y la música, podemos concluir a raíz de lo expuesto en el artículo que la primera se caracteriza por sus conceptualizaciones, inferencias y argumentaciones, lo que en varias oportunidades le ha hecho fallar en ponderar su propia sensibilidad ante el misterio del ser. Ella ha buscado y continúa en la búsqueda de una visión de la totalidad expresada en una serie ordenada de nociones obedeciendo a su naturaleza especulativa. La música, en cambio, significa un paso más allá respecto del adentrarse en dicho misterio ya que cuenta con la capacidad de trascender lo que puede ser alcanzado conceptualmente. De esta manera, la razón no tiene la última palabra sino que queda en suspenso y se ve envuelta por nuestra relación con el misterio omni-abarcador del ser revelado en las formas más elevadas de la música, misterio del ser que es el fundamento de la metafísica.

Por otra parte, el estilo de producción intelectual que Marcel adopta se asemeja al de una composición musical que despliega un “único tema” o *Leitmotiv* (el misterio del ser en relación con los misterios del yo, del tú y de la divinidad), el cual cobra significatividad y vitalidad a través de la unión armoniosa de los distintos “instrumentos” (conferencias, artículos de crítica literaria y musical, piezas teatrales, textos filosóficos, improvisaciones musicales, etcétera) que lo abordan en diversos intervalos y con sus variadas cualidades tonales. El tema, sin duda, aparece ya al principio de la composición; sin embargo, vuelve a florecer de una manera más completa sobre el final de la pieza. La plenitud añadida alcanzada por la actividad de la composición equivale a una re-definición del tema original y sólo dicha plenitud puede revelar el significado total del tema en cuanto dado originalmente. De manera similar, la reflexión filosófica, por ejemplo, puede explicitar las implicancias y otorgar nuevas profundidades a nuestra experiencia de la percepción, de nuestra corporalidad o de nuestra propia existencia, nuevas honduras que pueden revelarnos

de qué manera tan estrecha comprendemos en principio estas vivencias. A decir verdad, no hay nada nuevo en filosofía, pero igualmente cierto es que cada acto de reflexión filosófica conduce a una novedad de la comprensión sobre aquello previamente conocido.

Por último, agregamos una última consideración personal acerca del fenómeno musical en sintonía con el pensamiento marceliano: a la música también le corresponde una función social de denuncia y protesta. Ella es capaz de enfrentarse a y dar testimonio de nuestra actual condición tecnocientífica en la que la mente y las sensaciones viven separadas del cuerpo, el pensamiento se divorcia de la acción, los hombres conviven cada vez más divididos entre sí, lo sagrado ha desaparecido y el pensar equivale únicamente al cálculo. Esta tendencia se ha instaurado como la única manera de habitar la tierra, en este nuestro mundo roto de hoy en día, en el que las personas no somos más que engranajes dentro de una gran maquinaria sobre la cual no sabemos cómo funciona ni cuál es su finalidad. La música es entonces la ocasión para la encarnación de aquello que, en cada uno de nosotros, protesta contra esta horrible mutilación.

¹ Cabe hacerse la pregunta si, en el fondo, la filosofía no sería más que uno entre tantos otros géneros literarios.

² LEPP, I., *Filosofía cristiana de la existencia*, traducción de Alicia Gómez, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1963, 85.

³ VERNEAUX, R., *Lecciones sobre existencialismo. Kierkegaard – Husserl – Heidegger – Sartre – Marcel*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1984, 198.

⁴ MARCEL, G., *Entretiens Paul Ricoeur, Gabriel Marcel*, Aubier-Montaigne, Paris, 1968, 53-55.

⁵ MARCEL, G., *La dignité humaine et ses assises existentielles*, Aubier-Montaigne, Paris, 1961, 39.

⁶ *Ibid.*, 73.

⁷ MARCEL, G., *The mystery of Being. Volume I: Reflection & Mystery*, traducción de George Sutherland Fraser, Henry Regnery Company, Chicago, 1950, 58.

⁸ PAX, C., *An Existential Approach to God: A Study of Gabriel Marcel*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1972, 8.

⁹ MARCEL, G., *La dignité humaine et ses assises existentielles*, 114.

¹⁰ MARCEL, G., *Ser y tener*, traducción de Ana María Sánchez, Caparrós, Madrid, 2003, 21.

¹¹ Con respecto al misterio del mal en relación con Dios y la vida ética, recomendamos el libro de la especialista GRAPER, HERNANDEZ, J., *Gabriel Marcel's Ethics of Hope. Evil, God and Virtue*, Continuum, London & New York, 2011. En lo tocante a las demás cuestiones, sugerimos la lectura de la obra de Marcel en dos volúmenes *El misterio del ser* y el comentario realizado por ANDERSON, T. C., *A Commentary on Gabriel Marcel's «The Mystery of Being»*, Marquette University Press, Milwaukee, 2006.

¹² VERNEAUX, R., *Lecciones sobre existencialismo*, 207.

¹³ “Ser” y “tener” son dos categorías irreductibles del pensamiento marceliano que aquí se hallan en una relación particular a raíz de la tentación de todo hombre de identificarse con lo que tiene a expensas de sumergirse en el olvido de lo que él mismo es.

¹⁴ Para una comprensión de la persona en su plenitud y no como objeto recomendamos el ensayo de O'MALLEY, JOHN, *The fellowship of Being. An Essay on the Concept of Person in the Philosophy of Gabriel Marcel*, Martinus Nijhoff, The Hage, 1966.

¹⁵ BOASSO, F., *Misterio del hombre. Identidad, sentido*, Paulinas, Buenos Aires, 2008, 38.

¹⁶ LEPP, I., *Filosofía cristiana de la existencia*, 87.

¹⁷ MARCEL, G., "Music in my Life and Work", en: *Music and Philosophy*, traducción de Stephen Maddux y Robert Wood, Marquette University Press, Milwaukee, 2005, 42.

¹⁸ *Ibid.*, 53.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Cf. *Ibid.*, 44.

²¹ MARCEL, G., *Awakenings. A Translation of Marcel's Autobiography*, «*En chemin, vers quel éveil?*», traducción de Peter Rogers, Marquette University Press, Milwaukee, 2002, 58.

²² MARCEL, G., "Music in my Life and Work", 44.

²³ MARCEL, G., "Humanism and Music", en: *Music and Philosophy*, 142.

²⁴ MARCEL, G., "Music and the Reign of the Spirit", en: *Music and Philosophy*, 114.

²⁵ Cf. MARCEL, G., "The Irruption of Melody", en: *Music and Philosophy*, 138.

²⁶ Cf. MARCEL, G., *Awakenings*, 175-177.

²⁷ MARCEL, G., "Music in my Life and my Work", 47.

²⁸ AGUSTÍN DE HIPONA, *Obras de San Agustín I, Soliloquios*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1969, 441-442.

²⁹ Conocedor de las artes liberales, Agustín comenzó un proyecto enciclopédico sobre estas disciplinas en el año 386 y llegó a escribir un tratado específico sobre la música en seis libros; de allí que este tratado sea conocido como los *Seis libros sobre la música*. En español se lo puede encontrar en el tomo XXXIX de las obras completas de San Agustín perteneciente a la Biblioteca de Autores Cristianos.

³⁰ MARCEL, G., "Music in my Life and my Work", 65.

³¹ Cf. *Ibid.*, 46.

³² MARCEL, G., *La dignité humaine*, 39.

³³ Cf. MARCEL, G., "Music in my Life and my Work", 42.

³⁴ Cf. MARCEL, G., "Music according to St. Augustine", en: *Music and Philosophy*, 121-121.

³⁵ Recordamos que esto se debe a la inmediatez de la música reflejada en la metáfora de la "intuición ciega".

³⁶ MARCEL, G., "Music and the Reign of the Spirit", 103-104.

³⁷ MARCEL, G., "Music Understood and Music Experienced", en: *Music and Philosophy*, 99.

³⁸ Cf. MARCEL, G., "Music and the Marvelous", en: *Music and Philosophy*, 128.

³⁹ MARCEL, G., *Ser y tener*, 21.

⁴⁰ Cf. MARCEL, G., "Music and the Reign of the Spirit", 109.

⁴¹ Cf. MARCEL, G., "Reflections on the Nature of Musical Ideas: The Musical Idea in César Franck", en: *Music and Philosophy*, 72.

⁴² Cf. MARCEL, G., "Music and the Reign of the Spirit", 109.

⁴³ MARCEL, G., "Music in my Life and my Work", 49.

⁴⁴ Cf. MARCEL, G., "The Musical Idea in César Franck", 71-73.

⁴⁵ MARCEL, G., "Music in my Life and my Work", 65.

⁴⁶ MARCEL, G., "The Irruption of Melody", 137.

⁴⁷ Cf. MARCEL, G., "Bergson and Music", en: *Music and Philosophy*, 94.

⁴⁸ Cf. MARCEL, G., "Music and the Reign of the Spirit", 113.

⁴⁹ Cf. MARCEL, G., "Music Understood and Music Experienced", en: *Music and Philosophy*, 102.

DIEGO PÉREZ LASERRE

UNIVERSIDAD DE SAN SEBASTIÁN – PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE

THERE AND BACK AGAIN.
HEIDEGGER AND TOLKIEN ON
TECHNOLOGY

diego.perezl@uss.cl

Recepción: Noviembre 2018

Aceptación: Diciembre 2018

ABSTRACT

The purpose of this paper is to analyze Tolkien's and Heidegger's thoughts on technology with the aim of justifying that the metaphysical/ontological position of the second brings problems regarding the solution of the problem concerning technology that can be easily solved if one opts for a Tolkienian approach to the problem, that is, from a rather mundane or everyday dimension of humanity (or "hobbitry", to be more precise).

KEY WORDS

Tolkien, Heidegger, technology

RESUMEN

El presente trabajo tiene por finalidad analizar las reflexiones vertidas tanto por J.R.R. Tolkien como por Martin Heidegger sobre la técnica con el objetivo de justificar que la posición metafísica/ontológica del segundo trae problemas en lo que se refiere a la superación del problema de la técnica que pueden ser fácilmente superados si uno opta por una aproximación Tolkieniana al problema, es decir, desde una dimensión más bien mundana o cotidiana de la humanidad (o "hobbitidad", para ser más precisos).

PALABRAS CLAVE

Tolkien, Heidegger, tecnología

Philosophy and literature. Is there a connection between these two topics? Though this is a question that justifies a rather large study, for the purposes of this essay we will make ours the statement that due to their malleability they cannot be treated as two altogether differentiable domains.¹

Literature, then, (or at least some of it) may allow us to understand the underlying philosophical thought that prevails in a certain time and place. As Hans-Georg Gadamer says, art (in which we include literature) “is temporal in a more radical sense than everything that belongs to history”.² Even though Gadamer is talking about the aesthetical experience and how in it we may see in a more adequate way the disclosure of being, his statement about historicity may also be applied to the work of art itself: in it the artist, conscious or unconsciously,³ captures a particular way of revealing the world that is characteristic of an era. Having this in mind, we have that different artistic and philosophical expressions from a same time may be manifesting (or even are inevitably manifesting) the same way of interpreting the world, of how the unveiling of being is operating, but in a different manner. So, in order to get a complete picture of it one should not prefer one over the other, but rather try to find the relation between both and see how each one of them provides a piece to assemble this epochal puzzle.

Now, a phenomenon that was relevant in the twentieth century (and continues to be to this day) is the one concerning technology. This not only because of the advances and moral dilemma that it brought on, but also because of the “metaphysical-scientific way of looking at the world that [...], in fact, «has» made unavoidable the alienated, unhoused, recurrently barbaric estate of modern technological and mass-consumption man”.⁴ Martin Heidegger (1889-1976) was one of the first thinkers to give thought to this topic. Although in *Being and Time* (1927) a preamble to this subject may be found, is since the beginning of the thirties that technology occupies an important place on his thought.⁵ However, he was not the only one. John Ronald Reuel Tolkien (1892-1973) was another thinker to whom the question concerning technology was essential, though “the specific treatment of [...] «it» in his works has not been fully appreciated”.⁶

A question, then, rises: is it possible to complement their thoughts to get a more complete picture of this topic? To try to answer this we will briefly review Heidegger’s (1) and Tolkien’s (2) thoughts concerning technology; attempt to show how both of them, based on completely different grounds, managed to place themselves above the prevailing technological thinking of their (and our) time and foresee its catastrophic consequences (3); and, finally, analyse the solutions that can be drawn from reading and comparing both authors (4).

1. TECHNOLOGY AS FULFILMENT OF METAPHYSICS: MARTIN HEIDEGGER

“Technology is a way of revealing”.⁷ That is what Heidegger says in his work entitled *The Question Concerning Technology* (1954). But, what does he mean by this? To understand its significance, first we must have in consideration the following: first, Heidegger distinguishes the being of entities or beings (as they appear in certain historical time) from being as such.⁸ On this matter, he says that what should have been the fundamental question of the metaphysicians, that is, the question about the meaning of being, was actually never made. Second, he historicizes the question of being, that is, he points out that the history of being, which is history in a more fundamental sense and not mere historiography, is the most faithful and profound record of the *meaning* of an era. Thus, whatever epochal events one seeks to explain, whether they belong to the realm of politics, art or natural sciences, they cannot escape the essential determinations of this history.⁹ And last, Heidegger “is centrally concerned with the relation between man and being, with man as the openness to which and in which being presences and is known”¹⁰ throughout the history of metaphysics.

How, then, has Western metaphysics approached to the question of being? Heidegger tells us that due to the scientific tradition that has dominated reasoning in Western history from Plato and Aristotle, which arose not from a real perception of being, but from taking-for-granted the central existential mystery, this question has been forgotten.¹¹ Thus, a “predominance of beings over against being”¹² has been stated.

Now, in Friedrich Nietzsche, whom Heidegger considers to be the last metaphysician of the Western tradition, the scholar from Freiburg tells us that this oblivion of being is taken to “the extreme of metaphysical thinking”.¹³ This because his “thought of will to power thinks beings as a whole such that the metaphysical ground of the history of the present and future age becomes visible and at the same time determinative”.¹⁴ Due to the specific purpose of this essay, an elaborate and detailed analysis of this topic will not be made. Nonetheless, Heidegger’s reading concerning *truth* in Nietzsche’s thought needs to be mentioned: Heidegger focuses on Nietzsche’s statement that “truth must exist, but what is true about this truth does not need to be «true»”¹⁵ and explains it the following way: men need truth. However, there is not a pre-existing reality to which men have to conform. This need is rather a biological urge inherent to human beings. Thus, truth is not something objective and transcendent that men must seek outside. Truth is merely an estimate of value, a mere point of view that was able to prevail over others. So, what is true in life is not extrinsically determined by some supernatural realm, something fixed or crystallized; it is we, from inside, who beforehand regulate and establish this horizon of what needs to be truth in chaos. Truth, then, is revealed not as *re-presenting* [*Vor-stellen*], but as *re-presenting* [*Vor-stellen*];¹⁶ in it we find an inventive nature of reason which

puts a horizon within a perspective (hence the emphasis on presenting). “The world arises from life-activity of what is alive and *is* only *what* and *how* it arises”.¹⁷ Now, since the different horizons that may be fixed in chaos never run out, an inevitable conclusion arises: there is no real world; everything is apparent. The distinction between the real and the apparent world has disappeared.

By now, the reader must be thinking, why was there a need to bring this up? Why are we talking about truth and appearance? Wasn't this essay about technology? Well, to talk about Nietzsche's concept of truth was necessary because technology, or more precisely the concept of technology that we actually have, is, according to Heidegger, a necessary consequence of the self-imposed horizon of the oblivion of being that our inventive reason has fixed upon chaos. Now, even though this decision comes from Plato, it is in the rational and scientific foundations of Descartes where we find an important precursory of the current concept of technology. This because, as Steiner points out, “for Descartes, truth is determined and validated by certainty. Certainty, in turn, is located in the *ego*. The self becomes the hub of reality and relates to the world outside itself in an exploratory, necessarily exploitative way. As knower and user, the *ego* is predator”.¹⁸ In other words, the estimation of value that man has imposed upon chaos is that he is the centre of existence and that all that surrounds him matters only if he fixes on it some value that is useful to him. Nature is a mess that he has to order according to his own utility. Francisco Soler explains it in a very clear way when he says that “from Descartes [...] modern man began to walk the path towards *mastering* all there is: he imposes his terms to reality —chaos—, dominates, crushes, exploits, pulverizes, transforms, accumulates, distributes; in sum *produces*, fabricates the world”.¹⁹

Clearer should now be getting, then, why technology is a way of revealing. The current concept of technology is consequence of the way man, throughout the history of metaphysics, has revealed being (or more precisely forgotten it). “It is precisely technology the phenomenon that expresses in the plane of the way of being of man in the world, the unfolding and fulfilment of metaphysics”.²⁰

2. NOBODY CARES FOR THE WOODS AS I CARE FOR THEM.²¹ J.R.R. TOLKIEN

Modern Age “is indeed an age of «improved means to deteriorated ends». It is a part of the essential malady of such days – producing the desire to escape, not indeed from life, but from our present time and self-made misery – that we are acutely conscious both of the ugliness of our works, and of their evil”.²² That is what John Ronald Reuel Tolkien tells us in his essay *On Fairy Stories* (1939). Clear is, then, that his vision of modern times is not a happy one. As Harrington points out, Tolkien had “no patience with the Twentieth Century-with its speed, with its filth and with its destructive potential, both physical and spiritual”.²³ However, it is not his obscure

vision of modernity, which can be found in many authors, that surprises us, but rather what he thinks is the cause of it. The origin of this evil may not be found outside; it does not come from an external entity. It is us, humanity, that, through our creations, have given life to this misery and self-imposed it in our lives. There is no other to whom we may attribute responsibility; we are the ones that seek these deteriorated ends.

Now, one of Tolkiens most relevant intellectual discomfort with modernity is the relation between man and technology. In his essay *On Fairy Stories* he states it quite clearly when he says that,

not long ago – incredibly though it may seem – I heard a clerk of Oxford declare that he «welcomed» the proximity of mass-production robot factories, and the roar of self-obstructive mechanical traffic, because it brought his university into «contact with real life». [...] The expression «real life» in this context seems to fall short of academic standards. The notion that motor-cars are more «alive» than, say, centaurs or dragons is curious; that they are more «real» than, say, horses is pathetically absurd. How real, how startlingly alive is a factory chimney compared with an elm tree: poor obsolete thing, insubstantial dream of an escapist!²⁴

What we can get from this is that underlying these words there is a cry for help for man's alienation in what is inessential in existence. We have forgotten what is real and true, and left the world adrift. Now, though in his non-literary work we may find many similar references to technology, it is in his novels where subtly and in a more profound way this matter unfolds. Tolkien's antipathy "to modern industrial society can surprise no one who has so much glanced at *The Lord of the Rings*".²⁵ As all ought to know, this is the story of how a hobbit named Frodo departs from The Shire, his home town, towards Mordor, to destroy Sauron's one ring, which he got from his uncle Bilbo, to save Middle-Earth. This few words, as the reader certainly has noticed, do not make justice to what *The Lord of the Rings* really is; but they do give us a queue to analyse some parts of its storyline that are related to the matter that concerns us. Now, with this preliminary description in place, we will turn the analysis toward two characters: Tom Bombadil and Treebeard.

The first one we meet in *The Fellowship of the Ring*. Who Tom Bombadil really is and where he comes from is not very clear. All we know is that he has been around Middle-Earth since the beginning of times (even before the *Valar* arrived) and that he seems to have a special connection with nature. In the novel he is the one who saves Merry, Pippin, Frodo and Sam from the Old Willow Man in The Old Forest. After this has been done, he invites them over to stay with him and his wife Goldberry in his house for a few days; it is here, in a dialogue between Frodo and Tom Bombadil's wife, where we are able to have a glance at Tolkien's view concerning the relation between man and nature. Frodo asks Goldberry whether "all this strange land belongs to him [Tom Bombadil]?", to what she answers: "No indeed! [...] That

would indeed be a burden, [...] The trees and the grasses and all things growing or living in the land belong each to themselves”.²⁶ Though at first sight this dialogue seems to be insignificant, we can gather much of Tolkien’s thought from it. For him nature is not something that man owns. It has its own being that must be respected. In other words, land (and the beings that inhabit it) does not belong to humanity; it belongs to itself. It is wrong for mankind to attribute lordship over nature and determine its ends. This goes against their own being and trees know it. Tolkien expresses this, though in a very subtle way, when he points out that “Tom’s words laid bare the hearts of trees and their thoughts, which were often dark and strange, and filled with hatred of things that go free upon the earth, gnawing, biting, breaking, hacking, burning: destroyers and usurpers”.²⁷ In other words, because they belong to themselves, they hate and suffer with creatures that destroy them for their own purposes without considering that they are living things.

Now, though it may seem that Tolkien is merely criticizing how we treat nature, his thoughts are actually a clear reflection of his own personality. As Braulio Fernandez Biggs indicates, “known is Tolkien’s devoted love towards tress [...]. He admired them, «talked» to them and suffered every cut and pruning”.²⁸ Having this in consideration, it is not strange that our next character to be analysed is actually a tree. We are talking about Treebeard. Though he is not in fact a tree, he belongs to a “tree-ish” species called *Ents*. They are the shepherds of the forest, and, as we are told in *The Silmarillion*,²⁹ are in charge of protecting all trees and plants. In Ents we may see in a more direct way some of Tolkien’s thought concerning technology. This because, as he himself says, “Ents are composed of philology, literature, and life”.³⁰ Returning to the novel, we meet Treebeard in *The Two Towers* in the forest of Fangorn when Merry and Pippin are escaping from Grishnákh, one of Saruman’s orcs. After the hobbits tell him some of the adventures they’ve been on, they arrive to the topic of Saruman, the white wizard. About him Treebeard says that “He [Saruman] has a mind of metal and wheels; and he does not care for growing things, except as far as they serve him for the moment”.³¹ The topic of technology here is clear. Saruman has the mind of a machine and thus does not care for other things (in this case trees and plants) unless he gets some profit from them. Things that surround him do not matter for themselves; the wizard is the one that determines if they are worth or not. But what bothers Treebeard the most is “the orc-work, the wanton hewing – *rárum* – without even the bad excuse of feeding the fires”.³² That is, the destruction of nature for no apparent reason, for the mere desire of destruction, for assuming a superiority over the rest of the world that enables creatures to do what they want with it, even if it is not useful for anyone. It is not strange, then, that Ents end up marching to war singing “*To Isengard with doom we come! With doom we come, with doom we come!*”.³³

Now, though this few passages of *The Lord of the Rings* do not cover all of the authors concerns about man, nature and technology, they do leave us with a thought: underlying Tolkien's narrative lies a severe critique towards the idea that man has certain privileges over the surrounding world that enables him to do as he wishes with it, to impose his own standards, to order it without any consideration that is not his own, even if this means destroying it.

3. OBLIVION OF BEING AND OBLIVION OF NATURE: HEIDEGGER AND TOLKIEN

“Our time is at hand: the world of Men, which we must rule. But we must have power, power to order all things as we will, for that good which only the Wise can see”.³⁴ That is what Saruman tells Gandalf when they are talking in Orthanc. Now, doesn't this seem similar to Heidegger's position of the self-imposed need of man for ordering reality according to his own will? Doesn't Saruman's claim remind us of his critique to Descartes *cogito ergo sum* and the arrogance of rationalism? And, does Tom Bombadil's and Treebeard's anger based on man's taking-for-granted nature based on his belief that reality is solely determined from him differ much from Heidegger's claim that “the power concealed in modern technology determines the relation of man to that which exists”³⁵ and thus “nature becomes a gigantic gasoline station, an energy source for modern technology and industry”?³⁶ It seems they are actually talking about the same thing but approach it in a different manner. Heidegger's critique towards modern technology is based on metaphysical grounds, on a misconception and forgetfulness of what being really is. Tolkien, on the other hand, thinks that the problem can be found in how man embraces the otherness of nature, on his belief of superiority over the surrounding world, in the fact that he has forgotten that all things belong to themselves. But in the end, their intellectual discomfort is the same: man's belief that he is the centre of existence and how, based on this misconception, he relates to the world.

Now, after bringing forward both of these authors view on nature and technology, we ask ourselves, why did they criticize technology? Was it merely because they were more comfortable with country life? Or did they actually see that terrible consequences arose from modern calculative thought? For Heidegger, the oblivion of being and its consequential mechanical thought is not something that is important merely for the theoretical field. Actually, he is of the opinion that the metaphysical decision of what is and is not being for an epoch affects the whole of reality. In the Middle Ages, for example, a being itself carried the form and men, in the act of knowing, were mere receptacles of it. That is, things existed for themselves and man was a mere spectator. In modern times, however, man only receives raw data, chaos, and he is the one that orders it and gives the form. Thus, things need a certain activity from man to come to existence. Man, in a sense, makes reality. For Tolkien, on the other hand, man has a “huge capacity to mold not only himself, but

also the environment”;³⁷ so, how he relates to things that surround him is not a minor thing. Though, as Christian, the creator of Middle-Earth does believe that there are natural things that are determined by God and are immutable, he is also of the idea that man, throughout his conception of the otherness and his relation with it, is able to shape the world in a certain way. In his own words, “a man is both a seed and in some degree also a gardener, for good or ill”.³⁸ Having this in consideration, we may conclude that for both of these authors any phenomena we seek to explain, whether they belong to the realm of humanities, arts or natural sciences, cannot escape from the modern mechanical determination that man has imposed over reality. Even politics get dragged and subsumed under this technological view. But, why politics? Well, as Marcos García de la Huerta indicates, “if anything may define the condition of political being is precisely «being in the world», which is a sort of an *a priori* to politics. There is no «politicity» without «being with others» in a virtually common world”.³⁹ And how has been (and still is) our being *in the world*? To use Heidegger’s words, mechanized, and that means violent and thoughtless. Violent, because we haven’t established a harmonic existence with the otherness, with the surrounding world. Thoughtless, because we haven’t realized that in proceeding like this, we are actually destroying ourselves. Indeed, we have the notion that what surrounds us is something we must confront and impose our own will, and the consequences of this have not been positive. Deforestation of the planet and tropical jungles, pollution of air and water, extinction of numerous animal species and global are only of them. But, why do we proceed like this? Why don’t we stop? It is surprising that it is in Tolkien’s Melkor⁴⁰ where we find the answer. He tells us that this character “sought [...] to increase the power and glory of the part assigned to him”⁴¹ and that, because of his “arrogance to contempt for all things save himself, [...] he turned to subtlety in perverting to his own will all that he would use”.⁴² The correlation is uncanny and it seems that it is no coincidence, the problem is our *ego* that seeks to dominate.

What is worst is that we haven’t realized that this self-centred conception of man does not only have harmful consequences for the environment, but also for ourselves. We not only defy nature with our desire to rule, but also the rest of humanity. Both of our authors know this, and their insights on the atomic bomb confirms it. Tolkien, on a letter written in 1945 to his son Christopher, says that “such explosives in men's hands, while their moral and intellectual status is declining, is about as useful as giving out firearms to all inmates of a gaol and then saying that you hope «this will ensure peace»”.⁴³ Therefore, our lack of concern for including wisdom and considering moral principles in technological advances has led us to something like the Hobbesian state of nature, where man is a wolf to man. No one is safe and it is our own existence the one that is in danger. Heidegger has the same thought, but he says that is not the bomb, nor the men who created it the ones to blame. For him this weapon of mass destruction is natural consequence of the oblivion of being. He tells us that “man stares at what the explosion of the atom bomb

could bring with it. He does not see that the atom bomb and its explosion are the mere final emission of what has long since taken place".⁴⁴ In other words, if it wasn't the atomic bomb, it would be another machinery the one that threatens our own existence. The problem is us.

In a few words, our narcissistic view of what our status in existence has serious practical consequences that should not be taken lightly. Wars for energy sources, walls for preventing immigration, the prevalence of economic interest over humanity and the belief that wealth is the solution to every problem reflect this very clearly. Nonetheless, as Gandalf says, we should not despair "for despair is only for those who see the end beyond all doubt. We do not".⁴⁵

4. THE WAY OUT: DELIVERANCE FROM THE PLANTLIKE STATE OF HELPLESS PASSIVE SUFFERER

After this analysis, the reader is probably asking him or herself the following: are these authors saying that we should go back to a pre-mechanical life style and throw away all technological advances that have been accomplished by man? And, if this is not the case, are we doomed to live in this technical horizon that we have established for ourselves?

The answer to the first question is clearly no; none of these authors are naïve enough to believe that in order to overcome man's alienation in technology we must return to the age of the cavemen. In the case of Heidegger, to understand his critique towards machination that way would be to misinterpret his thought.⁴⁶ In his own words, "it would be shortsighted to condemn it [technology] as the work of the devil. We depend on technical devices; they even challenge us to ever greater advances".⁴⁷ Technological advances, then, are not themselves the cause of modern man's "loss of direction". There is nothing wrong with using technology for our own advantage. The problem, as Tolkien points out, is to use this "devices (apparatus) instead of [...] «developing» the inherent inner powers or talents — or even the use of these talents with the corrupted motive of dominating: bulldozing the real world, or coercing other wills".⁴⁸ The issue, then, are the purposes for which we use technical knowledge and how we relate to the devices we create.

Now, and returning to our second question, if destroying all cars, iPhones and iPads is not the solution, is there a way out? For Heidegger there is. He tells us that

we can act otherwise. We can use technical devices, and yet with proper use also keep ourselves so free of them, that we may let go of them any time. We can use technical devices as they ought to be used, and also let them alone as something which does not affect our inner and real core. We can affirm the unavoidable use of technical devices,

and also deny them the right to dominate us, and so to warp, confuse, and lay our nature.⁴⁹

His call, then, is to overcome modern vision of technical objects, to regain their essence and, throughout this, win back our independence from mechanical devices. However, there is a catch. As Steiner points out, this call is the same as the one to overcome Western metaphysics “precisely because exploitative technology and the worship of allegedly objective science are the natural culmination of Western metaphysics after Plato”.⁵⁰ This detachment from technological devices, then, couldn’t possibly be the way to overcome modern man’s technological alienation. If the question concerning technology and the overcoming of Western metaphysics are the same, we have that such an enterprise does not depend on particular individuals. In other words, there is nothing in our daily lives that we can do to go past the metaphysical decision of forgetfulness of the being, and the detachment from technological devices, though useful for us, would make sense only as an emotional tone that we should have while waiting for this major metaphysical decision to occur, nothing more. As the king Theoden says when talking about the paths of the dead, “*the way is shut*”.⁵¹

We have arrived at a dead end; we are trapped in a technological way of interpreting the world. However, it is precisely here where the question we made at the beginning of this essay becomes decisive: can the literary works of Tolkien add something to Heidegger’s thought? Fortunately, the answer seems to be positive. Though both authors seem to share this dark vision concerning modern man and our conception of nature and technology, we have that “underlying Tolkien’s sometimes dark technological narratives lies a persistent hope that cultures and peoples, once fallen, can still hope to re-order their sub-creation to conform to their creator”.⁵² Isengard falls, Ents defeat Saruman and Frodo, with a little help from Gollum, destroys the Ring. Darkness, or at least most of it, is banished from Middle-Earth. But, how was this accomplished? Did some powerful being through organized political tactics and war strategies or merely by his own power manage to impose his will over his enemies? Was there a metaphysical decision of reversing the oblivion of being? The answer to all of these questions is no. On the contrary, this heroic deed was done by a small and simple creature: a hobbit from *The Shire*. Now, though the story of Frodo and the Ring is a real treasure in terms of fiction, the extent of its value does not end there. This mainly because, as Fernandez Biggs points out, for Tolkien “literature should provide a way out, be a road towards recovery”.⁵³ That way, the final victory of the fellowship of the Ring means only one thing: hope for our world. Hope that, throughout small decisions in our daily lives, the mechanical and technological way of representing the world will be defeated and better times will come. Hope that we, simple and apparently unimportant man and women, can

actually create a better world. Change is possible, we must only dare to take the first step. As Tolkien say to W.H. Auden in one of his letters:

Most men make some journeys. Whether long or short, with an errand or simply to go «there and back again», is not of primary importance. As I tried to express it in Bilbo's Walking Song, even an afternoon-to-evening walk may have important effects. When Sam had got no further than the Woody End he had already had an «eye-opener». For if there is anything in a journey of any length, for me it is this: a deliverance from the plantlike state of helpless passive sufferer, an exercise however small of will, and mobility – and of curiosity, without which a rational mind becomes stultified.⁵⁴

¹ Cf. ASENSI, M., *Literatura y Filosofía, Teoría de La Literatura y Literatura Comparada*, Síntesis, Madrid, 1996, 10.

² GADAMER, H.G., *Truth and Method*, Continuum, London, 2004, 121.

³ This is actually the case of Tolkien and the Ents. In a letter to W.H. Auden the author states the following: “Take the Ents, for instance. I did not consciously invent them at all. The chapter called «Treebeard», from Treebeard's first remark on p. 66, was written off more or less as it stands, with an effect on myself (except for labour pains) almost like reading someone else's work. And I like Ents now because they do not seem to have anything to do with me. I daresay something had been going on in the «unconscious» for some time, and that accounts for my feeling throughout, especially when stuck, that I was not inventing but reporting (imperfectly) and had at times to wait till «what really happened' came through»”. TOLKIEN, J.R.R. “Letter 163 to W.H. Auden”, en: HUMPHREY, C. (ed), *The Letters of J. R. R. Tolkien*, HarperCollins, London, 1995, 227.

⁴ STEINER, G., *Heidegger*, Fontana Press, London 1987, 33.

⁵ Cf. SABROVSKY, E. “Introducción”, en: SABROVSKY, E. (ed), *La Técnica En Heidegger*, vol. 1, Santiago, Ediciones Diego Portales, 2006, 9.

⁶ KIDWELL, J., “On Dwarves and Scientists: Probing for Technological Ethics in the Creative Imagination of J.R.R. Tolkien”, *Forum*, vol. 8 (2009), 1.

⁷ HEIDEGGER, M., “The Question Concerning Technology”, en: LOVITT, W. (trad.), *The Question Concerning Technology and Other Essays*, Garland Publishing Inc., New York & London, 1977, 12.

⁸ As Heidegger says in paragraph 6 of *Being and Time*: “The Being of entities «is» not itself an entity”. For the present essay the following edition of *Being and Time* has been used: HEIDEGGER, M., *Being and Time*, HarperCollins, London, 2008.

⁹ As Heidegger says, “what is philosophically primary is [...] the Interpretation of authentically historical entities as regards their historicity”. Paragraph 10 of *Being and Time*. HEIDEGGER, M. *Being and Time*.

¹⁰ LOVITT, W., “Introduction”, en: HEIDEGGER, M., *The Question Concerning Technology and Other Essays*, Garland Publishing Inc., New York & London, 1977, xiii.

¹¹ Cf. STEINER, *Heidegger*, 33.

¹² HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, vol. III, HarperSanFrancisco, New York, 1991, 6.

¹³ *Ibid.*, 131.

¹⁴ *Ibid.*, 7.

¹⁵ *Ibid.*, 55.

¹⁶ Cf. *Ibid.*, 139.

¹⁷ *Ibid.*, 129.

¹⁸ STEINER, *Heidegger*, 36.

¹⁹ SOLER, F., “Prólogo”, en: HEIDEGGER, M., *Filosofía, Ciencia y Técnica*, Editorial Universitaria, Santiago, 1997, 80.

²⁰ VATTIMO, G., *Introducción a Heidegger*, Gedisa, Barcelona, 2002, 86.

²¹ TOLKIEN, J.R.R., “The Two Towers”, en: *The Lord of the Rings*, Houghton Mifflin, Boston, 2004, 472.

- ²² TOLKIEN, J.R.R. “On Fairy Stories”, en: TOLKIEN, C. (ed.), *The Monsters and the Critics: And Other Essays*, HarperCollins, London, 1997, 151.
- ²³ HARRINGTON, J., “Making Things Real: Technology, Creation and Some Lessons from Tolkien” [en línea], <http://homepages.luc.edu/~jharr4/Published_and_Publication_Ready_Articles_files/Making2.pdf> [consulta 20/4/2016], 4.
- ²⁴ TOLKIEN, “On Fairy Stories”, 149.
- ²⁵ HARRINGTON, “Making Things Real: Technology, Creation and Some Lessons from Tolkien”, 4.
- ²⁶ TOLKIEN, J.R.R., “The Fellowship of The Ring”, en: *The Lord of the Rings*, Houghton Mifflin, Boston, 2004, 124.
- ²⁷ *Ibid.*, 130.
- ²⁸ FERNÁNDEZ BIGGS, B., “Tolkien y El Reencatamiento Del Mundo”, en: LARIOS, G. (ed.), *Tolkien: Raíces y Legado*, Centro de Estudios Bicentenario-Universidad del Desarrollo, Santiago, 2005, 123.
- ²⁹ Cf. TOLKIEN, J.R.R., “Quenta Silmarillion”, en: TOLKIEN, C. (ed.), *The Silmarillion*, HarperCollins, London, 2007, 33–34.
- ³⁰ TOLKIEN, “Letter 163 to W.H. Auden”, 227.
- ³¹ TOLKIEN, “The Two Towers”, 473.
- ³² *Ibid.*, 485.
- ³³ *Ibid.*, 485.
- ³⁴ TOLKIEN, “The Fellowship of The Ring”, 259.
- ³⁵ HEIDEGGER, M., ANDERSON, J. (trad.), y FREUND, E. (trad.), *Discourse on Thinking: A Translation of Gelassenheit*, Harper & Row Publishers, New York, 1966, 50.
- ³⁶ *Ibid.*, 50.
- ³⁷ FERNÁNDEZ BIGGS, B., *Tolkien y El Reencantamiento Del Mundo*, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 2003, 60.
- ³⁸ TOLKIEN, J.R.R., “Notes on W. H. Auden’s Review of The Return of the King”, en CARPENTER, H. (ed.), *The Letters of J. R. R. Tolkien*, HarperCollins, London, 1995, 258.
- ³⁹ GARCÍA DE LA HUERTA, M., “Relectura «Política» de La Cuestión de La Técnica”, en: SABROVSKY, E. (ed.), *La Técnica En Heidegger*, vol. 2, Ediciones Diego Portales, Santiago, 2007, 395.
- ⁴⁰ Melkor, also known as Morgoth, is an Ainur that rebelled against Ilúvatar and, out of pride, desired to corrupt Middle Earth.
- ⁴¹ TOLKIEN, J.R.R., “Ainunlindalë: The Music of the Ainur”, en: TOLKIEN, C. (ed.), *The Silmarillion*, HarperCollins, London, 2007, 4.
- ⁴² TOLKIEN, J.R.R., “Valaquenta”, en: TOLKIEN, C. (ed.), *The Silmarillion*, HarperCollins, London, 2007, 19.
- ⁴³ TOLKIEN, J.R.R., “Letter 102 to Christopher Tolkien”, en: CARPENTER, H. (ed.), *The Letters of J. R. R. Tolkien*, HarperCollins, London, 1995, 133.
- ⁴⁴ HEIDEGGER, M. y HOFSTADTER, A. (trad.), *Poetry, Language, Thought*, Harper & Row, New York, 1971, 166.
- ⁴⁵ TOLKIEN, “The Fellowship of The Ring”, 269.
- ⁴⁶ Cf. ACEVEDO, J., “Introducción a La Pregunta Por La Técnica”, en: HEIDEGGER, M., *Filosofía, Ciencia y Técnica*, Editorial Universitaria, Santiago, 1997, 99–100.
- ⁴⁷ HEIDEGGER, *Discourse on Thinking: A Translation of Gelassenheit*, 54.
- ⁴⁸ TOLKIEN, J.R.R., “Letter 131 to Milton Waldman”, en: CARPENTER, H. (ed.), *The Letters of J. R. R. Tolkien*, HarperCollins, London, 1995, 168.
- ⁴⁹ HEIDEGGER, *Discourse on Thinking: A Translation of Gelassenheit*, 54. It is surprising how Heidegger’s thought on this matter relates to what Tolkien illustrates in a conversation between Gimli and Legolas in *The Two Towers*, concerning Helms Deep caves. In it, the dwarf tells his friend that “no dwarf could be unmoved by such loveliness. None of Durin’s race would mine those caves for stones or ore, not if diamonds and gold could be got there. Do you cut down groves of blossoming trees in the springtime for firewood? We would tend these glades of flowering stone, not quarry them. With cautious

skill, tap by tap – a small chip of rock and no more, perhaps, in a whole anxious day – so we could work, and as the years went by, we should open up new ways, and display far chambers that are still dark, glimpsed only as a void beyond fissures in the rock”. The similarity relies in proposing a new, non-violent, way of considering what surrounds us. TOLKIEN, “The Two Towers”, 548.

⁵⁰ STEINER, *Heidegger*, 134.

⁵¹ TOLKIEN, J.R.R., “The Return of the King”, en: *The Lord of the Rings*, Houghton Mifflin, Boston, 2004, 798.

⁵² KIDWELL, “On Dwarves and Scientists”, 10.

⁵³ FERNÁNDEZ BIGGS, *Tolkien y El Reencantamiento Del Mundo*, 65.

⁵⁴ TOLKIEN, “Notes on W. H. Auden’s Review of The Return of the King”, 257.

CECILIA GIUDICE

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

UN TODO QUE PIENSA, SIENTE, QUIERE Y OBRA.

LA ANTROPOLOGÍA INTEGRAL DE EDITH STEIN

ceciliagiudice@uca.edu.ar

Recepción: Octubre 2018

Aceptación: Diciembre 2018

RESUMEN

Este trabajo pretende presentar al lector la antropología de Edith Stein bajo una mirada integral sobre la realidad de la persona. La autora considera los dos co-principios que conforman la sustancia humana —el alma y el cuerpo— desde una perspectiva fenomenológica que intenta llegar hasta el centro espiritual vivo de la persona. Esto trae a la luz que la corporeidad humana es un *corpo vivo* capaz de sentir y, por tanto, soporte de una vida interior; y que el alma humana no sólo es el principio que vivifica y anima al cuerpo, sino que es el *centro* de la persona, que dispone a su vez de un *núcleo vital* a partir del cual se configura la identidad del yo.

PALABRAS CLAVE

Edith Stein, antropología, integralidad, cuerpo, interioridad.

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo apresentar ao leitor a antropologia de Edith Stein sob uma visão abrangente da realidade da pessoa. A autora considera os dois co-princípios que compõem a substância humana - a alma e o corpo - desde uma perspectiva fenomenológica que tenta alcançar o centro espiritual vivo da pessoa. Isso traz à luz que a corporeidade humana é um *corpo vivo* capaz de sentir e, portanto, suporte de uma vida interior; e que a alma humana não é apenas o princípio que vivifica e anima o corpo, mas é o centro da pessoa, que por sua vez possui um *núcleo vital* a partir do qual a identidade do eu é configurada.

PALAVRAS-CHAVE

Edith Stein, antropología, integralidade, corpo, interioridade.

El estudio de la persona humana desde el pensamiento de Edith Stein (1891-1942) es abordable por varios caminos; entre los cuales destacamos los cuatro siguientes: como *antropología teológica*, como *antropología dual*, como *antropología fenomenológica* o como *antropología integral*.

Por un lado, coinciden muchos autores en considerar la antropología steiniana como una *antropología teológica*,¹ en donde ser hombre es ser creado a imagen y semejanza de Dios. Esto se sostiene sobre la base de dos factores que se retroalimentan: su profunda conversión al catolicismo y, fundamentalmente, una cualidad de su personalidad: la de vivir y filosofar de acuerdo con lo que conoce y valora. Tal es así que las obras que suceden a su conversión llegan a tener a Dios y la verdad revelada por él en la fe de la Iglesia como causa última (o primera), y como eje de argumentación, de la mano del pensamiento escolástico y agustiniano, y de la fenomenología.

En tanto que antropología *dual*² —no “dualista”—, su pensamiento admite, además de una naturaleza humana y una naturaleza o esencia individual, la posibilidad de una esencia humana femenina y una esencia humana masculina; lo cual implica que cada persona realiza un modo de ser propio *del hombre o de la mujer* respectivamente.³ Edith Stein se dedicará a profundizar particularmente en la naturaleza del alma femenina y sus características distintivas que comprenden la esfera cognoscitiva, la esfera afectiva y las relaciones intersubjetivas. Aquí su pensamiento adquiere un matiz menos convencional y más original, que también se sustenta sobre otra peculiaridad suya —mejor dicho, dos: el hecho de ser mujer, por un lado, y, por otro, su capacidad de *encarnarse* en su presente vital— que la llevó a involucrarse en cuerpo y alma en los problemas de fondo de su época, transida por la violencia y por la confusión. Se evidencia en sus escritos un compromiso social sorprendente,⁴ especialmente con el lugar que la mujer comenzaba a ocupar en la sociedad y en la cultura de ese entonces.⁵

La de Stein es también una *antropología fenomenológica*,⁶ que bebe sus fundamentos de la filosofía de Edmund Husserl, de quien fue discípula, luego asistente en la Universidad de Friburgo y referente entre sus compañeros por la claridad con la que entendía y explicaba el método fenomenológico de su maestro. Comprende la centralidad del ser humano a la luz de la intencionalidad, de la empatía y de la intersubjetividad.

Es desde la perspectiva de la *antropología integral*⁷ que abordaremos este trabajo. Para Stein, el hombre es una unidad, una realidad orgánica, una totalidad. Pero no una totalidad homogénea: considerando las múltiples dimensiones de la persona, lo que la define es la *armonía* entre las “partes”. Edith Stein tiene una mirada muy abarcadora sobre la persona humana: considera su aspecto corpóreo tanto como el anímico, establece la relación y correlación que hay entre el interior de la persona

y sus manifestaciones exteriores y, después de su conversión, contempla al hombre en comparación con los seres inferiores y con el Ser eterno. En la medida en que sus límites se lo posibilitan, su intención es no dejar nada afuera. Su mirada fenomenológica penetra con seriedad lo que cae bajo su interés y, tal como es su vida, es su obra: un crisol, un tapiz, donde lo múltiple hace lo uno... Su antropología no defrauda porque, cuanto más amplia y diversa es su mirada, más clara se hace para ella la unidad, más se esfuerza por hacernos evidente la integración.

1. LA ESTÉTICA ANALÍTICA

Para Edith Stein, el ser humano es un ser corpóreo-anímico-espiritual (*leiblich-seelisch-geistiges Sein*),⁸ una totalidad compleja y estructurada, *un todo que piensa, siente, quiere y obra*.⁹ Al decir que el hombre es *una unidad compleja*, Stein toma posición al respecto de los resultados de la psicología experimental. Ella pondera la unidad sustancial de cuerpo y alma por sobre cualquier otro tipo de conexión que se pueda establecer entre ellos:¹⁰

[...] debemos tomar muy en serio esta unidad. [...] Si los filósofos griegos lo denominaban «cárcel» y «tumba» del alma, con ello se estaban refiriendo a una vinculación estrecha (y dolorosa), pero en cualquier caso a una «vinculación», y con esta noción no se hace justicia a la unidad de la naturaleza.¹¹

Usando una expresión tradicionalmente familiar, diríamos, para hacernos entender, que el hombre “se compone” de cuerpo y alma; sin embargo, esto puede prestarse a confusiones¹² o bien no representar con total fidelidad el pensamiento de Stein. Ella distingue, en primera instancia, dos áreas en las que el espíritu humano penetra en su vida despierta y consciente: el mundo exterior y el mundo interior. El mundo exterior designa tanto lo que *no es el yo*, como lo que es sólo accesible a la percepción exterior —al mundo material o sensible, pudiéndose incluir, en este sentido, la corporalidad—. En cambio, por *mundo interior* entendemos no sólo la vida consciente del yo —la vida presente y, a partir de ella, la vida pasada y futura, la unidad de la *corriente de experiencia*— sino también lo que no es inmediatamente consciente y de donde surge la vida consciente.¹³ En esta contraposición entre interior y exterior se evidencia la prudencia fenomenológica de la autora, que va de lo más evidente —lo exterior— a lo que es en menor medida visible —lo interior—:

Para la mirada exterior, el cuerpo en cuanto objeto de los sentidos es lo primero y el espíritu, lo último. Visto desde dentro, es el espíritu autoconsciente lo primero y el cuerpo, lo más alejado y último. Y, sin embargo, visto tanto desde fuera como desde dentro, el hombre existe no como un compuesto de partes separadas, sino como *unidad*. En la actuación, el espíritu se siente uno con el cuerpo al que rige. Y para la mirada exterior misma, en la aparición sensorial se expresa la persona espiritual.¹⁴

Lo que permite la existencia de una interioridad en la persona es, precisamente, la presencia del *espíritu*: “hemos designado lo espiritual como lo no espacial y lo no material; como lo que posee una «interioridad» [*Innere*] [...], lo que permanece *en sí mismo* cuando sale de sí mismo”.¹⁵ Y, a su vez, en virtud de esa espiritualidad es que puede la persona relacionarse con el mundo: “en cuanto el hombre es espíritu según su esencia, sale de sí mismo con su vida espiritual y entra en un mundo que se abre a él, sin perder nada de sí mismo”.¹⁶

El “soporte” o sustrato de esa vida espiritual es el *yo*, “que vive *en esta vida* y la experimenta como *suya*”.¹⁷ Hay por consiguiente una *vida del yo*, de la que se tiene noticia —afirma Stein siguiendo a Husserl— por medio de la *percepción interior*:¹⁸ este yo “que percibo interiormente y que voy comprendiendo cada vez mejor en el curso de mi vida es un algo cosístico”.¹⁹ La “vida del yo” es asociada al mundo anímico como dimensión interior de la persona y diferenciada de la corporeidad como el aspecto exterior: “a esta vida del yo la designamos también como lo *interior* de la persona [*das Innere der Person*], como su vida anímica o espiritual, y contraponemos a ella lo *exterior* de la persona, el cuerpo u organismo físico”.²⁰

Sin embargo, no hay que perder de vista que “el yo humano no es solamente un *yo puro*, ni únicamente un yo espiritual, sino también un yo corporal”.²¹ La persona humana lleva y abarca *su* cuerpo y *su* alma, pero es al mismo tiempo llevada y abarcada por ellos. El darse de la persona en el mundo es en última instancia posibilitado por el cuerpo. La consideración de la corporeidad es esencial para Stein, y eso se refleja con nitidez en su tesis sobre el problema de la empatía. Luego de estudiar la esencia de los actos de empatía en la esfera psíquica —en la que considera primero al “yo puro” como sujeto del vivenciar, carente de cualidades, y luego al yo como la “unidad de la corriente de la conciencia”—, da enseguida un paso hacia la constitución del individuo *psicofísico*: “la separación que hemos practicado era artificial, pues el alma siempre es necesariamente alma en un cuerpo vivo”.²² Una prueba de esta integración es la *sensorialidad*, que se ubica como en una zona intermedia entre el cuerpo y el alma, ya que es a la vez corporal y anímica: “en los estados sensoriales toman parte el alma y el cuerpo, aunque unas veces primariamente el alma, y otras veces el cuerpo”.²³ El acento en la *necesidad* recíproca del alma y el cuerpo manifiesta que Stein nunca pierde de vista su horizonte: la totalidad de la persona.

Stein encuentra en la percepción de lo interior y de lo exterior un punto de partida para hablar de la integración de ambas dimensiones en la persona humana. Tal distinción no anula la integración: “lo que consta firmemente es que nosotros consideramos a la persona humana como una «realidad compuesta», como una *unidad de cuerpo y alma*”.²⁴ Luego avanza sobre la consideración de la persona como

un “todo” ordenado, hasta llamarla “organismo vivo”: “Así contemplado, el hombre se revela como un organismo de estructura muy compleja: como un todo vital unitario en continuo proceso de hacerse y deshacerse”.²⁵ La del hombre es una unidad corporal-anímica, su figura corporal se torna cada vez más definida y sus funciones son cada vez más diversas y, simultáneamente, se expresa en un carácter anímico más rico y firmemente establecido. “Tanto la conformación anímica como la corporal se desarrollan en continua actividad, que es el resultado de la actualización de ciertas capacidades, y a la vez decide cuáles de las diferentes posibilidades prefiguradas en el ser del hombre se harán realidad”.²⁶ La persona es, entonces, este organismo vivo que se configura y actualiza continuamente, como una unidad integrada de cuerpo y alma.

Si hasta aquí una mirada sobre la integralidad de la persona implicaba considerar su interioridad y su exterioridad como dimensiones complementarias de su ser, Stein, casi como trascendiendo esta bidimensionalidad, designa a la persona como un “centro” donde tiene lugar el encuentro con el mundo: “¿Qué es la persona [...]? Es algo que está colocado como un centro en el mundo para recibirlo”.²⁷ La imagen de la persona como *centro* abre un nuevo panorama: el de la relación persona-mundo. La configuración del sí-mismo, el despliegue de la vida del yo, se realiza, por medio del cuerpo, *en el mundo*. En la *configuración del mundo* —es decir, lo que el hombre puede realizar en él, la transformación, la huella que pueda dejar— repercute la propia interioridad. Desde el interior se emite la respuesta al encuentro con el mundo, aunque enmarcada dentro de ciertos límites: “la persona humana no posee suficiente *amplitud* para recibir todo el mundo; suficiente *profundidad* para captar todos los grados de jerarquía; suficiente agilidad y *fuerza* para tomar interiormente todo lo vivo y ser impulsado a una acción práctica”.²⁸ Profundidad, amplitud y fuerza circunscriben la medida del ser propio de la persona individual en tanto sede de encuentro con el mundo y condicionan el modo de repercusión en él. Además, es por medio del cuerpo que el sujeto se relaciona con otros sujetos que son parte del mundo. Refiere A. M. Pezzella que, para Stein, el cuerpo representa aquello que nos vuelve visibles para los demás y que nos manifiesta a los otros inmediatamente, es el puente que nos acerca a las experiencias de los demás seres humanos, a su identidad.²⁹ La experiencia de la empatía tiene como condición la corporeidad.³⁰

Por último, señalaremos otro aspecto de la persona humana que revela su integralidad, señala otra faceta de la condición integral del ser humano, en este caso un aspecto “operativo”: en un actuar coherente, afirma Stein, se encuentra implícita la adecuación de la persona consigo misma. Esta integridad tiene como presupuesto las conexiones de sentido que pueden existir entre los diferentes niveles del obrar. Por medio de la reflexión constata la autora que “en nosotros, conocer, sentir, querer y obrar no están ciertamente separados por completo ni son independientes los unos de los otros, más bien, están condicionados el uno por el otro, porque dependen los

unos de los otros, pero todavía no forman una unidad indisoluble”.³¹ En cuanto movimientos independientes, conocer, sentir, querer y obrar son efectivamente distinguibles, separables. Ahora bien, es posible discernir y detectar cuál es la conexión existente entre ellos. Se puede llegar a dar cuenta de que lo que se quiere libremente está en sintonía con lo que se siente, y que esto a su vez se fundamenta en lo que se piensa. Pero también es posible que lo pensado no esté de acuerdo con lo expresado o que lo dicho no se condiga con lo hecho. Sin embargo, “hay momentos en los que nuestra vida espiritual se despierta a la vida plena y esta vida parece ensamblada en una unión perfecta: conocimiento, amor y acción forman inseparablemente una sola cosa. Y estos momentos álgidos nos abren de nuevo perspectivas sobre una vida espiritual”,³² es decir, que son como las “piedras angulares” sobre las que se asienta el proceso de despliegue de la vida del yo, la configuración de la vida personal y del modo de ser propio.

Podemos concluir que, ante la mirada de Edith Stein, la persona humana es un todo integral. Esta integralidad presenta diferentes facetas que la revelan. Primero debemos distinguir en la persona dos aspectos constitutivos: la interioridad y la exterioridad. Lo interior de la persona se identifica con la vida espiritual no espacial, inmaterial, ese “fondo” que abarca lo anímico y la vida del yo, que es accesible a la conciencia gracias a la percepción interior. Lo exterior de la persona designa tanto su propia corporeidad como el mundo material que está más allá del yo. El cuerpo, como constitutivo esencial de la persona, es lo que permite su aparición en el mundo, es condición de posibilidad de la interacción de la persona con el mundo y con otros sujetos. De este modo, la autora califica a la persona humana como un “organismo vivo”, que se configura y actualiza continuamente, y como un “centro” que recibe al mundo y que repercute en él por medio de la corporeidad. También contempla una dimensión operativa del ser integral de la persona, que se evidencia en la convergencia de su querer, sentir, pensar y obrar. Afirmamos con Georgina Tapia, a modo de síntesis, que “ser persona significa para Stein ser libre y racional, es decir, una conciencia encarnada, abierta hacia otras conciencias, pero también hacia sí misma. La persona se orienta en el mundo a través de un cuerpo”.³³ Seguidamente pondremos la atención en este aspecto.

2. LA CORPOREIDAD HUMANA

“Como fenomenóloga, Stein se acerca al estudio del cuerpo poniendo entre paréntesis prejuicios, opiniones y saberes establecidos”,³⁴ afirma G. Tapia. Esto lo podemos comprobar en las propias palabras de Stein, cuando, por ejemplo, haciendo alusión a San Juan de la Cruz, señala que “ha prestado el Santo relativamente poca atención a la parte corporal”.³⁵ En la antropología integral de la autora, la corporalidad ocupa un lugar destacado y, por la importancia que para ella tiene —a pesar de que ponga el foco en el alma como tema de su mayor interés—, merecería

una atención exclusiva. Dado que el eje de este trabajo es la interioridad del hombre, nos limitaremos a señalar algunas ideas centrales que reflejan cómo la realidad del cuerpo *sostiene y envuelve* la vida anímica y en qué medida la interioridad *se expresa* en la corporeidad.

2.1. *Cuerpo vivo, sensaciones y sentimientos*

Ante la mirada fenomenológica de Stein, el cuerpo es una cosa material, perceptible para los sentidos externos, pero con ciertas particularidades. A diferencia de lo que sucede con cualquier otra cosa material del mundo exterior, no es algo completamente ajeno al yo: al cuerpo propio “no puedo observarlo por todos los lados, puesto que no puedo *separarme de él*”.³⁶ No se trata de un “cuerpo inanimado que siente”; tampoco se trata de un interior con una corporeidad meramente física, sino que es un cuerpo vivo [*Leib*]: “lo que diferencia el cuerpo animado [*Leib*] de una simple masa corpórea [*Körper*] es la existencia de un *alma*. Allí donde hay un cuerpo animado, existe también un alma. Y recíprocamente, donde hay un alma, existe también un cuerpo animado”.³⁷ Stein se dedica extensamente a hablar del *cuerpo vivo*. Explica cómo el propio cuerpo vivo se da como dato al yo, primero, en la percepción externa, tal como se perciben otros cuerpos, pero de una manera única: él está siempre “aquí”, mientras que todos los demás objetos están siempre “allí”. Sin embargo, no es por la percepción externa que el yo percibe al cuerpo y su ligazón indisoluble con él, sino a partir de una percepción interna.³⁸ “no dependo respecto a él [cuerpo] solamente de la percepción externa. Lo percibo también de dentro, porque es el *cuerpo animado* [*Leib*] y no sólo la *masa corporal* [*Körper*]”.³⁹ Para nuestra autora, “en cuanto instrumento de mis actos, el cuerpo pertenece a la unidad de mi persona”.⁴⁰ El yo no “habita” en el cuerpo como en una casa, sino que es su “domicilio *innato*”, en el cual siempre estuvo y del cual no puede egresar; no se lo pone y se lo quita como un vestido, sino que siente lo que pasa en él y con él a la vez que lo percibe.

La co-datitud de las dos dimensiones del cuerpo propio, interna y externa, se complementa con la experiencia de las *sensaciones*, que permite ver la relación causal entre lo psíquico y lo físico. En la descripción que Stein hace de ellas se puede reconocer claramente cómo las sensaciones corporales son *fundamento* de las sensaciones emotivas que arraigan en el yo. Por un lado, distingue los *sentimientos sensibles*, que corresponden exclusivamente a cada uno de los sentidos: “el placer de una comida sabrosa, el tormento de un dolor sensible, el agrado de un vestido suave, son sentidos allí donde la comida es degustada, donde el dolor penetra, donde el vestido se ajusta a la superficie del cuerpo físico”.⁴¹ Estas sensaciones o sentimientos sensibles son propiedad de los sentidos externos, pero en última instancia su sujeto es el yo: lo que toca mi cuerpo me toca también a mí ya que “estoy presente en todas las partes de mi cuerpo en donde actualmente siento algo”.⁴² Por otro lado, están los

sentimientos comunes, como el vigor o la languidez, que invaden al yo y se sienten en todos los miembros del cuerpo: si estoy cansado, por ejemplo, no sólo todo acto espiritual —todo sentimiento o toda actividad del pensamiento— estará inundado por el cansancio, sino que además los movimientos de mi cuerpo serán presa de esa pesadez. Sucede lo mismo con el vigor. Los sentimientos comunes son siempre vivenciados como proviniendo del cuerpo vivo, como un influjo promovedor o paralizador que ejerce el estado del cuerpo vivo sobre la afluencia del vivenciar.⁴³ Dentro de los sentimientos comunes se destacan los *estados de ánimo*, cuya naturaleza no es corporal: “la alegría y la melancolía no llenan el cuerpo vivo, él no está alegre o triste como está vigoroso o abatido”.⁴⁴ Sin embargo, puedo sentir un influjo mutuo entre los sentimientos comunes anímicos y los corporales: si estoy en un lugar tranquilo ante un paisaje bello, esto podía causar en mí un estado de ánimo alegre, pero el cansancio físico dificultaría que eso suceda. Estos ejemplos fundamentan que “todo lo psíquico es conciencia corporalmente ligada, y [que] el alma está consolidada en el cuerpo vivo y constituye con él un individuo psicofísico. Por ello, lo psíquico se comunica a lo corpóreo”.⁴⁵

Para Edith Stein, entonces, poner la mirada en el cuerpo lleva indefectiblemente a afirmar la integralidad de la persona como fundamento de la unidad del yo en sus múltiples experiencias: “es *mi* cuerpo y me pertenece como no me pertenece nada de lo exterior. La sensación de los procesos físicos es también *mi vida* como lo son mi pensamiento y mi alegría, aunque se tratase de manifestaciones vitales [*Lebensregungen*] de una especie totalmente diferente”.⁴⁶ El cuerpo vivo y sus movimientos no se pueden entender sin la participación del alma que los anima, y esto es para la autora evidente de varias maneras: el desarrollo y crecimiento de la persona y la vida del ánimo o afectividad son instancias que revelan este recíproco pertenecerse anímico-corporal.

2.2. *Substrato de la vida anímica*

La imagen del cuerpo como su-puesto (puesto debajo) del alma podría dar a entender que éste sirve de base a la manera de un recipiente que no necesita *involucrarse* con lo que contiene. Stein rechaza esta idea, y exclama con asombro: “¡Qué profundamente está estructurada toda la vida espiritual sobre el fundamento corporal y vital! ¡No podemos experimentar nada sin ambos!”.⁴⁷ La integración de lo material con lo inmaterial comporta para la autora una doble vertiente. Por un lado, el cuerpo recibe del alma vida [*Leben*], movimiento [*Bewegung*], forma y figura [*Form und Gestalt*], así como sentido espiritual [*geistigen Sinn*]. Sobre la base de lo sensorial emerge una realidad espiritual que tiene múltiples movimientos: como actividad intelectual, explora un mundo [*Welt*]; como voluntad es capaz de incidir en ese mundo creando y configurando; y, en cuanto afectividad [*Gemüt*], recibe interiormente ese mundo, es conmovida por él y toma postura frente a él.⁴⁸ Por otro

lado, el alma está inmersa en un cuerpo de cuya fuerza y de cuya salud dependen — aunque no sola y simplemente de ello— su propia fuerza y su salud. El cuerpo no sólo “sostiene” los procesos psíquicos y anímicos, sino que condiciona el modo de darse de la vida interior: “de la estructura que sea su base material «natural» dependerá [...] qué fuerzas pueda proporcionar para una vida interior”.⁴⁹ Hace Stein esta puntual asociación: un cuerpo en condiciones saludables permitirá que la persona “esté «predispuesta» para una vida interior más o menos amplia y profunda”.⁵⁰

El cuerpo es sustrato de la vida anímica también en otro sentido: el desarrollo de la propia persona. Para Stein, una característica de la persona es la de vivir desde un *centro espiritual*, “un centro que se desarrolla en alma y cuerpo, y que los plasma en algo que es unitario cualitativamente”.⁵¹ La configuración de sí mismo y la configuración del mundo para el yo suceden en la interioridad y se proyectan hacia fuera. Pero el cuerpo de la persona a su vez *se forma desde adentro*⁵², gracias al alma que lo anima y representa para él la fuerza que lo impulsa a crecer. “El cuerpo está por completo penetrado por el alma, de manera que no sólo la materia organizada se convierte en cuerpo penetrado de espíritu, sino que también el espíritu se convierte en espíritu materializado y organizado”.⁵³ El crecimiento y configuración de este “organismo vivo” que es la persona humana suceden en el cuerpo y en el alma simultáneamente, ya que uno influye en la otra recíprocamente.

Por medio del cuerpo el sujeto puede sostener una existencia en el mundo que se caracteriza por estar en continuo desarrollo y en continua relación con el mundo y con otros sujetos —que son también parte del mundo—. El plano de la *afectividad* constituye otro auténtico terreno donde confluyen de manera especial lo anímico y lo corporal, donde se estrecha el límite entre alma y cuerpo. Así lo asegura Stein: “otra función que para el cuerpo vivo de la persona es esencial, y que no se encuentra en los demás seres vivos [... es] la capacidad para expresar la vida interior”.⁵⁴ Pues no se trata meramente de notar lo que le sucede externamente al cuerpo como reacción hacia afuera, sino que es la *comunicación* de un estado interior: “alegría y tristeza, furia y miedo, es decir, toda una escala de emociones o movimientos anímicos [*Gemütsbewegungen*], una real vida del alma [*seelisches Leben*], que nos interpela y con la que entramos en íntimo contacto”.⁵⁵ En la medida en que es cuerpo vivo, es hasta en lo más íntimo configuración externa de aquel interior.⁵⁶ Lo que se expresa y se trasluce a través del cuerpo⁵⁷ es lo interno en el sentido *más propio*: mientras que “tanto la vida psíquica actual, los cambiantes estados de la persona, como sus cualidades permanentes se manifiestan en el cuerpo [...], es sobre todo la vida del *ánimo* [*Gemütsleben*] la que plasma desde el interior al cuerpo vivo”.⁵⁸ La pregunta en la que queremos adentrarnos e ir respondiendo poco a poco es: ¿en qué consiste esta “vida del ánimo” que se expresa en el cuerpo y a través de él —según Stein, de manera destacada—, dando cuenta de la integralidad de la persona y acogiendo en sí lo nuclear de la misma?

3. EL ALMA ESPIRITUAL

Existe abundante material escrito sobre el pensamiento de Edith Stein acerca del alma.⁵⁹ Aquí extraeremos las ideas primordiales de su antropología —desplegada a lo largo de sus escritos principales— en relación con el tema que convoca este trabajo.

3.1 Las fuentes clásicas

En primer lugar, siguiendo a Aristóteles, la autora sostiene que todo lo que un ser es “se expresa en la formación de una materia dada y de una forma informante de la materia: una no va sin la otra”.⁶⁰ Considera que los seres corporales no se limitan a mera corporeidad, sino que tienen una energía⁶¹ que las formaliza, que es llamada “forma” (en griego, *morfé*), y que existe en composición con un principio potencial llamado “materia” (en griego, *hýle*).⁶² Plantea que toda alma es forma pero no toda forma es alma, ya que existen entes corpóreos sin vida y entes corpóreos vivientes. De este modo, entiende al alma como *principio de vida*, distinto en la planta, en el animal y en el hombre, con grados de jerarquía,⁶³ y que los distintos niveles de perfección de las operaciones del viviente dependen de los distintos niveles de perfección de la forma. Afirma que el alma es el fundamento cualificante de cada ser vivo considerado un “todo” compuesto de materia y forma; es lo que hace que sea tal ser y no otro: “gracias al alma, el todo es algo lleno de sentido y de vida”.⁶⁴ Ya siguiendo a Santo Tomás, Stein declara que el alma humana es una *criatura espiritual*, que se ubica entre el espíritu y la materia; es hechura, pero al mismo tiempo es *espíritu configurante*:

[...] en cuanto forma del cuerpo, se inserta en el espacio de la misma manera que las formas inferiores, porque su espiritualidad misma lleva en sí las huellas de su atadura con la materia; en fin, porque es un fundamento escondido, de donde asciende la vida espiritual, por eso es genéricamente distinta de los espíritus puros.⁶⁵

En segundo lugar, reconoce la autora —también en la línea aristotélica— que la vida se manifiesta en los vivientes por una real capacidad de moverse a sí mismos desde su “interioridad”, admitiendo así una especie de subjetividad en los vivientes, que se profundiza en la medida que crece la complejidad de la vida. A mayor perfección de vida, mayor capacidad de superar la propia inmanencia, de salir de sí mismo, de trascender:

[...] una realización [*Erfüllung*] todavía más verdadera del nombre de *alma* se encuentra donde el *interior* no es sólo el punto central y el punto de partida de la formación exterior, sino donde el ente se abre hacia el interior, allí donde la *vida* no es ya solamente una formación de materia sino un ser en sí mismo, en donde cada alma es un mundo interior cerrado en sí mismo sin estar desvinculado del conjunto corporal y del mundo real entero.⁶⁶

Al mismo tiempo se impone la originalidad de nuestra autora en algunos puntos, ya que en ella se dan cita dos tradiciones: “aquello que es más propiamente mi tarea es la confrontación entre la filosofía escolástica y la moderna”,⁶⁷ admite. Partiendo inicialmente de la consideración aristotélica del “ente”, Stein se dirige a la persona y con ella a la cuestión de la conciencia, la subjetividad, la intersubjetividad, la empatía, la percepción de sí mismo y del otro como nuevos problemas de la filosofía. En el abordaje steiniano del ser humano en tanto que ente, intervienen temas y enfoques como los nombrados que son típicamente fenomenológicos, a los que se añaden la temporalidad o la historia. Por tanto, esa forma que es el alma humana tiene potencialidades que se despliegan en el tiempo, que necesitan, por su misma naturaleza, de la temporalidad para manifestarse en toda su riqueza y plenitud.⁶⁸

3.2 El alma como “centro” de la persona

El alma es una realidad muy compleja y, por ser tal, atrajo la atención de nuestra autora y su empeño por entenderla. Para clarificar qué significa, Stein sitúa al alma *en relación con el cuerpo y el mundo*, como manifiesta el siguiente pasaje:

El alma es el «espacio» en medio del todo formado por el cuerpo, el alma y el espíritu [Die Seele ist der »Raum« in der Mitte des leiblich-seelisch-geistigen Ganzen]. En cuanto alma sensible, habita en todos los miembros y partes del cuerpo, recibe de él y obra sobre él formándolo y manteniéndolo. En cuanto principio espiritual, ella trasciende más allá de sí misma y mira un mundo situado más allá de su propio yo: un mundo de cosas, de personas, de hechos; se comunica con él inteligentemente y de él recibe impresiones; en cuanto alma en el sentido propio, habita en sí misma, y en ella el yo personal está como en su propia casa.⁶⁹

Habiendo ya designado a la persona humana como un “centro” donde tiene lugar el encuentro con el mundo,⁷⁰ Edith Stein afirmará que el *alma* es el propio *centro de la persona*: “ser el centro de la vida es la característica del alma”,⁷¹ permitiendo estructurarse ambas ideas como círculos concéntricos. Efectivamente, ese centro anímico es donde tiene lugar la relación del yo con el mundo y constituye, además, la profundidad desde la cual la persona vive y actúa.⁷² La particularidad del *alma* consiste en ser el propio *núcleo* de los seres vivos, “de todo lo que *lleva en sí la potencia de autoformación*”.⁷³ Sin embargo, la división cuerpo-alma-espíritu no debe entenderse como si el alma del hombre fuese un tercer reino entre otros dos que existen independientemente de ella, sino que en el alma la espiritualidad y la vida sensible coinciden y se alzan: “el alma es el *centro* [»Mitte«] en un nuevo sentido: la mediación entre la espiritualidad y la vida del cuerpo por una parte y de los sentidos por otra”.⁷⁴

En cuanto a la relación del alma con el cuerpo, Stein dirá que el alma del hombre no es solamente un principio interior, que estructura, da forma y gobierna al

cuerpo, y que percibe en sí lo que le sucede o puede suceder. Al tratarse de un *alma racional*, es *espíritu*, y por tanto:

[...] ser la forma del cuerpo es en cierto sentido sólo su función más baja; tiene una *existencia propia y superior* a la del cuerpo; tiene que estructurarse, formarse y gobernarse a sí misma y, al mismo tiempo, construir un mundo en el que pueda vivir y trabajar: su *entorno*, un *mundo espiritual*.⁷⁵

Tal *mundo espiritual* es una realidad dotada de sentido y valor, con el cual el hombre se vincula para vivir y trabajar, con la posibilidad de descubrir ese sentido y valor —a diferencia de los animales, cuya relación con el mundo se da exclusivamente a partir de sus necesidades—. Al mismo tiempo, Stein plantea que la vida del alma de la persona es un *mundo* en sí mismo, también dotado de sentido: “un *cosmos* cuyas leyes ya no se siguen a ciegas, sino que se eligen libremente y se cumplen viendo”.⁷⁶ El mundo anímico del hombre es regulado por leyes, pero existe una manera particular y personal de conocerlas y de dejarse regir por ellas. En este “cosmos” hay un orden dado, pero no determinado. Es posible para la persona conocer la estructura de su vida anímica y las leyes que la ordenan, pero es necesario que haga uso de su libertad para darles o no cumplimiento “viendo”, es decir, de manera consciente.

En esta breve exposición de los puntos fundamentales de la antropología de nuestra autora, se hace patente que la noción de “centro” es la que, a modo de hilo conductor, nos ha permitido comprender el aspecto a partir del cual quisimos presentarla: la *integralidad*. La persona humana entendida por Edith Stein como “centro” corpóreo-anímico-espiritual nos indica que está especialmente capacitada para albergar en sí misma el contenido del mundo, hacia el cual se encuentra abierta e intencionalmente vinculada. Luego señala un “centro” en la misma persona donde esto tiene lugar: el *alma*. De modo que el alma espiritual constituye para Stein, además del principio de vida en el hombre, un “mundo interior” lleno de sentido, que se despliega y crece en continua relación con el sentido de los objetos y sujetos que conforman el mundo exterior. A partir de esta noción, Stein considera al cuerpo como portador de ese “centro”, vehículo y expresión de la interioridad, condición de posibilidad de la existencia de la persona en el mundo y de la interacción entre su mundo interior y su entorno. Con todo, la noción de “centro” no se agota aún. En esa interioridad del alma existe una instancia, una dimensión aún más profunda, en donde la vida anímica se desarrolla intensamente a partir del encuentro con el mundo. Stein se sumerge con audacia en esas profundidades, para esclarecer de qué se trata *el centro del alma* o *núcleo vital* de la persona humana. Esta introducción a su antropología pretende convertirse en una invitación a seguir ese recorrido de la mano de la autora.

¹ Cf.: CÉSPEDES SOLÍS, “Fenomenología de la fe y antropología en E. Stein: en miras de una pedagogía empática”, *Humanidades* 4 (2014), 1-31; SAVIAN FILHO, J., “A Trindade como arquétipo da pessoa humana”, *TQ- Teologia em Questão* 30 (2016), 293-315; CORTÉS, M. E., DEL RÍO, J.P. y VIGIL, P., “The harmonious relationship between faith and science from the perspective of some great saints: A brief comment”, *The Linacre Quarterly*, 82.1, 2015, 3-7, <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4313436/pdf/lnq-82-3.pdf>>.

² Cf. ALES BELLO, A., *La cuestión femenina. Rasgos esenciales para una antropología dual*. Madrid: Instituto de Humanidades Ángel Ayala, 2005; ALES BELLO, *Edith Stein. La passione per la verità*. Padova, Edizioni Messaggero Padova, 2003, Ca II. “Speranza e salvezza: l’essere umano in cammino. Per una antropología dual”; MEIS, A. “La cuestión de la especificidad de la mujer en Edith Stein (1891-1942)”, *Teología y vida*, 50.4, 2009, 747-795; TAPIA GONZÁLEZ, G.A., “Edith Stein y Simone de Beauvoir: filosofía, feminismo y experiencia vivida”, *Investigaciones Feministas*, 0, 2009, 137-150, <<http://revistas.ucm.es/index.php/INFE/article/viewFile/INFE0909110137A/7799>> [Fecha de consulta: 11 de enero de 2018].

³ Cabe hacer aquí una aclaración: para la autora, en su vasta producción en torno a cuestiones pedagógicas, es esencial la diferenciación entre la educación de la mujer y la del varón. En el contexto de este trabajo, sin embargo, no nos vamos a referir a los rasgos de la naturaleza femenina como tal que enumera Stein, sino que tomaremos —con el mayor cuidado posible de no tergiversar su mensaje— lo que sirve para la consideración persona en general, ya sea hombre o mujer, sin poner de relieve la distinción formal que ella hace.

⁴ La propia Edith Stein así lo expresa: “Este amor por la historia no era en mí un simple sumergirme romántico en el pasado; iba unido estrechamente a una participación apasionada en los sucesos políticos del presente, como historia que se está haciendo. Ambas cosas produjeron una extraordinaria y fuerte conciencia de responsabilidad social, un sentimiento en favor de la solidaridad con todos los hombres, pero también de las comunidades pequeñas”. *Obras Completas I. Escritos autobiográficos y cartas*, Burgos, Monte Carmelo, 2002, 302.

⁵ Fue enfermera voluntaria para asistir a los caídos en combate; participó activamente y fue referente del movimiento feminista católico de su época, por mencionar dos ejemplos concretos. Cf.: STEIN, E., *Obras Completas III. Escritos filosóficos - etapa de pensamiento cristiano*. Burgos, Monte Carmelo, 2002, 25-35; STEIN, E., *Life in a Jewish Family. An autobiography*, ICS Publications, Washington DC, 1986, 239-367.

⁶ ALES BELLO, A., “L’Antropologia Fenomenologica di Edith Stein”, *AGATHOS: An International Review of the Humanities and Social Sciences*, 2.2, 2011, 23-43, <http://www.agathos-international-review.com/issue2_2/05.%20Articulo%20202%20-%20ANGELA%20ALES%20BELLO.pdf>; GIBU, R., “La empatía como problema de constitución en la obra filosófica de Edith Stein”, *La Lámpara de Diógenes*, 5.008-009, 20048, 43-56, <<http://www.redalyc.org/pdf/844/84400904.pdf>>.

⁷ Cf. PEZZELLA, A.M., *L’antropologia Filosofica di Edith Stein*, Città Nuova Editrice, Roma, 2003, <https://www.pul.it/cattedra/upload_files/182/Approfondimenti%20lezione%20del%2011.pdf>.

⁸ STEIN, E., *Ser finito y ser eterno. Un ensayo hacia la ascensión del ser.*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2013, 379. En adelante: *Ser finito*.

⁹ Cf. *Ibid.*

¹⁰ Cf. ALES BELLO, A., *Edith Stein, La passione per la verità*, Edizioni Messaggero Padova, Padova, 2003, 29. Traducción propia: “Ella dedica la sua attenzione al rapporto fra corpo e anima e prende posizione nei confronti dei risultati di scienza ancora in formazione agli inizi del nostro secolo, la psicologia sperimentale”.

¹¹ STEIN, E., *La estructura de la persona humana*, B.A.C., Madrid, 1998, 169. En adelante: *La estructura*.

¹² Sostenemos con Giacomo Canobbio que conviene “abandonar la fórmula «el hombre se compone de cuerpo y alma», que resulta equívoca y se presta a una interpretación platónica o, incluso, cartesiana,

dualista, y optar en cambio por fórmulas como «el hombre es un ser espiritual» o «el hombre es persona encarnada». Cf. *Sobre el alma. Más allá de mente y cerebro*, Sígueme, Salamanca, 2010, 26.

¹³ Cf. *Ser finito*, 381.

¹⁴ STEIN, E., “El intelecto y los intelectuales”, en *Obras Completas IV. Escritos pedagógicos*, Ed. Monte Carmelo, Burgos, 2007, 218.

¹⁵ *Ser finito*, 376.

¹⁶ *Ser finito*, 380.

¹⁷ Cf. *Ser finito*, 377.

¹⁸ Ésta es completamente distinta de la conciencia que acompaña inseparablemente la vida del *yo puro*, pero desempeña un papel indispensable en su relación.

¹⁹ Tradujimos «*ein dingartiges Etwas*» por “cosístico” en lugar de “cosista” —como figura en la edición que usamos—. Con respecto al *yo*, continúa Stein: “Posee cualidades estables: productos del entendimiento, por ejemplo, una facilidad más o menos grande de percepción, una precisión de juicio, una capacidad de síntesis; pasa por estados diferentes de mayor o menor duración (alegría y ganas de hacer cosas o tristeza e inhibición); actúa de diversas maneras, sufre influencias externas y ejercita él mismo una irradiación que supera su propio mundo interior y se inserta así en el conjunto causal de todo el mundo de la experiencia. He aquí sólo algunas indicaciones para atraer la atención sobre un ente de estructura sumamente complicada”. *Ser finito*, 381. Sus obras completas en el idioma original se encuentran compiladas bajo el título de *Edith Stein Gesamtausgabe (ESGA)* por el *Edith Stein Archiv*, Colonia, Alemana, <<http://www.edith-stein-archiv.de/beispieleseite/>>.

²⁰ STEIN, E., *Introducción a la Filosofía*, en *Obras Completas II: Escritos filosóficos - etapa fenomenológica*, Burgos, Monte Carmelo, 2007, 776. En adelante: *Introducción*.

²¹ *Ser finito*, 383.

²² STEIN, E., *El problema de la empatía*, Trotta, Madrid, 2004, 58. En adelante: *Empatía*.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Introducción*, 776.

²⁵ *La estructura*, 139.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ STEIN, E., *Acto y Potencia. Estudios sobre una filosofía del ser*, en *Obras Completas III*, 374. En adelante: *Acto y potencia*.

²⁸ Cf. *Acto y potencia*, 374. Traducción propia del original consultado en ESGA 10, *Potenz und Akt*, <http://www.edith-stein-archiv.de/wp-content/uploads/2014/10/10_EdithSteinGesamtausgabe_PotenzUndAkt.pdf>: “Die menschliche Person besitzt nicht genug Weite, um die ganze Welt entgegenzunehmen; genügend Alle Rangstufen des Seienden zu erfassen; genügend Beweglichkeit und Kraft, um von allen lebendig innerlich ergriffen und zum praktischen Wirken getrieben zu werden. Tiefe, Spannweite, Je nach den Individuen verschieden umschreiben, das den einzelnen Personen eigen ist, und damit die Möglichkeiten der Auswirkung dessen, in personem Leben”.

²⁹ Traducción propia a partir de PEZZELLA, *L'antropologia Filosofica di Edith Stein*, 1: “[...] esso rappresenta ciò che ci rende visibili, e che ci manifesta immediatamente agli altri, è il ponte che ci consente di giungere ai vissuti degli altri esseri umani, alla loro interiorità”.

³⁰ Cf. *Empatía*, II.

³¹ STEIN, E., *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, en *Obras Completas III*, 987.

³² *Ibid.* Traducción con modificaciones propias: “Es gibt Augenblicke, in denen unsere ganze Geisteskraft zum vollen Leben erwacht und dieses Leben zu vollkommener Einheit gesammelt scheint: Erkenntnis, Liebe und Tat untrennbar eins. Und diese Höhepunkte eröffnen uns wiederum den Ausblick auf ein Geistesleben [...]”. ESGA 11+12, *Endliches und Ewiges Sein*, <http://www.edith-stein-archiv.de/wp-content/uploads/2014/10/11_12_EdithSteinGesamtausgabe_EndlichesUndEwigesSein.pdf>.

³³ TAPIA GONZÁLEZ, G.A., “Edith Stein y Simone de Beauvoir: filosofía, feminismo y experiencia vivida”, *Revista Investigaciones Feministas*, 0, 2009, 137-150, 146.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ STEIN, E., *Ciencia de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos, 1994, 133. En adelante: *Ciencia*.

³⁶ *Ser finito*, 383.

³⁷ *Ser finito*, 383.

³⁸ Cf.: *Empatía*, 60; BERTOLINI, A., *Empatía y trinidad en Edith Stein. Fenomenología, teología y ontología en clave relacional*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 2013, 68.

³⁹ *Ser finito*, 382.

⁴⁰ *Ser finito*, 383.

⁴¹ *Empatía*, 66.

⁴² *Ser finito*, 382.

⁴³ Cf. *Empatía*, 67.

⁴⁴ *Ibid.* Estas mismas ideas reaparecen años más tarde entre sus escritos pedagógicos, en la conferencia “Sobre el concepto de formación”, en *Obras Completas IV*, 184: “El alma está *hundida en el cuerpo*, con él está ligado en unidad, tanto que la salud y frescura del cuerpo emana fuerza y vida al alma, y la enfermedad y debilidad del cuerpo deja al alma con dolor”.

⁴⁵ BERTOLINI, *Empatía y trinidad en Edith Stein. Fenomenología, teología y ontología en clave relacional*, 69. Es pertinente aclarar que, dentro de lo que constituye el acontecer corporal y psíquico, también hay procesos físicos y químicos que no llevan necesariamente una impronta personal. Se trata de todo lo corporal que no constituya propiamente un “espejo”, una expresión de un estado de ánimo: por ejemplo, la digestión de un alimento, que, si bien puede afectar o ser afectada por el estado de ánimo, no representa en sí misma la expresión de algo anímico.

⁴⁶ *Ser finito*, 382.

⁴⁷ “Discusión: fundamentos de la formación de la mujer”, en *Obras Completas IV*, 1144.

⁴⁸ Traducción propia a partir del original disponible en ESGA 13, *Die Frau*, <http://www.edith-stein-archiv.de/wp-content/uploads/2014/10/13_EdithSteinGesamtausgabe_DieFrau.pdf>: “[...] die Seele eingesenkt in einen Leib, von dessen Kraft und Gesundheit ihre eigene Kraft und Gesundheit —wenn auch nicht allein und schlechthin— abhängt, der andererseits durch sie sein Sein als Leib —Leben, Bewegung, Form und Gestalt und geistigen Sinn— bekommt; auf dem Grunde der Sinnlichkeit, die ebenso sehr leibliches wie seelisches Sein ist, ein geistiges Sein, das als Verstandestätigkeit sich erkennend eine Welt erschließt, als Wille schaffend und gestaltend in diese Welt eingreift, als Gemüt diese Welt innerlich entgegennimmt und sich damit auseinandersetzt”. Cf. “Vida cristiana de la mujer”, *Obras Completas IV*, 320.

⁴⁹ Cf. *Naturaleza*, 106. Traducción con modificaciones propias según el texto original: “Von der stofflichen Struktur, die ihre »natürliche« materielle Basis ist, hängt es ab, [...] welche Kräfte sie für ein inneres Leben bereit zu stellen vermag”. ESGA 9, *Freiheit Und Gnade*, <http://www.edith-stein-archiv.de/wp-content/uploads/2014/10/09_EdithSteinGesamtausgabe_FreiheitUndGnade.pdf>.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ STEIN, E., *Individuo y Comunidad*. En *Obras Completas II*, 410. En adelante: *Individuo y comunidad*

⁵² *Naturaleza*, 106.

⁵³ *La estructura*, 169.

⁵⁴ *Introducción*, 815. Con modificaciones propias a la traducción, según el original: “Eine weitere Funktion, die für den Leib der Person wesentlich ist, findet sich nicht bei allen bewußten Wesen [...]: ich meine die Fähigkeit, das Innenleben auszudrücken”. ESGA 8, *Einführung in die Philosophie*, <http://www.edith-stein-archiv.de/wp-content/uploads/2014/10/08_EdithSteinGesamtausgabe_EinfuehrungInDiePhilosophie.pdf>.

⁵⁵ *La estructura*, 82.

⁵⁶ Cf. STEIN, E., *Naturaleza, libertad y gracia*, en *Obras Completas III*, 103-104. En adelante: *Naturaleza*.

⁵⁷ Cf. *Ser finito*, 388.

⁵⁸ *Introducción*, 815. Con modificaciones propias a la traducción, según el original: “[...] sowohl das aktuelle psychische Leben, die wechselnden Zuständlichkeiten der Person, als ihre dauernden Eigenschaften am Leibe in Erscheinung treten [...] Es ist also vor allem das Gemütsleben, das den Leib von innen her gestaltet”, ESGA 8, *Einführung in die Philosophie*, <http://www.edith-stein-archiv.de/wp-content/uploads/2014/10/08_EdithSteinGesamtausgabe_EinfuehrungInDiePhilosophie.pdf>.

⁵⁹ Cf.: ALES BELLO, *L'Antropologia fenomenologica di Edith Stein*; PATT, S., *El concepto teológico-místico del «fondo del alma» en la obra de Edith Stein*, EUNSA, Navarra, 2009, 171; PEZZELLA, A.M., *L'antropologia Filosofica di Edith Stein*; TAUBENSCHLAG, C. A., “La noción de alma que propone Edith Stein en «La estructura de la persona humana»: continuidad y novedad”, *Revista Teología*, LII.116, 2015, 135-155.

⁶⁰ *Ser finito*, 250.

⁶¹ En Aristóteles, *morfé* tiene un matiz de *enérgεια* (porque la forma es acto), dando pie a la literalización que hace Stein cuando habla de energía, aunque en ella tiene un sentido diferente. Tomás en cambio, asocia los términos latinos *forma* y *actus*. Ver TAUBENSCHLAG, “La noción de alma que propone Edith Stein en «La estructura de la persona humana»: continuidad y novedad”, 142.

⁶² Cuando usa la palabra *materia* en un contexto filosófico, coincide preferentemente con Duns Scoto. En la mirada de la filósofa, la materia está ligada a la noción de “fuerza espiritual”, la *enérgεια* o energía que brota de la forma, que está presente y actuante en todas las creaturas. Cf. *Ser finito*, IV., 4.; VII. 5.

⁶³ Cf.: “Carta a Elly Dursy, 14-VI-1935”, en *Obras Completas I*, 1139; *Acto y potencia*, 410.

⁶⁴ *Ser finito*, 461.

⁶⁵ STEIN, *Ser finito y ser eterno*, en *Obras Completas III*, 1017.

⁶⁶ *Ser finito*, 3.

⁶⁷ “Carta a H. Finke, 6-I-1931”. En *Obras Completas I*, o cit., 901.

⁶⁸ Cf., TAUBENSCHLAG, “La noción de alma que propone Edith Stein en «La estructura de la persona humana»: continuidad y novedad”, 150.

⁶⁹ *Ser finito*, 388.

⁷⁰ Cf. Capítulo I, 1. de este trabajo; *Acto y potencia*, 374.

⁷¹ Cf. *Acto y potencia*, 409.

⁷² Cf. *Acto y potencia*, 413.

⁷³ *Ser finito*, 385.

⁷⁴ *Ser finito*, 386.

⁷⁵ “Sobre el concepto de formación”, en *Obras Completas IV*, 183. En *La estructura de la persona humana*, Stein propone que la conexión del alma con el mundo espiritual nos abre a la posibilidad de comprender su separabilidad del cuerpo: “La vida del alma es una vida espiritual: conocer, sentir, querer. En esa vida espiritual, el alma se abre a otro ser espiritual, del que puede fluir fuerza hacia ella. Es por ello perfectamente pensable que el alma se sustente exclusivamente con base en él (especialmente si tenemos en cuenta que ese ser espiritual también puede tratarse del espíritu infinito de Dios) y que no necesite ineludiblemente del cuerpo para existir [...]”. Cf. *La estructura de la persona humana*, en *Obras Completas IV*, 706 ss.

⁷⁶ *Naturaleza*, 73.

MAURO NICOLÁS GUERRERO

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

SOBRE LA FUNDAMENTACIÓN DE UNA ÉTICA DE BIENES Y VALORES EN F. LEOCATA

guerrero.mauronicolas@gmail.com

Recepción: Octubre 2018

Aceptación: Diciembre 2018

RESUMEN

El presente trabajo es un estudio sobre el pensamiento ético y metafísico de Francisco Leocata, profesor jubilado de la Universidad Católica Argentina y exponente actual en nuestro país de la filosofía de inspiración cristiana. La pregunta que guía esta investigación puede ser formulada como la siguiente: cómo el enfoque axiológico enriquece la ética de los bienes y la vida buena ofreciéndole posibilidades nuevas. Para abordar este planteo, vamos a poner de relieve la ambigüedad del concepto de realidad y a señalar algunas insuficiencias explicativas de la *ética de bienes* que se verán compensadas con la introducción de elementos procedentes de la teoría del valor. Luego de descubrir el valor en la realidad, vamos a enunciar y a explicar una serie de características que hacen al concepto. En tercer lugar, desarrollaremos algunos aspectos fundamentales de la ontología de la persona y finalmente veremos cómo se deriva el deber de la ontología.

PALABRAS CLAVE

Leocata, ética del valor, persona, relaciones de perfección, ética de bienes.

RESUMO

O presente trabalho é um estudo sobre o pensamento ético e metafísico de Francisco Leocata, professor aposentado da Universidade Católica da Argentina e atual expoente da filosofia de inspiração cristã em nosso país. A pergunta que norteia esta investigação pode ser formulada da seguinte maneira: como a abordagem axiológica enriquece a ética dos bens e a boa vida, oferecendo novas possibilidades. Para abordar esta questão, vamos destacar a ambigüidade do conceito de realidade e apontar algumas inadequações explicativas da *ética dos bens* que serão compensadas com a introdução de elementos da teoria do valor. Depois de descobrir o valor na realidade, vamos enunciar e explicar uma série de características que compõem o conceito. Em terceiro lugar, desenvolveremos alguns aspectos fundamentais da ontologia da pessoa e, finalmente, veremos como o dever da ontologia é derivado.

PALAVRAS-CHAVE

Leocata, ética do valor, pessoa, relações de perfeição, ética dos bens.

Francisco Leocata (1944-) es un sacerdote católico argentino de la orden de los salesianos de Don Bosco que ha abocado su vida a la docencia y la investigación en filosofía. El cultivo de una erudición poco común le ha permitido dejar su aporte en las grandes discusiones del último siglo (el lenguaje, la ciencia, la técnica, la filosofía cristiana, la praxis, los valores) y alcanzar especial reconocimiento por su labor como historiador de la filosofía argentina. A poco tiempo de su última publicación *Situación y perspectivas de la filosofía moral* (2017) este trabajo busca mostrar cómo el enfoque axiológico enriquece la ética de los bienes y la vida buena ofreciéndole posibilidades nuevas. Este planteo se ofrece como el resultado de una intención fundamental que está detrás de cada uno de los aspectos de su propuesta ética, la cual ha quedado asentada fundamentalmente en otros escritos bastante más tempranos como *La vida humana como experiencia del valor* (1991) o *Los valores* (1995), pero también en sus *Estudios sobre fenomenología de la praxis* (2007). Me refiero con ello a un espíritu de búsqueda por la continuidad de lo clásico que se abre camino entre las nuevas preguntas del pensar contemporáneo, se robustece en el diálogo y se plasma en nuevas formas de expresión que dan testimonio de “la unidad polifónica de la verdad”¹. En esta dirección, Husserl habló de una lucha por el arraigo en un suelo firme ante el arremetimiento de las filosofías del sinsentido. Entre sus preocupaciones finales permaneció la tarea de sacar adelante el *telos* inherente a la civilización occidental y de “hacer visible la posibilidad de una metafísica como una posibilidad verdadera”.² De acuerdo con ello, vamos a presentar los rasgos más significativos de una fundamentación ontológica que enlaza modos de pensamiento provenientes de tradiciones diferentes y veremos cómo puede continuarse el paso por esta vía de conservación y enriquecimiento que busca ponerse a la altura de los problemas actuales.

En resumen, vamos a poner de relieve la ambigüedad del concepto de realidad y a señalar algunas insuficiencias explicativas de la *ética de bienes* que se verán compensadas con la introducción de elementos procedentes de la teoría del valor. Luego de descubrir el valor en la realidad, vamos a enunciar y a explicar una serie de características que hacen al concepto. En tercer lugar, desarrollaremos algunos aspectos fundamentales de la ontología de la persona y finalmente veremos cómo se deriva el deber de la ontología.

1. LA AMBIGÜEDAD DEL CONCEPTO DE REALIDAD

La realidad es para nuestro autor un término polisémico que encierra significados muy diversos. Desde una perspectiva ético-ontológica, lo real “refleja lo profundo y lo fundamental de la bondad de las cosas”,³ este es su sentido metafísico clásico. Pero, por otra parte, “puede en determinado contexto indicar una mera constelación de hechos, de situaciones fácticas”.⁴ En su primer sentido, la

realidad es el bien porque “todo lo que es, es bueno”;⁵ mientras que la segunda definición alude a las deformaciones o carencias que encontramos en una realidad pensada *de facto*. Aunque en una primera aproximación esta distinción puede generar la impresión de maniqueísmo, aquí no se ponen en juego las cosas que son, las cuales son buenas por el simple hecho de ser, sino que debemos pensar particularmente en las relaciones entre los seres humanos. Es evidente que en estos intercambios pueden gestarse desequilibrios que los vuelvan injustos o abusivos, pero el asunto es que las *relaciones* también son *realidades*, aunque no puedan colocarse en el mismo plano ontológico que la *res*.⁶ A su vez, encontramos en la persona humana un anhelo por reparar este “desorden establecido”,⁷ el deseo de mejorar la realidad a partir del uso de sus facultades, lo cual traería como efecto retroactivo una mejora en su propia condición de ser humano. Llegado a este punto se podría preguntar si esta acción humana no instaura un nuevo orden que vaya en desmedro del orden previo de las cosas mismas. Trataremos de responder con todo lo que sigue.

Siguiendo a Rosmini, Leocata advierte que “apelar al término realidad, aunque parezca más concreto y aprehensible, resulta teóricamente insuficiente, pues el ser real [...] es solo una de las formas o modos de ser, que debe ser completado con el ser ideal y el ser moral”.⁸ Una alternativa es que se trate de relacionar el ser real con el ser ideal a través del ser moral. El ser humano se dispone a corregir lo que ve equivocado en los hechos de su mundo circundante mediante la referencia a ideales motivadores de una acción que perfeccione el estado de cosas. Esto es posible gracias a que la persona es capaz de una “ideación” que le permite intuir un valor en un nivel suprasensible.⁹ De este modo, mediante un ejercicio del sentido crítico podemos distinguir dos planos en la “realidad”: lo valioso y lo que no lo es. Pero lo valioso, como ya dijimos, no es precisamente la *res*, sino una *relación esencial* que de un modo actual o posible brota de ella. Con miras a esta relación el ser humano actúa. Para expresarlo en lenguaje fenomenológico, la persona proyecta su intencionalidad “a partir de un bien real pero más allá de él.”¹⁰ El “más allá” indica un horizonte de posibles relaciones perfectivas tanto para la realidad como para la persona. Pero ¿por qué no se debe identificar el valor con la cosa como ente? Evidentemente no es lo mismo “apreciar un valor” que “poseer un bien”, ya que en principio cada expresión procede de concepciones éticas diferentes. Desde otra mirada, cada formulación podría enunciar una relación diferente con lo real. Incluso podemos decir que desde el punto de vista ético el bien es más “algo que se es”, que “algo que se posee”, y en esta línea, el valor agregaría el aspecto dinámico: es el bien en tanto que fin o causa formal del amor tendencial. Pero el esfuerzo del autor está puesto en mostrar que su modo de entender la teoría del valor puede superar las viejas acusaciones de relativismo o idealismo. Para ello afirma que “en cada cosa hay una multiplicidad de valores unidos por la actualidad de ser de tal realidad, y que son “notas apreciativas” relacionadas con la perfectibilidad del ser humano. Lo

que le da unidad *in re* es el acto de ser del que participa cada uno de ellos”.¹¹ Por lo tanto, con ayuda de un nuevo lenguaje es posible significar aspectos en sí de las cosas y a su vez posibilidades de perfeccionarlas. Sería una simplificación afirmar que el orden moral consiste en elegir aquellos bienes-cosas que coinciden con la naturaleza humana, cuando también es posible elegir las relaciones a las que está abierta cada una de esas realidades,¹² sobre todo si se trata de relaciones interpersonales.¹³ Pero el orden moral es todavía más que la elección del bien-objeto o la opción por determinadas relaciones, tampoco se puede prescindir de “la praxis que lleva a la realización de bienes que todavía no existen pero cuya posibilidad está radicada en la realidad y en los valores conectados con ella, y por consiguiente también en detectar, someter a crítica y eliminar aquellas deformaciones ya existentes”.¹⁴

2. EL CONCEPTO DE VALOR

Al momento de preguntarnos qué son los valores conviene empezar con una interpretación etimológica a modo de apertura de las consideraciones subsiguientes:

La teoría de los valores se llama con el término griego *axiología*. *Axios* en griego significa valioso, válido, digno. *Axios* viene de *áktios* y éste del verbo *ágo* que quiere decir empujar, arrastrar, llevar. Lo válido, lo valioso, y, por lo tanto, el valor podría ser definido como “aquello que arrastra con su propio peso”, aquello que vale, en cierto modo, en sí, no en vista de lo otro. El valor se opone aquí, en primer lugar, al medio.¹⁵

En la obra de nuestro autor aparecen numerosas definiciones y a su vez podemos encontrar mucha más riqueza de lo que cualquiera de ellas expresa. Por eso preferimos acercarnos a la esencia del valor profundizando en una serie de aspectos que lo constituyen: A) En primer lugar, el valor es un “modo particular de participación del bien”.¹⁶ Como fue dicho, “los valores no designan ni *objetos-cosas*, ni *objetos-ideas*, sino aspectos de lo real [...] capaces de despertar el interés vital de la persona”.¹⁷ Lo real es entendido aquí como un bien que desborda la objetividad del ente, por ello el autor afirma que los valores “revelan el *ser* como bien”.¹⁸ De estos aspectos que atraen y gratifican al hombre nace la experiencia del valor: “Es lo que hace que lo real o algún aspecto de lo real, no nos sea indiferente”.¹⁹ En este sentido, “el término valor designa todo aquello que, desde una realidad natural o cultural, es capaz de despertar nuestro interés vital”.²⁰ Pero definir al valor solo como “participaciones del bien en las cosas” hace que su verdadero sentido se nos escape y que peligre su fundamentación en la misma realidad. Por este motivo los valores deben ser pensados también como “relaciones entre aspectos y notas apreciables de los diversos entes, en cuanto son descubiertos como dignos de estima o de aprecio por la persona humana”.²¹ La determinación del valor como relación (B)

nos conduce a los conceptos husserlianos de *Sachverhalt* (relación esencial o inter-esencial) y de horizonte (interno y externo) que revelan el aporte fundamental de la fenomenología. Lo que hay que entender aquí es que la experiencia del valor lleva consigo una conexión intrínseca con la experiencia de sentido que procede también de la interioridad de las cosas. A este sentido corresponde un orden inteligible o de esencias que funcionan como la base de un entramado de valores. Como ya fue señalado, “sin dejar de ser una unidad ontológica, la esencia constituye también un entramado de relaciones”.²² En ella los valores se insertan como *relaciones de perfección* que “colocan a las cosas en un plano de participación del ser en cuanto bien”.²³ De este modo, “el valor real no es solo una nota cualitativa interna a cada cosa, sino también una relación actual o potencial con otras realidades”.²⁴ Esto último nos da el pie para pasar a la siguiente determinación ya que los valores también “pueden ser traducidos como [...] posibilidades proyectadas desde la experiencia de lo real”.²⁵ Como en el caso de las otras notas, pero con un plus especial, la naturaleza del valor se juega “en el espacio que media entre la realidad y la posibilidad”.²⁶ Cuando apreciamos un valor siempre hay una relación real que sirve de sustento para una percepción de relaciones perfectivas posibles. La palabra elegida por el autor es “posibilidad” porque diferencia de “idealidad” -que es equivalente pero tiene otra historia- ayuda a comprender cómo incluir el aspecto ideal de los valores en una perspectiva que no rompa con el realismo.²⁷ Ahora bien, de la idealidad del valor se desprenden otras consecuencias importantes. Para expresarlo nuevamente en términos fenomenológicos, al efectuar la “reducción” (pase de lo real a lo posible) simultáneamente se realiza una ampliación de horizonte. El horizonte, que por su misma naturaleza puede ampliarse al infinito, le transfiere, por así decirlo, esa infinitud al valor.²⁸ El valor entonces puede intensificarse de manera progresiva creando “un *exceso de infinitud potencial*”.²⁹ Este perfil de infinitud (D) explica una presencia de lo absoluto en cada valor,³⁰ que por un lado permite entender los desórdenes en la realidad como frutos de absolutizaciones unilaterales de un valor en detrimento de otros, como así también señala de alguna manera la presencia del Valor en los valores. Finalmente, arribamos a una serie de caracterizaciones que expresan lo que el valor representa “para mí”. Se mantiene aquí, en sentido husserliano, el discurso sobre la esencia del valor. En esta línea, el valor es perfectivo (E), mediatiza el encuentro personal (F) y predispone la acción (G). Todo lo cual se engloba, según mi opinión, dentro de la idea principal del valor como correlato de la virtud (H). Aquí rescatamos una vez más la comunión entre la ética de bienes y la ética de los valores. A pesar de que el lenguaje muchas veces los identifique es más exacto colocar a la virtud en el polo subjetivo y al valor en el polo objetivo de la correlación.³¹ El motivo yace en que la virtud debe acentuar más la praxis modificadora de la realidad a partir de las idealidades que las idealidades mismas. Así pues, se transita aquí un camino inverso que es el de la “actualización” (paso de lo posible a lo real) o, dicho en lenguaje de Lavelle, la “encarnación” del

valor que motiva a la persona hacia la consecución de la vida buena;³² un movimiento que favorece a su vez la generación de un hábito. Por su parte, lo perfectivo del valor dependerá de la correspondencia de las potencias que se refieren intencionalmente a ciertos grados de valores. Se abre con ello la posibilidad de establecer una jerarquía en ambos órdenes, el noético y el noemático.³³

Con el desarrollo de estas notas nos hemos acercado lo suficiente a la comprensión del valor y a la riqueza en matices que puede brindarle a la ética de bienes. Ya hemos dicho que de todas las definiciones ninguna es exhaustiva, pero hay una en particular que merece destacarse por ser la que expresa el sentido más profundo de su comprensión: Los valores “pues en sí mismos son la *diferencia* entre las determinaciones de la esencia y la infinitud del ser, y por lo tanto también la diferencia entre dos infinitudes”.³⁴ Es como si en la dinámica armonía entre la *res* (esencia) y el acto de ser, al momento de la experiencia del valor, el ser diga más o meramente distinto, se muestre en uno de sus múltiples modos y vuelva a la cosa en su relación en un determinado sentido apreciable. El valor de la cosa en sí misma tendría más que ver con un aprecio fundamental como tendencia que está a la base de las otras valoraciones.

3. ONTOLOGÍA DE LA PERSONA

Llegado a este punto, estamos en condiciones de presentar la pieza ontológica fundamental de toda esta concepción. Si bien el autor no ha desarrollado sistemáticamente una “ontología” o “metafísica”, encontramos en casi todas sus obras un espacio dedicado a la discusión de estos temas, donde la “persona” es puesta en el centro de la cuestión. Por lo visto, llama la atención la estrecha relación entre ética y ontología en el pensamiento de Leocata.³⁵ Según Marisa Mosto, el planteo que aquí está de fondo lo comparten otros autores contemporáneos como Spaemann y hasta cierto punto también Levinas y consiste en poner en primer plano la cuestión de la “experiencia del fundamento” de la ética que es justamente la experiencia del valor que desencadena todo el dinamismo que lleva a la realización del bien. Ya nos hemos ocupado de “lo experienciado” en cuanto realidad y valores; ahora pondremos el foco en su contrapunto: “la persona humana que por naturaleza se abre un mundo y es correlativa a él”.³⁶

En este momento conviene hacer una aclaración sobre el modo de hacer metafísica. Leocata no es un pensador “posmetafísico”, pero tampoco es partidario de proponer un sistema metafísico deductivo, en el sentido de enunciar definiciones acerca del ente en general que luego se apliquen a los casos particulares. La vía debe ser más bien inversa, “el camino debe ser ascendente: partir de la vida concreta y buscar los fundamentos de la misma, de modo tal que el encuentro con lo

más profundo del sentido de la vida no se transforme en un elemento represor y coactivo, sino orientador e iluminante”.³⁷ Este es uno de los aspectos más originales de su renovada actitud realista.

Entonces, recapitulando: Hemos partido desde el análisis de la realidad y notamos una ambivalencia. Luego, identificamos el valor que ella reluce y mostramos sus implicancias. Pero ¿cómo se explica en última instancia que la realidad se nos aparezca y que podamos distinguir varios planos? ¿Cómo es posible la “ideación” por la cual proyectamos un valor a partir de lo real y la ampliación de horizonte al infinito? ¿Desde dónde nace una moral que no sea contraria a la vida y cómo es posible el encuentro personal?

Todas estas preguntas nos reconducen a un nivel de fundamentación más profundo que yace en la interioridad de la persona. Ella es el

ente consciente de la actualidad de su propio ser y de la actualidad del ser de las cosas: la primera es por así decirlo más intensiva que la segunda e incluye por lo tanto una suerte de precomprensión y orientación dinámica hacia la segunda, no solo como entes privados sino como mundo.³⁸

Notamos en este fragmento que la intencionalidad se desdobra en dos direcciones, por un lado, hacia la realidad como “la actualidad de entes unidos por la participación del acto de ser en las diversas esencias”,³⁹ mientras que cuando la persona ahonda en su mismidad descubre la presencia de un ser cis-subjetivo⁴⁰ que la constituye. El *actus cogitandi* encuentra su fundamento en el *actus essendi* que lo antecede esencialmente como *don*,⁴¹ y se transparenta en el pensar al modo de una manifestación.⁴² Sea de un modo o del otro, podemos afirmar que la persona está vuelta al ser como único sentido y por ello le debe aceptación y fidelidad.⁴³

El hecho de que la persona participe del ser de un modo más pleno y más intenso explica entonces varias cosas. Por un lado, la posibilidad de ser conscientes del mismo y, unido a ello, la apertura a la realidad de los demás entes.⁴⁴ En atención a esto último, Leocata recurre a expresiones de la antigua metafísica y habla de la intuición intelectual del ente en cuanto ente.⁴⁵ Esta “pre-comprensión” es “una suerte de orientación a priori hacia ellos [...] como punto inicial de una intencionalidad que dirige los pasos ulteriores del intelecto y de la razón hacia los entes singulares y a su horizonte de mundo”.⁴⁶ Por esta orientación originaria se entiende que seamos capaces de proyectar una relación perfecta,⁴⁷ teniendo en claro que “los valores en cuanto participaciones del Bien son también irradiaciones del Ser”,⁴⁸ lo cual permite a su vez la posibilidad de distinguir un ente objetivo actual de uno meramente posible⁴⁹. Por otro lado, en base al plus que el acto de ser

ofrece a la esencia puede hablarse de una cierta infinitud en el núcleo personal⁵⁰ lo cual abre “la ampliación de la modalidad intencional de la posibilidad”⁵¹ al horizonte potencialmente infinito del mundo y los valores. Tal infinitud la vuelve irreductible tanto al monismo idealista como a la mera condición de viviente en sentido biológico⁵² pero “pide”, por otro lado, una actualidad plena como *ratio essendi* definitiva.⁵³ Se menciona también la posibilidad -aunque sin mucho desarrollo- de alcanzar una causa trascendente por remisión a partir del concepto fenomenológico de mundo.⁵⁴

4. EL SURGIMIENTO DE LA LEY MORAL

Dentro de este planteo quedaría todavía pendiente una respuesta a la pregunta por el surgimiento de la ley moral y la obligación. Interesa rescatar aquí dos consideraciones que se desprenden del recorrido histórico-crítico de la ética en sus diversas perspectivas. Por un lado, la crítica genérica a las éticas aristotélicas por el debilitamiento del sentido de obligación y por su acercamiento más o menos pronunciado al hedonismo.⁵⁵ Por el otro, el harto conocido pensamiento contra el legalismo ético: la moral seca la vida, se opone a ella y la coarta “antinaturalmente” en sus posibilidades.⁵⁶ Atendiendo a que esta revisión ha diagnosticado a su vez el fracaso del intento de construir una moral “sin deberes ni sanciones”,⁵⁷ no podemos renunciar a la ley pero corresponde dar una nueva interpretación de su sentido.

La justificación de la ley está directamente relacionada con los valores. En lo esencial, la obligación nace del valor de ser (*Seinsgeltung*) de la persona (génesis interior) y del valor en la realidad (génesis exterior). Desde el foro interno habría junto con la intuición del ser una conciencia simultánea de su dignidad como persona, que la llevaría a sentir como disonante toda acción degradante hacia sí misma, y para con el otro.⁵⁸ Este sentido tan especial de sentirse obligado internamente a seguir una determinada conducta se ofrece como una alternativa al imperativo kantiano, si entendemos que “toda ley tiene sentido en cuanto orientación hacia un valor o como garantía de defensa del mismo”,⁵⁹ y que “tanto los valores como las leyes están al cuidado de la vida”.⁶⁰ La obligación no nace entonces de la culpa, ni de una mera disposición voluntarista, ni de un apriorismo de la libertad si se la entiende como:

la percepción de la conciencia de no poder dejar de cumplir determinado bien sin faltar al mismo tiempo a su dignidad, es decir, sin contradecir, su dignidad de persona o ultrajar la persona del otro. Es decir, es la percepción de la contradicción de dos intencionalidades valorativas, o mejor entre la intencionalidad a hacia un (pseudo)valor, y la reducción de la conciencia del propio valor como persona.⁶¹

El mandato de un orden moral se explica también desde el foro externo como una *responsabilidad frente a lo real*⁶² que se pone en práctica como el comportamiento bueno hacia el prójimo y la naturaleza. Esta medida supone la bondad ontológica intrínseca de la *res* y el correlato de una acción apropiada referida ella según la naturaleza humana. Leocata encuentra nuevamente respaldo en Rosmini cuando afirma que “la ley no surge de un imperativo formal del deber, sino de la exigencia que el existente humano siente hacia ese bien participado en los entes finitos”.⁶³

Teniendo en cuenta que entre los entes con los que me topo en este mundo se encuentran los otros, se intenta cimentar la obligación o el compromiso con el prójimo desde ambas vías, pero acentuando aún más la transferencia empática del valor de ser autopercebido.⁶⁴ Se vuelve relevante en este sentido el componente de naturaleza humana compartida sin la cual no habría verdadero encuentro interpersonal:

para garantizar que el amor al prójimo o a la justicia sean auténticas, hay que tener en cuenta ciertas normas que surgen de la unión entre naturaleza y persona, como por ejemplo, el respeto de la vida, de la propiedad, de la integridad de las facultades del prójimo.⁶⁵

La *natura hominis* mediatiza y hace posible la intersubjetividad⁶⁶ de la cual se derivará el orden *objetivo* de valores. De allí que absolutizar un valor relativo se transforme en un golpe directo contra la intersubjetividad.⁶⁷ En este marco, es interesante ver como la teoría del valor propone una jerarquía que se correlaciona con las potencias del ser humano, pero también da lugar a una escalada de preferencias, en donde la persona puede no faltar a las reglas intersubjetivas y al mismo tiempo desarrollar su singularidad. Un pintor por ejemplo ocupa la mayor parte de su tiempo en su arte, aun sabiendo de la dignidad superior de lo moral y lo religioso. En este sentido, los valores rompen la rigidez del imperativo del deber.⁶⁸

Finalmente, debe reconocerse que con la sola atracción del valor no puede construirse una vida moral, porque la condición humana bien sabe cómo desviar su camino.⁶⁹ El hombre debe establecer según el caso una línea divisoria entre lo que considera justo y lo que no. Esto le permitirá abrirse camino para crecer en libertad y diferenciar lo que contradice la realidad y su conciencia de valor. La función de la ley moral consiste en señalar este límite donde se da una *diferencia*⁷⁰ y, por lo visto, el darse de la diferencia también es el darse del valor. La ley funciona entonces como un índice o guía autoimpuesta por el hombre para lograr una identificación más clara del valor.

1) El pensamiento de Leocata está signado principalmente por una doble afiliación. Por un lado, con el tomismo, en el momento interpretativo que va de Gilson a Fabro, hay un acuerdo metafísico de fondo que le asegura una salida a la trascendencia horizontal como vertical, pero desde la inmanencia, porque este camino se pone en marcha con una rigurosa vuelta hacia la interioridad de estilo fenomenológico. Esta propuesta puede ser considerada una más de las herejías de las que habló Ricoeur, derivadas del tronco originario que Husserl plantó. El autor saca provecho de los aires de familia que hay entre él y Descartes y propicia un encuentro entre filósofos de la tradición fenomenológica (Scheler, Hartmann) y de aquellos emparentados con el espiritualismo contemporáneo⁷¹ (Lavelle, Rosmini). En este sentido, sin ir en desmedro del amplio abanico de tonos que constituyen su obra, el carácter platónico⁷² es preponderante.⁷³

2) El fundamento último no se da sólo en la realidad sino también en la persona. Ambos funcionan como polos simétricos, aunque en algunos pasajes, pareciera haber una cierta primacía del lado subjetivo. Esto tiene sentido si pensamos *mutatis mutandis* que para Husserl en el marco del giro trascendental la pre-donación del mundo se muestra como pre-ejecución de la subjetividad. Por supuesto que para Leocata este no es el final. El autor realiza una serie de modificaciones -algunas ya señaladas, otras que exceden las pretensiones de este trabajo- para salir incólume de los escollos de cierto idealismo, aunque sin abandonar por ello el camino de la interioridad. Creemos que esta posición aúna puntos en común con el “verdadero idealismo” del que habla Sciacca, quien sostiene toda su metafísica en la intuición rosminiana del ser como idea y no como concepto.⁷⁴ Desde otro lugar, en E. Fink está presente la observación de que a Husserl le habría faltado una reducción a la idea de ser.⁷⁵ Leocata salva las distancias entre estos autores. A diferencia de la mayoría de los fenomenólogos posteriores, la salida del idealismo husserliano no se encuentra en la supresión de la reducción trascendental sino en su radicalización⁷⁶ por el descubrimiento del acto de ser como don para que el “polo yo” no relativice completamente la existencia personal en su *infinitas minor*.⁷⁷

3) En cuanto al mundo, por su parte, es inútil que por cuestiones metodológicas intentemos desvalorizarlo o deshacernos del él, pues siempre “la reflexión crítica sobre el horizonte del mundo presupone nuevamente este horizonte”.⁷⁸ Estamos inmersos en un entramado de implicaciones intencionales a develar como tarea infinita. Esto es el mundo, que ha sido el punto de partida y mediada la reflexión debe convertirse punto de retorno. Hablamos del movimiento que hemos esbozado, el cual se resuelve en la praxis ética de la realización del valor en el mundo de la vida.⁷⁹

4) La vieja noción de persona⁸⁰ acuñada por Boecio y recogida por Santa Tomás se torna insuficiente para este planteo ya que carece del aspecto constitutivo relacional, de la vincularidad como alianza con el mundo y con los otros. Desde

esta nueva perspectiva, no hay manera de eludir esa relación porque ya estamos afectados por el vínculo, desde allí es donde se vive y se piensa. La gravedad de este estar compenetrados acerca la pregunta por la posibilidad de elevarnos por encima de la atadura del mundo en una toma de conciencia pura y radical. Una alternativa es la que modera de las pretensiones husserlianas e incorpora una “razón hermenéutica”.

5) Los valores son la “diferencia que solo puede ser apreciada -por ser demasiado real- por el ente dotado de interioridad reflexiva, es decir, por el ente abierto al ser”.⁸¹ En el transcurso de este trabajo distinguimos el ser del valor y luego fue “preciso que la conciencia del valor genere la conciencia de la norma y de la ley”.⁸² Pero pensándolo de otro modo, si la intensidad del acto de ser marca el darse del valor y la presencia del valor marca el límite donde una relación “no da lo mismo” que la otra, podríamos afirmar que ser, valor y deber hasta cierto punto se identifican en una misma intuición metafísica.

6) A la luz de este estudio y considerando la realidad en toda su complejidad, vemos que el ser humano tiende muchas veces hacia la desvalorización del otro como una consecuencia “justa” derivada de los actos humanos cometidos por ese segundo contra el “valor de ser” de un tercero. Si distinguimos entre dignidad absoluta (a) (valor de ser) y adquirida (b) (virtuosidad), se vuelve comprensible por qué suele ser más dramática la pérdida de un joven humanitario o la de un inocente que la de un asesino. Incluso el caso de este último podría explicarse como el auto-socavarse de su propio valor (a) correlativo a la medida de sus comportamientos viciados (b). Desde otro ángulo, ser un simple inocente tampoco te asegura el respeto indiscutible del valor (a) si no viene acompañado de actos humanos que lo sustenten en el presente (b). Podrían considerarse las problemáticas del aborto, el infanticidio⁸³ o el descarte de personas seniles casos donde a) no es suficiente por no haber alcanzado b) o por su pérdida progresiva e irreparable (su historia es relativa). El castigo de la pena de muerte o culpas exageradas responden a su vez a otras variables sociales, pero tienen su raíz principal en el irracionalismo metafísico. Desde este enfoque, sería posible evitar ciertos tipos de relativizaciones recuperando la racionalidad y la perspectiva del deber.

7) Como Ricoeur, Leocata es un jardinero y un explorador de la filosofía. El “injerto” en este caso consiste en hacer florecer a la fenomenología de Husserl y la teoría de los valores en el tronco de la metafísica del ser, en ambos corrige especialmente la dirección idealista. Dicha comparación sirve también para que la lectura de una obra con fuentes tan diversas y aparentemente irreconciliables no se deje llevar por el prejuicio de eclecticismo y persevere hasta alcanzar el valor de la síntesis, sobre todo en estos tiempos donde se trabaja la filosofía como una disciplina académica de investigación hiperespecializada.

¹ LEOCATA, F., *La vertiente bifurcada: La primera modernidad y la ilustración*, EDUCA, Buenos Aires, 2013, 16.

² HUSSERL, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires, Prometeo, 2008, 58.

³ LEOCATA, F., *Situación y perspectivas de la filosofía moral*, Don Bosco, Buenos Aires, 2017, 110.

⁴ *Ibid.*, 107.

⁵ AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, L. VII, Cap. 12; Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 3.

⁶ LEOCATA, *Situación y perspectivas de la filosofía moral*, 108.

⁷ La expresión es de Emmanuel Mounier, pero ante la pregunta por una posible ontologización del mal, a Edith Stein le ha parecido insuficiente la caracterización del mal como no-ser –Tomas de Aquino, *De malo*, 1,1– y ha resuelto darle una cierta entidad como voluntad maligna. Cf. *Ser finito y ser eterno*, FCE, México, 1996, 412 y ss. En línea con el autor, M. Mosto considera que el mal como *des-orden* se entiende a la luz de un orden previo que ha sido destituido.

⁸ LEOCATA, *Situación y perspectivas de la filosofía moral*, 109.

⁹ *Ibid.*, 110.

¹⁰ *Ibid.*, 99; “Lo real sugiere inevitablemente algo más que el mismo”. LEOCATA, F., *Los valores: una propuesta en el marco de la Ley Federal de Educación*, Cesarini, Buenos Aires, 1995, 28.

¹¹ LEOCATA, *Situación y perspectivas de la filosofía moral*, 112. Cf. 110; *Los valores*, 26; “Pues toda unidad-de-sentido-y-de-acción no es un único valor sino una constelación de valores participados, sostenidos por la concretez del acto de ser. Cada esencia encierra una estructura de sentido y una amalgama de valores que conforman su peculiar bondad [...] Toda esencia muestra en una multiplicidad de valores la unidad del ser “bueno”, como los colores difractan la transparencia de la luz”. LEOCATA, F., *La vida humana como experiencia del valor. Un diálogo con Louis Lavelle*, CESBA, Buenos Aires, 1991, 171.

¹² *Ibid.*, 166.

¹³ “No es moralmente buena una acción solo por el bien que se elige, sino por la relación que se establece en cuanto es perfecta para la propia persona y para otras”. *ibid*

¹⁴ *Ibid.*, 167.

¹⁵ KOMAR, E., *Orden y misterio*, Emecé/Fraternitas, Buenos Aires/Rosario, 1996, 150.

¹⁶ *Ibid.*, 99; 103; 142.

¹⁷ LEOCATA, F., *Persona, lenguaje, realidad*, EDUCA, Buenos Aires, 2003, 338-339.

¹⁸ LEOCATA, F., *Estudios sobre fenomenología de la praxis*, CESBA, Buenos Aires, 2007, 222. El subrayado es nuestro.

¹⁹ LEOCATA, *Los valores*, 25.

²⁰ LEOCATA, *La vida humana como experiencia del valor*, 180.

²¹ LEOCATA, *Los valores*, 26.

²² LEOCATA, *La vida humana como experiencia del valor*, 181.

²³ *ibid.*

²⁴ LEOCATA, *Situación y perspectivas de la filosofía moral*, 112.

²⁵ *Ibid.*, 236.

²⁶ *Ibid.*, 128. “El valor no es tal sin esa relación de lo real a lo posible” LEOCATA, F., *La vida humana como experiencia del valor*, 182.

²⁷ LEOCATA, *Los valores*, 29. Aquí con “realismo” nos referimos al que comúnmente se lo entiende como *mesurado*, ya que la comprensión del autor también salva a los valores de perderse en un inconexo cielo pseudo-platónico. Cf. LEOCATA, *Persona, lenguaje, realidad*, 338; *La vida humana como experiencia del valor*, 183.

²⁸ Cf. LEOCATA, *La vida humana como experiencia del valor*, 182; *Persona, lenguaje, realidad*, 361.

²⁹ LEOCATA, *Los valores*, 35.

³⁰ *Ibid.*, 22.

³¹ “Para la problemática actual, de hecho los términos que utilizamos para indicar virtudes morales, señalan también valores, aunque en estricto rigor son asimilaciones vitales o “encarnaciones” de valores”. LEOCATA, *Situación y perspectivas de la filosofía moral*, 242.

³² Cf. LEOCATA, *Situación y perspectivas de la filosofía moral*, 167-168; 236.

³³ LEOCATA, *Estudios sobre fenomenología de la praxis*, 218-219.

³⁴ LEOCATA, *La vida humana como experiencia del valor*, 171.

³⁵ “Hay, por así decirlo, un nivel que podríamos llamar ontológico en el sentido de que el sentido moral y la dimensión ética de la vida son partes integrantes de la ontología de la persona, por estar relacionadas con el tema de su relación con el ser y el bien. Por lo tanto, una conciencia del bien (y de su diferencia respecto del mal real o posible) es la condición para que pueda hablarse en sentido propio de persona humana”. LEOCATA, *Situación y perspectivas de la filosofía moral*, 133.

³⁶ LEOCATA, *Situación y perspectivas de la filosofía moral*, 149.

³⁷ *Ibid.*, 133.

³⁸ *Ibid.*, 110-111.

³⁹ *Ibid.*, 149.

⁴⁰ LEOCATA, F., “Idealismo y personalismo en Husserl”: *Sapientia* 55 (2000), 421. El prefijo latino “cis-” debe entenderse como “anterior a” o “más acá” en oposición al “más allá” que abre el horizonte.

⁴¹ Cf. LEOCATA, *Estudios sobre fenomenología de la praxis*, 159.

⁴² Cf. LEOCATA, *La vertiente bifurcada*, 69-70.

⁴³ LEOCATA, *Situación y perspectivas de la filosofía moral*, 149.

⁴⁴ “En términos de la filosofía que venimos siguiendo, podría decirse que participando cada ente de una actualidad de ser, la persona se caracteriza por una reduplicación en intensidad de dicha actualidad, lo que es correlativo a la amplitud del horizonte de mundo que se abre a su intelecto y a sus facultades axiológicas y prácticas, desde el hilo conductor de la idea de ente. La persona es el ente abierto al ser de los demás entes, en particular de las demás personas, y a la conciencia de sí mismo”. *Ibid.*, 215.

⁴⁵ *Ibid.*, 212. Cf. Por ejemplo, TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 2, resp.

⁴⁶ LEOCATA, *Estudios sobre fenomenología de la praxis*, 209.

⁴⁷ LEOCATA, *Situación y perspectivas de la filosofía moral*, 110.

⁴⁸ *Ibid.*, 242.

⁴⁹ LEOCATA, *La vertiente bifurcada*, 70.

⁵⁰ LEOCATA, *Estudios sobre fenomenología de la praxis*, 286; 291.

⁵¹ *Ibid.*, 282.

⁵² LEOCATA, *Situación y perspectivas de la filosofía moral*, 198-199.

⁵³ Cf. LEOCATA, *La vertiente bifurcada*, 70-72.

⁵⁴ LEOCATA, *Situación y perspectivas de la filosofía moral*, 212.

⁵⁵ Cf. *Ibid.*, 199; *Estudios sobre fenomenología de la praxis*, 227.

⁵⁶ LEOCATA, *Situación y perspectivas de la filosofía moral*, 218.

⁵⁷ LEOCATA, *Situación y perspectivas de la filosofía moral*, 122.

⁵⁸ *Ibid.*, 219.

⁵⁹ *Ibid.*, 168.

⁶⁰ *Ibid.*, 218.

⁶¹ LEOCATA, *Estudios sobre fenomenología de la praxis*, 228. Cf. también 229: “Todo el sentido de la ley, impregnado de espíritu sapiencial (*ordinatio rationis*), nace de una modulación de la intencionalidad axiológica: es una modalidad de mayor exigencia con que se presenta la experiencia del valor, ya sea por su preeminencia objetiva frente a otros valores, ya por su intrínseca relación con la dignidad de la persona humana y su orientación hacia su plena realización”.

⁶² LEOCATA, *Situación y perspectivas de la filosofía moral*, 219.

⁶³ *Ibid.*, 238-239.

⁶⁴ “Esta conciencia del “valor de ser” está consciente también en la percepción del otro, que se ofrece al yo con toda su dignidad de persona, aun en el pobre, en el sufriente y en el extranjero”. *Ibid.*, 213.

⁶⁵ Ibid., 199.

⁶⁶ “Esta tesis implica que la relación intersubjetiva no se agota en los dos polos del yo y el tú, sino que cada persona está dotada de una *estructura de esencia* abierta a las realizaciones de la libertad” LEOCATA, *Estudios sobre fenomenología de la praxis*, 209.

⁶⁷ LEOCATA, *La vida humana como experiencia del valor*, 184.

⁶⁸ El autor se anticipa a una posible objeción al respecto de esta relación: “La tensión o aparente oposición entre una escala objetiva de valores y una escala individual-subjetiva de preferencias [...] sólo puede ser resuelta mediante el supuesto de *una no completa identidad entre individuo y persona*, y de que no hay ser personal sin una naturaleza que le pertenezca. Por lo tanto la escala de valores a que se refiere la vida moral es correlativa también a la jerarquía entre las potencias de que consta la persona humana”. LEOCATA, *Estudios sobre fenomenología de la praxis*, 210.

⁶⁹ “Porque no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero, eso hago. Y si hago lo que no quiero, ya no lo hago yo, sino el pecado que mora en mí. Así que, queriendo yo hacer el bien, hallo esta ley: que el mal está en mí. Porque según el hombre interior, me deleito en la ley de Dios; pero veo otra ley en mis miembros, que se rebela contra la ley de mi mente, y que me lleva cautivo a la ley del pecado que está en mis miembros” *Romanos 7*, 19-23.

⁷⁰ LEOCATA, *Estudios sobre fenomenología de la praxis*, 228.

⁷¹ Leocata traza una línea de continuidad que atraviesa toda la historia de la filosofía y conecta a R. Descartes con Louis Lavelle pasando por figuras tales como Malebranche o Rosmini. Cf. LEOCATA, F., *Del iluminismo a nuestros días. Síntesis de las ideas filosóficas en relación con el cristianismo*, Docencia, Buenos Aires, 2012, 430.

⁷² “Con la formación sistemática y la aplicación del conocimiento intuitivo y con su acentuación teórica, la fenomenología se aleja de la filosofía kantiana y se aleja, a la vez, de la tradición aristotélico-tomista. Se encuentran ciertos puntos de enlace con Platón y con la orientación neoplatónica-agustiniana-franciscana dentro de la filosofía y de la teología eclesásticas de la Edad Media”. STEIN, E., *Obras Completas III*, Monte Carmelo, Burgos, 2007, 155.

⁷³ No hay que caer en el error superficial de pensar que el tomismo es lisa y llanamente un aristotelismo. Hay muchos investigadores que a lo largo del siglo XX ha resaltado la presencia del platonismo en la filosofía de Santo Tomás de Aquino. Cf. DEL BOSCO, H., “El platonismo en la metafísica de Santo Tomás”, en VI JEPpYM, UNSTA, San Miguel de Tucumán, septiembre de 2012 (inédito).

⁷⁴ SCIACCA, M. F., *La interioridad objetiva*, 2ª ed., Luis Miracle, Buenos Aires, 1963, 93.

⁷⁵ FINK, E., *VI Cartesianische Meditation. Teil I. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1988, 80 y ss.

⁷⁶ “Mi punto de vista, que he expresado en trabajos anteriores, propone no la eliminación de la reducción husserliana, sino su reformulación en una reducción por la que el sujeto descubre el propio ser participado que como *actus essendi* lo constituye. Ahora bien, el ser participado como acto, ligado a la idea de participación por el develamiento de un acto de ser donado también a los demás entes y cuya irradiación proyecta el mundo como horizonte siempre ampliable y abierto, sin ser él mismo objeto en sentido propio posibilita la visión objetiva de los entes dotados de una esencia, y en tal sentido abre la vía a una “visión del mundo” en la que “mundo” no es sino la conjunción y correlación de los horizontes interno y externo de los entes y como tal no puede dejar de llamar a la unidad, sin la cual, como bien viera la tradición platónica, cualquier evocación del ser pierde consistencia en el devenir temporal”. LEOCATA, F., *Filosofía y ciencias humanas: Hacia un nuevo diálogo interdisciplinario*, EDUCA, Buenos Aires, 2010, 333-334.

⁷⁷ Cf. LEOCATA, F., *Estudios sobre fenomenología de la praxis*, 158; 286; 291.

⁷⁸ STRASSER, S., “Der Begriff der Welt in der phänomenologischen Philosophie”, en *Phänomenologische Forschungen* 3, 1976, 174.

⁷⁹ Cf. GUERRERO, M., “De la reducción a la donación; de la donación al *Lebenswelt*”, en *Proyecto* 65, 2014, 97-111.

⁸⁰ “Persona proprie dicitur rationalis naturae individua substantia”. BOECIO, *De duabus naturis et una persona Christi*, c. 3, en Migne PL, 64, 1343 D.

⁸¹ LEOCATA, *La vida humana como experiencia del valor*, 171.

⁸² LEOCATA, *Estudios sobre fenomenología de la praxis*, 228.

⁸³ SINGER, P., *Repensar la vida y la muerte. El derrumbe de nuestra ética tradicional*, Barcelona, Paidós, 1997, 132.

EZEQUIEL CUROTTO

UBA

SUB UMBRA CRUCIS

ezequielcurotto@yahoo.com.ar

Recepción: Noviembre 2018

Aceptación: Noviembre 2018

A veces es la opacidad propia de los cuerpos la que nos convoca a apartarnos a un costado del murmullo cotidiano para sostenernos en una atención meditativa; otras veces ya ni siquiera pensamos, sino que los objetos nos absorben y reemplazan nuestros pensamientos por el bosquejo seco de su figura; lo cierto, no obstante, es que más que la luz, es en muchas ocasiones la sombra como también así los objetos encarecidos bajo ella lo que nos conmueve. Ni los cristales y superficies metalizadas, que reverberan en el brillo hacia la incandescencia, ni el resplandor de las hojas después de la lluvia caída sólo unos instantes antes, experimentan el ocaso que significa el pervivir a la vera de la luz. Lo que yace escondido no puede sino sentir los ecos de una injusticia, sólo le ha tocado nacer debajo, entre los pedruscos envueltos por las sombras del bosque o entre los muros de una ciudad envuelta en niebla, sofocada por las alturas de las construcciones; pero, en todo caso, el grito de angustia parece el fruto mismo de una desigualdad, de una injusticia que no sería sino el producto de un acto propio del egoísmo de los objetos, fruto de la resistencia que oponen a la luz, o bien corolario, de la finitud de la luz misma, que ante la materialidad opaca no puede sino retroceder. En todo caso, tal como en “La cena miserable” de César Vallejo, parece que “hay alguien que ha bebido mucho, y se burla, / y acerca y aleja de nosotros, como negra cuchara/ de amarga esencia humana, la tumba...”,¹ como si sepultados antes de tiempo, la oscura tierra les hubiese depositado en el interior de su seno, a expensas de los destellos de la superficie, en el aguardo de una muerte ya acaecida. Empero, no nos interesa la sombra que puede proyectar un cuerpo cualquiera, por más similitudes que puedan extraerse entre las particularidades de todas ellas, sino que ante nosotros se impone la necesidad de pensar la sombra de aquel bosque singularísimo que es la Cruz. En ella se ha unido el conjunto de representaciones que ha modelado la experiencia vital de Occidente y buena parte de Oriente durante milenios. Su sombra, como sucedáneo, se extiende sobre el pasado reuniendo en su abrazo agónico todo lo acontecido después de ella, tal vez signando la muerte del hombre en cada una de sus manifestaciones, pero marcándoles, por otro lado, que como contenidos alojados en su interior, la historia no es sino el desarrollo de su misma sombra, en la danza que perpetúa el sol sobre la tierra. ¿Acaso será la muerte, el dolor, el sufrimiento de estos siglos, el periplo que se esconde tras el abandono de Dios a Dios mismo? Lo cierto es que una vez adosados

a un destino, no puede éste sino abandonarse en su cumplimiento. Ha querido la humanidad verse en la Cruz, pues será entonces la Cruz misma el destino que le sumergirá en su más allá, una vez que esta haya explicitado todo lo que en ella reposa.

Ante esto, la filosofía se ha comportado de forma tal que ha hecho de su experiencia de la Cruz un epítome y un síntoma de su misma condición existencial. Ni la apologética, ni la crítica mordaz, han podido desembarazarse de la devoción que deben a tal objeto, aunque más no fuera sino como la proliferación del anatema, empuñado, sorprendentemente, por ambos márgenes. La filosofía no debe escabullirse bajo la alfombra para gritar perpleja que debajo de ella se esconden las puntadas que envuelven el bello fresco que adorna la parte visible de la misma. Los hombres topo, que peregrinan bajo la tierra socavando las raíces de los árboles y desmoronando catedrales y edificios de Estado, sólo demuestran el bajo precio que conceden a sus garras, a pesar de la incesante apología que hacen de sí mismos. Es tan grande el exceso de creencia que depositan en los castillos flotantes, que pululan bajo tierra a la espera de toparse con cimientos que derruir, como si no tolerasen que la tierra misma haya erigido algo que se dirija al cielo; en eso muestran su parentesco con la furia iconoclasta, sólo, que menos moderados que aquellos, la han expandido y han encontrado blasfema la superficie misma de todo este mundo. La filosofía debe alejarse de estos reclamos del más allá, cualquiera sea el contenido que se proclame haber escuchado tras bambalinas, o en todo caso debe hacer caso omiso del carácter imperativo de aquellas extrañas luces y ubicarlas en el lugar de una reflexión comprensiva.

A diferencia de la reflexión ilustrada que buscaba quitar verdad a lo considerado revelado, la nueva filosofía no debe sino interrogar el sentido que las aseveraciones representan para esa misma tradición, vislumbrar las implicancias, e incluso los anatemas que fijan un límite y así una identidad determinada. Lo que el creyente considera objeto de una revelación y de una creencia, nosotros lo tomamos como contenido mismo, materia de análisis que determina el objeto en consideración; el enclaustrarse en la disidencia acerca de la veracidad o no de un acontecimiento o de una construcción interpretativa priva al pensar de los elementos mismos que deben estructurar el todo del objeto, al tiempo que impide incluso el pensar mismo. En este sentido, y debido a la inmanencia de nuestro análisis —es decir, de toda reflexión que no impone al objeto las directrices de su propia alcurnia, sino que deja hablar al objeto en su propio lenguaje, permitiéndole revelarse en el cariz de su propia verdad—, es que nuestro discurrir filosófico no podía prescindir de la palabra teológica como contenido específico del objeto y acontecimiento de la Cruz. Su ausencia implicaría la subsunción de su especificidad al mero bosquejo de la brutalidad del castigo o las derivas de una moral romántica en el interior de un complejo institucional marcado por la situación de sometimiento al yugo romano. La Cruz debe remitir a la muerte de lo divino para que cobre realidad su sentido originario y es en esa relación que su

superficie podrá manifestarse cargada del espesor que ha cargado durante siglos. Pero al mismo tiempo, en tanto enmarcados en el espacio vital que ella misma ha abierto y revelado, no es posible pensar un afuera de la Cruz, pues todo lo que le niega y le rehúye se inscribe en su misma historia, tal como los clavos que terminaron alzando al hombre como objeto de tortura y como viviente mortuorio. Mientras su sombra aún se pose sobre la mirada de los hombres, sobre el devenir de los pueblos, ella marcará el desarrollo de la historia.

En esta oportunidad, presentaremos, no obstante, no un sistema, no una narración del complejo que se anuda en la Cruz, sino una serie de fragmentos, de pensamientos ligados por la abertura inscrita en esa tensión entre cielo y tierra, divino-humanidad. El carácter fragmentario de este opúsculo, implica la itinerancia de un pensar que se ha acomodado a la vera, quizás demasiado a la sombra, pero cuya negatividad le sujeta aún al objeto que contempla. La transfiguración que emerge del lado opaco de aquel madero, debe cautivar al pensamiento, el cual se acerca al privilegio de vislumbrar la sombra misma de Dios, como acontecimiento místico. Es por ello que estas páginas que siguen inundan el silencio del blanco con cortes mortales, punzudos, amargos y estériles, en la aseveración, empero, de la imposibilidad de un corte. Tal como una serie de escorzos que aunados constituyen el semblante de un objeto, estos pensamientos que siguen intentan exponer el rostro oculto de la luna, siempre, claro, en su impertérrita sombra.

FRAGMENTOS

1. Prometeo encadenado; Cristo crucificado. Si hemos de pensar una continuidad discursiva, hemos de sostener un entramado conceptual que, no obstante les diferencie. Si en el primero es lo divino lo que ata al dios a la roca, en el segundo es lo humano lo que le clava en el madero. Lo que Zeus castiga es el don ofrecido a los hombres, lo que la humanidad castiga es el don recibido del dios. Por eso, es «el fuego» lo que vuelve sobre la divinidad como castigo. Cristo sufre la transgresión de Prometeo, quizás para mostrar que toda bendición de lo alto posee los sesgos de lo maldito.

2. El que Prometeo yazga atenazado a una gran roca, muestra que el soporte de su destino aún no ha abrazado lo humano. Aquella escena sólo puede acontecer en medio de lo natural y ante divinidades que aún no sean desprendido de esta raigambre.

3. Prometeo. Según Kafka terminó fundiéndose en la roca, hasta que cayó sobre él el olvido: “los decursos de milenios olvidaron su traición, los dioses olvidaron, las águilas olvidaron, y él mismo olvidó.”. Por otro lado, “Se cansaron los dioses, se cansaron las águilas, la herida se cerró, cansada”.²

4. Prometeo como herida abierta, lo vivo como herida. A un dios que no muere le espera la impasibilidad de las rocas; de ahí la estatuaria griega. La bella configuración de su estructura encierra en sí un profundo olvido. Por ello, el profundo anhelo moderno por los museos.

5. Simone Weil: “Prometeo, el dios crucificado por haber amado en exceso a los hombres. Hipólito, el hombre castigado por haber sido demasiado puro y haber amado en exceso a los dioses. Lo que clama castigo es el acercamiento entre lo humano y lo divino”.³

6. Que Cristo haya sido crucificado sobre el producto del trabajo humano, debe hacernos pensar que la humanidad misma agoniza por su medio. Sin embargo, que cada uno tome su cruz...

7. En la Cruz, lo natural aparece muerto debido a la acción humana; del mismo modo el hombre que agoniza herido. Trabajo: espiritualización de la materia.

8. Tal vez no sea posible pensar el trabajo sin pensar en la muerte. De ahí que todo trabajador deba morir primero. Tal vez esto explica el por qué la obsesión de los hombres con la posesión y, más aún, con la propiedad. ¿Quién no querría poseer su muerte, o más bien el mundo entero, aunque muerto?

9. La guerra tal vez no sea sino un corolario del trabajo humano, la carne crucificada por la técnica.

10. Título de propiedad. ¿Garantía escatológica? Sin embargo, no debe haber seguridad alguna. Por ello es que “A todo el que te pida, dale, y al que te quite lo que es tuyo, no se lo reclames” (Lc 6, 30).

11. O más bien, la seguridad sólo es la promesa de que quien da no ha inmovilizado a Dios.

12. ¿Por qué no puede Cristo fundirse en la madera? ¿Por qué no les es posible el olvido? Allí se expresa un dolor eterno.

13. Serpiente en Génesis. Eva. Si lo que Dios castiga es el conocimiento en el hombre, la iniciación a él sólo acontece por la mujer. De allí que los legalismos, siempre sujetos a una obediencia inobservante, le desprecien.

14. El verdadero conocimiento sólo comienza con la mujer. La mujer sabe de abismo. Por eso debe el hombre tomar mujer, o mejor aún, hacerse hombre-mujer (¿curato?). También el hombre debe conocer de abismos, pues en el abismo se oculta Dios.

15. Pero quien toma mujer también se pone a resguardo. Es en la posesión donde se oculta el fracaso. De allí, Monelle.⁴

16. Mística renana. El nacimiento de Cristo en el alma. El alma como matriz divina. Todo hombre debe ser una parturienta.

17. La moral cristiana, respecto a la identidad y funcionalidad de los sexos, repele la posibilidad de la mística, siempre el grado más alto de espiritualidad religiosa.

18. Imposibilidad de negar a Dios. Pues ¿cómo negar lo infinito? De ahí que se represente el infierno como espacio de sufrimiento, es decir, como iteración en la imposibilidad de negarlo; en definitiva, vivir, experimentar a Dios pero de forma negativa. También Dios habita los infiernos, pero allí sólo es sombra.

19. La fórmula clásica que postula al mal como privación está atada a una consideración sustancialista de Dios. Pero, una vez desustancializado, el mal adquiere su verdadero status.

20. Mal. Quitar a lo donado la calidad de don. Tal vez por ello, el socialismo no esté mal encaminado.

21. Pensar en un Dios, infinito, que pudiese sentirse ofendido por acciones humanas, siempre insignificantes, revela o bien una metáfora propia de una concepción deficiente de lo divino o bien el disloque de lo que debería haber sido una doctrina consecuente del pecado. El dios misericordioso, empero, aparece como la apuesta más alta de una concepción de Dios —aun presa de la representación—; lo que aquí es voluntad personal debe interpretarse más bien como necesidad impersonal.

22. El que la presencia de lo incondicionado en la acción se presente descansando como moral determinada —finita—, ¿acaso no rebaja lo divino al prurito propio del timorato? Mejor pensar dicho acontecer en los términos de una divinización pneumática. El sople de Dios no debe ser tan pesado como para convertirse en roca.

23. Pero, en todo caso, se mantiene la pregunta acerca de la arbitrariedad que pueda traer aparejado el sople liberal del espíritu. Peligro de un nuevo formalismo.

24. El sol gravita sobre el madero, una tenue sombra se proyecta. Umbra dei, se dirá. Pero quién sabe, tal vez sólo sea la sombra del astro.

25. Lux umbra dei est. ¿Y la sombra de la sombra?

26. Sub umbra Crucis. ¿Noche oscura del alma?

27. Santa Faustina: horror a lo divino. Tal vez sobre algunas almas Dios se manifiesta como rechazo.

28. Pero de todas formas, ¿cómo no sentir horror por lo divino?

29. Todo verdadero habitante de la Cruz, habita su sombra. Todo lo otro, fascina por encandilamiento.

30. No obstante, también hay que saber abandonar los desiertos umbrosos. Pero esto es difícil. Después de todo, a pesar del calor, estos se perciben frescos, húmedos, solitarios. Demasiada sombra ciega la vista y sólo puede vislumbrarse el privilegio de ya no ver nada.

31. La verdadera humildad consiste en percibir objetos. Estos, incluso, sanan.

32. Tal vez no haya forma más profunda de amar a un ser que habiéndole causado daño. ¿Cruz?

33. A quien se daña, se le permite dañarnos; pues nadie quiere amar en soledad. Sin embargo, ¿cómo no amar al agente de nuestro dolor? Después de todo: “El amor tiende a llegar cada vez más lejos. Pero tiene un límite. Cuando ese límite se sobrepasa, el amor se vuelve odio.” (Simone Weil).⁵

34. Víctima y Verdugo. Unión Mística.

35. ¿Por qué el odio no salva? Después de todo, ¿acaso hay disposición más devota, más constante?

36. El odio es amor no crucificado. Pero, ¿puede reprochársele al hombre no ser Dios?

37. Sombra de la Cruz. Lo temporal siendo azotado por el rechazo divino. La luz del sol se eclipsa y emerge como negación de sí. También Dios se niega y aparece opaco, ensangrentado. Sombra, como auto-acusación. Vivir a la sombra de la Cruz. ¿Existe, acaso, destino más aciago?

38. Cruz: “Carducci se preguntaba: «¿Cuándo será alegre el trabajo? ¿Cuándo será seguro el amor?»”.⁶ Es la duración la que se envía más allá de ella misma. El tedio siempre mira el futuro.

39. La ley siempre ha sido el vestíbulo más alejado del santuario; después de todo, Cristo fue crucificado junto con malhechores.

40. Si algo nos ha enseñado Kafka es que ante la ley el acusado es siempre inocente y al mismo tiempo indefectiblemente culpable. La acusación misma es ya el signo de la culpabilidad. Inútiles resultan las pesquisas, las averiguaciones en pasillos y buhardillas, lo universal siempre atentaré contra lo particular. Cuestión de supervivencia.

41. Si hay algo que resulta evidente es que la ley sólo se busca a sí misma. ¿Vale esto también para Dios?

42. Pero, ¿qué será la ley para sí misma? Si lo supiera, acontecería el derrumbamiento.

43. Medusa, la Gorgona, al ver su reflejo en el escudo del héroe no supo sino convertirse en piedra. De su cabeza decapitada se elevó Pegaso hacia las alturas. Hay que decapitar la ley para que surjan alas.

44. Si la ley es siempre un más allá —un deber ser—, su cumplimiento es siempre degradación. Lo sublime siempre reverbera en la distancia. Por eso, lo virtuoso a veces se reviste de patetismo.

45. La verdadera fidelidad a la ley es su incumplimiento. Pero la ley, tal vez, quiera ser sobrepasada.

46. Amar la ley es consentir en su desaparición. De allí el odio de todo aquello que se aferra.

47. El que la ley sólo se retrotraiga en la acusación de tipologías criminales determinadas, es un acto de moderación de la ley; un leve dejo de liberalismo.

48. El derecho sólo puede conseguir crucificados, pero ¡cuidado!, los crucificados arrasaron el Imperio. Que esto valga para todo aquel que...

49. Nietzsche. Concepción abstracta del sí, concepción abstracta del no. Pero toda afirmación es negación y toda negación afirmación. A fuerza de tanto afirmar terminará negando la vida.

50. Hegel. Viernes Santo especulativo. “Pero el puro concepto o la infinitud como abismo de la nada en el que todo ser se hunde, tiene que describir como momento, y sólo como momento de la suprema idea, el dolor infinito, que hasta ahora había sido como el sentimiento sobre el que se basa la religión de la época moderna, el sentimiento de que Dios mismo ha muerto (es lo que se halla expresado, por así decirlo, empíricamente en las palabras de Pascal: «la naturaleza es tal que señala en todas partes un Dios perdido tanto en el interior como fuera del hombre»). De este modo tiene que darle una existencia filosófica a lo que fue también, o precepto moral de un sacrificio del ser empírico, o el concepto de abstracción formal; y por consiguiente, tiene que restablecer para la filosofía la idea de la libertad absoluta, y con ella el sufrimiento absoluto o viernes santo especulativo, que por lo demás fue histórico, y a éste incluso en toda la dureza y verdad de su ateísmo”.⁷ La verdad del ateísmo, es sólo en tanto momento. No se entiende entonces por qué el cristianismo combate lo que le conforma.

51. La Cruz no habla de la inexistencia de Dios, sino de su muerte; pero la muerte de lo absoluto no puede sino emparentarse con la vacuidad del ser-nada. En Cristo, la muerte de lo finito ha arribado a la mortalidad de lo supremo; Parménides ha sucumbido en el año cero.

52. Que lo divino muera. ¿Acaso existe pensamiento más revolucionario?

53. Como lo atestiguan grandes pensadores, el ateísmo no es sino un momento del cristianismo. Exactamente el momento de Cristo en la Cruz.

54. Se ha hablado mucho acerca de la Cruz como intersección entre lo eterno y lo temporal, tal como se perfila en la geometría de la Cruz. Pero no se ha puesto en relieve el que los maderos han tenido que ser perforados por clavos para conseguir la elevación sobre el Gólgota. Lo natural no produce esas formas. En ella, lo orgánico se lanza altivo hacia lo alto pero no reproduce sino una mera imposibilidad, el cielo siempre le quedará demasiado alto. Ha tenido que ser el hombre el que consiguiera el cruce de las perpendiculares. Lo natural se resiste a la idea, de igual modo lo divino, que ha tenido que ser torturado y amarrado. ¿Qué otra cosa puede pensarse como esencia de la humanidad sino la transgresión?

55. La Cruz no fue sólo un acto de misericordia divina sino también un acto de fuerza humana.

56. Simone Weil. La Encarnación implica la Creación:⁸ El Cosmos también ha sido crucificado.

57. El amor de Dios no puede sino ser crueldad para el hombre. A fin de cuentas, Dios sólo quiere verse a sí mismo. Pero como compensación, se ha encarnado. Privilegio de la humanidad.

58. El humanismo no sabe que su fundamento siempre ha sido cristológico. Si se niega esto, no se cae sino en la arbitrariedad del antropocentrismo, tal como lo expuso Spinoza.

59. Feuerbach. La verdad del teísmo es el panteísmo, la de éste la moderna filosofía Alemana (Hegel).⁹ Difícil no darle la razón, si uno quiere ser consecuente.

60. Las manos de la divino-humanidad han tenido que ser perforadas. “Toda buena dádiva y todo don perfecto descienden de lo alto” (Sant 1, 17-18), pero debe pedírsele a gritos.

61. La parte judía del cristianismo es la que aún hoy sobrevive en la angustia. Es ya, pero todavía no.

62. Lo que angustia es la espera. También lo que cansa.

63. Cruz. Renuncia a la búsqueda de un dios vivo. Todo cristiano debe ser ateo. Mal entendido, este ateísmo se vuelve iconoclasta.

64. Dios habita entre los muertos. Cuál sea la forma de mortalidad es secundario.

65. El Dios vivo solo se halla más allá de la muerte. Por ello, todo creyente debe rehusar la gloria.

66. Nicolás de Cusa. La gracia no es sino el despliegue de la absolutez de Dios como Universo. Visión no mágica de la gracia divina.

¹ VALLEJO, C., “La cena miserable”, en: *Los heraldos negros*, Losada, Buenos Aires, 1999, 78.

² KAFKA, F., “Prometeo”, en: *La muralla China*, Emecé, Buenos Aires, 1973, 85.

³ WEIL, S., *La Gravedad y la Gracia*, Trotta, Madrid, 2007, 129.

⁴ “Y Monelle dijo: / Tengo piedad de ti, tengo piedad de ti, amado mío. / Sin embargo, volveré a entrar en la noche; pues es preciso que me pierdas, antes de recobrarne. / Y si me recuperas, otra vez escaparé de ti. / Porque soy la que estoy sola”. SCHWOB, M., *El libro de Monelle*, Longseller, Buenos Aires, 9.

⁵ WEIL, *La Gravedad y la Gracia*, 303.

⁶ GRAMSCI, A., “OPRIMIDOS Y OPRESORES”, EN: *ANTOLOGÍA: ANTONIO GRAMSCI, SIGLO XXI EDITORES*, BUENOS AIRES, 2011, 10.

⁷ HEGEL, G.F.W., *Fe y Saber*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, 164.

⁸ Cf. WEIL, S., *El conocimiento sobrenatural*, Trotta, Madrid, 2003, 70.

⁹ Cf. FEUERBACH, L., *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, Orbis, Buenos Aires, 1984, 21-43.

TÁBANO 14 (2018)

SOBRE LOS AUTORES

MARTÍN GRASSI (INSTITUT FÜR HERMENEUTIK - UNIVERSITÄT BONN ALEXANDER VON HUMBOLDT RESEARCH FELLOW)

Martín Grassi (Buenos Aires, 1983). Doctor en Filosofía (Universidad de Buenos Aires). Investigador Asistente en CONICET, en el Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Profesor de Filosofía de la Religión y de Teología filosófica en el Departamento de Filosofía de la Universidad Católica Argentina. Ha realizado estancias de investigación en Bonn (Institut für Hermeneutik) y en París (Université La Sorbonne) como Becario de la Fundación Alexander von Humboldt, y en Bonn (Institut für Hermeneutik) y Oxford (Ian Ramsey Center) como becario de la Universidad de Oxford y la Fundación John Templeton. Autor de los libros: *Ignorare Aude! La existencia ensayada* (Buenos Aires: IAA, 2012); *(Im)posibilidad y (sin)razón: la filosofía, o habitar la paradoja* (Buenos Aires: Letra Viva, 2014); y *La comunidad demorada: Ontología, Política y Teología de la vida en común* (Buenos Aires: Letra Viva, 2017). Miembro fundador de la ONG Instituto Emmanuel Mounier-Buenos Aires.

JORGE ROGGERO (UBA - CEF/ANCBA - CONICET)

Jorge Roggero es licenciado en Filosofía por la UBA. Es doctor en Filosofía por la UBA y por la Universidad de París IV-Sorbona. Es docente e investigador de la UBA. Es becario postdoctoral de CONICET. Ha publicado numerosos artículos y libros en sus áreas de especialidad.

JUAN SOLERNÓ (PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA)

Es Profesor y Licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica Argentina. Se dedica al estudio de la post-modernidad filosófica con particular énfasis en el pensamiento de Martin Heidegger sobre el cual ha escrito diversos artículos y participado en distintos congresos..

DIEGO PÉREZ LASERRE (UNNE)

Docente Investigador en la Facultad de Derecho y Gobierno de la Universidad San Sebastián, Valdivia, Chile. Licenciado en Derecho en la Pontificia Universidad Católica de Chile. Magister en Pensamiento Contemporáneo: Filosofía y Pensamiento Político. Actualmente cursa estudios de doctorado en la Universidad

Diego Portales y la FernUniversität in Hagen (Alemania) financiados por CONICYT (CONICYT-PCHA/Doctorado Nacional/2019-21190052)..

CECILIA GIUDICE (PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA)

Cecilia Giudice es Profesora en Filosofía, egresada de la UCA en 2011, año desde el cual se dedica a la actividad docente hasta la actualidad. Es profesora asistente en la cátedra Filosofía de la Educación del Profesorado en Filosofía, en Letras y en Historia de la UCA. Es profesora adjunta en las cátedras de Antropología Filosófica y Ética en las carreras de Profesorado Superior y Dirección Educativa en la UCA. Colabora en la capacitación de los docentes del Departamento de Educación de la UCA. Sus investigaciones en Filosofía se enmarcan en los aportes del pensamiento de Edith Stein en el área antropológico-ética y sus consecuencias en la pedagogía.

MAURO NICOLÁS GUERRERO (PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA)

Mauro Nicolás Guerrero es profesor en Filosofía por la Universidad Católica Argentina (2015). Fue becario de la Baden-Württemberg Stiftung (2015-16), docente desde 2017 de la Facultad de Ciencias Económicas (UCA) y becario de Iniciación a la Investigación (UCA 2017-19). Su investigación gira en torno al pensamiento tardío de Edmund Husserl.

EZEQUIEL CUROTTO (UBA)

Ezequiel Curotto es estudiante avanzado de Filosofía en la UBA. Está adscrito al proyecto “Mímesis y Eros en el pensamiento platónico”, perteneciente a la cátedra Historia de la Filosofía Antigua y dirigido por Graciela E. Marcos. Forma parte del grupo de investigación “Jean-Luc Marion y el giro teológico en la fenomenología”, dirigido por Jorge Roggero.

TÁBANO

CENTRO DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

INSTRUCCIONES A LOS AUTORES

1. CONDICIONES DE ACEPTACIÓN

La revista de filosofía Tábano es una publicación académica abierta, que recibe trabajos de autores provenientes de nuestra Universidad, así como de otras instituciones, tanto nacionales como extranjeras. A la vez, como publicación estudiantil, dedica un espacio a artículos de estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras, contribuyendo así a la inserción de los alumnos en el mundo académico y de la investigación.

Se aceptarán trabajos de filosofía en forma de artículos académicos, conferencias, ponencias y reseñas bibliográficas, así como reflexiones filosóficas de índole personal. La Redacción juzgará la conveniencia de otros formatos en situaciones extraordinarias. Las colaboraciones deben estar en castellano o portugués, o ser susceptibles de traducirse a estos idiomas.

Debe tratarse de trabajos originales e inéditos, a menos que se trate de conferencias o ponencias pronunciadas pero no publicadas. Quedan exceptuados de este requisito aquellos autores que sean especialmente invitados por la Redacción, en virtud de su prestigio y excelencia académica.

Los artículos enviados deberán ser aprobados primeramente por el Comité Editorial Interno, que luego los remitirá a Asesores Externos, Nacionales o Internacionales, para su evaluación anónima, en la modalidad de “revisión por pares”. Los evaluadores podrán aceptar incondicionalmente el artículo, aceptarlo sujeto a las condiciones que juzgue necesarias, rechazarlo incondicionalmente, o rechazarlo pero exhortando a su revisión o reformulación.

En cada número se publicará sin excepción al menos un trabajo de alumnos, y como máximo, un número menor a la mitad de la cantidad total de trabajos publicados. Los trabajos de alumnos, a menos que la Redacción lo considere necesario, serán evaluados por otros alumnos.

2. FORMATO BÁSICO PARA EL ENVÍO

Enviar a la Redacción de la revista un ejemplar en formato electrónico (MS Word o compatible) a: filosofia.tabano@gmail.com. Hoja: A4 / Interlineado: 1,5 líneas, interlineado notas: 1 línea. Sangría de 1,25 puntos en la primera línea de todos los párrafos. Espaciado posterior entre párrafos de 6 puntos. La extensión no debe superar los 40.000 caracteres, excluyendo notas y resumen.

3. DATOS DEL AUTOR, RESÚMENES Y PALABRAS CLAVE

Al final del escrito debe indicarse: el nombre del autor, las instituciones a las que pertenece y un pequeño *curriculum vitae*.

Los artículos, deben estar acompañados de un resumen (*abstract*) de aproximadamente 100 palabras, en castellano y además, si es posible, en portugués; caso contrario, lo traducirán los editores.

Se ruega sugerir cuatro o cinco palabras clave que puedan identificar los temas más desarrollados en el artículo; y, si es posible, indicarlas también en portugués.

Debe indicarse la fecha en que se concluyó la redacción del texto.

4. TIPOS DE LETRA

- fuente: Times New Roman
- **negrita de 14 puntos para el título**
- ***negrita y cursiva de 11 puntos para los subtítulos de primer nivel***
- *cursiva de 11 puntos para los subtítulos de segundo nivel.*
- 11 puntos para el cuerpo del texto
- 9 puntos para las notas a pie de página

Este formato responde a una necesidad de estandarización. Luego será editado según las características tipográficas de la revista. Además: usar la cursiva para palabras de otros idiomas y para citar títulos en el interior del texto, y omitir los subrayados y las negritas en el interior del texto.

4. LA DIVISIÓN DE LAS PARTES Y LOS TÍTULOS

Debe realizarse con numeración arábiga progresiva. Por ejemplo:

1. Los presocráticos

1.1. Los jonios

1.2. Los *itálicos*

1.2.1. Los *eléatas*

1.2.2. Los *pitagóricos*

2. *Los sofistas*

Los títulos nunca llevan punto final. En títulos largos que abarquen más de una línea, se debe evitar la partición de las palabras con el guión separador silábico.

5. MODO DE CITAR Y NOTAS

Las citas textuales van entre comillas (“ ”). A continuación del texto si no ocupan más de tres líneas: “de la desesperación absoluta surgirá la alegría infinita, de la servidumbre ciega la libertad despiadada”.¹ Si son más extensas deben colocarse también entrecomilladas, pero en párrafo aparte, con cuerpo 10 y sangría izquierda de 1,25 cm.:

“En la lógica se emplea lo *negativo* como la fuerza animadora que todo lo pone en movimiento... Pero a pesar de todo lo que digan, en la lógica no debe haber ningún movimiento; porque la lógica y todo lo lógico solamente *es*, y precisamente esta impotencia de lo lógico es la que marca el tránsito de la lógica al devenir, que es donde surgen la existencia y la realidad... El concepto mismo de movimiento es una trascendencia que no puede encontrar cabida en la lógica”.²

Cuando la cita no es textual debe colocarse siempre Cf. (no obviar el punto).

Para indicar citas textuales dentro de un texto ya entrecomillado (“ ”) se utilizan las comillas angulares de apertura («) y de cierre (»).

Las notas van al pie de página, sin espacios ni sangrías con numeración arábica corrida. Se ponen después del punto, punto y coma, dos puntos, coma, y no antes: ej. número de nota en el texto.³

Las referencias deben estar ordenadas de la siguiente manera:

APELLIDO, N., *Título del libro*, Editorial, Ciudad, 2012, 15-21.

Los nombres de los autores de los textos citados en bibliografía y en nota se escriben en minúscula y se ponen en el estilo de fuente llamado “versales”, vg. RORTY, R.

Repetición de citas: Si una cita es la misma que la inmediata anterior se indica: *Ibid.* Si hay cambio de página se pone detrás el nuevo dato (suponiendo que

¹ CAMUS, A., *El hombre rebelde*, Buenos Aires, Losada, 1967, 174.

² KIERKEGAARD, S., *El Concepto de la Angustia*, Ed. Orbis-Hyspamérica, Buenos Aires, 1984.

³ Ejemplo.

la cita completa sea: RICOEUR, P., *Temps et récit III. Le temps raconté*, Seuil, Paris, 1985, 318-320), se pone: *Ibid.*, 334. En el caso que se repita el empleo de una obra ya citada luego de distintos datos bibliográficos, se coloca como referencia el apellido del autor seguido de las primeras palabras del título: RICOEUR, *Temps et récit*, 24. Si se trata de una obra que se usará muchas veces conviene asignarle una abreviatura que se coloca entre paréntesis luego de la primera cita completa: RICOEUR, P., *Temps et récit III. Le temps raconté*, Seuil, Paris, 1985 (en adelante: TR).

5.1. Libros

a) Libro de un autor, y hasta tres (separados por punto y coma)

- KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*, SARPE, Madrid, 1984, 135-137.

b) Libro de más de tres autores

- KERÉNYI, K. y otros (dirs.), *Arquetipos y símbolos colectivos*, Anthropos, Barcelona, 1994.

c) Para libros editados por uno o más autores debe incluirse alguna de las siguientes notaciones: (ed.) o (eds.), (coord.) o (coords.), (dir.) o (dirs.), (comp.) o (comps.).

5.2. Artículos y voces

a) Artículo en un libro

- TERENZI, P., “La persona tra senso comune e riflessività”, en: ALLODI, L.; GATTAMORTA, L. (eds.), *Persona in sociologia*, Meltemi, Roma, 2008, 188-208.

b) Artículo en una revista

- ARTHUR, R.T.W., “Cohesion, Division and Harmony: Physical Aspects of Leibniz’s Continuum Problem (1671-1686)”, *Perspectives of Science*, vol. VI, nos. 1-2 (1998), 110-135.

c) Documentos formato electrónico

- Sitio Web:

- ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS MORALES Y POLÍTICAS [en línea], <<http://www.ancmip.org.ar>> [consulta: 6/6/2007]

- Base de Datos o Catálogo:

UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA, *Catálogo del sistema de bibliotecas* [en línea], <<http://200.16.86.50/>> [consulta: 7/8/2004].

- Artículo en publicación seriada electrónica:

DURING, E., “‘A History of Problems’: Bergson and the French Epistemological Tradition” [en línea], *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. XXXV, no. 1 (enero 2004). <<http://www.ciepfc.fr/spip.php?auteur4>> [consulta: 30/5/2012].