

ISSN 0717 - 7801

REVISTA DE FILOSOFÍA

ISSN 0717-7801

RFUCSC

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA INSTITUTO DE TEOLOGÍA

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Publicación semestral.

Volumen 15. Número 2. Segundo Semestre 2016.

Concepción, Chile.

Director

Dr. Ignacio Miralbell Guerín

imiralbe@ucsc.cl

Secretario

Lic. Angelo Lagos Cerda

alagosc@ucsc.cl

Consejo Editorial

Dr. Niceto Blázquez (OP),

Universidad Complutense, España.

Dr. Jesús Escandón Alomar,

Universidad de Concepción, Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales.

Departamento de Historia y Filosofía del Derecho, Chile.

Dr. Renato Espoz Le Fort,

Universidad de Chile, Facultad de Ingeniería, Chile.

Dr. Fernando Moreno Valencia,

Universidad Gabriela Mistral, Facultad de Ciencias Sociales, Chile.

Dr. Hugo Ochoa,

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.

Facultad de Filosofía y Educación, Instituto de Filosofía, Chile.

Dr. Ildelfonso Murillo

Universidad Pontificia de Salamanca, Facultad de Filosofía, España.

Dr. Eloy Sardón

Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Facultad de Educación, Chile.

Dirección

Revista de Filosofía

Instituto de Filosofía

Departamento de Filosofía

Universidad Católica de la Santísima Concepción

Alonso de Ribera 2850, Concepción. Chile.

Teléfono (56-41) 2735669

Correo electrónico: revistadefilosofia@ucsc.cl

Diagramación e Impresión

Impresora Icaro Ltda.

impresora@icaro.cl

INDEXADA EN:



<http://www.latindex.org>



<http://dialnet.unirioja.es>



<http://philindex.org>

REVISTA DE FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Volumen 15. Nº 2

Segundo Semestre 2016



DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
INSTITUTO DE TEOLOGÍA
UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN
CHILE

REVISTA DE FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Volumen 15. Nº 2

Segundo Semestre 2016

ÍNDICE

ARTÍCULOS

CRÍTICAS A LA EXIGENCIA DE IMPARCIALIDAD EN LA MORAL Y UNA PROPUESTA DE REINTERPRETACIÓN CRITIQUES OF THE REQUIREMENT OF IMPARTIALITY IN MORALITY AND A PROPOSAL FOR REINTEPRETATION Daniela Alegría	11
EL INDIVIDUO FRENTE A LA HISTORIA. KIERKEGAARD Y LA BÚSQUEDA DE UNA FENOMENOLOGÍA DE LA EXISTENCIA. UNA APROXIMACIÓN AL PROBLEMA THE INDIVIDUAL AGAINST HISTORY. KIERKEGAARD AND THE SEARCH OF A PHENOMENOLOGY OF EXISTENCE. AN APPROACH TO THE PROBLEM Alejandro Peña Arroyave	25
EN EL UMBRAL DEL CRISTIANISMO: ATENCIÓN Y DESCREACIÓN EN LA FILOSOFÍA DE SIMONE WEIL. ON THE THRESHOLD OF CHRISTIANITY: ATTENTION AND DECREATION IN THE PHILOSOPHY OF SIMONE WEIL. David Solís Nova	43
LA ESTRUCTURA RELACIONAL DE DIOS COMO BASE ONTOLÓGICA DE LA ESTRUCTURA RELACIONAL DEL HOMBRE EN ALGUNOS TEXTOS DE LA SUMA TEOLÓGICA Y DEL COMENTARIO A LA ÉTICA DE TOMÁS DE AQUINO THE RELATIONAL STRUCTURE OF GOD AS ONTOLOGICAL BASIS OF RELATIONAL STRUCTURE OF MAN IN SOME TEXTS OF THE SUMMA THEOLOGICA AND THE COMMENTARY ON THE ETHICS OF THOMAS AQUINAS. Mg. Catalina Velarde Lizama	71
COLABORADORES	83

ARTÍCULOS



**CRÍTICAS A LA EXIGENCIA DE IMPARCIALIDAD EN LA MORAL Y
UNA PROPUESTA DE REINTERPRETACIÓN**

**CRITIQUES OF THE REQUIREMENT OF IMPARTIALITY IN MORALITY AND
A PROPOSAL FOR REINTEPRETATION**

Daniela Alegría
Pontificia Universidad Católica de Chile
Santiago de Chile
dvalegría@uc.cl

[Fecha de recepción del artículo: 01 de agosto de 2016]
[Fecha de aprobación del artículo: 26 de septiembre de 2016]

Resumen

Partiendo de una consideración sinóptica de la comprensión moderna de la imparcialidad moral, que aquí llamaré “abstracta”, en este trabajo se investigará la posibilidad de comprender de otro modo la noción de imparcialidad; de manera de poder, por una parte, mantenerla como requisito de la moralidad y, por otra, salvarla de múltiples críticas a las que la noción de imparcialidad se ha visto sometida en los últimos años (ser excesivamente exigente, represor de las diferencias, psicológicamente insostenible, inviable, etc.). Mi propuesta será reinterpretar la imparcialidad de un modo que llamaré “imparcialidad concreta”, y que implicaría dar a cada uno lo que se merece por *lo que cada uno es* (tanto en cuanto persona en sí misma como en lo que es en su relación con los otros) y *lo que cada uno ha hecho*.

Sostendré que la “imparcialidad concreta” cumple de mejor manera el requisito de imparcialidad moral que la “imparcialidad abstracta” típicamente moderna.

Palabras clave: Imparcialidad, Parcialidad, Particularismo, Respeto.

Abstract

From a synoptic consideration on the modern comprehension of moral impartiality, which I am here calling “abstract”, this work will research the possibility of understanding the notion of impartiality from a different view; to be able, on the one hand, to keep it as a requirement for morality and, furthermore, to save it from multiple criticism to which the notion of impartiality has been subjected through the

years (being excessively demanding, repressor of the differences, psychologically unsustainable, unfeasible, etc.). My proposal is to reinterpret impartiality in a manner that I will call “concrete impartiality”, which would imply to give each person what they deserve, *for what each person is*, (regarding people themselves as well as in their relation with others) and *what each person has done*.

I will sustain that “concrete impartiality” provides a better fulfillment for the requirement of moral impartiality, instead of the typically modern “abstract impartiality”.

Keywords: Impartiality, Partiality, Particularism, Respect.

1. Introducción

Las grandes teorías morales que han dominado la filosofía moral durante la modernidad señalan que una característica básica de los juicios morales es la imparcialidad (Wolf 1992, p. 243). *Imparcialidad* es un término que se entiende de muchas maneras pero, en general, se puede decir que durante la modernidad juzgar de manera imparcial equivale a juzgar como cuando se está distanciado, cuando la razón se abstrae de las particularidades y circunstancias que constituyen una situación determinada, cuando se considera que “todas las personas son moralmente iguales, y (...) al decidir qué hacer debemos tratar a los intereses de todos como igualmente importantes” (Rachels 2006, p. 282). Se requiere que el juicio no implique posiciones previas ni condicionamiento alguno, “la balanza de la justicia debería calcular exclusivamente el peso de lo proporcionado por las partes, pues la introducción de cualquier otro factor desequilibraría la neutralidad de la medición” (Fernández-Viagas 2015, p. 1). Las situaciones concretas son vistas como dice Nagel “desde el punto de vista de ningún lugar” (Nagel 1986). El razonador imparcial, por tanto, es desapasionado y se abstrae tanto de los intereses, compromisos, deseos y sentimientos de los demás agentes racionales así como también de sí mismo (Darwall, 1983).

Esta comprensión de la imparcialidad se relaciona con lo que Seyla Benhabib llama el punto de vista del *otro generalizado*.¹ Desde este punto de vista “cada individuo es una persona moral investida con los mismos derechos morales que nosotros mismos; esta persona moral es un ser razonante y actuante, capaz de tener sentido de justicia, de formular una visión del bien y de ser activo en su búsqueda” (Benhabib 2006, p. 22). Tenemos como ejemplo de este tipo de éticas modernas las bien estudiadas teorías deontológica y utilitarista.

Iris Marion Young, por ejemplo, en *Justice and the Politics of Difference* afirma que el ideal moderno del sujeto imparcial unifica o niega las diferencias de tres maneras: (i) niega la particularidad de las situaciones y “en cuanto más se pueda reducir las reglas a una única regla o principio, mejor se garantizarán la universalidad y la imparcialidad”; (ii) intenta dominar o borrar la heterogeneidad que se presenta bajo la forma de sentimiento. Se deja a un lado al ser concreto, corporal, con sus intereses, metas, deseos, necesidades, sentimientos. Sin embargo, los deseos, intereses, necesidades y sentimientos no se borran; se vuelven “privados”, se excluyen del ámbito de lo moral, y se consideran irrelevantes e irracionales para el juicio moral; (iii) reduce la particularidad a la unidad reduciendo la pluralidad de los sujetos morales a una subjetividad. Se totaliza las perspectivas en un todo o en una voluntad general. Se genera, de esta manera, una dicotomía entre la voluntad general y los intereses particulares de los sujetos (Young 2000, p. 172).

1 Este término originalmente proviene de G.H. Mead. Véase Mead (1934).

Así, la comprensión moderna de la imparcialidad lleva a conclusiones que pueden parecer injustificadas y contraintuitivas. Actualmente se la acusa de reprimir las diferencias, ser excesivamente exigente, psicológicamente insostenible, inviable, incompatible con la integridad humana (en cuanto socava las relaciones personales), etc. Desde la modernidad hasta nuestros días, la imparcialidad moral ha supuesto que “casos similares sean tratados de manera similar o que debo actuar de tal modo que esté dispuesto a que otros en una situación similar actúen como yo” (Benhabib 2006, p.187). Sin embargo:

“El aspecto más difícil de cualquier procedimiento similar es saber qué es lo que constituye una situación parecida o qué significaría que otro esté exactamente en una situación como la mía. Tal proceso de razonamiento, para que sea viable, debe incluir el punto de vista del *otro concreto* (...) Cuando tenemos una discrepancia moral, por ejemplo, no sólo discrepamos respecto de los principios involucrados; a menudo no estamos de acuerdo porque lo que veo como una falta de generosidad de tu parte, tú consideras tu legítimo derecho a no hacer determinada cosa; tenemos desacuerdo porque lo que tú ves como celos por mi parte, yo lo veo como mi deseo de que me prestes más atención” (*ibidem*).

El problema, por tanto, de una imparcialidad que no atienda a las particularidades es que de esa manera “falta la información epistémica necesaria para juzgar si mi situación moral es «similar» o «distinta» a la tuya” (Benhabib 2006, p. 188). Así, cada vez se ha ido ampliando más la bibliografía que cuestiona a las teorías morales imparciales. Esto ha derivado a que exista una oposición entre los adherentes de las éticas de principios o “imparcialistas” (en general, kantianos y consecuencialistas) y los “parcialistas” o “particularistas”.² En efecto, ya sea en la forma de represión de las diferencias, sobre-exigencia, inviabilidad, etc., las actuales interrogantes que la filosofía hace a la imparcialidad moderna nos señalan al menos una incomodidad. Una incomodidad que desde distintos enfoques invitan a una revisión y reevaluación de la tradición que va al menos desde Immanuel Kant, John Stuart Mill hasta John Rawls.

Por otra parte, como durante los últimos años la teoría moral ha puesto especial atención a las relaciones de amistad y de amor, relaciones en las que claramente se prefiere a uno sobre los demás; una concepción moral que se oponga a este tipo de relaciones no parece aceptable (Wolf 1992, p. 243). Lo que está en cuestión entonces pareciera ser “cómo sopesar las demandas y consideraciones de los amigos, familiares, vecinos, conciudadanos con las de aquellos con los que no tenemos ningún tipo de vínculo” (Darwall 2010, p. 152). Pero, ¿puede tener cabida la “parcialidad” dentro del pensamiento moral? ¿son la moralidad y la parcialidad rivales

² Sobre el debate ético contemporáneo entre imparcialistas y parcialistas, véase, por ejemplo, Alegría (2015).

en tanto fuente de las consideraciones normativas? (Scheffler 2010, p. 98). Estas son las preguntas que la filosofía moral se ha hecho en las últimas décadas. De acuerdo con Samuel Scheffler puede que la parcialidad no tenga mucha resonancia intuitiva solo porque este término no es usado en el discurso cotidiano de la moralidad.

El *Oxford English Dictionary* (OED) define “imparcialidad” como “libre de prejuicios o sesgos; rectitud”. Ser imparcial es ser moral. El diccionario de la *Real Academia Española* (RAE) define la imparcialidad como: “Falta de designio anticipado o de prevención en favor o en contra de alguien o algo, que permite juzgar o proceder con rectitud”. El término “parcialidad” aparece con varias acepciones en el *OED*. La primera definición es “falta de rectitud o favoritismo indebido de una de las partes en un debate, disputa, etc.; sesgo [*bias*], prejuicio”. Otra definición es “preferencia o disposición favorable hacia una persona o cosa en particular; predilección; afecto particular [*particular affection*]”. La primera definición tiene una clara connotación moral; la segunda, en cambio, es solo descriptiva. La RAE define la parcialidad como: (i) Unión de algunas personas que se confederan para un fin, separándose del común y formando cuerpo aparte, (ii) Conjunto de muchas personas, que componen una familia o facción separada del común, (iii) Cada una de las agrupaciones en que se dividían o dividen los pueblos primitivos, (iv) Amistad, estrechez, familiaridad en el trato. (v) Designio anticipado o prevención en favor o en contra de alguien o algo, que da como resultado la falta de neutralidad o insegura rectitud en el modo de juzgar o de proceder, y (vi) Sociabilidad, afabilidad en el genio, para tratar con otros y ser tratado por ellos. Scheffler afirma que para alguien que no esté familiarizado con los debates sobre filosofía moral del último cuarto de siglo, estas definiciones bastarían para responder si la parcialidad y la moralidad (rectitud, imparcialidad) son compatibles entre sí (Scheffler 2010, p. 99). Si por parcialidad entendemos “sesgo o prejuicio” entonces moralidad y parcialidad no lo serían. Pero si entendemos una “preferencia o afecto por una persona en particular”, entonces moralidad (libre de prejuicios o sesgos, rectitud) y parcialidad podrían ser compatibles. Siguiendo entonces estas definiciones, podría existir una parcialidad moralmente justificada –aunque no toda parcialidad lo sea.

Hay otro término interesante de introducir en este debate: el particularismo. El término particularidad a veces es usado para referir “parcialidad”, como lo hace Alan Gewirth (1988).³ Sin embargo, Lawrence Blum señala que la palabra “particularidad” tiene otros sentidos: algunos ocupan esta palabra para (i) mostrar que puede ser tomada en cuenta la identidad particular y moral del agente para decidir sobre cuál

3 Jonathan Dancy, filósofo contemporáneo que ha defendido el particularismo moral durante los últimos treinta años, entiende el particularismo en cuanto “the possibility of moral thought and judgement does not depend on the provision of a suitable supply of moral principles” (2006: 7). Si se radicaliza un “particularismo moral” (así como postula Dancy) nos arriesgamos a perder por completo la noción de imparcialidad en ética.

es la acción correcta; de esta manera se excluye el enfoque meramente universalista o incluso general de la situación (*i.e.*, qué es lo que *cualquiera* haría); y (ii) el sentido que se le da a menudo en la ética del cuidado y en la ética de la virtud, esto es, que el agente responde a la particularidad de la situación sin depender (explícita o implícitamente) de ningún principio general ni universal (Blum 2000, p. 208). El sentido relevante para el desarrollo de mi propuesta será el segundo.

Como señala María Cristina Redondo: “El particularista defiende una concepción holista y contextualista en la que cualquier propiedad o circunstancia puede adquirir o perder relevancia según sean las características concretas del caso individual” (Luque 2015, p. 65). El particularismo muestra que cuando decidimos cuestiones relacionadas al ámbito práctico no hay normas o principios que puedan guiarnos.

En suma, si concebimos la postura imparcialista sin tomar en cuenta las posturas parcialista y particularista estamos frente a la concepción de la imparcialidad que ha predominado en la modernidad y que en esta investigación llamaremos “abstracta”. A esta es a la que se le acusa de reprimir las diferencias, ser excesivamente exigente, psicológicamente insostenible, inviable, etc.; lo que en definitiva la vuelve contraintuitiva como requerimiento básico de la moralidad.

2. Consideraciones para una imparcialidad concreta

La imparcialidad moral no es necesariamente contraintuitiva ya que también se podría concebir de manera “concreta” y así salvar los problemas de los que se la ha venido acusando. Mi hipótesis de trabajo, por tanto, se enfocará en mostrar que es plausible y necesario concebir la imparcialidad moral de manera concreta. Por “imparcialidad concreta” entenderé una compleja interrelación entre elementos de la imparcialidad abstracta, por una parte, y de la parcialidad y particularidad, por la otra; asumiendo que en los juicios éticos no se debe minimizar la importancia de los diferentes tipos de relaciones que existen con los otros. Abordaré el problema utilizando tres distinciones complementarias que entregan luces distintas para analizar el tema: i) utilizaré como un primer instrumento teórico las nociones de *otro generalizado* y *otro concreto* de Benhabib; ii) lo relacionaré con los preceptos morales de *justicia* y *cuidado*⁴; y finalmente, (iii) vincularé la idea de imparcialidad con la de respeto, en particular con los dos tipos de respeto que distingue Darwall (*i.e.* el *respeto de reconocimiento* y el *respeto como valoración*) (1977). Mi propuesta afirma que para juzgar imparcialmente se requiere respetar al otro por lo que el otro es y lo que ha hecho, lo que a su vez requiere que se lo pueda mirar simultáneamente desde distintos

4 Ambos preceptos se empiezan a reconocer como elementos necesarios en cualquier explicación filosófica plausible de la vida moral. Ver, por ejemplo, Held (2006; 1995), Darwall (2004), entre otros.as

puntos de vista para poder “ver al otro” tal como verdaderamente es, y reconocer sus demandas.

En los últimos años ha habido ya varios intentos de conciliar la imparcialidad abstracta con la parcialidad. Brad Hooker, por ejemplo, señala que en algunos casos se puede aplicar una regla imparcialmente aunque haya parcialidad: “Si un agente aplica una regla a una serie de casos y no está guiado por la parcialidad, entonces la aplica imparcialmente. Pero si la aplica a una serie de casos y, a pesar de que sí está guiado por la parcialidad, esa parcialidad no entra en conflicto con las distinciones esenciales que define la regla, entonces también la aplica imparcialmente” (Hooker 2013, p 722). De este modo, Hooker muestra que existe la posibilidad de aplicar imparcialmente una regla que permita (o a veces quizás requiera) la parcialidad, por ejemplo, con la propia familia, amigos, etc. Asimismo, hay teorías de raigambre deontológica que también intentan este equilibrio entre parcialidad e imparcialidad al señalar que no se requiere que un agente sea estrictamente neutral entre su propio bien y el de los demás en la toma de decisiones ordinarias. Así, habría una imparcialidad de primer y segundo orden. El primer orden se refiere a la toma de decisiones en las situaciones ordinarias; aquí no se requeriría ser imparcial. La imparcialidad sí es obligatoria en el segundo orden, o el contexto en que se evalúan las normas y seleccionan principios.⁵ Sin embargo, sin negar por completo la plausibilidad de estos intentos, yo postularé que es más razonable utilizar una noción de imparcialidad concreta que apunte a unificar en una única noción ambos ámbitos, es decir, el de los principios y el de las decisiones ordinarias. Sostengo que se necesita una única noción de imparcialidad que atienda a las particularidades (y así obtener la información epistémica necesaria para juzgar cada situación) que abarque la esfera moral en su totalidad.

2.2. Otro concreto en Seyla Benhabib

Anteriormente ya me referí al término *otro generalizado* que usa Benhabib. También me referí a dos maneras de entender el particularismo, entre las cuales la que será relevante para mi propuesta es el de prestar atención a la situación en particular. Esta perspectiva de análisis sería, según mi interpretación y utilizando la terminología de Benhabib, la perspectiva del *otro concreto* que, al contrario del *otro generalizado*: “Nos exige ver a toda persona moral como un individuo único, con historia vital, disposición y capacidades determinadas, así como con necesidades y limitaciones” (Benhabib 2006, p. 22). El punto de vista del *otro generalizado* es el que domina en las teorías morales modernas. El agente es desinteresado y se abstrae de todas las particularidades, y la imparcialidad moral consiste así simplemente en “aprender a

⁵ La regla “Toda madre debe preocuparse más de sus hijos que de los extraños” es imparcial en el segundo orden (se aplica a todas las madres) pero parcial en el primero (cada madre se ocupa más de los suyos). Véase Baron (1991: 843).

reconocer las demandas del otro que es exactamente igual que uno mismo” (Benhabib 2006, p. 181). Sin embargo, esta perspectiva es precisamente la que resulta insuficiente y termina en conclusiones contraintuitivas. En este contexto, la articulación de una noción de imparcialidad moral que preste atención a las situaciones y a las diferencias surge como una posibilidad y una necesidad.

Para superar estas dificultades de la comprensión moderna de la noción de imparcialidad sostengo que es fundamental el concepto de *respeto*, entendiendo por este “tratar exclusivamente sobre aquellos aspectos del carácter o circunstancias particulares que son realmente relevantes” (Frankfurt 1977, p 7-8) a la hora de realizar un juicio moral. Por el contrario, “la falta de respeto consiste en que algún hecho importante acerca de la persona no es atendida adecuadamente o no se tiene debidamente en cuenta. En otras palabras, la persona es tratada como si no fuera lo que realmente es y ha hecho” (*ibídem*). De esta manera, una moralidad que entienda la imparcialidad en tanto todos somos iguales y que necesitamos lo mismo, solo borra la diferencia entre las personas y es, por tanto, una explicación inacabada del complejo fenómeno moral. Por el contrario, una comprensión correcta de la imparcialidad debe también tomar en cuenta la particularidad de cada agente: lo que es y lo que ha hecho. En efecto, la imparcialidad requiere un trato de respeto hacia el otro para poder reconocer cuáles son sus demandas. Para lograr comprender las diferentes necesidades requerimos conocer a los otros en tanto son “otros concretos” y corporeizados. Es decir, el respeto es condición para *ver* al otro.

Así, por una parte deben ser considerados los principios morales universales propios del *otro generalizado* (*i.e.* ver a cada individuo como un ser racional investido con los mismos derechos que desearíamos adscribirnos a nosotros mismos). Pero, por otro lado, también deben tomarse en cuenta las características particulares de ese *otro concreto* (*i.e.* ver a cada ser racional como un individuo con una historia concreta, con una identidad y con una constitución afectivo-emocional) para una comprensión acabada del otro y, por tanto, de las exigencias morales que me impone.

2.3. Ética del cuidado y ética de la justicia

Otro modo, complementario, de abordar este tema es utilizando la distinción entre la ética de la justicia y la ética del cuidado. El punto de vista del *otro generalizado* enmarca lo que se entiende por *ética de la justicia*, es decir, el enfoque está en los razonamientos lógico-formales, en los derechos individuales, los principios abstractos y en la igualdad. Prolongadores de la modernidad como utilitaristas y deontologistas de raigambre kantiana son un ejemplo de esta ética cuya característica principal es el precepto de justicia, como si la moralidad no tuviera que ver con el cuidar de los demás. El punto de vista del *otro concreto*, en cambio, se relaciona con lo que se conoce como

ética del cuidado, vale decir, su enfoque está en un razonamiento basado en el cuidado, en la confianza, en la capacidad de responder a las necesidades concretas del otro y en la responsabilidad por él. Según Susan Mendus (2002) la mayoría de los filósofos actuales fallan en ofrecer una teoría sólida acerca de la imparcialidad precisamente porque otorgan una importancia crucial solamente a la justicia.⁶ No obstante, mi hipótesis es que tanto la justicia como el cuidado son necesarios y ninguno por sí solo basta para dar cuenta exhaustivamente de nuestros juicios morales.

La ética del cuidado expresada por Carol Gilligan (1982) es una ética particularista que presta atención a la situación concreta. Entenderé por ética del cuidado, complementando lo anterior y siguiendo a Virginia Held, como una ética donde la relevancia moral está en atender y satisfacer las necesidades particulares de quienes somos responsables (2006). Esta ética atribuye una nueva mirada a la teoría moral basada en el pensamiento femenino que se centra en el cuidado y la responsabilidad por el otro, un modo diferente del razonamiento lógico-formal masculino que se asienta, en cambio, en la justicia y los derechos.⁷ Gilligan llama a su propuesta ética del cuidado en contraposición de la ética de la justicia, propia del razonamiento masculino que progresivamente apunta a alcanzar el principio de imparcialidad en su último estadio. Gilligan denuncia que el trabajo realizado por su maestro, Lawrence Kohlberg, injustificadamente solo incluye varones en su estudio; y en los estudios con mujeres, estas se muestran deficientes en su escala moral alcanzando solamente los estadios inferiores, esto haría patente que las mujeres obtendrían un subdesarrollo moral.⁸ Gilligan, sin embargo, señala que las categorías de las mujeres hacen referencias a variables de tipo afectivo, afiliativo y maternal pero eso no significa que se encuentren en nivel inferior, sino simplemente en un tipo diferente del razonamiento masculino. En efecto, podemos pensar, como sostiene Held (2006), que todos los individuos estamos dotados de derechos porque necesitamos, de alguna manera, protección y cuidado dada por nuestra intrínseca vulnerabilidad.

“La ética del cuidado no toma la ‘obligación’ como algo fundamental, tampoco nos pide que imparcialmente promovamos los intereses de todos por igual.

6 Mendus se refiere a Annette Baier, Marcia Baron, Brian Barry, Harry Frankfurt, William Godwin, Christine Korsgaard, Thomas Nagel, John Rawls, Joseph Raz, Thomas Scanlon y a Bernard Williams. Véase Mendus (2002, p. 111).

7 Seyla Benhabib, sin embargo, sostiene que no podemos tildar de “ética” a la ética del cuidado sino más bien de una teoría que toca temas morales. Una moralidad completa debiese tener en cuenta también la orientación universalista puesto que fija los límites dentro de los cuales ha de permitirse que operen los temas del cuidado. Véase Benhabib (2006).

8 En mi interpretación, más que razonamiento femenino/masculino tenemos orientaciones de cuidado y orientaciones de justicia, estas trascenderían el tema de “género”. Ver más en, por ejemplo, Alegría (2012). No obstante, para cierto tipo de feminismo (e.g. Noddings) la diferencia de género sí es constitutiva de la ética del cuidado. Ahora bien, los planteamientos propuestos por Gilligan podemos encontrarlos en alguna medida ya en la *Ética Nicomáquea*, como sostienen algunos autores contemporáneos. Ver, por ejemplo, Curzer (2007).

En cambio, empieza con la concepción de la vida moral como una red de relaciones con otras personas específicas, y concibe ‘vivir bien’ como preocuparse por esas personas, atender sus necesidades y cumplir con ellas” (Rachels 2006, p. 259). Pues bien, para Nel Noddings (2003), por ejemplo, la ética del cuidado no necesita las reglas abstractas de la ética de la justicia y es, por tanto, una ética completa. En esta ética del cuidado femenina Noddings es clara al señalar que una ética de este tipo existe solo si “quien es cuidado” puede interactuar con “quien cuida”. Por tanto, solo puede existir este tipo de ética en un nivel relacional y no a gran escala, es decir, en una ética del cuidado como la entiende Noddings no estaríamos obligados a, por ejemplo, ayudar a recolectar dinero para los más necesitados en África.⁹ La ética del cuidado, por tanto, para Noddings sirve en la esfera privada mas no en la esfera pública. Sostengo, más bien, que concebir de ese modo la moralidad es insatisfactorio. Una ética plausible y correcta debe complementarse tanto con el precepto de cuidado como con el de justicia.

2.4. Dos tipos de respeto

Stephen Darwall señala que existen dos tipos de respeto: el *respeto de reconocimiento* [*recognition respect*] y el *respeto como valoración* [*appraisal respect*]. El primer tipo de respeto mencionado se refiere al tipo de respeto que debemos tener con todas las personas *qua* personas. Tal idea de respeto, dice Darwall, no es nada nueva ya que nos recuerda a la formulación kantiana del reino de los fines donde se encuentran los seres racionales enlazados por leyes comunes.¹⁰ Darwall sostiene que el *respeto de reconocimiento* moral alude a la dignidad de las personas. El valor intrínseco que cualquier persona tiene por el simple hecho de su capacidad de agencia moral (2004, p. 117). Por otro lado, el *respeto como valoración* moral es una actitud de estima o admiración moral por el buen carácter moral y las buenas acciones que lo expresan, es un respeto que puede ser atribuido a algunas personas y a otras no. Hay un *respeto como valoración* moral, por tanto, a partir del mérito moral que tenga la persona (*ibídem*).¹¹

Sostengo que el *respeto de reconocimiento* se relaciona con el trato con el otro

9 Scheffler, desde una perspectiva totalmente ajena al tema del género, dice algo análogo al señalar: “Morality aspires to regulate our conduct towards all people, strangers and intimates alike. The exclusivist position is that, at the most fundamental level, the moral reasons that apply to intimates are no different from those that apply to strangers” (2010, p. 130).

10 Tal formulación del imperativo categórico versa como se sigue: “Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio” (*Grundlegung* 4: 429).

11 Se puede, no obstante, tener un *respeto como valoración no-moral*, este es por ejemplo el respeto que tenemos por alguien por ser un buen “músico” o “doctor”, etc. Este respeto consiste en una actitud de positiva valoración hacia una determinada persona por estar comprometida con un fin particular (Darwall, 1977, p. 38).

generalizado. En efecto, respetamos a la persona por su dignidad y reconocemos sus derechos por el hecho de ser persona, esto es lo que se daría en cualquier ética de la justicia. Para el punto de vista del *otro concreto*, en cambio, debemos tener un *respeto de reconocimiento* por el otro y podemos o no ejercer un *respeto como valoración*. El *respeto como valoración* depende de las cualidades de la persona en particular.

Por otro lado, los dos tipos de respeto complementan al precepto del cuidado. Darwall en *Welfare and Rational Care* (2004) vincula el respeto con el cuidado. El cuidado hacia otro significa preocuparse por su bienestar, el respeto implica que la relación se fundamenta en que ese otro es un ser con dignidad. Al cuidar de alguien ejercemos el *respeto de reconocimiento* y a veces el *respeto como valoración*. Este último tipo de respeto no es equivalente sin más al cuidado. El cuidado depende de las necesidades de la persona con que nos estamos relacionando así como el *respeto como valoración* depende de las cualidades de esa persona. Sin embargo, cuidar de alguien implica respetarlo inmediatamente por su dignidad. Se puede, en cambio, tener un *respeto como valoración* sin demostrarlo o apreciarlo, por ejemplo, podemos valorar moralmente a alguien y odiarlo o envidiarlo precisamente por esa razón, y no respetar su dignidad ni atender a sus necesidades.

3. Conclusión: imparcialidad concreta

La imparcialidad concreta, en última instancia, es dar a cada uno lo que se merece por lo que cada uno es y lo que ha hecho. Lo que cada uno es incluye dos elementos: (i) lo que la persona es en sí misma, y (ii) su relación con los otros. Toda persona *qua* persona merece un *respeto de reconocimiento*, es decir, que reconozcamos su dignidad por el hecho de ser persona. Asimismo, lo que cada persona es incluye los tipos de relación que esta persona tiene con los demás (*i.e.* si es amiga de alguien, familiar, paciente, alumno, cliente, etc.). Por otro lado, lo que ha hecho no implica que deje de ser persona y sea visto como un *otro generalizado* sino que incluye, de manera simultánea, que se tome en cuenta al otro como un *otro concreto*, es decir, “como un individuo único, con historia vital, disposición y capacidades determinadas, así como con necesidades y limitaciones” (Benhabib 2006, p.22).

La noción de imparcialidad concreta aludiría entonces a un trato igualitario con todos, en el sentido de que a todos se los debe tratar por lo que son (*i.e.* en sí mismo y en sus relaciones) y lo que han hecho; y diferenciado, en cuanto a que como las personas se relacionan de diversos modos entre sí, y merecen diversos tipos de respeto de valoración, a cada cual se le debe tratar de acuerdo con lo que es en concreto. Así, es igualitario y justo en tanto en que lo que justifica el trato es lo mismo para todos y, en este sentido, es imparcial. Por otro lado, cómo tratarlo tiene matices. Por una parte, debemos tratarlo con un *respeto de reconocimiento* ya que todos poseemos

dignidad y, por otra parte, con un *respeto como valoración* que es distinto porque todos somos distintos, y con un cuidado que dependerá de sus necesidades individuales y la relación que tenga con nosotros.

En esta investigación no pretendo sopesar las demandas de la parcialidad con la imparcialidad “abstracta” como algunos intentos de los últimos años (Hooker 2013; Baron 1997). Es decir, no quiero conciliar o compatibilizar ambas nociones sin más, sino, más bien, usar una única noción de imparcialidad que contenga en sí la parcialidad debidamente justificada que preste atención a la situación particular. El problema con las conciliaciones que se han intentado hacer en los últimos años es que dividen en niveles, el nivel de los principios y el nivel de la acción diaria, por ejemplo; mi propuesta, en cambio, apunta a una única noción de imparcialidad que comprenda todo los ámbitos, vale decir, si es que hay principios y en todas las decisiones.

La *imparcialidad concreta* admite los tratos parciales (*i.e.* preferencia por una persona o grupo) en cuanto son parcialidades debidamente justificadas. Así, tratar a alguien moralmente es tratarlo como se merece y esto puede permitir o requerir parcialidad dependiendo de la situación particular. En efecto, actuar imparcialmente es actuar en todo momento con “rectitud, sin prejuicios o sesgos” con todos, pero actuar con las distintas personas, muchas veces, de manera diferenciadas.¹²

¹² Agradezco sinceramente a la prof. Dra. M. A. Carrasco (Pontificia Universidad Católica de Chile) por sus comentarios y correcciones a este trabajo. Mi gratitud se hace extensiva a Cristóbal Olivares (Pontificia Universidad Católica de Chile) por sus observaciones.

4. Bibliografía

- Alegría, D. (2012): "El juicio ético a través de la complementación entre la ética del cuidado y ética de la justicia a partir de Gilligan", *Aporía. Revista Internacional de Filosofía*. No. 4, pp. 25-41.
- _____ (2015): "El aporte de la ética del cuidado al debate ético contemporáneo entre imparcialistas y parcialistas" en *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política*, No. 7, ISSN 2014-7708, pp. 183-201.
- Baron, M. (1991): "Impartiality and Friendship", *Ethics* **101**: pp. 836-857.
- _____ (1997): "Kantian Ethics" in *Three Methods of Ethics: A Debate*. Blackwell, Oxford.
- Benhabib, S. (2006): *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. Barcelona, Gedisa.
- Blum, L. (2000): "Against Deriving Particularity", *Moral Particularism*. Clarendon Press, Oxford.
- Curzer, H. (2007): "Aristotle: Founder of the Ethics of Care", *The Journal of Value Inquiry*, **41**: 221-243.
- Dancy, J. (2006): *Ethics Without Principles*. New York, Oxford University Press.
- Darwall, S. (2010): "Responsability within Relations", En Cottingham & Feltham, 2010: 151-168.
- _____ (1983): *Impartial Reason*. Ithaca, Cornell University Press.
- _____ (2006): *The Second-person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*. Cambridge, MA., Harvard University Press.
- _____ (1977): "Two Kinds of Respect", *Ethics*, **Vol 88** No. (1): 26-49.
- _____ (2004): *Welfare and Rational Care*. New York, Princeton University Press.
- Fernández-Viagas, P. (2015): *El juez imparcial. ¿Han tomado los bárbaros el poder judicial?* Editorial Comares: Granada.
- Frankfurt, H. (1997): "Equality and Respect", *Social Research*, **Vol. 64**. No. 1. Cambridge, Cambridge University Press.
- Gewirth, A. (1988): "Ethical Universalism and Particularity", in *Journal of Philosophy*, **85**, pp. 283-302.
- Gilligan, C. (1982): *In a Different Voice: Psychological Theory and Women Development*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts [Traducción al español: *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*. México: FCE, 1985].
- Held, V. (2006): *The Ethics of Care: Personal, Political, Global*, New York, Oxford University Press.
- Hooker, B. (2013): "Egoism, Partiality, Impartiality", *Oxford Handbook on the History of Ethics*: **710-728**, Oxford, Oxford University Press.

- Kant, I. (1999): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Herausgegeben von Bernd Kraft und Dieter Schönecker, Hamburg.
- Redondo, M.C. (2015): "Dos modelos de normas y razonamiento práctico" en Luque, P. (ed.) *Particularismo. Ensayos de filosofía del derecho y filosofía moral*. Madrid: Marcial Pons.
- Mead, G. H. (1934): *Mind, Self, and Society*. Chicago, University of Chicago Press.
- Mendus, S. (2002): *Impartiality in Moral and Political Philosophy*. Oxford, Oxford University Press.
- Nagel, T. (1986): *The View from Nowhere*, New York, Oxford University Press.
- Noddings, N. (2003): *Caring. A feminine Approach to Ethics and Moral Education*, California, University of California Press.
- Rachels, J. (2006): *Introducción a la filosofía moral*, México, FCE.
- Scheffler, S. (2010): "Morality and Reasonable Partiality". En Cottingham & Feltham. 2010: 98-130.
- Wolf, S. (1992): "Morality and Partiality", *Philosophical Perspectives*, Vol. 6: 243-259.
- Young, I. (2000): *La Justicia y la política de la diferencia*, Madrid, Ediciones Cátedra.

EL INDIVIDUO FRENTE A LA HISTORIA. KIERKEGAARD Y LA BÚSQUEDA DE UNA FENOMENOLOGÍA DE LA EXISTENCIA. UNA APROXIMACIÓN AL PROBLEMA

THE INDIVIDUAL AGAINST HISTORY. KIERKEGAARD AND THE SEARCH OF A PHENOMENOLOGY OF EXISTENCE. AN APPROACH TO THE PROBLEM

Alejandro Peña Arroyave

Universidad del Salvador. Buenos Aires, Argentina. Becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) Correo electrónico: alejandropaister@gmail.com

[Fecha de recepción del artículo: 6 de mayo de 2016]

[Fecha de aprobación del artículo: 5 de septiembre de 2016]

Resumen

El escrito presenta una aproximación a la posibilidad de rastrear en el pensamiento de Søren Kierkegaard la búsqueda de una fenomenología que, por sus elementos determinantes, podríamos llamar fenomenología de la existencia. En primer lugar, se sugiere una delimitación frente a la dialéctica de Hegel fundamentada en el saber histórico. En segundo lugar, se rastrean los aspectos negativos que, desde Kierkegaard, tal enfoque trae para el individuo en tanto responsable de sí. En un tercer momento, se delimitan algunas claves de una nueva dialéctica cuyo centro sea el individuo, es decir, una dialéctica que hace énfasis en el espíritu subjetivo más que en el objetivo, y que asume la imposibilidad de conocer la realidad en clara oposición al saber histórico. En ese sentido de imposibilidad, en los últimos momentos del escrito se rastrea el papel de lo negativo, no en relación con la formación de un saber conceptual, sino en la constitución de una dialéctica de la existencia, donde son fundamentales, por su ambigüedad, fenómenos negativos como tedio, angustia, desesperación y melancolía.

Palabras clave: Historia, Individuo, Dialéctica, Fenómenos Negativos.

Abstract

The paper presents an approach to the possibility of tracing the thought of Søren Kierkegaard seeking a phenomenology that, by its determinants, might denominate phenomenology of existence. First, it is suggested delimitation against Hegel's dialectic based on historical knowledge. Second, tracked the negative aspects, from Kierkegaard, this approach brings to the individual, as responsible for himself. Third, some keys to a new dialectic are delimited whose center is the individual, that is, a dialectic that emphasizes the subjective spirit more than the objective spirit, and

assumes the impossibility of knowing reality in opposition to historical knowledge. In this sense of impossibility, in the last moments of the writing the function of the negative thing is traced, not in relation with the formation of one to know conceptual, but in the constitution of a dialectics of the existence, where they are essential, for his ambiguity, negative phenomena such as boredom, anxiety, despair and melancholy.

Key words: History, Individual, Dialectics, Negative Phenomena.

1. Introducción

Si bien es cierto que habría mucho que revisar en relación con el alcance de la verdadera posición del pensamiento de Kierkegaard frente a Hegel, para no caer en el facilismo del lugar común que banaliza a uno y a otro, es claro que hay en Kierkegaard una separación que frente a Hegel funda la posibilidad de un nuevo pensamiento. Se trata de la sospecha ante la identidad entre ser y saber, es decir, frente a la idea de reconciliación y superación de las disonancias en el concepto. Kierkegaard reacciona valiéndose también de la dialéctica, y de una filosofía del espíritu deudora en buena medida de la de Hegel, pero a diferencia de Hegel, no hace el énfasis en el espíritu objetivo, sino en el espíritu subjetivo. El presente trabajo tiene como intención rastrear las implicaciones de este viraje y ver de qué modo tal giro hacia el espíritu subjetivo fundaría un nuevo pensamiento que se vuelca sobre la existencia y sus disonancias, teniendo como fondo la libertad. En ese sentido, se propone que hay en Kierkegaard una fenomenología que se dirige ante todo a problematizar la relación del hombre con la realidad y consigo mismo ante la imposibilidad de reconciliación en un saber objetivo.

Para dar cuenta de esto, se indaga en primer lugar por la crítica de Kierkegaard al saber histórico, al que opone, para que surja el individuo, la decisión personal como posibilidad de ruptura y salto cualitativo en relación con la realidad. Es decir, será por la decisión que quede en entredicho la autoridad y necesidad del saber histórico como última instancia o tribunal para el hombre. Una reconstrucción de las bases en que Kierkegaard apoya su dialéctica hacia la existencia, nos permite dejar abierto el camino, tarea próxima para otro trabajo, de indagar por el sentido de categorías o fenómenos *negativos* como tedio, angustia, desesperación y melancolía, y el énfasis hecho por Kierkegaard en dichas categorías para crear una fenomenología de la existencia. En efecto, si la crítica hecha a la dialéctica de la mediación se fundamenta en la noción de individuo y de decisión existencial, el hombre queda remitido a la falta de certezas objetivas en su relación con el mundo. Es decir, hay una dialéctica de la incertidumbre porque está en manos del hombre y de su libertad. Por ello el sentido de imposibilidad de conocimiento y de realización aparece como algo latente.

Siguiendo la definición kierkegaardiana del hombre como síntesis de elementos heterogéneos, queda planteada la hipótesis de que sólo es posible un conocimiento de la existencia desde estas categorías negativas que se revelan ambiguas porque muestran cómo no se realiza la existencia, pero, al mismo tiempo, sugieren cómo podría realizarse porque se fundan en la naturaleza de la libertad. En el apartado final se plantea un acercamiento a la noción de tedio como la primera de estas categorías negativas con una doble intención. Por un lado, porque según la lectura propuesta del enfoque kierkegaardiano, el tedio aparece como la primera categoría negativa a

la que se enfrenta la conciencia. Y, por otro lado, porque quisiéramos dejar sugeridas algunas anotaciones acerca del tedio como una categoría que ha sido poco abordada en Kierkegaard dando primacía en los análisis a la angustia, la desesperación y la melancolía. Un análisis, necesario, de las restantes categorías negativas y sus internas relaciones y delimitaciones, sobrepasa la intención y extensión de este trabajo y queda como tarea a futuro. De momento, la intención de este trabajo consiste en delimitar los elementos que hacen posible la lectura de Kierkegaard desde tales categorías y dejar enunciada la primera de ellas, el tedio.

2. El fundamento del saber histórico

En el Prólogo a la *Fenomenología del espíritu*, Hegel esboza lo que sería el fundamento de su dialéctica en el camino que se propone recorrer. Dice Hegel: "según mi modo de ver, que deberá justificarse mediante la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también como *sujeto*" (2002, p. 15). Al equiparar así sustancia y objeto, Hegel no sólo parece reconducir la pregunta por la búsqueda de la sustancia de la tradición filosófica haciéndolo desde el punto de vista del sujeto sino, además, y ligado a ello, resaltar de entrada el papel fundamental de la acción humana en relación con la realización misma de esa sustancia –el Absoluto- y con su conocimiento. El conocimiento no será entonces la explicación del mundo natural y del hombre en él, como parte de ese mundo natural, sino como el opuesto donde se manifiesta y lleva a cabo la realización. Es decir, frente al mundo natural y su identidad, el hombre es lo negativo en tanto que niega esa identidad con su acción. Es allí donde comienza la verdadera realización del espíritu absoluto. Por tanto, la sustancia también se realiza en el sujeto y sólo se expresa en él. Visto así, Hegel parece que consume lo iniciado por Descartes al poner el énfasis del saber en el sujeto y va más allá porque es en éste donde además se realiza el espíritu. *La Fenomenología del espíritu* es la pregunta por la experiencia de la conciencia, por lo tanto su base es la pregunta por el tránsito de la conciencia hacia la ciencia, hacia el saber. La conciencia no tiene entonces un papel pasivo, sino que es en ella y por ella donde se produce el conocimiento que es a su vez movimiento y despliegue del espíritu.

Según Hegel, el sujeto es la pura negatividad que niega la positividad de la naturaleza (2002, p. 15-16). Ello implica, por un lado, que lo negativo está también en el Ser, que la sustancia se realiza en la naturaleza, pero también en el hombre y que el hombre es además acción creadora (Kojève 2013, p. 588; Dri 2006, p. 42). Pero además tenemos que la sustancia se expresa en el sujeto, es decir, que es tarea del conocimiento. Efectivamente, si el hombre es acción transformadora que crea mundo en él además debe recogerse, en su discurso, el contenido de esa acción expresada en

el concepto como saber (Kojève 2013 p. 589). Así vemos que, si es en el hombre donde se realiza el movimiento de lo absoluto y si es además en él donde debe recogerse como saber, como concepto y resultado, lo que se revela entonces es la importancia del recuerdo, es decir, en este contexto, del saber histórico: “la *historia*, es el devenir que sabe, el devenir que se *mediatiza* a sí mismo” (Hegel 2002, p. 472). Conocer la historia es entonces conocer el desarrollo, el despliegue de las formas duraderas de la acción humana en las que se ha revelado el espíritu absoluto.

Para Hegel, aunque la historia se presente en momentos sucesivos, en diversas configuraciones del espíritu, su movimiento representa una suerte de espiral en la que subyace cierta linealidad que la sostiene y que, como señala Hannah Arendt, es otorgada por el aliento del espíritu (Arendt 2002, p. 285). Más aún, esto se da porque el espíritu es lo absoluto, lo que no tiene nada fuera de sí. Pero este espíritu sólo es completo “en cuanto que, pensado, trae hacia sí la totalidad” (Schulz 1961, p. 92). Pero, si este espíritu se revela -y sólo puede ser completo- como pensamiento, lo es porque hay en la conciencia las categorías para aprehender y llevar a expresión su contenido, por lo que también lo absoluto es el sujeto. En tanto despliegue, este contenido no puede darse de golpe, sino que ha ido configurándose en el movimiento histórico. El contenido histórico es el transcurso del espíritu en sucesivas etapas “recorridas en él según la significación que tienen para la idea cuya totalidad se hace explícita en ellas” (Dilthey 1944, p. 268). Como lo que importa al saber es el movimiento del espíritu y éste se presenta en la historia, el saber que le interesa a Hegel es el del desarrollo del espíritu, pues conocerlo es completarlo, es llevarlo a la universalidad del concepto, pues como lo afirma en el último capítulo de la *Fenomenología del espíritu*, la unidad se da entre historia y ciencia, es decir, la historia como historia concebida (Hegel 2002, p. 473). Cada etapa de la historia se convierte en lo ganado, en patrimonio del hombre, que va, él mismo, aclarándose hacia un ideal cada vez más alto. Pero ¿cómo se entiende allí el hombre que debe reunir tal patrimonio? ¿Debe entenderse en abstracto, como Humanidad, o en concreto, como individuo?

Según lo dicho por Hegel en el Prólogo a la *Fenomenología del espíritu*, el saber histórico en el que se revela el espíritu conforma a la Humanidad, pero también es tarea del individuo que debe elevarse a ello y asumirlo como su propio patrimonio: También el individuo singular tiene que recorrer, en cuanto a su contenido, las fases de formación del espíritu universal, pero como figuras ya dominadas por el espíritu, como etapas de un camino ya trillado y allanado; vemos así cómo, en lo que se refiere a los conocimientos, lo que en épocas pasadas preocupaba al espíritu maduro de los hombres desciende ahora al plano de los conocimientos, ejercicios e incluso juegos propios de la infancia, y en las etapas progresivas pedagógicas reconoceremos la historia de la cultura proyectada como en contornos de sombras. Esta existencia

pasada es ya patrimonio adquirido del espíritu universal, que forma la sustancia del individuo y que, manifestándose ante él en su exterior, constituye su naturaleza inorgánica (Hegel, 2002, pp. 21-22)

Según esto, la acumulación del saber implica la dificultad y la paciencia de reconocer y recorrer las etapas. Es lo más difícil pero también lo más fácil porque “todo esto ha sido logrado” (2002, p. 22), y la configuración ha sido abreviada a “la simple determinación del pensamiento” (2002, p. 22). Así, lo que corresponde al individuo es olvidar que con el ardor de su sentimiento particular puede transformar su mundo y más bien debe procurar que en él, en su mundo, se exprese el saber absoluto (Hegel 2002, p. 217ss.; Duque 2017, pp. 14-15). Sólo asumiendo el camino largo de lo negativo, que el espíritu mismo ha encarado, puede el individuo elevarse a autoconciencia y elevarse al mismo tiempo a Humanidad, a comprenderse como sustancia (Hyppolite 1974, p. 39). Pero, aunque se vea como elevación este movimiento del individuo hacia la Humanidad, también es cierto que ello se fundamenta en la absoluta superioridad del espíritu –y por tanto de la historia- sobre el individuo. Frente al espíritu como portador del proceso histórico, el individuo queda relegado como accidente: “los individuos son sólo acciones incompletas de su esencia. Nunca existen fuera de él, están totalmente portados por él”, no puede separarse como espíritu individual, porque “el espíritu separado está condenado a muerte” (Hartmann 2007, p. 55). En ese sentido, el movimiento del espíritu absoluto, la historia, se muestra como necesidad, ante la que el individuo es sacrificado no sólo a ese despliegue, sino consecuentemente al saber. Es desde estos puntos en concreto, y desde este enfoque en particular, que se pueden tematizar, en lo que sigue, algunas reacciones de Kierkegaard frente a lo histórico en Hegel.

3. El peligro del saber histórico

En *Escatología Occidental*, Jacob Taubes afirma que mientras la dialéctica de Hegel se ocupa de lo ideal, la dialéctica de Kierkegaard (y la de Marx) se ocupa de lo real. Más aún, sería un pensamiento que surge tras el fracaso del Idealismo en reconciliar lo ideal y lo real (Taubes 2010, p. 221; 227-228). Esta conclusión aparentemente simple de Taubes, bien puede seguir como hilo conductor para tratar de ver en qué consiste la crítica de Kierkegaard frente al pensamiento de Hegel en lo que concierne a su dialéctica apoyada en lo histórico. Según lo expuesto, la realidad escapa al saber absoluto basado en lo histórico, porque este saber no puede darse y captarse si no es como pasado, como sucedido. En ese sentido, se le escapa la actualidad y con ello la realidad del hombre concreto, o como lo llama Kierkegaard, del existente. Precisamente atendiendo al existente concreto, Kierkegaard hará énfasis en las consecuencias catastróficas que trae para éste un saber basado en lo histórico y que se pretende absoluto.

El saber histórico, en la medida en que se hace sobre el resultado, se expresa como concepto, es decir, en la abstracción. Para Kierkegaard, ello implica que se le escapa la realidad y por ende la niega. “La realidad no puede transmitirse mediante el lenguaje de la abstracción. La realidad es un *inter-esse* (entre-ser) entre pensar y existir en la hipotética unidad de la abstracción” (Kierkegaard 2010, p. 312). Ese *entre* es precisamente lo que impide el lenguaje de la abstracción, es decir, la existencia como actualidad. Por lo tanto, la abstracción despoja al individuo del interés por sí mismo; “la exigencia de la abstracción sobre él [el individuo] consiste en que se vuelva desinteresado para conocer algo; la exigencia de lo ético sobre él consiste en estar infinitamente interesado en existir” (Kierkegaard 2010, p. 313). Con ello, queda indicado el cuestionamiento a un saber basado sobre lo histórico. Kierkegaard lanza la polémica afirmación según la cual, aunque Hegel haya completado un sistema sobre la existencia, no tiene una ética (Kierkegaard 2010, p. 128). Y esto porque el sistema, desde el punto de vista de Kierkegaard, es abstracción y ésta anula la realidad (Kierkegaard 2010, pp. 299-300). En tanto el saber histórico se realiza sobre lo sido, sobre el resultado, se hace en la abstracción de los momentos y no puede dar cuenta de lo real. Esto trae como consecuencia que, en la búsqueda del saber objetivo, es decir, la identidad entre ser y saber en el concepto que recoge un saber universal como expresión de lo ganado, del patrimonio, se deja al individuo sin mundo, sin realidad y por ello mismo sin libertad, porque le deja atrapado en los momentos históricos elevados a necesidad. En síntesis, querer captar lo real en el concepto, lograr la identidad entre ser y saber, es un ejercicio de abstracción que borra al existente.

El saber histórico sólo puede tener un interés estético, contemplativo, y es la trampa (Kierkegaard 2010 p. 138) que implica la pérdida de la libertad porque paraliza la acción: “acostumbrado al trato continuo con lo histórico mundial se quiere única y exclusivamente lo casual, el resultado histórico universal en lugar de lo esencial, lo interior, la libertad, lo ético. Así pues, el trato continuo con lo histórico universal incapacita para actuar” (Kierkegaard 2010, p. 139). Esta incapacidad es la pérdida de la posibilidad, de la decisión. Si se piensa históricamente se olvida la ética, es decir, el compromiso del individuo frente a sí mismo, frente a su momento. Es por ello que, según Kierkegaard, en la modernidad predomina la multitud y se sepulta al individuo con el peso de lo histórico, de lo universal. En ese huir y esconderse en la multitud, radica la inmoralidad de la época. El olvido del hombre en tanto síntesis de elementos heterogéneos y en tanto responsable de su sí mismo. Por ello, para Kierkegaard, una filosofía que no se haga desde la realidad concreta del individuo, es decir, en la que el pensador también esté implicado, no comporta la seriedad, no asume el elemento ético porque no señala hacia una apropiación de sí.

En tanto lo histórico se muestra como momento dominado en el resultado,

en el concepto, Kierkegaard ve el peligro de que el individuo quede apresado allí sin la posibilidad de decisión. La realidad es una decisión porque se basa en el interés del existente: "la realidad es interioridad infinitamente interesada en existir, lo que cada individuo ético es para sí mismo" (Kierkegaard 2010, p. 321). Pero, paradójicamente, esta tarea no se la da el individuo mismo, se la ha dado un hecho histórico; el único hecho histórico que puede dar realidad e interioridad, el cristianismo: "el cristianismo es el único fenómeno histórico que, pese a lo histórico, mejor dicho, precisamente por lo histórico, ha querido ser el punto de partida del individuo para su conciencia, ha querido interesarle de un modo distinto al puramente histórico" (Kierkegaard 1997, p. 111-112). Es decir, es el cristianismo lo que le ha dado la interioridad, y con ello la responsabilidad ética. Con esto Kierkegaard introduce el fundamento de su diferencia radical frente a la filosofía de la historia de Hegel: el cristianismo no puede ser mediado, no puede ser superado y abordado como concepto; no puede ser despojado de su naturaleza paradójica para mediarlo en y con las categorías de la razón. En ese sentido, como lo sugiere Hannah Arendt, Hegel habría saltado la metafísica cristiana para salvar su filosofía de la historia al retornar a las fuentes del pensamiento griego, concretamente a Parménides (Arendt 2002, p. 285). Pero para Kierkegaard, la irrupción del cristianismo ha mostrado que no es la historia como desarrollo y como lo sabido lo que brinda al hombre la posibilidad de la subjetividad, sino precisamente el cristianismo, pues "[el cristianismo] quiere que la subjetividad se ocupe infinitamente de sí misma" (Kierkegaard 2010, p. 134). Lo cristiano ha puesto la tarea, el elemento ético que el saber histórico no quiere ni está en condiciones de dar. La realidad, como hemos visto, no es conceptual, es individual y exige un recorrido por parte del individuo particular, no en masa. "‘Lo individual’ es la categoría a través de la cual, respecto de la religión, esta época, toda la historia, la raza humana en su conjunto, debe pasar" (Kierkegaard 1985, p. 170).

En la *Fenomenología del espíritu*, vemos que el trasegar de la conciencia, en un camino lleno de desgarramiento, recorre desde la certeza sensible e inmediata, hasta el saber absoluto, hasta el concepto. El triunfo de la conciencia es llegar a la abstracción de la realidad y expresarla en el lenguaje "que pertenece a la conciencia, a lo universal en sí" (Hegel 2002, p. 70). La realidad se hace expresable en el concepto como punto de llegada del progresivo desgarramiento de la conciencia en su experiencia. En tanto se entiende la historia como necesaria en todos sus momentos, para Hegel el espíritu puede curar sus heridas sin dejar cicatriz (Hegel 2002, p. 390), porque todo se hace necesario y se reconcilia en el saber, en su concepto. Pero para el existente interesado es imposible que se concilien las disonancias en el saber porque la existencia en tanto *inter-esse* se hace inapresable en el concepto. El saber histórico hace que el individuo quede anclado en la interminable hermenéutica de la historia y se diluya en ese saber

justificando cada uno de sus momentos, es decir, profetizando hacia atrás (Kierkegaard 1997, p. 87)¹.

4. Búsqueda y delimitación de una nueva dialéctica

En *Mi punto de vista*, Kierkegaard ofrece una indicación acerca de cuál ha sido su estrategia no sólo como escritor en general, sino en particular en su crítica frente al pensamiento sistemático. Dice Kierkegaard: “las obras bajo pseudónimo, cuando aquí sólo se hablaba de sistema, siempre de sistema, dieron un golpe al Sistema con la categoría de lo ‘individual’” (Kierkegaard 1985, p. 171). Sabemos que por Sistema Kierkegaard entiende la predominante filosofía de Hegel que había permeado todo el ambiente cultural y espiritual danés². En este pasaje vemos entonces que Kierkegaard tiene siempre presente el sistema y opta por darle un golpe, no desde fuera, sino desde su propio interior ¿Cómo ocurre esto? El mismo Kierkegaard lo ha señalado; con el elemento más pequeño del sistema, el individuo. A partir de esta categoría, Kierkegaard descubrirá además una dialéctica nueva, centrada en la realidad del individuo y no en la generalidad de la historia. En efecto, si nos atenemos a la dialéctica expresada por Hegel en *La fenomenología del espíritu* como obra fundamental de su sistema, como bien lo indica Ágnes Heller (1984, p. 135), encontramos que el movimiento del espíritu que allí se presenta es el desenvolvimiento de lo absoluto que acaba por aclararse en el concepto. Si bien es cierto que Hegel asume lo negativo como aquello por lo que tiene que atravesar la conciencia, afirmará que, como ya señalamos, al final las heridas del espíritu curan sin dejar cicatrices (Hegel 2002, p. 390). Es decir, emprende una dialéctica en la que, en una visión acaso esperanzadora, individuo y humanidad pueden llegar a puerto fijo, a una realización que se sostiene en la necesidad del espíritu absoluto. Una dialéctica en la que, en todo caso, se contará siempre de atrás para adelante, desde el resultado que puede narrar, a modo de historia, lo realizado.

Sin embargo, ¿qué pasa si hay una dialéctica que no haga énfasis en el espíritu absoluto, sino en el espíritu subjetivo, es decir, en el individuo? ¿Una dialéctica no con

1 Sin embargo, cabe indagar más de cerca —como tarea— ya no sólo desde la perspectiva de lo histórico, el camino de desgarramiento que se propone en *La fenomenología del espíritu*, sobre todo cuando Hegel analiza las tres formas del sí mismo como progresivo elevamiento de lo individual (en su pérdida) hacia lo universal, como una fenomenología de lo individual que podría contrastarse con la exigencia que hace Kierkegaard de llegar a ser sí mismo y poder precisar —o replantear— de un modo más amplio el alcance de la posición de Kierkegaard frente a Hegel y proponer una sugerente discusión desde el papel de lo individual en los dos pensadores.

2 Pese a que para algunos estudiosos de este aspecto de la obra de Kierkegaard afirmen que pueda ser dudoso el hecho de que su ataque vaya encaminado a Hegel y que, más bien, vaya dirigido exclusivamente al hegelianismo danés, (Stewart 2013), es claro que Kierkegaard alude expresamente a Hegel y no sólo al conocimiento que haya tenido de su obra atravesada por la posible deformación y radicalización llevada a cabo por los mismos hegelianos daneses (Valls Plana 1979, p. 25). Para una visión general de la actualidad de esta discusión (Binetti 2008).

la mira puesta en la meta sino en el camino que se recorre? El primer movimiento de esta dialéctica, será dudar del saber histórico. El pensamiento especulativo que filosofa hacia atrás acaba por validar cada momento histórico viéndolo como necesario y encallando con ello al individuo particular en un mecanismo de necesidad que pondría en entredicho su libertad. Por tanto, ello dejaría al individuo en una especie de inmanencia que daría al hombre la ilusión de ser autopuesto, pues la historia se absolutizaría al grado de hacerse imposible su ruptura haciéndose constitutiva del hombre en una progresión de generación en generación. Pero el hombre no puede ser determinado por la historia sin perder su particularidad, su libertad. Que el hombre sea libre de tal modo que incluso pueda escapar al determinismo histórico escapa a la mediación conceptual y remite al hombre inevitablemente a un fundamento superior que se hace im-pensable, en tanto paradoja, para la filosofía.³ Ya en una anotación del *Diario* de 1837, Kierkegaard afirma: “que Dios haya puesto frente a sí un ser libre, es la cruz que la filosofía no puede cargar sino a la que ha quedado clavada” (Kierkegaard 1962, p. 105). Pero si la dialéctica de Kierkegaard parte del individuo y con ello del cristianismo como lo indica ese pasaje, ¿es posible establecer una relación con el pensamiento de Hegel desde el punto de vista filosófico? Es decir, ¿no está Kierkegaard en la esfera de lo religioso y por ello pensando con otras categorías por lo que su crítica a Hegel quedaría sin fundamento? Esta podría ser una salida fácil, que además pondría a Kierkegaard en la incómoda situación de no haberse sabido delimitar él mismo frente al sistema⁴.

Pero, precisamente con la intención del dar un golpe al sistema, Kierkegaard se introduce en él con su categoría cristiana de individuo. Lo cristiano indica lo heterogéneo. Lo que ya de entrada implica una problemática para un pensamiento que busca la identidad entre ser y saber, entre hombre y realidad. Paradójicamente, la noción que establece toda la disonancia entre Hegel y Kierkegaard es la noción de espíritu tan cara al sistema hegeliano. En efecto, como lo precisa Patricia Dip, la filosofía de Kierkegaard se mantiene dentro de la filosofía del espíritu propia del Idealismo alemán; es una filosofía espiritualista (Dip 2009, 94). Pero la diferencia cualitativa radica en que su concepción del espíritu es la del espíritu del cristianismo

3 Como aclaración, no hay en Kierkegaard una oposición irracional al pensamiento y la reflexión. Su interés está en el hecho de señalar que hay límites para la reflexión y el pensamiento que la da la paradoja en doble sentido: es lo que permite pensar, pero lo que al mismo tiempo señala hasta dónde puede ir el pensamiento (Kierkegaard 1997, 53)

4 Esta salida es la que puede verse en Heidegger al clasificar a Kierkegaard más que como filósofo, como “escritor religioso” (Heidegger 2010, p. 185). Más sugerente es el estudio de Max Bense que si bien también afirma que Kierkegaard es un escritor religioso indica elementos precisos para pensarlo en relación y diferencia con el pensamiento de Hegel teniendo como base la intención de cada pensador (Bense 1969). Para una lectura que sigue de manera detallada la relación entre la fenomenología de Hegel y la crítica de Kierkegaard a dicha fenomenología como fenomenología de la conciencia religiosa (Heller 1984, pp. 135-177).

que establece la responsabilidad radical del hombre ante su fundamento y ante sí mismo en respuesta consecuente a esa naturaleza heterogénea; “el espíritu no es el desarrollo y explicitación de lo que ya estaba implícitamente presente en la Idea. El espíritu es la posibilidad individual de que el hombre funde su existencia toda en Dios” (Dip 2009, p. 95). El cristianismo introduce, por el espíritu, la certeza de que el hombre es síntesis (Kierkegaard 1979, p. 35), de que hay una distancia. Esa distancia problematiza y patentiza una realidad, la de la libertad. Este elemento heterogéneo introduce un hiato entre hombre y realidad, entre hombre y sí mismo, e incluso entre hombre y fundamento.

Es esta idea de espíritu la que le indica a Kierkegaard que hay que filosofar de otra forma, desde la libertad concreta del individuo responsable ante su fundamento. Lo que se abre en este hiato es el sentido de la posibilidad, pero no como lo pensado, sino como el vértigo de la libertad (Kierkegaard 2010, p. 312). Es decir, la realidad concreta frente a la que está el individuo con sus posibilidades. Por ello, como bien lo señala Günther Anders, Kierkegaard elabora una filosofía “contra la filosofía” (Anders 2008, p. 109). Es una filosofía que, por ocuparse del individuo en su desarrollo fenomenológico, no se interesa “en el ‘yo soy’ por motivos ontológicos sino, por motivos ‘ontológicos negativos’: con el objeto de contener el omnipotente concepto filosófico de ‘Ser’” (Anders 2008, p. 109). En este sentido, Kierkegaard alude a Hegel para enfatizar que el pensamiento especulativo no puede dar cuenta de la existencia, pues “en la existencia el pensamiento se halla en un medio extraño” (Kierkegaard 2010, p. 328). Por lo que, añade Kierkegaard, “si hay un pensador que piensa en el pensamiento puro, entonces, en ese mismo momento, toda la dialéctica griega con la policía de vigilancia de la dialéctica de la existencia lo agarrará por los faldones de su levita, no para adherirse como partidario, sino para averiguar cómo se las arregla para relacionarse con el pensamiento puro, en cuyo instante la magia se esfuma” (Kierkegaard 2010, p. 329). La realidad es impensable. No se deja abstraer. Es un *inter-esse*, en el doble sentido; como interés del individuo y como entre inasible para el pensamiento (Kierkegaard 2010, p. 312). El pensamiento que quiere ocuparse de la realidad, no puede hacerlo desde la abstracción, sino desde “recorridos fenomenológicos alternativos que posibilitan describir de modo ‘indirecto’ lo que no puede conocerse de modo ‘directo’” (Dip 2010a, p. 287). Efectivamente, al poner el énfasis en el individuo, la realidad a pensar no será la *Realitet*, sino la realidad del individuo, que es “el espacio de la relación entre la idealidad del pensamiento y el ser” (Llavadot 2008, p. 94). Ese hiato que se abre es el camino del individuo que no puede ser sino descrito e indicado desde la existencia misma vivida en la experiencia de la libertad individual.

5. Lo negativo

En *El más desdichado*, A, el probable autor pseudónimo de *O lo uno O lo otro I*, retoma la expresión “conciencia desgraciada” de Hegel (Hegel 2002, p. 128) y define al individuo desdichado como aquel que “de algún modo está fuera de sí” y “está siempre ausente de sí mismo” (Kierkegaard 2006, p. 234). Irónicamente (pero que bien visto valdría como principio de una filosofía), el esteta afirma: “por esa firme delimitación le damos gracias a Hegel y, ahora, puesto que no somos tan sólo filósofos que observan este reino a distancia, nos dedicaremos cual nativos a examinar las diversas etapas ahí sitas” (Kierkegaard 2006, p. 234). Ante el hallazgo de lo heterogéneo, es decir, de lo ambiguo en el hombre mismo, es difícil comenzar una filosofía por el final, por la meta. Sobre todo, porque no es seguro que se llegue a ella si está en manos de un ser libre hacerlo. El vuelo del pensamiento comienza entonces en la madrugada y no en el anochecer. Con esta afirmación de A, se traza el camino en el que se examinarán las características de la conciencia desgraciada.⁵ Esta exposición comienza desde lo más inmediato. Y esto inmediato no puede ser sino también lo más negativo. La conciencia no puede abrirse paso hacia su propia aclaración sino es atravesando el camino de lo negativo en que se le revela la libertad. Por ello es camino de incertidumbre, de posibilidades existenciales. Y estas posibilidades son las que se ponen en juego en la estrategia comunicativa elegida por Kierkegaard.

Efectivamente, Kierkegaard no quiere introducir, como señala en *Mi punto de vista*, elementos extrínsecos a lo inmediato, por ello expone desde lo estético lo que corresponde a lo estético (Kierkegaard 1985, p. 70). El individuo es todo el camino que se recorre en la duda, pues se trata de nativos y no de quien lo ve desde fuera.⁶ Se recorre desde la duda que implica el interés. La duda aquí será inherente a la existencia misma como interés, no ya como momento metodológico del saber que debe ser -en tanto mera falta de verdad-, superado, sino que la duda aparece como primer movimiento del interés por sí mismo, de la existencia como pasión. Esto porque para Kierkegaard, “la duda desapasionada no es duda sino deliberación” (Dip 2010b, p. 72). Y la duda apasionada lo es porque en ella están en juego las posibilidades de la existencia. Por ello su punto de llegada no es el saber absoluto (Dip 2010b, p. 72). Bajo estos presupuestos, el pensamiento de Kierkegaard, siendo consecuente con el recorrido fenomenológico de la conciencia individual, no ofrece un resultado, pues es una fenomenología de la libertad, de la incertidumbre.

Ese camino implica, como veíamos, la posibilidad del extravío pues es una aventura de la libertad. Este problema aparece en primer lugar como distancia

⁵ Para una lectura de *O lo uno O lo otro* como exposición de la conciencia desgraciada es muy sugerente el estudio de Ágnes Heller (1984).

⁶ Lo que en contraposición a Hegel se ve incluso en la forma de exposición; mientras en Hegel se usa un tono enunciativo, en Kierkegaard se comunica de un modo indirecto (Barrio, p. 189).

entre hombre y mundo. En esa distancia esta la nada. En efecto, en su inmediatez, la conciencia —como la vemos en el momento estético— se determina como lo opuesto a la realidad, descubriendo una distancia, que en la conciencia se expresará como ambivalencia, como duda. En este movimiento negativo de la duda, aparece la conciencia de la posibilidad, de tener que elegir. Es decir, la conciencia “sabe” que tiene que alcanzar la realidad con un salto. La primera noticia de la libertad es la imposibilidad de unir conciencia y realidad, es decir, la certeza del entre. Ante esa imposibilidad, la conciencia experimenta su libertad como detenimiento. Efectivamente, en el esquema de la conciencia desgraciada, la primera determinación de la libertad aparece relacionada con la suspensión como esencia del tedio. La libertad se define entonces de manera negativa, es decir, en relación con la nada en que se siente suspendida la conciencia en el tedio: *“el fenómeno en el cual la libertad se muestra ella misma a sí misma como no libertad, es estructuralmente fenómeno en el que la relación individual consigo misma o con sus posibilidades es experimentada como una relación con la ‘nada’.* En esos términos, *‘nada’ parece que corresponde al contenido de la experiencia en el que ‘la negatividad de la existencia subjetiva’ puede ser descrita”* (González 2010, p. 158. Énfasis en el original). Según esto, la existencia se determina desde la libertad como fenómeno negativo y sólo a partir de esta certeza comienza el recorrido de la conciencia.

El extrañamiento de la conciencia frente a la realidad es experimentado, en la inmediatez de lo estético, como tedio. Por ello el pseudónimo estético dice estar ante el vacío (Kierkegaard 2006, p. 61), pero es, paradójicamente, la primera determinación de la libertad, es decir, como no libertad, por lo que el mismo esteta dice que es un abismo que atrae y crea vértigos (Kierkegaard 2006, p. 298)⁷. Es decir, en el tedio como no libertad, está implicada la posibilidad del salto, de transformación. De esa ambivalencia da cuenta, especialmente en esta primera manifestación o configuración de lo negativo, la relación de la conciencia desdichada con el tiempo, experimentándolo como vacío, como algo detenido. Pero este detenimiento se da porque ya en la inmediatez de lo estético se muestra la distancia entre conciencia y objeto. O más exacto, entre una conciencia que se relaciona sin objeto, a la que se le sustrae la realidad y por ello queda detenida. En su libertad, esta primera forma de la conciencia desdichada, la estética, se opondrá a esa realidad poniendo en medio la representación, es decir, intentará llegar a ella recreándola.

⁷ Lo que en El concepto de la angustia se expondrá como la realidad del pecado con mayores alcances. Aquí se insinúan ya los elementos fundamentales de la libertad: la nada y el vértigo que ocasiona la libertad como poder.

6. Primera categoría negativa: el tedio

En uno de los aforismos de *Diapsálmata*, escribe A: “Que tremendo es el tedio; tremendamente tedioso; no conozco expresión más poderosa, más certera; pues sólo lo igual se reconoce en su igual... Permanezco tendido, inactivo; lo único que veo es el vacío; lo único de lo que me alimento es el vacío; lo único en lo que me muevo es el vacío. Ya ni siquiera sufro dolor” (Kierkegaard 2006, p. 61).

Pese a que el individuo estético percibe que el tiempo externo no cesa de transcurrir, él siente que está detenido. En esta sensación se manifiesta la naturaleza del tedio. El tiempo es su enemigo, pues siempre va hacia adelante mientras que él, sin futuro ni presente, sólo tiene pasado. Apegándose al pasado el esteta aspira a detener la sucesión del tiempo pero pronto se dará cuenta que no tiene realidad. Como veíamos más arriba, En *El más desdichado*, el esteta retoma la expresión “conciencia desgraciada” de Hegel (2002, p. 128) y define al individuo desdichado como aquel que no puede hacerse presente en sí mismo. No estar presente en sí mismo significaría, en principio, o bien vivir en la expectación, o bien vivir en la rememoración. Aparentemente, el que vive en el recuerdo es más desdichado porque su tiempo es ya pretérito, mientras que el futuro está por venir. Pero el esteta introduce otro elemento: la realidad que el pasado o el futuro pueda tener para determinada individualidad (sea rememorante o expectante). Si el futuro tiene realidad, entonces la individualidad expectante puede hacerse presente en él, y lo mismo ocurre para la individualidad rememorante con el pasado. Pero cuando se espera o se recuerda un tiempo que ni fue ni será presente, la conciencia se vuelve desdichada. La individualidad rememorante se distingue por el dolor, la individualidad expectante por la decepción (Kierkegaard 2006, p. 236). El punto clave en este esquema es que esas individualidades no se han hecho presentes en sí mismas en ningún momento, por ello no pueden y no podrían decir de ninguno de ellos que es suyo, ni reconocerlo como tal. Si A no logra alcanzar el pasado ni tampoco el futuro es porque, en principio, no logra alcanzar el presente, está separado de la realidad.

Según el propio A, la más desdichada entre las individualidades desdichadas será aquella en la cual la expectación y la rememoración se combinen. La conciencia más desdichada, por una parte, espera lo que en realidad debería recordar⁸ y, por otra parte, recuerda lo que debería esperar⁹. En la descripción de la individualidad expectante, el esteta ha indicado que para que esta individualidad sea desdichada debe haber perdido la esperanza, por ello precisamente no puede hacerse presente en el futuro. Además, añade el esteta, el individuo expectante ha asumido en su pensamiento lo venidero y lo ha vivido en él, por lo tanto anhela lo que ha vivido,

8 Como lo ilustra A con el ejemplo de quien no tuvo infancia y trabaja con niños queriendo por medio de éstos rememorar su propia infancia inexistente (Kierkegaard 2006, p. 236).

9 Como se ve perfectamente trazado en el joven de *La repetición*, que se enamora para recordar su enamoramiento (Kierkegaard 1965, p. 138.)

es decir, recuerda lo que debería ser esperanza¹⁰. Recuerda lo que ha vivido en el pensamiento. “Así, aquello que espera se encuentra a sus espaldas, y lo que rememora, ante sí” (Kierkegaard 2006, p. 237 y 49). Ese sentimiento de estar detenido que embarga al desdichado consiste no sólo en el hecho de que él no tenga presente sino también en que no sabe dónde buscar la realidad. La individualidad desdichada no sabe dónde buscar su infelicidad, incluso desconoce cuál es su origen. No alcanza la realidad porque ha perdido la sincronía con ella.

Si bien la conciencia desgraciada se caracteriza por su relación con el pasado y con el futuro, el punto crucial está en su falta de relación con el presente que es desde donde futuro y pasado cobran realidad. La búsqueda de la conciencia desgraciada es, por lo tanto, la búsqueda del presente con el que no puede relacionarse de manera positiva. Por ello tampoco puede hacerse presente a sí mismo en los pequeños momentos de goce (Kierkegaard 2006, p. 237)¹¹. Así, termina sintiendo nostalgia de lo que no ha sido y anhelo de lo que ya vivió: recordando hacia adelante y anhelando hacia atrás. Consecuentemente, todas las facultades con las que, como hombre, está dotado, se vuelven contra él quedando todas paralizadas o, más exactamente dicho, contrapuestas, encerradas en un malentendido: su amor se expresa en odio y su fuerza en desfallecimiento. No poder hacerse presente para sí mismo en el recuerdo, y no poder hacerse presente para sí en la esperanza, equivale a no poder hacerse presente para sí mismo en el presente. Vivir sin presente implica vivir en el vacío, en la nada. Es esta la realidad del que vive en el aburrimiento, es decir, de quien en sentido estricto no vive y es un muerto en vida, pues no encuentra, en tanto no tiene presente, ningún ancla ni en lo que ya ha vivido ni en lo que ha de vivir. Por ello, al describir el aburrimiento en los *Diapsálmata*, el esteta mismo habla de “morir la muerte” (Kierkegaard 2006, p. 61), aunque ello llevado a la radicalidad con la que se expone lo propio del más desdichado, no es posible, pues el que está en la nada ni siquiera puede morir¹². No hay recuerdo, por ello dice que ni siquiera sufre dolor, ni esperanza, porque la venenosa duda no le permite vislumbrar ningún pensamiento que ligue lo finito y lo infinito, es decir, lo que pueda darle continuidad. Su alma se detiene y con ella detiene el mundo, dejando en suspenso el desarrollo de su libertad.

10 Esto también se ilustra con el ejemplo de quienes corren muy aprisa tras el goce dejándolo atrás en el mismo momento de salir a buscarlo, es decir, sólo en un tiempo interno que no coincide con el tiempo real (Kierkegaard 2006, p. 54).

11 Y que se Kierkegaard expondrá con más detalle cuando en La rotación de los cultivos, A busqué evadirse del tedio y de la desincronía contraponiéndole al tiempo y a la realidad el instante como ruptura.

12 En El más desdichado esto se ilustra con la alusión a la tumba vacía. Por otro lado, así como en el vértigo que dice sentir el esteta ante la nada de la realidad se prefiguran elementos desarrollados en El concepto de la angustia, aquí vemos que el hecho de no hacerse presente y la imposibilidad de la conciencia desdichada expresada como morir la muerte, anticipan el desarrollo que en La enfermedad mortal se hará sobre el problema de la imposibilidad de la autoposición (Kierkegaard 1984, pp. 35-37) y el morir la muerte como un estar en contraposición: “ese tormento contradictorio, esa enfermedad del yo que consiste en estar muriendo eternamente, muriendo y no muriendo, muriendo la muerte” (Kierkegaard 1984, p. 44).

7. Bibliografía

- Anders, G. (2008): "Heidegger, esteta de la inacción", en *Sobre Heidegger. Cinco voces judías*, Buenos Aires: Manantial.
- Arendt, H. (2002): *La vida del espíritu*, Buenos Aires: Paidós.
- Bense, M. (1969): *Kierkegaard y Hegel. Una investigación de principios*. México: Universidad Autónoma de México.
- Binetti, M. J. (2008): "Hacia un nuevo Kierkegaard: la reconsideración histórico-especulativa de J. Stewart", *La mirada Kierkegardiana*, **0**, pp. 1-15.
- Dilthey, W. (1944): *Hegel y el idealismo*, México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Dip, P. C. (2009): "Inmediatez y conciencia del yo en Kierkegaard", en Guerrero, L. (coord.), 2009, *Søren Kierkegaard. Una reflexión sobre la existencia humana*: México D. F.: Universidad Iberoamericana.
- _____ (2010a): "Subjetividad y praxis. La recepción fenomenológica de Kierkegaard en la obra de Michel Henry", en Valls, A., da Silva, J. (eds.), *Kierkegaard no nosso tempo*, Sao Leopoldo: Editora Nova Harmonia, pp. 279-289.
- _____ (2010b): "Sobre el escepticismo: Hegel y Kierkegaard", *Cuadernos UFS Filosofia*, **7**, pp. 65-72.
- _____ (2006): *La fenomenología del espíritu de Hegel. Perspectiva latinoamericana. Tomo II*, Buenos Aires: Biblos.
- Duque, F. (2007): "Hegel. Alabanza del saber, menosprecio del individuo", *Eikasia. Revista de Filosofía*, **15**, pp.4-17.
- Franco Barrio, F. (1996): *Kierkegaard frente al hegelianismo*, Valladolid: Universidad de Valladolid.
- González, D. (2010): "The Meaning of Negative Phenomena in Kierkegaard's Theory of Subjectivity", *Kierkegaard as Phenomenologist. An Experiment*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Hartmann, N. (2007): *El problema del ser espiritual: investigaciones para una fundamentación de la filosofía de la historia y de las ciencias del espíritu*, Buenos Aires: Leviatán.
- Hegel, G. W. F. (2002): *Fenomenología del espíritu*, México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2010): *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza Editorial.
- Heller, Á. (1984). *Crítica de la ilustración*, Barcelona: Península.
- Hyppolite, J. (1974): *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Barcelona: Península.
- Kierkegaard, S. (1962): *Die Tagebücher. Band I*, Düsseldorf/Köln: Eugen Diederichs Verlag.
- _____ (1965): *La repetición*, Madrid: Guadarrama.

- _____ (1979): *El concepto de la angustia*, Madrid: Espasa-Calpe.
- _____ (1984): *La enfermedad mortal*, Madrid: Sarpe,
- _____ (1985): *Mi punto de vista*, Madrid: Sarpe.
- _____ (1997): *Migajas filosóficas. O un poco de filosofía*, Madrid: Trotta.
- _____ (2006): *O lo uno O lo otro I*, Madrid: Trotta.
- _____ (2010): *Post Scriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, Salamanca: Sígueme.:
- Kojève, A. (2013): *Introducción a la lectura de Hegel*, Madrid: Trotta.
- Llevadot, L. (2008): "Kierkegaard y la cuestión de la metafísica: el lugar ético en el pensamiento existencia", *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 41, pp. 87-107.
- Schulz, W. (1961): *El Dios de la metafísica moderna*, México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Stewart, J. (2013): "Quellensforschung y la relación de Kierkegaard con Hegel: algunas consideraciones metodológicas", *Ironía y destino. La filosofía secreta de Søren Kierkegaard*: Barcelona: Herder.
- Taubes, J. (2010): *Escatología occidental*, Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Valls Plana, R. (1979): *Del yo al nosotros*, Barcelona: Laia.

**EN EL UMBRAL DEL CRISTIANISMO:
ATENCIÓN Y DESCREACIÓN EN LA FILOSOFÍA DE SIMONE WEIL.**

**ON THE THRESHOLD OF CHRISTIANITY:
ATTENTION AND DECREATION IN THE PHILOSOPHY OF SIMONE WEIL.**

David Solís Nova
Universidad Católica de la Santísima Concepción
Concepción, Chile
dsolis@ucsc.cl

[Fecha de recepción del artículo: 22 de diciembre de 2012]

[Fecha de aprobación del artículo: 01 de marzo 2017]

Resumen

Este estudio se enfoca en seguir el concepto de 'atención' a lo largo de la obra de Simone Weil para mostrar la enorme importancia que encierra para su doctrina. Entendiendo su noción de atención se comprende su posición en torno a los estudios escolares, el amor al prójimo, la creación y Dios, es decir, es un elemento dentro de su obra que nos permitirá entender los puntos claves y constantes de su pensamiento. Pero también nos ayudará a comprender, como intentaremos demostrar, que las causas de por qué no quiso entrar en la Iglesia Católica se encuentran en su propia filosofía que no podía calzar y asimilarse totalmente con la tradición cristiana.

Palabras clave: Simone Weil, atención, descreación, cristianismo.

Abstract

This research focuses on the concept of "attention" through the work of Simone Weil, in order to show the enormous importance that it entails in her doctrine. Once her concept of "attention" is understood it is possible to understand her views concerning school studies, love of neighbor, creation and God. It is therefore an element within her work which would allow us to understand the key points and the constants of her thought. But it will also help us to understand, as we will try to prove, that the reasons why she didn't want to enter the Catholic Church are to be found in her own philosophy, that could not agree with or be assimilated to christian tradition.

Key words: Simone Weil, attention, decreation, Christianity.

1. Introducción:

Señor,
¿Cuándo te vimos hambriento y te dimos de comer,
o sediento y te dimos de beber?
(Mt, 25,37).

La siguiente investigación pretende rastrear a través de la noción de 'atención' en la filosofía de Simone Weil algunos puntos medulares de su pensamiento como, por ejemplo, la concepción metafísica que posee sobre la naturaleza material, la dimensión sobrenatural, la creación, el sufrimiento humano, Dios, el trabajo. Nos parece que siguiendo toda la riqueza existencial que Weil encuentra en la capacidad de prestar auténtica atención podemos encontrarnos con las temáticas que definen toda su filosofía y, junto con ello, comprender por qué decidió permanecer fuera de la Iglesia Católica pese a las múltiples afinidades y encuentros que la acercaban a ella. Siguiendo todo lo que para ella significaba esta 'activa pasividad' de la espera y la atención, podemos darnos cuenta de que era coherente que no pudiese sentirse cómoda como un miembro más de la Iglesia y que prefiriese mantenerse en el umbral, en la frontera de la comunidad cristiana, como tantas veces lo expresó pese a su entrañable y puro amor por Cristo. Las diferencias entre Weil y el cristianismo se encuentran a nivel metafísico y antropológico, incluso despuntando ya desde sus primeros estudios sociales anteriores al encuentro con Cristo. Estas diferencias insalvables se mantuvieron hasta sus últimas obras.

Comenzaremos con una descripción detallada de la atención en las obras más importantes de Simone Weil y todas las consecuencias de esto para su visión filosófica y religiosa del mundo. Finalmente, intentaremos mostrar con nuestras propias reflexiones y con la ayuda de algunos estudiosos de su pensamiento cuán difícil es que esta atención entendida como 'vaciamiento' pueda sumarse y complementarse a una concepción filosófica cristiana, sobre todo en su vertiente católica. Con ello trataremos de evidenciar, al mismo tiempo, la coherencia intelectual de la filósofa al mantenerse en este umbral, en esta frontera entre la Iglesia y el mundo no cristiano.

2. La atención y los estudios escolares:

De acuerdo con Weil, antes de cualquier provecho en nuestras habilidades intelectuales y morales, los estudios escolares, sean del tipo que sean, tienen el objetivo de cultivar nuestra capacidad de atención, es decir, la capacidad de vaciar el pensamiento para dejarse colmar por la presencia de la realidad. Simone Weil está en las antípodas de una noción de la razón activa o constructora, pues no deja

de plantear que la principal actividad de la razón es su pasividad, su posibilidad de espera, recepción y atención. Es la única manera de que esta razón se enriquezca y se supere, pues desde sí misma sólo obtendrá productos similares a sí misma. Sólo en la receptividad a lo real puede consentir a dejarse conmover por algo superior a sí misma.

Esta atención tendrá sus rendimientos en todos los planos de nuestra existencia. Su fruto más notable es que todo aumento en nuestra capacidad de atención redundará necesariamente en una mejor preparación para la oración. Esto porque la oración es esencialmente atención a lo sobrenatural. 'La religión consiste tan sólo en una mirada' (Weil 2009, 121)¹. En otras palabras, la oración es la orientación hacia Dios de toda la atención de la que el alma es capaz. No es esfuerzo ni reconcentración de fuerzas, sino una espera de la gracia. Aquí encuentra Weil una noción netamente cristiana de los estudios: sea cual sea la disciplina que estemos estudiando, si nos abocamos a ella con total atención, puede tener su rendimiento más extraordinario en nuestra capacidad de no poner obstáculos a la Gracia.

Si hemos estado horas prestándole atención a un problema de geometría y no hemos llegado al resultado, aunque el ejercicio pueda parecer infructuoso, nos entregará otro tipo de frutos más misteriosos en otras dimensiones: el grado de atención nos entregará un grado equivalente de luz que inunda el alma. Un caso ejemplar sobre este punto Weil lo encuentra en el santo cura de Ars, cuyos esfuerzos 'inútiles' durante largos y dolorosos años para aprender latín dieron rendimiento en su discernimiento maravilloso que le permitía percibir el alma misma de los penitentes detrás de sus palabras e incluso detrás de su silencio. La capacidad acrecentada de atención puesta en aquella 'lengua muerta', que nunca aprendió totalmente, la utilizó para posteriormente observar con total receptividad y realismo la novedad de cada una de las personas que buscaban su ayuda. Si se respetan los estudios escolares, pueden ser un camino hacia la santidad tan bueno como cualquier otro. Weil lo dice bellamente mostrándonos la amplitud de su noción de inteligencia: 'Siendo un pequeño fragmento de verdad particular, es una imagen pura de la Verdad única, eterna y viva, esa Verdad que, con voz humana, dijo un día: 'Yo soy la verdad'. Visto así, todo ejercicio escolar se asemeja a un sacramento' (2009, p.71)².

Incluso sostiene que gracias a que inicialmente fueron atención a lo sobrenatural, las diferentes ciencias pudieron progresar hasta lo que son hoy. Los progresos en las demostraciones geométricas, por ejemplo, surgieron porque se consideró inicialmente que este tipo de saberes eran una revelación divina. Siendo

1 Cf. (Weil 1954a, p. 36): 'Los dogmas de la fe no son cosas para afirmar. Son cosas para mirar a cierta distancia con atención, respeto y amor'. También, por ejemplo, (Weil 1995, p. 96-97).

2 Cf. Relación de la atención con la humildad y la justicia en: (Weil 2000, p. 31-33, 136).

divina, la rigurosidad en este tipo de temas era una obligación. Porque si es divino es exacto y riguroso, ya que Dios no puede entregar un saber endeble. Esto lo refrenda Weil sosteniendo que el camino de Dios al hombre es tan riguroso como el de cualquier solución matemática. No es extraño que la astronomía y la química hayan tenido su origen en la astrología y la alquimia respectivamente, es decir, en una atención puesta en objetos sobrenaturales. No es raro tampoco que san Juan de la Cruz haya elaborado un esquema casi geométrico para trazar el itinerario del alma hacia Dios. De la plenitud de la atención religiosa pueden surgir frutos matemáticos y científicos (y en todo tipo de estudios) y de la atención intensa de la matemática y de las ciencias puede surgir el rendimiento sobrenatural (un pensamiento atento, la espera de Dios): 'Pitágoras. Únicamente esa concepción mística de la geometría pudo proporcionar el grado de atención necesario en los inicios de esta ciencia...la plenitud de la atención no se da más que en la atención religiosa' (Weil 1998, p. 166)³.

Es más, debemos observar atentamente la mediocridad de un ejercicio mal hecho, porque la conciencia de nuestra mediocridad puede ser la condición para alcanzar la virtud de la humildad, un tesoro más precioso que cualquier progreso en una materia. Percibir nuestra mediocridad puede ser incluso más sano que percibir nuestra maldad. Esto porque quien se sabe malo puede sentir incluso orgullo de aquello, obtener algún tipo de prestigio en algunos círculos sociales degradados, pero nadie puede sentirse orgulloso de ser mediocre o estúpido.

Por todo esto es necesario alejar de los estudios la excesiva centralidad que a veces adquieren sus rendimientos secundarios, como el éxito en la obtención de altas calificaciones y de grados académicos. Se puede pensar perfectamente en una persona con amplísimo éxito académico, pero que sea muy pobre en la atención del devenir de la historia, de la belleza, del prójimo, de lo sobrenatural⁴.

Además, esta atención no debe pensarse como un grandísimo esfuerzo muscular. No estamos hablando de aquella atención forzada en la cual pasamos horas tratando de 'concentrarnos' y de que el estudio nos resulte provechoso. No podemos sentirnos satisfechos de nuestro estudio simplemente porque le hemos dedicado muchas horas al día y decirnos, contentos de nosotros mismos, 'he trabajado bien'. Puede que en esta atención forzada, de dientes apretados y ceño fruncido, no haya ni un miligramo de atención auténtica, y que confundamos a ésta con el mero cansancio físico. No porque exista mayor cansancio hay mayor atención y, por lo tanto, mayor provecho en nuestros estudios. Puede darse incluso el caso contrario, es decir, un estudio sin ese esfuerzo fatigoso, movido sólo por la alegría del asombro ante lo que

3 En toda su obra se muestra esta relación entre la rigurosidad de la atención sobrenatural y la rigurosidad científica. Cf. (Weil 1954b, p. 190, 259); (Weil 1957, p. 196); (Weil 2004, p. 115-116).

4 '¿Qué es la cultura? Formación de la atención': (Weil, 1998, p. 125).

se descubre, que termine rindiendo más fruto. Un poco de esta atención deseosa y alegre vale más que muchas horas de fatiga con esa atención muscular y llena de 'fuerza de voluntad'. La atención es principalmente recepción, y no tanto una trabajosa búsqueda⁵. 'La inteligencia crece y proporciona sus frutos solamente en la alegría. La alegría de aprender es tan indispensable para el estudio como la respiración para el atleta' (Weil 2009, p. 70).

Ahora bien ¿Por qué tendemos a dejar la atención en un lugar secundario dentro de las riquezas que puede entregar el estudio? Porque de alguna forma intuimos lo que una auténtica atención puede provocar: la atención es recepción, es aceptación y, por todo ello, dejarse empapar, conmover y 'desordenar' por lo real. Esta atención nos obliga a vaciarnos para recibir, para esperar. Y esto asusta al alma porque no sabe lo que puede recibir, puede recibir algo que la transforme, algo que mate en algo su mediocridad. No siempre estamos dispuestos a ello. Defendemos nuestra mediocridad porque la tenemos adherida a nuestra piel y abandonarla nos da un miedo enorme, parecido al miedo a la muerte. Y esto no es una exageración, ya que esta actitud de recepción puede ir matando algo de nuestra pesada vida anterior y a veces preferimos un discurrir mediocre y muerto pero que ya conocemos, antes que una novedad que no podemos controlar. 'Hay en la salvación una facilidad más difícil para nosotros que todos los esfuerzos' (Weil 2009, p. 119). La facilidad es dar consentimiento a la gracia, lo difícil es abandonar la parte mediocre del alma.

Hay algo en nuestra alma que rechaza la verdadera atención mucho más violentamente de lo que la carne rechaza el cansancio. Ese algo está mucho más próximo del mal que la carne. Por eso, cuantas veces se presta verdadera atención, se destruye algo del mal que hay en uno mismo. Si la atención se enfoca en ese sentido, un cuarto de hora de atención es tan valioso como muchas buenas obras (Weil 2009, p. 70).

La atención consiste en suspender el pensamiento, dejarlo vacío y penetrable al objeto, vaciarlo para recibir todas las sinuosidades y riquezas del objeto. La causa de todos los errores en el pensamiento es el apresuramiento de no querer esperar, de no querer estar totalmente atento. Si eso ocurre, el objeto encuentra una forma previa (una idea 'construida' por nuestra necesidad) que no lo deja entrar del todo en esa humanidad. Un pensamiento no vacío, es decir, no atento, no está disponible para acoger la verdad. La causa de todos los errores es esta falta de humildad, de no esperar, de querer ser activo, de querer buscar. 'Los bienes más preciados no deben ser buscados, sino esperados. Pues el hombre no puede encontrarlos por sus propias

5 De hecho Weil siempre desconfió de las expresiones relacionadas con una especie de 'búsqueda de Dios'. Esto porque consideraba que el hombre, por sí mismo, no tiene las energías suficientes para buscar y encontrar a Dios. Es más bien Dios quien busca al hombre (Cf. 2009, p. 84). Sobre la relación entre la alegría, la atención y los estudios escolares, también en (Weil, 2004, p. 55).

fuerzas y, si se pone en su búsqueda, sólo encontrará en su lugar falsos bienes, cuya falsedad no sabrá discernir' (Weil 2009, p. 71). Y, por su puesto, entre esos bienes máspreciados está el conocimiento.

Para clarificar esto, Simone Weil utiliza un relato del evangelio: si el esclavo espera atentamente a su señor, el señor a su llegada lo sentará a la mesa y él mismo le servirá (Lc 12, 37). Si solamente ha cumplido con su deber, aunque se haya fatigado, su señor no lo atenderá, pues no ha hecho nada más que lo que le correspondía. Tampoco lo amará y atenderá si sale a buscarlo temerariamente. Sólo lo amará si espera atentamente tras la puerta, si hace vigilia. Esto nos manifiesta que el conocimiento no es una producción humana, una 'obra humana', un fruto del 'esfuerzo humano', sino un acontecimiento de la realidad que sólo sucede si la inteligencia acepta con humildad que su única labor es consentir ante la presencia del objeto que llena sus exigencias.

3. La atención, amor al prójimo y 'descreación':

Adquirir la capacidad de atender, como vimos, es el objetivo principal de los estudios escolares. En Simone Weil esta capacidad se amplifica aún más en la medida en que nos hace capaces de atender también al hombre íntegramente. La atención es tanto una preparación para la oración como para reconocer el sufrimiento del prójimo. Los desdichados están necesitados de buenas obras, pero sobre todo están necesitados de que alguien pueda verlos, de que alguien pueda realmente reconocerlos con atención. Aquí también el pensamiento se vacía de toda forma previa, de toda idea prefigurada de 'solidaridad' o de cualquier especie de deber social para con el desventurado, es decir, su única acción es la recepción pasiva de la presencia del prójimo. Esto es necesario tenerlo claro, porque podemos creer estar haciendo el bien cuando lo que buscamos es sólo estar aumentando nuestro prestigio social, una recompensa del 'gran animal' público. A estos ya les respondió Jesús: 'En verdad os digo que ya recibieron su recompensa' (Mt 6, 5)⁶, su recompensa es el salario de prestigio que otorga el 'gran animal'. La noción de 'gran animal' la toma Weil de Platón y entiende por este concepto toda la fuerza que encierra el orden social que es capaz de aplastar y esclavizar física y psíquicamente a sus súbditos⁷. Weil recordará permanentemente que el salario del 'gran animal' puede ser la perdición del hombre, en cuanto este puede terminar obedeciendo con mayor fuerza los mandatos de la 'gran bestia' que al bien sobrenatural. La obediencia a lo sobrenatural es la única posibilidad de libertad para el hombre, lo único que puede arrancarlo del peso de la fuerza, de la 'gravedad' (*pesanteur*) como lo llama nuestra filósofa. Este vacío colmado con ganancia social, con

6 De igual forma se podría decir de aquellos que no tienen recompensa social alguna (publicanos, prostitutas, leprosos, etc.): 'Estos ya recibieron su castigo' (Weil 1998, p. 194).

7 No existe otra moral que la que enseñan el gran animal y sus guardianes, a no ser que 'un verdadero amor por la verdadera filosofía se encienda, por alguna inspiración divina, en los hijos que ahora gobiernan o en estos mismos' (Platón, República 499c).

el prestigio, que es lo que ofrece el gran animal, y no con realidad, deja poco espacio en estos hombres para que entre la gracia en sus vidas. 'A quien poco se le perdona, poco ama' (Lc 7, 47). La fidelidad al 'gran animal', y no a la presencia del prójimo o de la realidad, es lo propio del fariseísmo.

Antes de cualquier acción o planificación, el interés es permear nuestro pensamiento con la realidad del otro frente a mí: *¿Cuál es tu tormento?* Sin este vaciamiento no puede entrar la gracia:

La plenitud del amor al prójimo estriba simplemente en ser capaz de preguntar: *¿Cuál es tu tormento?* Es saber que el desdichado existe, no como una unidad más en una serie, no como ejemplar de una categoría social que porta la etiqueta 'desdichados', sino como hombre, semejante en todo a nosotros, que fue un día golpeado y marcado con la marca inimitable de la desdicha (Weil 2009, p. 72).

En todo acto de auténtico amor al prójimo ve Weil una acción de la gracia, porque se revela en ello algo que es superior a las energías propias del hombre. La fuente de nuestra energía moral está en el exterior, no en nosotros. Así mismo nuestra energía material tiene su fuente en elementos externos: el alimento físico, la respiración. Pero como lo conseguimos regularmente, creemos que esa energía la obtenemos nosotros, que en nosotros está el principio alimentador. 'No cabe, por tanto, sentirse orgulloso de lo que se hace, aún cuando se trate de una maravilla' (Weil 1998, p.93). 'Tuve hambre y me disteis de comer': Cada migaja de caridad dada a los pequeños de entre los hombres es una ayuda entregada a Dios mismo. Pero *¿Quién sino Dios puede ayudar a Dios? ¿Quién sino Cristo puede ser el benefactor de Cristo?*⁸ Si alguien puede ayudar a Cristo por medio de la ayuda a un desdichado es porque ha sido elevado por el mismo Cristo. Ese pan que se le da no sólo lo sacia materialmente, sino que lo acerca a Dios mismo:

Hay que admitir entonces que es el propio benefactor, como portador de Cristo, el que hace entrar al propio Cristo en el desdichado hambriento con el pan que le da. El otro puede dar o no su consentimiento a esta presencia, exactamente igual que quien comulga. Si el don es bien dado y bien recibido, el paso de un trozo de pan de un hombre a otro es semejante a una verdadera comunión (Weil 2009, p. 88).

No deja de reconocer la filósofa que un acto de real atención es cosa muy rara, muy difícil, en cuanto supera nuestras energías habituales. Por ello no duda en calificar tal tipo de actos como 'casi milagros'⁹. No es raro que se ayude a la persona que sufre, lo raro es que se le preste real atención a su dolor y a su existencia.

8 Para Weil los griegos ya tenían esta sabiduría en su intuición de un 'Zeus suplicante': la súplica de un desdichado proviene directamente de Dios y desoírlo es ofender a Dios mismo (2004, p. 94-95).

9 'Es más difícil de lo que un suicidio sería para un niño contento de vivir': (Weil 2000, p. 34). Cf. También A. Hollingsworth (2013, p. 215) donde resalta la condición contradictoria (posible-imposible) de la compasión en el pensamiento de Weil. Para ella la contradicción no es un defecto necesariamente si se ofrece a una mirada atenta.

Este criterio de sobrenaturalidad con la que Weil mira los actos de atención auténtica se debe a que ella considera que van en contra de lo que propiamente ocurre en las leyes de la naturaleza, es decir, en su filosofía la naturaleza está gobernada por un mecanismo ciego, del cual el hombre con sus solas fuerzas no puede escapar. Este mecanismo ciego nos empuja a que utilicemos de toda la fuerza y del poder que disponemos. Si posee poder, éste se utiliza. Restarse y sustraerse poder es algo que va contra este mecanismo ciego que es la gravedad. Tratar de ir contra corriente a este mecanismo (como sucede en los actos de caridad verdadera) con nuestras solas fuerzas sería algo tan absurdo como si un hombre que se ahoga intentara salvarse tirándose de su cabellera, o como si una vaca intentara soltarse de la brida tirando de ella (movimiento sin sentido que no haría otra cosa que hacerla caer). La energía que nos puede redimir en ambos casos debe venir de afuera, de una fuerza exterior.

Uno de los mayores niveles de conciencia sobre este estado de cosas, sobre esta gravedad que pesa en toda la naturaleza, la encuentra Simone Weil en los griegos. Hay en su tragedia, en su arte y en su historia una aceptación de la necesidad carente de todo tipo de autoengaños y de ilusiones distorsionadoras¹⁰. Por ello muestra, como máxima ejemplificación de este grado de conciencia y aceptación, un trecho de una obra de Tucídides (1986, p. 311), en la cual se relata el suceso en que los generales atenienses y su ejército se encuentran dispuestos a invadir la pequeña isla de Melos. En un diálogo entre los atenienses y los principales de la isla, estos últimos piden no ser invadidos y exigen se les respete en nombre de la justicia. Los generales atenienses respondieron: la justicia tiene sentido entre iguales, pero cuando uno es superior en fuerzas y otro inferior, lo natural es que el superior haga valer su fuerza. Esta es la ley natural de la gravedad, esto es lo que siempre pasa al nivel de la naturaleza. 'La bestia es la dueña aquí abajo' (Weil 1957, p. 194). Los atenienses finalmente arrasaron con la isla.

El que no aplica su fuerza sobre aquel desdichado que carece de toda posibilidad de defenderse abre una grieta dentro del dominio de la gravedad. Y por esa fisura puede entrar la gracia. Pero es la propia gracia a su vez quien entregó la energía para poder abrir esa fisura. Es Dios buscando a Dios. La gravedad es expansiva, donde puede hacerse sentir, lo hace: como el gas que tiende a ocupar todos los espacios de que dispone. Pero aquí se nos presenta una fuerza que se contrae, que retrocede, que se vacía de sí, que deja de actuar para que aparezca la presencia del prójimo. El auténtico amor al prójimo, por lo tanto, es un retirar mi poder, mi estatus y todo lo

¹⁰ Para este tema hay que revisar sobre todo su ensayo '*La Iliada o el poema de la fuerza*', que se encuentra dentro de su libro *La fuente griega*. Aunque, como decíamos, hay expresiones de esta idea de fuerza, gravedad, poder, 'gran animal', etc., desde sus primeras obras sobre la condición obrera hasta sus escritos de Londres ya en su lecho de muerte. Sobre la particular traducción de Weil a la 'Iliada' ver M. Rybakova: "Imagination versus Attention: Simone Weil Translating the 'Iliad'" *Arion* 15 (2007, p. 29-36).

que yo puedo lanzar sobre el otro para opacarlo, para que no adquiera su lugar de ser existente. Amar al prójimo es un acto de atención en primer lugar, antes que un acto de solidaridad material, porque es vaciamiento y permeabilidad a lo real.

Cada vez más Weil va ampliando los frutos de la atención cuando sostiene que esta retirada de la fuerza, este vaciamiento, es casi un acto de creación. En efecto, el desdichado, por ejemplo, ha visto cómo su condición de hombre se ha reducido a objeto a sus ojos y a los ojos de los demás, aunque esto no sea así efectivamente, pues nunca podría perder su valor como persona. Pero es un hecho que lo ha perdido frente al mundo y ante su conciencia. La prueba está en que todos pasan por su lado a pesar de estar magullado y herido. Yace a la orilla del camino como una carne herida y sin energía, sin prestigio alguno¹¹. Se ha hecho invisible, como muy bien lo recalca una canción popular española: 'el que quiera volverse invisible no tiene medio más seguro que hacerse pobre'. Este es el mecanismo de la gravedad a la cual todos estamos sometidos. De ahí el carácter sobrenatural de la caridad:

Aquel que trata como iguales a quienes la relación de fuerzas coloca muy por debajo de él, les hace realmente el don de la condición de seres humanos, de la que la suerte les privaba. Reproduce a su nivel, en la medida en que tal cosa es posible para una criatura, la generosidad original del creador (Weil 2009, p. 91).

La atención puesta en el desdichado lo trae al ser nuevamente, le da la posibilidad de sacarlo de su condición de invisibilidad. Es en este sentido en que el amor al prójimo es un acto creador. Y esto mismo es lo que Dios ha hecho al crear el mundo. Ha puesto atención a lo que no existía y le ha dado el ser, es decir, el acto divino de la creación, es un acto de retirada, de renuncia a la fuerza expansiva y al poder total. Dios se vacía de su poder para que la creación pueda existir autónomamente. Si Dios no ejecutara esta retirada, su poder invadiría todo. Como el sol: si estuviese encima de la tierra, ésta no podría existir con autonomía alguna. El sol engulliría todas nuestras posibilidades de existencia. Por lo tanto el 'abandono' del mundo, la distancia entre el mundo y Dios, no es un olvido o una 'desidia divina': es el sacrificio que Dios hace para que podamos existir. El sacrificio de Dios de no tener todo el poder, este vaciamiento es el que le puede otorgar el poder a la naturaleza, su autonomía, la posibilidad de una ley (una gravedad, un mecanismo propio) que la gobierne. Sin esta retirada, todo sería Dios, Dios sería todo:

Es Dios quien por amor se retira de nosotros con el fin de que podamos amarle. Porque si estuviéramos expuestos a la irradiación directa de su amor sin la protección del espacio, del tiempo y de la materia, nos evaporaríamos como el agua

¹¹ Cristo mismo, según Weil, fue abandonado por todos en la cruz, pues pese a su pureza, ya no tenía prestigio alguno. Sólo logran reunirse los discípulos tras la resurrección, es decir, tras la recuperación del prestigio de Cristo: 'Es así para la historia. Los vencidos escapan a la atención. Los vencidos desaparecen. No son nada' (1954b, p. 221-222).

al sol; no habría suficiente yo en nosotros como para abandonar el yo por amor. La necesidad es la pantalla puesta entre Dios y nosotros para que podamos ser. A nosotros nos corresponde atravesar esa pantalla para dejar de ser (Weil, 1998, p. 81).

Dios consiente a ser menos para que el mundo exista. Se vacía para que adquiramos presencia verdadera. Dios ha querido ser débil para que el mundo tenga un poco de fuerza propia y pueda existir¹². Para Weil, Dios es más sin la creación que con la creación. Este sacrificio es la manifestación de su amor por nosotros. A esta retirada ('fuerza defuga'), sustracción y vaciamiento le ha llamado 'des-creación' (*dépouillement*):

La creación no es un acto de auto expansión por parte de Dios sino de retirada y renuncia. Dios con todas las criaturas es menos que Dios solo. Dios ha aceptado esta merma y ha vaciado de sí una parte del ser. Se ha vaciado ya en este acto de su divinidad; por eso dice san Juan que el cordero fue degollado desde la fundación del mundo. Dios ha permitido la existencia de cosas distintas a él y que valen infinitamente menos que él. Se negó a sí mismo por el acto creador como Cristo nos ordenó negarnos a nosotros mismos. Dios se negó en nuestro favor para darnos la posibilidad de negarnos por él. Esta respuesta, este eco, que nosotros podemos rechazar, es la única justificación posible a la locura de amor del acto creador" (2009, p.91) "Dios pensó lo que no era y, por el hecho de pensarlo, lo hizo ser. A cada instante existimos solamente por el hecho de que Dios consiente en pensar nuestra existencia (...)" (2009, p. 94).

Por todo ello, es el acto más humano replicar el acto creador divino. El hombre en la atención, en el amor al prójimo, al mundo y a Dios, se 'descrea': se vacía para que advenga el fruto sobrenatural. Debemos, según Weil, renunciar al ser que tenemos para repetir el acto divino. Sólo así Dios nos puede salir a encontrar: 'Al hombre le ha sido dada una divinidad imaginaria para que pueda deshacerse de ella como Cristo de su divinidad real' (1998, p. 82). La divinidad imaginaria es nuestro escuálido ser y poder. Si todavía se encuentra el escuálido 'yo' llenando nuestro espacio, Dios no puede entrar. Es necesario vaciarse para realmente tener algo, un bien real. 'Renuncia. Imitación de la renuncia de Dios en la creación. Dios renuncia –en cierto sentido– a ser

12 Esto coincide con la concepción que Simone Weil tiene de la amistad entre los hombres. La amistad, si es verdadera, respeta la autonomía del ser amado a pesar de necesitarlo con todo su ser. Sin esa retirada, no adquiriría real autonomía. Piénsese en ese amor de padres que ahoga la individualidad de los hijos dando como excusa el mucho amor que sienten por ellos; o lo que sucede en algunos casos patológicos de amor de pareja donde se produce este ahogo, este no dejar ser al otro, opacando toda su originalidad. En ambos casos no hay verdadera amistad. 'Cuando un ser humano está vinculado a otro por un lazo afectivo que conlleva en algún grado la necesidad, es imposible que desee la conservación de la autonomía a la vez en sí mismo y en el otro. Imposible en virtud de los mecanismos de la naturaleza. Pero posible por la intervención milagrosa de lo sobrenatural. Este milagro es la amistad' (Weil 2009, p. 124) 'La amistad es el milagro por el cual un ser humano acepta mirar a distancia y sin aproximarse al ser que les es necesario como el alimento' (Weil 2009, p. 125).

todo. Nosotros debemos renunciar a ser algo. Es el único bien para nosotros' (1998, p. 82). En este sentido somos co-creadores: atraemos el amor sobrenatural de Dios al mundo cada vez que nos des-creamos. Hacemos que el mundo tenga más realidad, pues hemos dejado espacio para que Dios aparezca.

Dios no puede querer de nosotros más que ese acceder a retirarnos para que le dejemos pasar, igual que él, creador, se retiró para dejarnos ser. El sentido de esta doble operación no es otro que el amor, como la paga que el padre le da al hijo para que luego éste se permita hacerle un regalo a él el día de su cumpleaños. Dios, que no es más que amor, no creó más que amor (Weil 1998, p. 87).

Ser menos para que Dios pueda ser más en este pedazo de mundo. Este es el único bien del hombre. No usar el poder para que sea el poder de Dios el que actúe. Perder mi ser para que sea el ser de Dios el que se manifieste. 'A medida que me voy convirtiendo en nada, Dios se ama a través mío' (Weil 1998, p. 82). 'Váyame yo, e intercambien sus secretos el creador y la criatura' (Weil 1998, p. 88). Es un efecto de palanca: bajar para subir. Renunciar a las fuerzas propias para que sea la fuerza de la gracia quien nos eleve. En su flaqueza, dolor e impotencia, Dios mostró todo su poder y amor¹³. 'Por esa razón la cruz es una balanza en la que un cuerpo endeble y flaco, que sin embargo era Dios, levantó el peso del mundo entero. 'Dadme un punto de apoyo, y levantaré el mundo'. Este punto de apoyo es la cruz' (Weil 1998, p. 132).

La religiones que tienen experiencia de este Dios que se hace débil, que renuncia voluntariamente a su poder por amor, son las verdaderas religiones. Por ejemplo el cristianismo: Dios acepta la condición de un hombre humilde para mostrarse al mundo. Incluso acepta dejarse someter a la gravedad, al tiempo, a la muerte, la decepción, el dolor, etc. Llega incluso a renunciar a todo prestigio social (la recompensa que entrega la opinión pública: 'el gran animal') muriendo la muerte del mal siervo:

El Cristo que cura a los enfermos, resucita a los muertos, etc., representa la parte humilde, humana, casi baja de su misión. La parte sobrenatural la constituye el sudor de sangre, el deseo insatisfecho de deseos humanos, la súplica por salvarse, el sentimiento de abandono de Dios... 'Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?' Esa es la auténtica prueba de que el cristianismo es algo divino (Weil 1998, p. 127).

Si Dios ha querido morir en la cruz fue porque quiso estar presente con su amor incluso en el lugar más alejado de Dios: donde morían los criminales más despreciables con la muerte más abyecta. Allí no hay ni una pequeña luz de prestigio social ni virtudes públicas. Es la desnudez de cualquier justificación que pudiese endulzar la mecánica del mundo. Dios ha tenido que cruzar toda la espesura del

13 Cf. 'Porque todo el que se ensalce, será humillado; y el que se humille, será ensalzado' (Lc 14, 11). 'Porque cuando soy débil, entonces soy fuerte' (2 Corintios 12, 10).

universo para llegar hasta la cruz¹⁴. El universo mismo es esta distancia entre el cielo y la cruz, es decir, la creación entera es la vibración del amor de Dios buscando a Dios. Así como en la Trinidad hay una cercanía entre Dios y Dios, en la creación Dios acepta distanciarse de sí, vaciarse de sí para que el universo tenga existencia. Pero a pesar de esta distancia (cielo-cruz), esta creación se mantiene unida gracias a la virtud unificadora del amor del Padre que cruza todo el universo para buscar a su Hijo. Este amor unificador es el Espíritu Santo. 'Este universo en el que vivimos y del que somos una parcela es la distancia establecida por el amor divino entre Dios y Dios. Somos un punto de esa distancia. El espacio, el tiempo y el mecanismo que gobierna la materia son esa distancia' (Weil 2009, p. 81).

Por lo tanto, lo que une a la atención con los estudios escolares, con la oración, con el amor al prójimo y nada menos que con la creación, es este vaciamiento de sí que la pensadora ha llamado 'descreación'. Sin este vaciamiento no puede surgir nada nuevo. Es más, la creación artística se ve también fundamentada por esta atención: es el vaciamiento para que algo que no existía empiece a existir. Toda creación consiste en prestar atención a algo que no existe.

También hay que cuidar de no confundir el verdadero amor al prójimo con los actos que hacen del desdichado sólo una 'oportunidad' de hacer el bien. Pues ahí no hay acto creador, no hay verdadera atención. El desdichado sigue siendo un objeto, un medio para colmarme de prestigio o de autocomplacencia. No hay 'descreación' alguna para hacerlo visible y presente. También hay que cuidarse de todas aquellas justificaciones que subrayan que cada acto caritativo se hace principalmente 'por amor a Dios'. Esto puede ser engañoso, pues si apenas tenemos una facultad de atención para fijarnos en esa carne sufriente, menos facultad tendremos para prestarle atención a Dios en el desdichado. Como dijimos, la gracia está presente en el amor al prójimo, pero esta presencia debe permanecer en lo secreto de nuestra conciencia. En toda unión nupcial (en este caso, la gracia de Dios y el prójimo auxiliado) debe conservarse el pudor.

4. Sostener el vacío, la imaginación colmadora y advenimiento de la gracia:

Este vaciamiento, sin embargo, exige una sostenida fidelidad. Ya vimos que en la inauténtica atención en los estudios escolares la inteligencia se apresuraba a llenarse de una forma previa antes de recibir pacientemente el objeto, sabiendo que esta recepción puede significar la destrucción de parte de nuestra vida anterior. Por ello intentamos colmar este pensamiento vacío con una idea extraída de uno mismo que para Weil es sinónimo de una idea falsa. Igualmente sucede con este vaciamiento más amplio que tiene que ver con el amor al mundo, al prójimo y a Dios. Hay una tendencia

¹⁴ 'Dios, habiendo renunciado a ser el rey, sólo puede ir como mendigo' (Weil 2000, p. 43).

nuestra a rechazar este vacío y colmarlo antes de tiempo. Es más, colmamos tal vacío para no tener contacto con el mundo real, con el ser humano real, con el Dios real. Por muy áspera que sea la realidad que adviene a nuestra experiencia, sostiene la filósofa, es mucho mejor que las ilusiones que puede crear el hombre aunque anestesien esa aspereza. ‘Todos los pecados son intentos de colmar vacíos’ (Weil 1998, p. 72)¹⁵.

Como decíamos, todo lo creado está sometido a la gravedad. ‘Dios ha confiado todos los fenómenos sin excepción a la mecánica del mundo’ (1998, p. 143). La fisura se abre sólo cuando el hombre se ‘descrea’ imitando a su nivel el acto creador de Dios. Sólo esta fisura abre la posibilidad de que entre la gracia a la gravedad, aunque también es muy posible que no llegue, porque no se la puede obligar a venir. ‘El vacío’, el ‘abandono de Dios’ es parte de la creación, es decir, de la retirada de Dios: sin esta retirada el mundo no tendría su existencia ni su autonomía. Por ello Weil sostiene, paradójicamente, que Dios está presente en su ausencia. Gracias a esa ausencia, existimos. ‘Dios sólo puede estar presente en la creación en forma de ausencia’ (Weil 1998, p. 147). Cualquier intento de negar o colmar ficticiamente ese vacío es traicionar a la realidad. Por consecuencia, sostener este vacío, sea cual sea la respuesta de lo sobrenatural, es el destino propiamente humano.

Su fidelidad la demostrará mirando esta situación sin mentirse, sin falsas justificaciones o compensaciones.

El hombre sólo escapa a las leyes de este mundo por espacio de una centella. Instantes de detenimiento, de contemplación, de intuición pura, de vacío mental, de aceptación del vacío moral. En instantes así es capaz de lo sobrenatural. Quien por un momento soporta el vacío, o bien obtiene el pan sobrenatural, o bien cae. El riesgo es terrible, y hay que correrlo, e incluso exponerse a un momento sin esperanza. Pero no hay que arrojarse a él (Weil 1998, p. 62).

Es grande el riesgo porque se acepta el vacío aunque no entregue recompensa alguna (cae), y menos recompensas imaginarias. Se puede perfectamente permanecer en ese vacío para siempre, pero esta vaciedad es mejor que cualquier salario y consuelo imaginario. Sin embargo, recalca que ‘no hay que arrojarse a él’, no hay que dejarse absorber completamente por él, pues, por mucho que lo reconozcamos con crudo realismo, hay que dejar abierta la posibilidad del pan sobrenatural.

15 Weil reprocha permanentemente a Marx haber identificado con certeza la gravedad propia del capitalismo, pero haber ignorado que el sistema que proponía era otra forma de gravedad y de creación de un nuevo ‘gran animal’. Es decir, le reprocha proponer otro sistema de opresores y oprimidos. Para Weil, Marx no entendió que de la fuerza no surge sino fuerza, más gravedad. Sólo se puede salir de este círculo vicioso, lo dirá con claridad más tarde, con la intervención de lo sobrenatural. De otra forma, independiente de quien sea el opresor o el oprimido, todos están subyugados a la fuerza: ‘El poder encierra una especie de fatalidad que pesa tan implacablemente sobre los que mandan como sobre los que obedecen. Más aún, en la medida en que esclaviza a los primeros, por su intermedio, aplasta a los segundos’ (Weil 1957, p. 82).

Aquel cuya alma permanece orientada hacia Dios mientras está atravesada por un clavo, se encuentra clavado en el centro mismo del universo...Por una dimensión que no pertenece al espacio y que no es el tiempo, por una dimensión totalmente distinta, ese clavo ha horadado un agujero a través de la creación, en el espesor de la barrera que separa al alma de Dios...Por esa dimensión maravillosa, el alma puede, sin dejar el lugar y el instante en que se encuentra el cuerpo al cual está ligada, atravesar la totalidad del espacio y el tiempo y llegar a la presencia misma de Dios...El alma se encuentra en la intersección de la creación y el creador, que es el punto en el que se cruzan los dos brazos de la cruz (Weil 2009, p. 85-86).

Estamos inclinados a estas ficciones colmadoras de vacíos, llenando nuestra esperanza de futuros imaginarios que compensan nuestro vacío actual. El hombre tiende a exigirle a su futuro todo aquello de lo que carece en su presente, lo cual termina falsificando todo acontecer auténtico. En este sentido debemos perdonar a nuestros deudores. Y nuestro futuro es nuestro principal deudor: cada vez que hacemos un bien o un esfuerzo, creemos que la vida nos debe devolver un bien equivalente a ese bien o esfuerzo. Si eso no sucede así, sentimos un desequilibrio y argumentamos en contra de una hipotética injusticia del destino. Pero perdonar realmente a nuestros deudores es olvidar esta noción de que el destino nos debe algo: aceptamos el vacío. 'Condonar las deudas. Aceptar el pasado sin pedirle compensación al futuro. Detener inmediatamente el tiempo. La aceptación de la muerte es también eso' (Weil 1998, p. 63).

Solemos utilizar la religión también para esto. Nos elaboramos un Dios que logre llenar todas las carencias y anestesiar todas las heridas. Esta forma prefigurada impide que entremos en contacto con la creación y con Dios a través de ella.

Rechazar las creencias colmadoras de vacíos que endulzan las amarguras. La de la inmortalidad. La de utilidad de los pecados: *etiam peccata*. La del orden providencial de los acontecimientos –en una palabra, 'los consuelos' que comúnmente se buscan en la religión (Weil 1998, p. 64).

En este sentido, Simone Weil llega a ensalzar un 'ateísmo purificador' en cuanto al menos este último no trata de llenar el vacío con un Dios ficticio y esa aceptación le permite estar a la espera del verdadero Dios. En ese sentido esta clase de ateo está más cerca de Dios que 'el hombre de fe' que se ha fabricado un Dios a su medida. Cuando descubrimos que hemos creado un 'Dios fetiche', cuando hemos transformado a Dios en un ídolo o en otro bien finito, es saludable negarlo, abandonarlo: 'cuando Dios llega a estar tan lleno de significación como el tesoro para el avaro, repetirse intensamente que no existe...Si se ama a Dios pensando que no existe, él hará manifiesta su existencia' (1998, p. 66).

Todo lo que hemos dicho no significa que no pueda el hombre recibir alguna

vez la dulzura del pan sobrenatural, lo que sostiene Simone Weil es que la precondition para que esa dulzura llegue es la aceptación del vacío, la aceptación de la realidad sometida a la gravedad. Ese consentimiento a la realidad, esa espera, es lo único que yo puedo aportar. Lo que pueda suceder o no después es 'asunto de Dios': 'Cuando esto se sabe, la propia esperanza se torna inútil, pues deja de tener sentido. Lo único que queda esperar es la gracia de no desobedecer. El resto es asunto de Dios y no nos concierne' (2009, p. 56). 'No es en mí en quien debo pensar, sino en Dios. Es Dios quien debe pensar en mí' (2009, p. 29).

Como decíamos, la gran preocupación de la filósofa es proteger el espacio donde pueda ingresar la gracia. 'La imaginación trabaja continuamente tapando todas las fisuras por donde pueda pasar la gracia' (1998, p. 67). Sin la gracia, el único contrapeso para el vacío y la muerte es una mentira. Esta gran ficción puede lograr que nunca hayamos tenido real contacto con el mundo, con el prójimo y, por lo mismo, que no hayamos tenido experiencia alguna de Dios. Esto puede desembocar en que una vida entera haya experimentado enorme sufrimiento sin purificación alguna, si es que ese sufrimiento ha sido envuelto en ficciones. 'El hombre debe realizar el acto de encarnarse, pues está desencarnado por la imaginación' (1998, p. 97). Sólo una desgracia aceptada, sólo la fidelidad al vacío puede esperar elevación. 'Tratar de amar sin imaginar. Amar la apariencia desnuda, sin interpretación. Entonces eso que amamos es verdaderamente Dios' (1998, p. 97).

Esta imaginación diabólica está especialmente arraigada en los intelectuales que tienden a dar sentido al dolor, a buscarle demasiadas explicaciones. Frente al silencio-ausencia de Dios, tienden a escuchar palabras en todos los ruidos, tal como el que ve figuras dibujadas en todas las formas arbitrarias que van adquiriendo las nubes. Pero este juego termina por cansar, porque la misma gravedad le va quitando utilidad a nuestras justificaciones del dolor. Por ello Simone Weil consideraba que, dentro de todas las injusticias que debe padecer la clase trabajadora, posee todavía un privilegio. El trabajo manual, el cansancio físico, la labor automatizada y monótona, los miembros sometidos a la materia del obrero y del campesino, todo el peso propio del trabajador son también una piedra preciosa a aprovechar. Pues en el cansancio físico ve la pensadora la forma en que la gravedad del mundo va entrando en la carne. El universo, su vacío y su sometimiento a la ley va entrando en la vida y en los miembros del trabajador. El intelectual tiende a aplicar una placa de ilusión sobre la realidad. El trabajador, por su actividad, le es más difícil practicar este ilusionismo. Por eso tiene un material de mejor calidad para comprender el orden del mundo, para aceptarlo y, por todo lo que hemos dicho, para preparar el camino de una gracia que advenga al mundo. 'Quien tiene los miembros desechos por el esfuerzo de una jornada de trabajo, es decir, de una jornada en la que ha estado sometido a la materia, lleva en su carne

como una espina la realidad del universo' (Weil 2009, p. 105). Su deber es atender y consentir a este orden. Si lo hace, consiente a lo real, a la verdad desnuda.

Este es el inmenso privilegio que Dios ha reservado a sus pobres. Pero casi ninguno lo sabe. No se les dice. El exceso de fatiga, la preocupación agobiante por el dinero y la falta de verdadera cultura, les impide darse cuenta de ello. Bastaría un pequeño cambio en su condición para abrirles el acceso a un tesoro (Weil 2009, p. 105).

Es trágico ver cómo se les niega un tesoro tan cercano y cotidiano. Los trabajadores manuales podrían acceder a un remanso de finalidad en la belleza que pueden observar de primera fuente en su contacto con la materia. 'Trabajar cuando se está agotado es volverse sumiso al tiempo, como la materia' (Weil 1998, p. 209). 'Mediante el trabajo el hombre se hace materia como Cristo con la Eucaristía' (Weil 1998, p. 209)¹⁶. Ellos podrían entender mejor que nadie la Encarnación, pues ellos como nadie conocen esta sumisión al tiempo y la gravedad. Mediante la hostia Dios se hace materia cotidianamente para ser consumido por el hombre. Mediante el cansancio reconocido y no imaginado, mediante la fidelidad al vacío el hombre deja espacio para ser consumido por Dios. Sin embargo, esto está lejos de cualquier 'compensación' o 'justificación' ingenua de la situación obrera, y sabemos que la posición de Weil es que la condición del trabajador de su tiempo no alcanzaba siquiera para aprovechar esta riqueza del cansancio físico. El compromiso político que demostró durante su vida demuestra esto mismo con más claridad aún.

5. Conclusiones:

En toda la obra de Simone Weil se manifiesta sin ningún disimulo una gran admiración por la tradición católica, aunque, como hemos señalado, nunca logró entrar formalmente en ella. En carta al padre Perrin confiesa que, considerando todo el amor que tiene por otras tradiciones religiosas, siempre la fe católica le pareció la más llena de luz (2009, p. 152). Y estas afirmaciones se pueden encontrar, con el mismo tenor, en otras cartas a sus amigos cuando versan sobre su trayectoria espiritual. Junto con Cristo, Weil siempre amó la espiritualidad genuinamente católica, los santos, la liturgia católica, los himnos, la arquitectura, los ritos y ceremonias. ¿Por qué no pudo aceptar el bautismo, entonces? Creemos que podemos encontrar estas razones en su misma filosofía, en su misma línea casi inalterable de pensamiento. Por ello creemos que este deseo de permanecer en el umbral de la Iglesia se debe a razones de probidad

¹⁶ 'Envilecer el trabajo es un sacrilegio, exactamente en el sentido en que pisotear una hostia es un sacrilegio': (Weil 2000, p. 25).

intelectual¹⁷, a pensamientos que eran imposibles de asimilar a la doctrina de la Iglesia más que a razones exclusivamente personales o biográficas.

Creemos además que con los elementos que hemos recogido anteriormente- siguiendo las modulaciones de la noción de ‘atención’ en su obra- ya podemos llegar a esta conclusión y explicarnos muchos de sus argumentos más polémicos y conocidos: su rechazo a la Iglesia católica en cuanto institución con poder temporal, y, por lo mismo, su tristeza ante la posibilidad de la Iglesia de excomulgar a un ser humano (Weil se estremecía de terror ante el *anathema sit*); su desprecio por la tradición hebrea, a quienes consideraba unos idólatras de la fuerza con su concepción de un Dios nacional y de pueblo elegido, cuya grandeza quedaría manifiesta en el poder total de un Mesías por sobre otros pueblos¹⁸; su rechazo a toda la tradición romana, a quienes consideraba el origen espiritual del nazismo por la aplicación y adoración sin escrúpulos de la fuerza y el poder; su gran admiración por algunas corrientes gnósticas como los cátaros y maniqueos, a quienes consideraba olvidados y aplastados injustamente por el poder inquisidor de la Iglesia, siendo ésta la principal responsable de que sus enseñanzas casi no tuvieran presencia al interior del cristianismo. Pensamos que, con lo que hemos dicho en relación a la atención y a la descreación, tenemos suficiente material para entender el origen de estas opiniones y el carácter fronterizo de su filosofía y de su experiencia religiosa.

Creemos que detrás de todos estos conceptos reside la concepción weiliana de ‘creación’ como algo de bajo valor. Para la filósofa, al ser la creación la perfecta ausencia de Dios, no queda más que el anonadamiento para que Dios entre realmente en el cosmos y reine. Pese a toda su exaltación de la belleza del universo, esa belleza para ella no es más que obediencia, un ‘hacerse nada’ para que la sabiduría divina pueda estar presente en el mundo. En Weil se acercan paradójicamente belleza y desgracia, porque la belleza no es más que la perfecta obediencia a la gravedad que domina el cosmos. ‘Cuanto más se contempla la necesidad, cuanto más se aprieta contra sí, contra la propia carne, su dureza y frío metálicos, más se aproxima uno a la belleza del mundo’ (2009, p. 109). Es un pobre premio para el desdichado esta platónica contemplación de la belleza. Nos parece que Simone Weil cae en los ‘falsos consuelos’ en los que suele caer la religión o la teodicea que ella criticó anteriormente¹⁹.

17 Lo dice expresamente: ‘Tenía la impresión de haber nacido en su interior (en el interior del cristianismo). Pero añadir el dogma a esta concepción de la vida sin sentirme obligada a ello por alguna evidencia, me habría parecido una falta de probidad’ (2009, p. 39-40).

18 ‘La sola idea de pueblo elegido representa un auténtico escándalo desde el punto de vista de Weil, ya que supone la intervención de Dios en la historia y el ejercicio de su poder a favor de una colectividad, lo que supone rebajar la religión a la categoría de idolatría’ (Bea 1992, p. 176)

19 No podemos estar de acuerdo con Wanda Tommasi en este punto ya que ve en este concepto

A una persona que conozca realmente la desdicha le costaría mucho entender que la desgracia es el testimonio más precioso de la ternura de Dios (Weil 1995, p. 84), le costaría mucho entender a alguien que pueda confesar el pecado de 'envidiar la crucifixión de Cristo' (Weil 2009, p. 50). No quiere llegar al desprecio del mundo, pero sus propios fundamentos filosóficos no la dejan seguir otro camino. En su pensamiento 'la desdicha aparece como parte del orden más que como parte del desorden'²⁰.

Por ello su concepción de atención llega a asimilarse a una destrucción del yo, a una despersonalización, en cuanto ese poco que tenemos de existencia, 'ese poder ilusorio de pensar en primera persona' (Weil 2004, p. 118), es origen del pecado y el error, ya que está completamente dominada por la 'gravedad': 'La perfección es impersonal. La persona en nosotros es la parte del error y del pecado en nosotros' (Weil 2000, p. 21)²¹. De hecho, como sostiene Hollingsworth, pareciera que el 'yo' no existiera nunca en la obra de Weil, primero porque es un 'yo' ilusorio, pero, una vez que es descreado, lo que existe propiamente es Dios (2013, p. 227)²². Lo mismo en vistas al universo entero: 'El universo entero ha sido creado en su totalidad espacial y temporal como la Cruz de Cristo' (Weil 2004, p. 143), es decir, el universo entero es desgarramiento, desdicha, si es mirado auténticamente y con real atención: 'Su amor (el amor que Dios nos tiene) mantiene en la existencia, en una existencia libre y autónoma, seres distintos a él, distintos al bien, seres mediocres. Por amor los abandona a la desdicha y al pecado, pues si no los abandonara, no serían' (Weil 1995, p. 29). Como hemos visto, el concepto de 'descreación', 'atención', 'vaciamiento', apuntan en una misma dirección en la filosofía de Simone Weil: toda la creación no puede lograr por sí sola buenos frutos, ya que estos pueden venir sólo de lo sobrenatural. A la creación sólo le queda la alternativa de 'descrearse', de 'retirarse', de 'vaciar' para dejar espacio al advenimiento de lo sobrenatural. La gravedad no deja nunca de funcionar: de la gravedad no surge más que gravedad. La creación entera es precaria,

de belleza una salida en la filosofía de Weil para no caer en un desprecio del mundo (Bea 2010, p. 61). Pensamos que aparenta ser una salida (son sugestivos sus textos que hablan de la belleza como 'una caricia y sonrisa de Cristo a través de la materia') pero no podía, por sus propios presupuestos metafísicos, sino llegar a una asimilación entre belleza y desgracia. Aunque la filósofa francesa nunca lo hubiese hecho, alguien sirviéndose de estos presupuestos podría recomendar, con toda coherencia, la expansión de la desdicha como una forma de acrecentar la contemplación de la belleza en cuanto contemplación a la obediencia a las leyes necesarias de la gravedad.

20 José Ignacio González Faus (Bea 2010, p. 92). Como señala este autor, si se trata de salvar hombres, Jesús seguramente desobedecería esa orden de la gravedad, como desobedeció una vez el sábado y la prohibición de acercarse a personas impuras. Este tema nos remite al otro más amplio que es el de la indeterminación y libertad en la naturaleza.

21 Bien sabemos, sin embargo, que los místicos cristianos valoraban el encuentro con Cristo en cuanto era una experiencia de plena 'personalización', es decir, de encontrarse con su vida y felicidad verdadera, no necesariamente de anonadamiento.

22 'Sólo nuestro consentimiento puede, con el tiempo, realizar la operación inversa y hacer de nosotros algo inerte, análogo a la nada, donde Dios sea dueño absoluto' (Weil 1954b, p. 274)

esclava, humillada, digámoslo así, por el mecanismo inevitable de las leyes naturales.

Hay una inevitable igualación en Weil entre creación y pecado, no como una creación alterada por el pecado como se entiende en el cristianismo, sino una creación que es, de por sí, pecaminosa²³, aunque trate a veces de matizar esta visión con su concepto de belleza: 'Es un mecanismo ciego del que salen por azar, indiferentemente, efectos justos e injustos, pero, por el juego de las probabilidades, casi siempre injustos' (1954, p. 241).

A partir de esta premisa se entiende el recelo de Weil por todo lo que implicara 'fuerza' y 'poder', pues en ella esto se igualaba a una falsa divinidad que pretendía tomar el lugar de la verdadera divinidad que es el Bien, lo sobrenatural. El salario de esta falsa divinidad es el prestigio, que permite acrecentar la apariencia de nuestro falso poder. Según Weil, nadie como Hitler entendió cómo la fuerza es el 'gran animal' y, por ello, logró engatusar a su pueblo con la promesa de una ilusoria grandeza basada en el dominio y la conquista, es decir, se dio cuenta de que su pueblo necesitaba no sólo pan sino este salario de prestigio, que el mismo demonio utilizó para tentar a Cristo: 'Todo este poder y gloria me han sido entregados' (Lc 4,6). Solo puede arrancar de esto el alma que entiende 'sintiendo horror por los bienes de aquí abajo que pretenden suplantarle, es precisamente cuando Dios, pasado un tiempo, acude hasta ella, se presenta, le habla, la toca' (Weil 2004, p. 19).

De aquí se deduce fácilmente el 'complejo del poder' en Weil: pareciera que de él no surgiera sino abuso y violencia. 'El orden social, aunque necesario, es esencialmente malo, cualquiera que sea' (1957, p. 172)²⁴. Todo lo poderoso puede estar prostituido por el 'gran animal', por este mecanismo ansioso de la falsa divinidad del prestigio: por ello sospecha del poder temporal de la Iglesia; por ello sus dudas en torno a los milagros de Cristo que mostrarían su poder ante los hombres; por ello su recelo ante las esperanzas del pueblo hebreo y el Imperio Romano. Pareciera difícil de clasificar esta visión, como señala T. S. Elliot²⁵, viniendo de una pensadora que luchó sinceramente para favorecer a los oprimidos, es decir, para aumentar un poco en ellos su grado de poder.

Esto también es aplicado al mismo Dios: la divinidad del cristianismo no se revela en la resurrección de Cristo, sino principalmente en la Cruz, es decir, en el Dios

23 Cf. Del Noce en Weil, S. *L'Amore di Dio*. Introduzione: *Simone Weil, Interprete del mondo di oggi*.

24 En su diario de experiencias como obrera en una fábrica escribe: 'El que haya momentos en que no tenga que soportar nada derivado de la brutalidad humana es para mí como si me hubieran hecho un favor. Como una sonrisa del cielo, como un don del azar. Esperemos que conserve este estado de espíritu, tan razonable' (Pétrément 1997, p.372)

25 Prefacio que escribió el poeta para la versión en inglés de 'Raíces del existir', tomado del trabajo de Andre J. Nagy (2010, p. 170). Véase también el estudio de Bea (1992, p. 25) sobre la influencia de Alain en este punto de la filósofa francesa.

vaciado de poder y prestigio: 'Seguramente aquellos a quienes llama felices son los que no tienen necesidad de la resurrección para creer, y para quienes la perfección y la Cruz son pruebas', 'Cuando un santo hace un milagro el bien es la santidad y no el milagro' (Weil 1954b, p. 264-267). A Cristo 'era preciso que se le hiciera sufrir con carácter penal, porque un hombre no acaba de ser despojado de toda participación en el prestigio social mientras la justicia social no le haya dejado fuera de la sociedad... se le ridiculizó como se ridiculiza a esos locos que se toman por reyes, y luego se le dio muerte como a un delincuente común más' (Weil 2004, p. 69)²⁶. Este punto de Weil hace aún más difícil su acercamiento al cristianismo porque desdibuja el poder de la Persona divina que establece relaciones con sus hijos, los hombres. Como toda relación entre personas, la relación entre Dios y los hombres, al menos en el cristianismo, está llena de intervenciones, de utilizaciones del poder aunque sea en la forma pasiva de atracción hacia sí, influencia por seducción para beneficiar a este ser amado. Intervenciones que son, a su vez, imprevistas e impredecibles. Los encuentros personales son siempre el inicio de una historia, modificaciones del camino, novedades que van haciendo acontecer a una vida. Para Weil estas intervenciones inesperadas de Dios son indignas por lo que tienen de arbitrario, de poco predecibles (se saltan la gravedad) y, en su lenguaje, por lo que tienen de 'injustas'. Pero esto es lo propio de las relaciones personales y la relación del Padre con sus hijos es una relación personal: 'Los he llamado amigos, no esclavos' (Jn 15, 15). Por ello nuestra filósofa desemboca en una noción de Providencia impersonal que, si bien encaja con su pensamiento, hace confusa la percepción en sus escritos de la Personalidad divina, quien termina asemejándose en su obra a una 'idea eterna'²⁷, un 'valor eterno', que termina llamando El Bien, con claras reminiscencias platónicas.

Esta dificultad de entender la relación entre un Dios Padre y su hijo-el ser humano- la derivó hacia una concepción a-histórica de la revelación. Efectivamente, en su obra el cristianismo pierde su fuerza de acontecimiento histórico, de suceso ocurrido en un momento específico de la historia, en el tiempo y dentro del tiempo para convertirse como decíamos en una 'sabiduría eterna', un 'pancristianismo' que fue también 'vislumbrado' por otras culturas, ciencias y religiones. Es indudable que el cristianismo como 'doctrina' puede tener coincidencias con otras sabidurías y devociones, pero el cristianismo no es una doctrina, sino una Persona. En primera instancia es el encuentro con una Persona, derivándose de ello posteriormente la sabiduría, la moral, el dogma, etc. Una Persona con padre y madre, con primos y amigos, con raza, con trabajo, cultura, patria, que 'padeció bajo el poder de Poncio Pilatos',

26 Cf. 'En este mundo la condición humana nos coloca infinitamente lejos de la Trinidad, al pie mismo de la cruz. La cruz es nuestra patria' (Weil 1995, p. 79)

27 Cf. Del Noce en Weil, S. *L'Amore di Dio*. Introduzione: Simone Weil, *Interprete del mondo di oggi*.

línea del credo que hace referencia absoluta a Cristo como una encarnación concreta en una historia humana²⁸. Por ello estas doctrinas de Weil no podían sino hacerla sentir lejana de la comunión de pensamiento dentro de la Iglesia. No negó nunca la historicidad de los evangelios, pero hay que decir que nunca los afirmó con mucha fuerza, que les quita un tanto su carácter de acontecimientos impredecibles, gratuitos y libres de Dios: ‘La historia de Prometeo es como la refracción en la eternidad de la pasión de Cristo. Prometeo es el cordero degollado desde la fundación del mundo’ (Weil 2004, p. 93). ‘El pasado y el futuro son simétricos. La cronología no puede tener un papel determinante en una relación entre Dios y el hombre, relación en la que uno de los términos es eterno’ (Weil 1954a, p. 13). ‘Hay que buscar inspiración en las verdades eternamente inscritas en la naturaleza de las cosas’ (Weil 1954b, p. 219). Dios queda en ella dibujado en trazos impersonales, como un mecanismo que entrega su ‘sabiduría’ a quien esté lo suficientemente atento, descreado, vaciado de creación y de fuerza, sea cual sea el momento del tiempo en el que esté viviendo.

En Weil la revelación, más que una novedad histórica, es una repetición constante y paralela a los siglos. Por ejemplo: ‘En resumen, la aparición de la geometría en Grecia es, de todas las profecías que anunciaron a Cristo, la más manifiesta’ (2004, p. 116). Para Weil, los geómetras griegos estaban más conscientes de la venida de Cristo –en cuanto sabiduría eterna- que el mismo Isaías, que el mismo Juan Bautista. Su atención los hizo traspasar la gravedad y llegar a la verdad atemporal y a-histórica de Cristo. El tiempo, por lo tanto, es más bien aquello que hay que traspasar, el velo del mecanismo y la gravedad tras el que se encuentra la Verdad. El tiempo es obstáculo, velo, lámina²⁹, no es un vehículo por medio del cual podemos conocer la carne y vida de Cristo. En el pensamiento cristiano, en cambio, gracias al tiempo y sin traicionar al tiempo, es donde hemos podido conocer la verdad, es donde Dios se ha hecho experimentable, se ha encarnado. En definitiva, se ha hecho interesante para el hombre. Danielou lo señala categóricamente:

Y es aquí donde tocamos el fondo de la dificultad de Simone Weil. Si no percibió la diferencia entre los mitos paganos y los sacramentos cristianos, los símbolos cósmicos y las figuras bíblicas, es porque no captó la originalidad del hecho

28 Nagy rescata un comentario del padre Perrin, amigo de Weil, sobre la obra de nuestra filósofa donde señala que Jesús quiso ser judío hasta el borde de su manto y en la manera misma de sus discusiones, parábolas y argumentos (2010, p. 181). Cf. En este sentido también: (Di Nicola 2007, p. 198).

29 Del Noce lo dice con claridad al afirmar que en esta concepción la religión es una visión de una perfección pe-cósmica, paradigmática. Cristo mismo es visto como un arquetipo eterno. Por ello el tiempo, la historia con todos sus intereses, sólo puede degradar esta visión de mundo original. En: Weil, S. *L'Amore di Dio*. Introduzione: *Simone Weil, Interprete del mondo di oggi*.

También Danielou coincide en este punto: ‘Para ella se trata más de alcanzar los arquetipos eternos saliendo del tiempo –y Cristo es el más perfecto de estos arquetipos- que de creer en un gesto de Dios que venga a tomar el tiempo para darle un sentido y salvarlo’. En (Bea 1992, p. 174).

cristiano. Este le parecía como la más alta de sus expresiones sin duda, pero no como algo diferente a una de sus expresiones. La importancia del cristianismo como acontecimiento ocurrido en un momento del tiempo e irreversible no fue asumida por ella (Bea 1992, p. 185).

En el cristianismo se afirma que la gracia no destruye la naturaleza sino que la perfecciona³⁰. Weil, más bien, señala que la naturaleza creada sólo puede admitir la gracia en cuanto se retira, se hace a un lado. El cristianismo, al contrario, com-pone, co-instituye algo nuevo con lo que pone la gracia, pero necesita también lo que pone el hombre y la naturaleza que, si bien están heridos por el pecado original, no están completamente corruptos por el mismo. El trabajo de Dios se suma al trabajo bueno del hombre. No es necesario que el hombre se anule, se descrea, se retire. Cristo mismo demostró que se podía seguir siendo Dios siendo hombre, que se podía ser un buen Dios siendo, al mismo tiempo, un buen hombre. Ambos aportan: el trabajo bueno de Dios (la Gracia) sólo tiene resultados sobre el trabajo bueno del hombre³¹. En este sentido cristiano, la gracia no es complemento, media mitad, 'media naranja' de una creación a medias, de un hombre a medias, de un hombre desgraciado inevitablemente. Es más bien 'suplemento', sobreabundancia de una naturaleza que también trabaja bien, pero que con la Gracia trabaja mejor. La gracia viene a mejorar aún más las cosas, no viene a comenzar de cero una novedad total debido a una supuesta 'miseria' de la naturaleza. Pero Weil afirma claramente que está en desacuerdo con esta manera de pensar:

El bien sobrenatural no es una especie de suplemento del bien natural, de lo que algunos, con la ayuda de Aristóteles, querrían persuadirnos para nuestra mayor comodidad. Sería agradable que así fuera, pero no lo es. En todos los problemas punzantes de la existencia humana, sólo hay elección entre el bien sobrenatural y el mal (2000, p. 30).

Pensamos también que detrás de su visión de los oprimidos, de los 'esclavos', de los subyugados de la tierra, de los cuales no quiere separarse, hay una visión paternalista, pues los observa como si no tuviesen nada que ofrecer a lo sobrenatural, como si no pudiesen com-poner un Reino con la Gracia, y como si no tuviesen nada que oponer a la gravedad. Aunque esta visión pesimista fue contradicha por Weil en su vida misma (innegable es su lucha codo a codo con los oprimidos y su caridad para quienes llegaron a conocerla), creemos que en su pensamiento no puede separarse de esta visión del hombre que sufre como el de un esclavo y un miserable que no podría elevarse con sus solas fuerzas ni un milímetro. De hecho considera que ni

30 Tomás de Aquino, *Suma de Teología* I, q1 a8 ad 2.

31 'En este sentido, Weil observa que la característica más importante del trabajo no consiste en hacer posible la participación de una persona en la *recreación* del mundo, como la teología cristiana había sugerido previamente, sino en hacer posible que una persona se *descrea* a sí misma' (Plant 1996, p. 100).

quiera alcanza en ellos a existir este 'yo ficticio', esta 'falsa divinidad' que otorga el poder y el prestigio social. Por lo tanto ni siquiera alcanzarían a descrearse, pues al estar reducidos a la condición de cosas, no tendrían ninguna falsa personalidad que sacrificar³². No creemos que los obreros que ella conoció aceptasen una descripción así de su condición³³.

Para Weil, el hombre y la naturaleza son miserables por lo inevitablemente sometidos a la gravedad. Tan miserables son que no le pueden aportar nada a Dios. Dios no crece en nada con el trato con el hombre: de hecho Dios es más sin la creación que con la creación. Pensamos, sin embargo, que esto está alejado del pensamiento cristiano. El Dios cristiano se acrecienta en la encarnación, se hace un Dios más rico, porque hace amigos, puede ver, oler, beber vino y gustar la comida, aprende a ser hombre y a ser el 'Hijo del Hombre', trabaja, aprende a ser Dios aprendiendo a ser hombre, entre los hombres y gracias a ellos. "Mis delicias están entre los hombres" (Prov. 8, 31). Es verdad, Cristo vino a salvar al hombre de sus pecados, pero también a aprender de él, a aumentar su divinidad y mejorar su sociedad de amigos, sacando a estos amigos-socios del pecado. Dios se hizo un Dios más rico porque su riqueza es la felicidad del hombre, y con su encarnación, con su nacimiento de María, con su estar entre nosotros, ha hecho al hombre más feliz. Desde esta manera de pensar, para que la acción de Dios sea efectiva, la naturaleza humana no tiene por qué desaparecer, no necesita desaparecer, des-crearse. Es más, por el contrario, debe permanecer, porque es valiosa y sin ese valor no podría com-poner con Cristo un Reino, una Ciudad de Dios. Dios no podría trabajar con quien no tiene nada que ofrecer: 'Mi Padre y yo trabajamos siempre' (Jn 5, 17). Además, una naturaleza misérrima no hablaría bien de su creador: 'Rebajar la perfección de la criatura es rebajar a su vez la perfección de la virtud divina'³⁴. Cristo salva al hombre para que pueda seguir trabajando y aumentando los beneficios de felicidad para él mismo y, con ello, para el mismo Dios. Aquí todos pueden ganar el ciento por uno.

Esta visión menguada de la creación inevitablemente lleva a la pensadora francesa a una concepción religiosa despreciadora de los 'frutos gustosos' de la tierra: el deseo del cual habla permanentemente es un deseo de Bien infinito, incondicionado, desinteresado. Ha excluido de la religión el deseo de satisfacciones, de felicidad y alegría, es decir, todos los bienes interesados, convenientes, satisfactorios, provechosos,

32 Cf. (Hollingsworth 2013, p. 226).

33 'Nada hay en ellos a lo que pueda llamarse la voluntad propia, persona, yo. No son más que una cierta intersección de naturaleza y Dios' (Weil 1995, p. 80). Significativo es el relato de Pétrement de la estancia de Weil en Le Puy siendo profesora de filosofía. La filósofa no quiso encender la estufa en su casa para solidarizar con los obreros cesantes de la ciudad que, según ella, no tendrían cómo calefaccionar sus hogares. Grande fue su sorpresa cuando supo que los obreros se las ingeniaban, de una u otra forma, para no pasar frío y llevar carbón a sus hogares (1997, p. 151).

34 Tomás de Aquino, *Suma contra Gentiles* 3 q69.

están fuera de su concepción, en cuanto están dominados principalmente por la ley de gravedad del 'gran animal'. Llega a una visión metafísica puritana donde el placer y el gozo son sospechosos de enturbiar el puro y desinteresado deseo de bien, de alimento sobrenatural: 'El amor real y puro desea siempre ante todo permanecer íntegramente en la verdad, cualquiera sea, incondicionalmente. Toda otra especie de amor desea principalmente satisfacciones, y por ello es principio de error y de mentira' (Weil 1954b, p. 252)³⁵. Las palabras de Cristo, sin embargo, están llenas de referencias a que el Reino de Dios es conveniente, provechoso, un 'buen negocio' en lo relativo a la felicidad y la salvación, económicamente conveniente (no casualmente en la tradición cristiana se habla de la 'economía de la salvación' -*oeconomia salutis*-). No porque algo se realice por conveniencia personal de inmediato se carga de inmoralidad. Si no hubiese un deseo -de conveniencia personal- de salvarse, difícilmente habría una motivación lo suficientemente fuerte para atraer a una persona hacia la salvación. De hecho, la filósofa duda de la pureza de intenciones de los mismos apóstoles que sólo creyeron firmemente en Cristo después de la Resurrección, atribuyéndoles cierto 'interés' en su amistad con Cristo. Según Weil, debería haberles bastado la crucifixión:

Quando los cristianos adquirieron la sólida convicción de que el Cristo, aunque había sido crucificado, luego había resucitado y próximamente vendría glorioso a recompensar a los suyos y castigar a los otros, ya no los aterró ningún suplicio. Pero antes, cuando el Cristo era sólo un ser absolutamente puro, tan pronto lo hirió la desgracia fue abandonado. Los que más lo amaban no pudieron encontrar en su corazón la fuerza necesaria para correr riesgos por él (1954b, p. 220).

Para Weil la vida religiosa debería estar purificada de cualquier necesidad. No nos debería ligar a Dios ningún grado de necesidad, ni siquiera el deseo de felicidad, sino sólo el deseo de la verdad³⁶. Si esto fuera así, todo el pueblo de cristianos suplicantes durante estos dos milenios estaría absolutamente equivocado, manifestando una religiosidad llena de vicios. Sin embargo, el mismo Jesús suplicó al Padre: 'que pase de mi este cáliz' (Lc 22, 42). Él mismo enseñó a su pueblo a pedir lo que le convenía: 'Venga a nosotros tu Reino, danos el pan de cada día, perdona nuestras deudas, líbranos del mal'. No habría que recurrir a ningún teólogo eminente, bastaría revisar las oraciones del catecismo (más claras que cualquier teología, por cierto) para entender cuán intenso es, en el cristianismo, el interés de que este Padre nos ayude.

35 'Cristo representa al siervo que no recoge los frutos de su trabajo. Adán representa, en cambio, la voluntad de coger frutos de árbol' (Weil 2001, p. 728)

36 Comenta la filósofa un pasaje de los evangelios de esta manera: "Yo soy el verdadero pan, la verdadera bebida", es decir, el pan que es solamente verdad, la bebida que es solamente verdad" (1954b, p. 247). Señala lo mismo en relación a la belleza pues su contemplación nos hace 'sentir claramente que en ella no hay nada que desear' (2000, p. 35).

En este punto compartimos las apreciaciones de Plant sobre la escasa ‘encarnación’ de la filosofía weiliana:

Lo que sugiere una teología de la encarnación es que la realidad de Dios se encuentra, de hecho, en la realidad física de este mundo, en el pan y el vino, y, sobre todo, en la presencia física de Dios en Jesús. La teología de Weil tiene como centro el concepto de que existe una realidad que está más allá de la realidad física de este mundo, y que alcanzar esta realidad más elevada debe ser el verdadero objetivo de la persona. Los lectores de Weil deben preguntarse si esta perspectiva alienta o desalienta a los seres humanos a comprometerse en las dificultades concretas y mundanas de la vida cotidiana (Plant 1996, p. 115)³⁷.

Pese a ser una filósofa de pensamientos disgregados en aforismos, más que una filósofa sistemática, creemos que existe un dualismo que se mantiene en toda su obra. Se nos podrá replicar que esto no es dualismo propiamente tal, sino una jerarquización entre dos niveles de la realidad (podríamos llamarlo un ‘dualismo axiológico’). Pero nos parece que la polaridad está muy marcada: lo natural, fuerte, pero bajo y ciego; y lo sobrenatural, grácil, rico y noble; finalmente pensamos que, más que conjugarse y componerse entre ambos, terminan remarcándose a tal nivel que nunca logran una completa unidad, incluso cuando lo sobrenatural viene en ‘ayuda’ de la creación³⁸.

Pese a todo lo anterior, es decir, las diferencias irreconciliables entre Weil y el cristianismo que le impidieron aceptar el bautismo, creemos que su obra tiene una serie de elementos que la filosofía cristiana podría recoger para enriquecerse y ensancharse. Pensamos que Simone Weil se acerca mucho al pensamiento cristiano al recordar constantemente la ayuda invaluable que significa para el hombre la gracia sobrenatural. Sólo habría que agregar que es necesario entender esa Gracia como suplemento, no complemento (no como ‘media naranja’ o ‘llenar un vacío’), más bien como sobreabundancia que no destruye, sino que perfecciona la naturaleza. Su filosofía entera es una insurrección contra cierto modernismo, incluso un cristianismo modernista que quiere salvar sin Cristo, con las solas fuerzas desatadas por la ciencia

37 El mismo Plant no puede dejar de ver algunos paralelos de este pensamiento con las decisiones de Simone Weil en su vida misma: ‘Parece innegable que Weil emprendió voluntariamente el camino del sufrimiento. Trabajó en diversas fábricas sin estar físicamente preparada para ello, buscó el peligro en España, la Francia libre la decepcionó porque sus dirigentes no quisieron encargarle una misión peligrosa, y llegó al extremo de envidiar a quienes padecían una parálisis. Incluso en cuestiones menos importantes, como la ropa y el alimento, llegó casi a despreciar las necesidades de su cuerpo, que siempre estuvieron subordinadas a sus necesidades espirituales’ (1996, p. 114).

38 Weil termina aceptando la contradicción, sin renunciar a la unidad: ‘El bien y la necesidad, como dijo Platón, están separados por una distancia infinita. No tienen nada en común. Son totalmente distintos. Aunque estemos obligados a asignarles una unidad, esta unidad es un misterio, sigue siendo para nosotros un secreto. La contemplación de esta unidad desconocida es la vida religiosa auténtica’ (1954b, p. 203).

y la técnica modernas. La humanidad pierde una gran oportunidad al perder lo sobrenatural. En este sentido Weil tiene una visión correcta de la precariedad del cristianismo al entenderlo como espera de la gracia y lo sobrenatural.

Unido a lo anterior, creemos que su concepción de la 'atención' puede ser un gran aporte para una filosofía de la educación contemporánea, sobre todo en momentos donde pareciera que en educación se repiten ciertos tópicos en torno a una inteligencia activa y constructora, y se abandona el carácter pasivo-receptivo de esta. Pienso que sería un gran enriquecimiento para las nociones educacionales actuales desarrollar más esta idea de Weil en torno a la 'activa pasividad' que significa prestar auténtica atención y los innumerables beneficios, y de todo orden, que tiene para la humanidad.

En el seno mismo de la Iglesia pueden obtenerse grandes provechos, sobre todo en lo referente al diálogo con los agnósticos, los ateos y las líneas de pensamiento surgidas desde otras religiones. Con todos los reparos que hemos hecho, creemos que en Weil hay un sincero intento de universalizar la Iglesia, aunque haya caído finalmente en el a-historicismo antes mencionado. Eliminando estas trabas, las preguntas de Weil son más que interesantes para una Iglesia que es y quiere ser Católica, es decir, Universal. Interés que estaba presente en el Concilio Vaticano II, cuyas conclusiones responden en parte a las interrogantes que planteó la filósofa durante toda su obra y que pueden seguir interpelándonos. No es casualidad que los dos papas que llevaron adelante el Concilio, Juan XXIII y Pablo VI, hayan declarado abiertamente su admiración por la figura y obra de Simone Weil³⁹.

39 Sobre las conclusiones del Concilio sobre este punto recomendamos revisar la declaración *Nostra Aetate* de Pablo VI.

6. Bibliografía

- Bea, Emilia. (edit). (2010): *Simone Weil. La conciencia del dolor y la belleza*, Madrid: Trotta.
- _____ (1992): *Simone Weil. La memoria de los oprimidos*, Madrid: Encuentro.
- Estelrich, B. (2009): 'Simone Weil's concept of Grace', *Modern Theology*, **25:2**, pp. 239-251.
- Hollingsworth, A. (2013): 'Simone Weil and the Theo-Poetics of Compassion', *Modern Theology*, **29:3**, pp. 203-229.
- Luchetti, M. C., Di Nicola G. P. (2007): *Simone Weil: Acción y Contemplación*, Bilbao: Desclée De Brouwer.
- Nagy, E. J. (2010): 'Simone Weil: The Mystical Ascetic', *European Journal of Mental Health*, **5**, pp. 167-185.
- Penaskovic, R. J. (2015): 'Simone Weil: The Reluctant Convert', *New Blackfriars*, pp. 391-404.
- Pétrément, S. (1997): *Vida de Simone Weil*, Madrid: Trotta.
- Plant, Stephen. (1996): *Simone Weil*, Barcelona: Herder.
- Platón. (1986): *República*, Madrid: Gredos.
- Rybakova, M. (2007): 'Imagination versus Attention: Simone Weil Translating The 'Iliad'', *Arion: A Journal of Humanities and the Classics*, **15**, pp. 29-36.
- Tomás de Aquino (2010): *Suma contra Gentiles*, México: Porrúa.
- _____ (1994): *Suma de Teología*, Madrid: Bac.
- Tucídides (1986): *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Barcelona: Orbis.
- Weil, Simone (2009): *A la espera de Dios*, Madrid: Trotta.
- _____ (1954a): *Carta a un religioso*, Buenos Aires: Sudamericana.
- _____ (1954b): *Raíces del existir*, Buenos Aires: Sudamericana.
- _____ (2001): *Cuadernos*, Madrid: Trotta.
- _____ (2000): *Escritos de Londres y últimas cartas*, Madrid: Trotta.
- _____ (2004): *Intuiciones precristianas*, Madrid: Trotta.
- _____ (1968): *L'Amore di Dio*, Torino: Borla.
- _____ (1961): *La fuente griega*, Buenos Aires: Sudamericana.
- _____ (1998): *La gravedad y la gracia*, Madrid: Trotta.
- _____ (1957): *Opresión y libertad*, Buenos Aires: Sudamericana.
- _____ (1995): *Pensamientos desordenados*, Madrid: Trotta.

LA ESTRUCTURA RELACIONAL DE DIOS COMO BASE ONTOLÓGICA DE LA ESTRUCTURA RELACIONAL DEL HOMBRE EN ALGUNOS TEXTOS DE LA SUMA TEOLÓGICA Y DEL COMENTARIO A LA ÉTICA DE TOMÁS DE AQUINO

THE RELATIONAL STRUCTURE OF GOD AS ONTOLOGICAL BASIS OF RELATIONAL STRUCTURE OF MAN IN SOME TEXTS OF THE SUMMA THEOLOGICA AND THE COMMENTARY ON THE ETHICS OF THOMAS AQUINAS.

Mg. Catalina Velarde Lizama

Programa de doctorado en filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

Correo electrónico: catavelarde@gmail.com

[Fecha de recepción del artículo: 02 de noviembre de 2016]

[Fecha de aprobación del artículo: 09 de enero de 2017]

Resumen

En la primera parte de la *Suma Teológica*, después de probar la existencia de Dios por medio de cinco vías, Tomás de Aquino muestra tres tipos de características de la divinidad: características entitativas, que hacen referencia a su unidad, su perfección y su simplicidad, por mencionar algunas de ellas; características operativas: que son inteligencia y voluntad; y características *ad extra* de la divinidad: que tienen que ver con su capacidad de causar seres distintos de ella y de gobernarlos, es decir: de llevarlos a su plenitud.

Después de mostrar que Dios es Uno, muestra su aspecto Trinitario, que prueba que dentro de la divinidad hay relaciones, lo que lo transforma en un ser relacional por esencia. Esta divinidad que es relacional por esencia crea a su semejanza, y dentro de su creación hace a una criatura que es feliz sólo si la contempla y la imita. Este es el hombre que para ser pleno debe relacionarse tanto con Dios, como con los demás hombres y con el entorno en que vive. Así se transforma en un espejo del Dios que lo crea, reflejo en el que consiste su plenitud.

Palabras clave: Trinidad, Unidad, Relación, amistad y plenitud.

Abstract

In the first part of the *Summa Theologica*, after proving the existence of God through five ways, Thomas Aquinas shows three types of characteristics of divinity: entity

characteristics, referring to its unity, perfection and simplicity, to name a few; operational characteristics: they are intelligence and will; and *ad extra* of divinity: they have to do with their ability to cause beings different from Him and govern them, that is: to bring them to their completion.

After showing that God is one, He shows his Trinitarian aspect, which proves that inside the divinity there are relationships, which transforms Him into a relational being essentially. This divinity that is essentially relational creates His own likeness, and in its creation makes a creature who is happy only if he contemplates and imitates Him. This is the man to be full must relate both with God and with other men and with the environment where he lives. So in this way, he becomes a mirror of God who created him, which is reflected in its fullness.

Keywords: Trinity, Unity, Relationship, friendship and fulfillment.

1. Introducción:

En esta ponencia se quiere mostrar que si se mira al hombre considerando la estructura relacional de Dios, se comprende mejor, tanto su necesidad del otro para desarrollarse como ser humano incluso en los detalles más banales, como la importancia de su unión con los otros hombres y con Dios para alcanzar su plenitud. Para hacerlo en primer lugar se describirá a Dios considerando algunos aspectos entitativos y otros operativos, para luego mostrar de qué manera la Trinidad Divina introduce un aspecto relacional en Dios sin romper su unidad. Y en tercer lugar, se mostrará la radicalidad de la dependencia del hombre de sus amigos, tanto para su propio crecimiento como para la unión con Dios.

2. Breve diagrama de la divinidad según la primera parte de la Suma Teológica

2.1 Características entitativas

Se presentarán estas características utilizando como punto de partida la tercera y la cuarta vía¹. En la tercera vía Santo Tomás parte de los entes contingentes para demostrar la existencia de un ser necesario. Aquí la demostración opera por contraste: si existen seres contingentes que antes no existían, entonces la existencia les viene desde fuera; es decir, tiene una causa. Esto ocurre con todos los seres del universo y normalmente se puede identificar dicha causa. No obstante, si se acude a una cadena causal infinita, entonces el argumento pierde su fuerza probatoria. Por lo que debe existir un ser que tenga su existencia *per se* o de manera necesaria, es decir, que no la reciba de otro (Cfr. Aquino, *S. Th.* I, q.2, a. 3, in C). En este ser necesario, al que Santo Tomás llamará Dios, se identifican su esencia, es decir, aquellas características por las que se define, con su existencia, ya que no recibe el acto de ser como un don, sino que brota de su misma esencia; porque es el primer ser necesario, de lo que se puede afirmar que se trata de un ser subsistente (Cfr. Aquino, *S. Th.* I, q.3, a. 4, in C).

En la cuarta vía, el Doctor Angélico parte de la diferencia de grados en las perfecciones de las criaturas para inferir la existencia de un ser que las posea todas de manera perfecta; y a este ser perfectísimo lo llama Dios (Cfr. Aquino, *S. Th.* I, q. 2, a. 3, in C). Cuando Santo Tomás afirma en esta vía que si hay cosas bellas tiene que haber algo máximamente bello que sea causa de lo demás, se refiere a la causalidad ejemplar, no a la eficiente, a la que alude en las dos primeras vías, de lo que se puede deducir que Dios actúa como causa eficiente del universo y también de alguna manera como causa ejemplar del mismo, utilizando como instrumentos la materia y la forma (Legido 1963, p. 144).

¹ Para una discusión sobre el tipo de conocimiento que tenemos de Dios a través de sus características, véase Antonio Castelló, Tomás de Aquino y la teología positiva, *Philosophos*, Junio 2011, pp. 109-136.

Además de la causalidad y la subsistencia, de estas vías puede deducirse la simplicidad. En la *Suma Teológica* I, q.3, el Aquinate muestra detalladamente que éste ser subsistente es simple, porque carece de todo compuesto (a.7, in C). A partir de la simplicidad Santo Tomás infiere que se trata de un ser incorpóreo, ya que el ser subsistente es acto puro, y la corporeidad implica potencia de recibir una forma.

En el artículo 7 de esta cuestión, Santo Tomás destaca la absoluta simplicidad de Dios: *Como quiera que en Dios no hay composición ni partes de cantidad porque no es cuerpo; ni hay composición de forma y de materia, ni de naturaleza y supuesto, ni de género y diferencia, ni de sujeto y accidente, queda claro que Dios no es compuesto de ningún tipo, sino completamente simple* (S. Th. I, q.3, a.7, in C). Una de las consecuencias de dicha simplicidad, es que en Dios no hay accidentes; por lo que en él todas las perfecciones se encuentran de manera simple y unitaria (Cfr. Aquino, S. Th. I, q.13, a.4, in C).

Otra consecuencia es su unidad. Tomás de Aquino la demuestra utilizando el ejemplo de Sócrates: sostiene que en el caso de los hombres hay una diferencia entre aquello que los hace ser hombres, y aquello que los hace ser este hombre. En cambio, esto no sucede en el caso de Dios, ya que él mismo es su naturaleza; por lo que no puede haber dos dioses (Cfr. Aquino, S. Th. I, q.11, a. 4, in C).

La segunda línea de argumentación del Doctor Angélico, toma como base la unidad del mundo. Éste está compuesto de una multiplicidad de criaturas, incluso de distinto grado de perfección, que están ordenados armónicamente y que forman un solo cosmos. Para crear un sistema ordenado con elementos diversos se necesita que exista un ser que además de ser inteligente sea uno; ya que, con palabras de Santo Tomás: *Pues lo múltiple se coordina mejor dentro del orden que establece uno al que establecen muchos ya que el uno es causa de unidad, mientras que lo múltiple lo es sólo accidentalmente, esto es, en cuanto de algún modo es uno* (Aquino, S. Th. I, q.11, a. 3, in C).

Otra de las características de la divinidad consiste en estar siempre en acto. El Aquinate lo muestra recurriendo a la identificación de Dios con el primer principio activo. Este primer principio, es la causa eficiente del universo; por lo que, según Santo Tomás, es necesario que sea perfecto en grado sumo: *Pues así como la materia en cuanto tal está en potencia, del mismo modo el agente en cuanto tal está en acto. De ahí que el primer principio activo precisa en grado sumo estar en acto; y consecuentemente también en grado sumo ser perfecto* (Aquino, S. Th. I, q.4, a.1, in C). De lo que se puede concluir que otra de las características entitativas de la divinidad es la perfección.

2.2. Características operativas:

Este Dios que es Simple, Uno, Activo y Perfecto, tiene dos características operativas que lo constituirán en un Dios Personal: la Inteligencia y la Voluntad. Tomás de Aquino muestra que Dios es Inteligente a través de la quinta vía en la que se toma como punto de partida la observación de la naturaleza. Hay en ésta entes que carecen de libertad que actúan dirigiéndose hacia un fin. Como no se trata de entes autónomos, ya que carecen de inteligencia y voluntad, entonces es posible suponer que hay alguien externo a ellos que los dirige hacia un determinado fin. Esta inteligencia externa es a la que según el Aquinate, todos llaman Dios (Cfr. Aquino, *S. Th.* I, q.2, a.3, in C).

En el libro I de la *Suma Contra Gentiles*, al demostrar que Dios es Inteligente, Santo Tomás retoma este mismo argumento, en el que sostiene que la naturaleza no se determina a sí misma hacia un fin, sino que es determinada hacia éste por su autor, porque tiene una conducta regular. Si no estuviera creada con una intención teleológica, entonces la regiría el azar y dichos entes actuarían de manera irregular y caprichosa (Cfr. Aquino, *S.C.G.*, I, c. 44). A partir de esta constatación empírica Santo Tomás sostiene que: *Dios no podría dictar un fin a la naturaleza sin inteligencia* (Aquino, *S.C.G.*, I, c. 44.) De lo que el Doctor Angélico concluye que Dios es Inteligente. En esta misma línea argumenta Tomás de Aquino al mostrar que el ser de Dios es intelectual:

Entender, en efecto, es un acto del sujeto inteligente, que permanece en él y que no pasa a algo extrínseco, como la calefacción, por ejemplo, pasa al objeto calentado; en efecto, un objeto inteligible no es modificado por el hecho de ser entendido, sino que el sujeto inteligente es quien se perfecciona. Pero todo lo que está en Dios es esencia divina. Luego el entender de Dios es la esencia divina, el ser divino, el mismo Dios. Pues Dios es su propia esencia y su propio ser (*S. C.G.*, I, c. 45).

Así, el Dios que es Perfecto, Uno y Simple, es Inteligente por esencia, por lo que su actividad es inteligente y no arbitraria. En el libro I de la *Suma Contra Gentiles*, después de haber demostrado que Dios es Inteligente y la manera en que conoce a los entes creados, demuestra que otro de los atributos operativos de la divinidad es la Voluntad. Para hacerlo, toma como punto de partida la Inteligencia divina. En el siguiente pasaje el Aquinate sostiene que las facultades apetitivas, tanto intelectual como sensible, son las que hacen posible que el sujeto se relacione con el objeto entendido o sentido que le han hecho presentes:

Todo lo que posee una forma tiene relación con lo que existe en la naturaleza de las cosas. Así, un leño blanco, por su blancura es semejante a unos seres y diferente de otros. Ahora bien, en el sujeto que entiende y siente está la cosa entendida y sentida ya que todo conocimiento es por alguna semejanza. Es necesario, por lo tanto, que exista una relación del que entiende y siente a los objetos entendidos y sentidos

como están en las cosas, y esto no es porque entienden y sienten, pues por esto más bien resulta la relación de los objetos al sujeto, porque el acto de entender y sentir se realiza en cuanto los objetos están en el entendimiento y en el sentido, según el modo propio de cada uno. Ahora bien, el que siente y entiende se relaciona con los objetos exteriores por la voluntad y el apetito. De donde todo ser inteligente y sensitivo apetece y quiere; pero la voluntad está propiamente en el entendimiento. Dios, por lo tanto, necesariamente ha de querer por ser inteligente (Aquino, *S.C.G.*, I, c.2).

En este fragmento, el Aquinate, muestra que la voluntad es el aspecto de la facultad racional con la que el sujeto cognoscente responde al objeto que la inteligencia le hace presente. Por lo que es necesario que todo ser inteligente tenga voluntad, ya que de otra manera no podría querer aquello que entiende que es bueno. Santo Tomás sostiene que Dios al ser Perfecto tiene la Inteligencia en máximo grado, y por ser Perfecto con la voluntad no tiende a su Perfección sino que se deleita en su Bondad (Cfr. Aquino, *S.C.G.*, I, c. 72).

Hasta aquí se ha descrito al Dios uno al que se puede llegar por un conocimiento racional; ahora se utilizará la ayuda de la revelación para describir a un Dios, que por ser Perfecto y Bueno, sin romper la unidad tiene carácter Trinitario.

3. El Dios trino, una comunión relacional de personas.

Al inicio del tratado de la Trinidad, Tomás de Aquino utiliza las dos características operativas que se han descrito, para explicar que las procesiones en la Trinidad son actos interiores. Así, al ser la divinidad esencialmente intelectual, hay una acción que es la de entender que le es inmanente. Como esta intelección por ser divina es Perfecta, también lo es la palabra interior que origina, por lo que se trata de dos actos inmanentes a la esencia divina (Cfr. Aquino, *S.C.G.*, I, c. 72).

El Aquinate destaca la unidad de la intelección divina con su verbo interior en estos términos:

El resultado de aquello que se da por una procesión hacia fuera, es necesario que sea distinto de aquello de lo que procede. Pero lo que resulta de un proceso intelectual interno, no es necesario que sea distinto, más aún, cuanto más perfecto sea el proceso, el resultado será tanto más uno con aquello de lo que procede. Ya que es evidente que cuanto más es entendido algo, tanto más íntima y más unidad hay entre la concepción intelectual y el que la hace. Pues el entendimiento en la medida en que entiende algo, en la misma medida se hace uno con lo entendido. Por eso, como el entender divino es perfección sin fin, como se dijo (q.14 a.1), es necesario que la palabra divina sea perfectamente uno con aquello de lo que procede, y sin ningún tipo de diversidad (Aquino, *S. Th.* I, q. 27. a. 1. ad. 2).

Sin embargo, como la esencia Divina es tanto intelección como Buena Voluntad, hay en ella otra procesión que es la del amor, por la que el amado está en quien le ama (Cfr. Aquino, *S. Th.* I, q. 27. a. 3.) inC. El Aquinate distingue a esta procesión de la primera, ya que la voluntad es un motor, por lo que en este segundo caso se trata de una fuerza capaz de mover. Es un impulso vital amoroso, que es capaz de impulsarnos a obrar. Este es el Espíritu Santo (Aquino, *S. Th.* I, q. 27. a. 4. in C.)

Santo Tomás sostiene que es posible denominar a las tres procesiones divinas con el nombre de personas, ya que se trata de tres relaciones subsistentes de naturaleza racional, que por ser la perfección máxima de los entes creados es una denominación válida para la divinidad en sentido analógico (Cfr. Aquino, *S. Th.* I, q. 29. a. 3. In C). Al explicitar qué aspecto de la divinidad quiere destacarse con este nombre, el Aquinate sostiene que las personas divinas tienen su fundamento en las relaciones de origen, que por tratarse de actos inmanentes al sujeto, pertenecen a la esencia divina. Así, en la esencia de la divinidad, que es una y simple, hay una relación entre tres personas: el Padre, que es la intelección perfecta, el Hijo que es el Verbo Interior, y el Espíritu Santo, que es el movimiento amoroso del acto Volitivo perfecto (Cfr. *S. Th.* I. q. 29. a. 4. In C).

Si en la esencia de la divinidad hay Tres Personas que tienen su origen en un acto inmanente de relación, puede constatarse que en el interior de la divinidad hay una vida que por ser relacional implica una comunión de Personas. Como Dios es Bueno, y el bien tiende a difundirse, en un instante del tiempo decide crear; y como todo artista lo hace a su semejanza. Así, el universo creado refleja, aunque en una sombra, al creador. Sin embargo, como se trata de un reflejo, el observador perspicaz puede descubrir al autor al mirar su obra. En el siguiente apartado mostraremos de qué manera la criatura humana refleja el carácter relacional de la divinidad.

4. La amistad como condición esencial para el desarrollo de la persona humana.

Al inicio del Comentario a la Ética, Santo Tomás, transcribe seis razones por las que Aristóteles sostiene que es lícito estudiar la amistad en un tratado de moral. Al comentarlas se mostrará que el ser humano necesita del amigo para desarrollarse en todos los ámbitos, por lo que es posible concluir que es un ser relacional por esencia. La primera razón transcrita por Santo Tomás que justifica el estudio de la amistad dentro de la ética, es que se trata de una virtud que tiene que ver con la justicia, es decir, con las relaciones entre los hombres. Al definir la amistad, Santo Tomás sostiene que se trata de un amor recíproco y manifiesto que tiene como móviles el bien: honesto, útil o deleitable (Cfr. Aquino, *C. Ética*, VIII, Lec. 1, n1561).

Aristóteles, en el libro I de la *Ética Nicomáquea*, define la virtud como

“hábitos dignos de elogio” (Aristóteles 1102 b35, [trad. 1992]) y en el libro II al definir las virtudes éticas sostiene que “toda virtud perfecciona la condición de aquello de lo cual es virtud y hace que ejecute bien su operación”(Aristóteles 1106 a15, [trad. 1992]). Santo Tomás al comentar este pasaje y explicar la razón por la que la virtud perfecciona la obra del que la realiza afirma que la virtud de un agente es determinada por su máxima potencia (Aquino, *C. Ética*, II, Lec. 6). Y a continuación afirma que “lo máximo a lo que una potencia se extiende es su obra buena. De lo que concluye que para que se realice una obra buena es necesario un agente perfecto, por lo que es posible sostener que la virtud perfecciona a la cosa por medio de la acción buena del agente que la realiza” (Aquino, *C. Ética*, II, Lec. 6). Si se tienen en consideración estas premisas, es posible concluir que si la amistad consiste en un acto orientado al bien, dicha orientación asegura su rectitud, y por tanto su carácter virtuoso.

La segunda razón consiste en que la filosofía moral se ocupa de todo aquello que es necesario para la vida humana. Santo Tomás utiliza la casuística para documentar la radicalidad de esta necesidad: aquellos que tienen muchos bienes de fortuna, necesitan amigos para disfrutarlos en compañía, ya que de otra manera no le son de ninguna utilidad (Cfr. Aquino, *C. Ética*, VIII. Lec. 1, n1539). Y para el que no tiene bienes y pasa necesidad, los amigos son un gran refugio.

Si se trata de vivir las virtudes, las buenas amistades suelen ser de gran ayuda, ya que sin amigos o en malas compañías los jóvenes suelen actuar viciosamente. Si se trata de emprender una obra, es mejor actuar en equipo, ya que actuando con otros se es más poderoso. Y si se quiere realizar un estudio, es fundamental tener para hacerlo varios puntos de vista. Y para aquellos que se acercan al fin de sus vidas, cuando las fuerzas disminuyen, los amigos son de gran consuelo y ayuda (Cfr. Aquino, *C. Ética*, VIII. Lec. 1, n1540).

En esta enumeración de casos, Tomás de Aquino da cuenta de la necesidad que tiene el hombre de otro para poder realizar desde las tareas más superficiales de la vida, como es el uso de los bienes materiales, hasta las más sublimes, como realizar un estudio o terminar la vida de manera plena. Que esta necesidad del otro se dé en todos los ámbitos de la vida humana, pone de manifiesto que para que el hombre pueda completarse a sí mismo, necesita relacionarse con otros por medio del amor mutuo y una meta común, es decir, la intelección del bien. Así, la amistad entre los hombres refleja la Trinidad Divina.

La tercera y la cuarta razón que aduce santo Tomás para incluir la amistad en un tratado de moral, tienen relación con la naturaleza humana. Todos los hombres por el hecho de serlo tienen una simpatía mutua de la que surge la solidaridad por otro aunque sea desconocido (Cfr. Aquino, *C. Ética*, VIII. Lec. 1, nn1541-42). Santo Tomás explica este argumento desde la participación en la misma naturaleza y sostiene que

todos los seres de la misma especie, por serlo, cultivan una cierta amistad, aunque en los animales pueda entenderse de manera impropia. Esta se da con más precisión en el hombre ya que al tratarse de personas son capaces de reconocerse como iguales por ser de la misma especie (Cfr. Aquino, *C. Ética*. VIII, Lec. 1, n1543). Esta amistad natural es la base de las ciudades, por lo que el Aquinate sostiene que en cuanto a la conservación de la Polis se refiere, es mejor el cultivo de esta virtud que el de la justicia, en la que se pueden hacer concesiones a favor de la concordia (Cfr. Aquino, *C. Ética*. VIII, Lec, 1, n.1544).

En la lección 6 del comentario al libro noveno de la *Ética Nicomáquea*, Santo Tomás sostiene que la concordia se encuentra en los que son virtuosos, ya que, por ser buenos lo son también sus acciones; aunque en esta vida no puede esperarse un acto perfectamente bueno, porque los mortales son imperfectos (Cfr. Aquino, *C. Ética*, IX, Lec. 6). Como los hombres virtuosos tienden al bien, y este es uno sólo, como lo es el blanco del arquero, los hombres virtuosos concuerdan en lo que es útil y justo, por lo que una amistad natural basada en la concordia puede suplir a la virtud de la justicia, ya que hay una comunidad de ideales que une las voluntades de los hombres buenos (Aquino, *C. Ética*, IX, Lec. 6).

La quinta razón, señala que la justicia supera a la amistad, porque los amigos al desearse el bien mutuamente tienen los bienes en común, y al ser el amor mutuo el criterio de acción, no es necesario establecer entre ellos lo que es debido para repartir los bienes (Cfr. Aquino, *C. Ética*, VIII, Lec. 1, n1546). Esta amistad entre hombres buenos, se caracteriza por una convivencia mutua en la que los amigos se deleitan (Cfr. Aquino, *C. Ética*, IX, Lec. 14, n1948). Santo Tomás define este bien de deleite como aquella actividad por la que eligen vivir y según la que ordenan todas sus acciones. El Aquinate documenta su explicación con ejemplos, y sostiene que para algunos hombres dicha actividad consiste en el juego, para otros en la bebida y los deleites culinarios, y para otros en la actividad filosófica. Sin embargo, todos concuerdan en que la actividad que vale la pena compartir con los amigos es aquella por la que se decide orientar la vida, y la que da al hombre mayor satisfacción (Cfr. Aquino, *C. Ética*, IX, Lec. 14, n1948). Si esta amistad se da entre hombres buenos, tanto sus virtudes como el ejemplo mutuo los harán mejores; y se deleitarán en el amor recíproco basado en la virtud (Cfr. Aquino, *C. Ética*, IX, Lec. 14, n1951).

Aristóteles al definir la vida feliz sostiene que se trata de una actividad según la mejor de las virtudes. Y Santo Tomás en la lección 11 de este mismo libro afirma que la vida de los hombres virtuosos por ser la mejor es la más deleitable, lo que la hace digna de ser elegida (Cfr. Aquino, *C. Ética*, IX, Lec. 11, n1907). Al definir la vida virtuosa que es elegible por los hombres buenos y en la que estos se deleitan, el Aquinate destaca dos características: sentir y entender. Ambas en el hombre tienen

un carácter autoreflexivo; es decir, el hombre es capaz de percibirse entendiendo y de entenderse sintiendo. Y como se trata de dos actividades superiores se deleita tanto al realizarlas, como al percibir que las realiza (Cfr. Aquino, *C. Ética*, IX, Lec. 11, n1908).

Como los amigos comparten un mismo tipo de vida, se deleitan uno en el otro, ya que viven unidos por el afecto, lo que hace que el amigo sea una especie de otro yo para el hombre virtuoso. Esta unión afectiva se da en los hombres por medio de la comunicación de ideas que es posible a través del diálogo (Cfr. Aquino, *C. Ética*, Lec. 11, n1910).

En sexto lugar, santo Tomás señala que la amistad es un bien honesto, por lo que en la experiencia común se equipara al hombre bueno con el amigo (Cfr. Aquino, *C. Ética*, VIII. Lec. 1, n1547).

En el párrafo anterior, se ha definido persona como una relación racional subsistente. Esta racionalidad se expresa en la necesidad de la amistad con las otras personas que ya se ha documentado para poder alcanzar una plenitud humana. Esto se ve con claridad en la quinta razón que el aquinate aduce para incluir la amistad en un tratado de moral. Así como el hombre bueno se deleita al percibir su propia vida intelectual, se goza en el diálogo con el amigo; con el que comparten los mismos ideales y están unidos afectivamente. Este afecto mutuo que los hace deleitarse en la existencia y en la vida buena del otro, es reflejo del Dios Trino, en el que el Padre y el Hijo se conocen y se aman perfectamente; este amor y conocimiento es tan perfecto y gozoso, que constituye la Persona del Espíritu Santo.

Sin embargo, este trabajo no pretende hacer un exhaustivo estudio trinitario, sino mirar al hombre desde la divinidad para entender mejor su estructura. Es por este motivo por el que se indaga si el hombre necesita amigos como condición *sine qua non* de la felicidad, o si puede prescindir de ellos para alcanzarla. Si se mira al hombre desde una perspectiva trinitaria, y se utiliza como respaldo la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles, y el comentario a la misma de Tomás de Aquino, puede descubrirse que en el hombre hay una esencia relacional que impide que sea feliz sólo, ya que no puede concebirse sin otros. Santo Tomás muestra esta necesidad del hombre de vivir en sociedad mirando al ser humano desde dos aspectos opuestos. En primer lugar, pone el acento en la definición de felicidad del libro I de la *Ética Nicomáquea* que ya se ha comentado, en la que el filósofo sostiene que la felicidad radica en una vida según la virtud. Como la virtud reside en hacer el bien, es necesario poder hacer el bien a otros, y lo más deleitable es hacerlo a los amigos (Cfr. Aquino, *C. Ética*, IX, Lec. X, n1888). No obstante, una de las características fundamentales de la vida feliz es el deleite, que en el caso de la vida virtuosa es la consecuencia de la buena acción realizada. Y, como los amigos comparten una actividad común en la que se deleitan, porque es buena; el hombre virtuoso necesita del amigo tanto para beneficiarlo, como para

contemplantlo actuando bien, acción que tiene como consecuencia el deleite, tanto del que la realiza como del amigo que lo contempla lleno de admiración amorosa. Y como esta vida virtuosa es vivida por ambos, la contemplación amorosa y admirada del acto virtuoso es recíproca, y también su fruto que es el deleite (Cfr. Aquino, *C. Ética*, IX, Lec. X, n1897).

Otra de las características fundamentales de la felicidad, tanto según Aristóteles, como Tomás de Aquino, es que se trata de una actividad continua. Como los hombres mortales son limitados, y requieren descanso para reparar sus fuerzas; que la actividad virtuosa se realice entre amigos asegura su continuidad, y como consecuencia el deleite continuo para aquellos que la realizan como para los amigos que gozan contemplando hacer el bien (Cfr. Aquino, *C. Ética*, IX, Lec. X, n1998).

La segunda faceta del hombre desde la que santo Tomás muestra su necesidad de los amigos es su indigencia. Sostiene que se necesita de amigos *en el infortunio para recibir un beneficio de ellos y en una situación afortunada para que él mismo pueda beneficiarlos* (Aquino, *C. Ética*, IX, Lec. X, n1890). Así se ve con claridad que el hombre, por ser indigente, requiere de la ayuda de otro para llegar a su plenitud; y como sus fuerzas son limitadas, si quiere vivir continuamente en la virtud, para sostener su empeño es necesario que comparta esta vida con otros que tengan sus mismos ideales; es decir, con sus amigos.

5. Conclusión.

En este trabajo se ha mostrado que así como Dios es Trino, por lo que su esencia se constituye por una comunión de Personas que se relacionan entre sí teniendo como fundamento el amor y el conocimiento perfectos de cada una de ellas; el hombre, por ser creado a su semejanza, necesita de otros para llegar a su plenitud. Sin embargo, no se trata simplemente de otros hombres; es necesario que compartan sus mismos ideales, que se conozcan y se amen mutuamente, para que la consecuencia de este amor y de este conocimiento sea una vida virtuosa en la que ambos se deleiten. Estos amigos que viven una vida buena compartida y que se deleitan en ella, por una parte reflejarán a la divinidad, cuya esencia es Trinitaria, y por otra, tendrán un anticipo de la vida eterna, que según Tomás de Aquino consiste en amar y conocer a Dios, gozando de dicha contemplación por toda la eternidad.

6. Bibliografía

Aquino, Tomás de (1959): *Suma Teológica* (Tomo III, qq. 75-119), Madrid: BAC.

_____ (1ª ed. 2000; 2ª ed. 2001): *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles* (Traducción de Ana Mallea. Estudio preliminar y notas de Celina A. Lértora Mendoza), Pamplona: Eunsa.

_____ (1967), *Suma Contra Los Gentiles*. Madrid: BAC.

Aristóteles (1992): *Ética Nicomáquea*, México: Porrúa.

Legido L., Marcelino (1963): *El problema de Dios en Platón*, Salamanca: Consejo superior de Investigaciones Científicas.

COLABORADORES



Daniela Alegría Fuentes

dvalegria@uc.cl

Doctoranda en Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago, Chile. / Universidad Complutense de Madrid. Madrid, España (Co-tutela). *Visiting Assistant in Research*, Yale University. New Haven, Estados Unidos.

Magíster en Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago, Chile. Licenciatura en Filosofía, Universidad de Chile. Santiago, Chile.

Filiación: Pontificia Universidad Católica de Chile.

Principales áreas de investigación y/o especialización como docente: Filosofía moral, filosofía moderna (Kant) y teoría feminista (*care ethics*).

Publicaciones recientes:

2016: Olivares, Cristóbal & Alegría, Daniela: "Kant con Sade: el goce de la ley moral" en Navarro, J. M., Orden, Rafael V. y Rovira Rogelio (eds.) *Nuevas perspectivas sobre la filosofía de Kant*. Madrid: Editorial Escolar y Mayo. ISBN 978-84-16020-60-7.

(2016) Alegría, Daniela : "Cuidado, virtud y justicia" *Tales. Revista de Filosofía*, N° 6, año 2016. ISSN 2172-2587, pp. 19-30. 2016.

(2015) Alegría, Daniela: "El aporte de la ética del cuidado al debate ético contemporáneo entre imparcialistas y parcialistas" *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política*, N°7, ISSN 2014-7708, pp. 183-201.

Alejandro Peña Arroyave

alejandropaister@gmail.com

Grados académicos: Candidato a Doctor en Filosofía.

Filiación: Universidad del Salvador - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) – Universidad Nacional de General Sarmiento.

Principales áreas de investigación y/o especialización como docente: Idealismo Alemán, Romanticismo, Filosofía Posthegeliana.

Publicaciones recientes:

2016: “La libertad como responsabilidad. Una lectura desde San Agustín Y Søren Kierkegaard”, en *ETIAM Revista Agustiniana de Pensamiento*, Vol. X Nro. 11, ISSN: 1851-2682 (En prensa).

2016 - “Georg Trakl y la melancolía”, en *La Colmena*, 89, pp. 55-66, ISSN: 1405-6313.

2015: “El concepto de aburrimiento en Kierkegaard”, en *Revista de Filosofía*, 142, ISSN: 01853481 (En prensa).

2015: “Søren Kierkegaard. La im-posibilidad de ser sí mismo. Una lectura desde las paradojas de la melancolía”, en *Intus – Legere. Filosofía*, 9, 1, pp. 33-45, ISSN: 0717-6864.

2015: “¿Asesinato o sacrificio? Algunas consideraciones entre lo ético y lo religioso a la luz del caso de Abraham en *Temor y Temblor* de Søren Kierkegaard”, en *Revista Filosofía UIS*, 14, 2, 2015, pp. 119-140. ISSN: 1692-2484 (Impreso). ISSN: 2145-8529 (Web).

Proyectos de investigación: “Kierkegaard y la dialéctica de la melancolía” – “De la *Fenomenología del espíritu* a *La enfermedad mortal*. Una revisión de la relación entre Hegel y Kierkegaard.”

David Alfonso Solís Nova

dsolis@ucsc.cl

Doctor en Filosofía, Licenciado en Filosofía, Licenciado en Educación, Profesor de Filosofía.

Filiación: Universidad Católica de la Santísima Concepción.

Principales áreas de investigación y/o especialización como docente:
Antropología filosófica, ética

Publicaciones recientes:

2012: "El resentimiento y la moral: una clarificación desde la filosofía de Max Scheler", en Revista de Filosofía de la Universidad Católica de la Santísima Concepción (ISSN 0717-7801), Vol. 11, nº 2, 2012, pp 9-44.

2011: "La definición del amor en la filosofía de Max Scheler", en Cuadernos Salmantinos de Filosofía (ISSN 0210-4857), pp 125-145.

2011: "El milagro de San Francisco: la lectura de Max Scheler a la vida del santo de Asís" en Revista de Filosofía de la Universidad Católica de la Santísima Concepción (ISSN 0717-7801), Vol. 10, nº 1, 2011, pp 9-36.

María Catalina Velarde Lizama.

catavelarde@gmail.com

Candidata a Doctor por la Universidad Católica de Chile. Magister en filosofía clásica por la Universidad Católica de Chile. Magister en filosofía por la Universidad Católica de Valparaíso. Licenciada en filosofía por la Universidad Católica de Valparaíso.

Filiación: Universidad de los Andes. Santiago. Universidad Santo Tomás Santiago.

Principales áreas de investigación y/o especialización como docente:
Antropología y Metafísica.

Publicaciones recientes:

2014: "El Ego Cogito, punto de partida para la reconstrucción del mundo, o para una subjetividad trascendental". Cuadernos de Teología : Vol. VI, n° 1 Literatura - Filosofía - Teología.

2013: "Artículo "De la Virtud a la Eudaimonía en Aristóteles y Makcyntire". Cuadernos de Teología . Revista Semestral. Departamento de Teología. Universidad Católica del Norte.

LLAMADO A ENVÍO DE ARTÍCULOS, RESEÑAS Y COMUNICADOS

La *Revista de Filosofía* (RFUCSC) del Departamento de Filosofía de la Universidad Católica de la Santísima Concepción invita a enviar artículos, reseñas y comunicados inéditos para sus dos números que se publicarán el año 2017.

La *Revista de Filosofía* se encuentra indexada en: *Latindex; Dialnet y Philosopher's-index*.

Recepción de documentos

Primer llamado: **hasta el 30 de junio de 2017** (número 1).

Segundo llamado: **hasta el 29 de septiembre de 2017** (número 2).

Se solicita el envío de documentos en formato electrónico al correo:

revistadefilosofia@ucsc.cl

Todos aquellos colaboradores que no puedan enviar el documento en formato electrónico pueden enviar una copia en formato impreso o CD-ROM y dirigirlo a la siguiente dirección:

Revista de Filosofía
Departamento de Filosofía
Instituto de Teología
Universidad Católica de la Santísima Concepción
Alonso de Ribera 2850, Concepción. Chile.

Política Editorial

La línea editorial de esta publicación promueve cualquier área de la filosofía relevante para la tradición del pensamiento católico cultivada por profesores, investigadores, y clérigos, a través de la modalidad de artículos, reseñas, notas o comunicados.

Se aceptan textos en español y excepcionalmente en inglés.

El solo envío de un artículo a la RFUCSC implica que este se asume como inédito.

Una vez que el documento es aceptado el autor cede los derechos de autor a la RFUCSC.

Evaluación de artículos

Todos los textos (artículos, reseñas, comunicados y notas) serán evaluados en primera instancia por el Director de la RFUCSC. En caso de haber insuficiencias en alguno de los requerimientos formales se devolverá al autor especificando el problema y solicitando una nueva versión.

Los artículos, una vez cumplidos con los requerimientos formales, serán evaluados por dos árbitros externos (*blind peer review*) y sobre la base de los informes recibidos el Director decide:

- a) Aceptar el artículo, en cuyo caso se informa al autor dentro del plazo estipulado.
- b) Aceptarlo con observaciones, en cuyo caso se informa al autor dentro del plazo estipulado de las observaciones y del plazo que dispone para incluirlas. El Director de RFUCSC se reserva el derecho de postergar la publicación del artículo en cuestión de haber demora en la segunda recepción.
- c) Rechazarlo, en cuyo caso se informa al autor, quedando este último facultado de solicitar un informe detallado de su condición.

Si el fallo del arbitraje externo no resulta satisfactorio al evaluar el contenido (informes contradictorios), se deriva el artículo anónimamente a uno de los miembros del Comité Editorial, conforme a la afinidad del tema y sobre dicha segunda evaluación el Director decide conforme a los puntos anteriormente señalados.

Todos los colaboradores recibirán una notificación dentro de un plazo máximo de 6 semanas respecto del fallo.

Requisitos formales

Generales

- a) Todos los documentos deben ser elaborados en procesador electrónico *Microsoft Word* (cualquier versión) con la opción “Incrustar fuentes True Type” activada (*Embed True Type Fonts*) y el nombre del autor en el archivo del documento: nombreautor.doc
- b) Formato de página: Tamaño carta.
- c) Formato de fuente y párrafo: *Garamond* para todo el documento. Tamaño 10 e interlineado 1,5 para texto principal. Tamaño 8 e interlineado sencillo para notas explicativas como nota a pie de página. Insertar número de página al costado inferior derecho.
- d) Las notas a pie de página se reservan para explicaciones complementarias al texto y/o incluir idioma original del texto referido. Deben ir en numeración arábica correlativa.
- e) Para el uso de idiomas antiguos, tales como el griego, deben usar su simbología original.
- f) Extensión máxima: Artículos, 20 páginas. Reseñas, notas y comunicados: 3 páginas.
- g) Todos los documentos se deben ajustar a la nomenclatura APA (manteniendo la especificidad de requisitos conforme a su modalidad (artículos, reseñas, comunicados y notas. Véase al final *Casos más usados de referencia bibliográfica*).

De los artículos

- a) La primera página debe contar debidamente centrado con un título en mayúsculas, el nombre completo del autor (nombre y apellidos. Evítese el uso de abreviaciones), afiliación académica, esto es, nombre de la institución, ciudad y país (si tiene más de una, mencionar la de mayor vinculación con el autor) y correo electrónico de contacto. A su vez, debe incluir en español e inglés: un resumen (*abstract*), cuya extensión no exceda las 200 palabras y un máximo de cinco palabras claves (*key words*) que identifiquen debidamente lo central del artículo.
- b) El desarrollo del texto debe como mínimo desglosarse en las siguientes secciones: 1. Introducción, 2. Desarrollo, 3. Conclusiones

y 4. Bibliografía. Salvo la primera y última sección, el autor es libre de titularlos como estime. Si el autor decide subdividir las secciones puede hacerlo siempre y cuando respete la enumeración. 1.1, 1.1.1, 2.1, 2.2, y así sucesivamente.

De las reseñas

- a) Debe contar con los datos bibliográficos mínimos para su debida identificación: Título, autor(es), editor(es) y/o traductor (es) si fuere el caso, editorial, lugar de publicación, año, número de páginas y su código ISBN o equivalente. Para los libros reseñados en otro idioma, respetar los datos bibliográficos en el idioma original.
- b) El desarrollo, independiente de su extensión, debe presentar una exposición panorámica del contenido, sin desmedro de las críticas u observaciones que el autor estime pertinente realizar.
- c) Evítese el uso de notas a pie de página. En caso de referir un pasaje del texto reseñado, identificar en paréntesis el lugar.
- d) El autor debe incluir al final del texto a mano izquierda, su nombre completo (nombre y apellidos. Evítese el uso de abreviaciones), afiliación académica (si tiene más de una, mencionar la de mayor vinculación con el autor) y correo electrónico de contacto.

De los comunicados y notas

- a) Debe incluir un título.
- b) La fecha del evento y/o el lugar donde se llevó a cabo en caso de ser relevante.
- c) Evítese el uso de notas explicativas como de referencias bibliográficas. En caso de ser absolutamente necesario estas últimas, indicar solamente el título y en paréntesis los datos mínimos de identificación.
- d) El autor debe incluir al final del texto a mano izquierda, su nombre completo (nombre y apellidos. Evítese el uso de abreviaciones), afiliación académica, esto es, nombre de la institución, ciudad y país (si tiene más de una, mencionar la de mayor vinculación con el autor) y correo electrónico de contacto.

Casos más usados de referencia bibliográfica

- a) Las obras clásicas se ajustan a la nomenclatura tradicionalmente aceptada.

Ejemplo:

Conocido es el pasaje del filósofo griego al inicio de su *Política* (Aristóteles 1252 a1), donde se refiere a la *pólis* como una comunidad.

Si se explicita el texto se debe precisar la edición usada, salvo en caso de traducción propia. En ambos casos la referencia debe ir en paréntesis cuadrados

Ejemplos:

“Toda *pólis* es, como vemos, un cierto tipo de comunidad” (Aristóteles 1252 a1, [trad. 2000]).

“Como es manifiesto, toda ciudad es un tipo de comunidad” (Aristóteles 1252 a1, [traducción propia])”

- b) Las obras secundarias (libros, volúmenes colectivos, revistas especializadas, etc.) deben indicar en paréntesis el apellido del autor seguido del año de publicación y, de ser necesario, los datos necesarios para ubicar el pasaje referido (página, capítulo, sección, volumen, etc.). En caso de mencionar en la oración el autor, se omite este último y se especifica el año junto con los datos necesarios adicionales. Ejemplo:

Beeley, en una lectura histórica, reconstruye genéticamente algunos conceptos de la filosofía leibniziana (2001).

- c) En caso de citar una obra clásica o una obra secundaria como nota explicativa, entonces aplicar lo mismo que el ítem a y b al final de la nota.

Obras secundarias (libros y artículos de revistas)

Tipo de referencia	Ejemplo de primer uso en el texto	Ejemplos de segundo uso y siguientes usos en el texto
Una obra con un autor.	(Beeley 2001) o bien (Beeley 2001, p. 20) si desea especificar el texto referido.	(Beeley 2001).
Una obra con dos o más autores.	(Garber and Ayers 1998) o bien (Garber and Ayers 1998, p. 20) si se desea especificar el texto referido. (Cook, Rudolph y Schulte)	(Garber and Ayers 1998) (Cook et al. 2003).
Artículo de revista.	(Cunningham 1967) o bien (Cunningham 1967, p. 479) si desea especificar el texto referido.	(Cunningham 1967).

Bibliografía (libros y artículos de revistas)

Tipo de texto	Ejemplo
Una obra con un autor. El título en cursiva.	Beeley, Ph. (1996): <i>Kontinuität und Mechanismus</i> , Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
Una obra con dos o más autores. Generalmente en estos casos los autores son editores del texto, de allí la sigla ".eds". En caso contrario, omitir dicha sigla.	Garber, D., Ayers, M. (eds.): <i>The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy</i> : Cambridge-New York-Oakleigh: Cambridge University Press.
Artículo de revista o capítulo de libro. El título del artículo en comillas simples, el número del artículo en negrita y el título general del libro en cursiva.	Cunningham, S. B. (1967): 'Albertus Magnus on Natural Law', <i>Journal of the History of Ideas</i> , 28 , pp. 479-504. Jolley, N. (1998): 'The relation between theology and philosophy', in Garber, D., Ayers, M. (eds), 1998, <i>The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy</i> : Cambridge-New York-Oakleigh: Cambridge University Press, pp. 363-92.

El uso de tablas o figuras debe ser mediante números arábigos respetando el orden de mención en el texto: Tabla 1, Tabla 2 o Figura 1, Figura 2, etc. El formato de la tabla debe ser centrada, indicando debidamente a mano izquierda su nombre.

Tabla 1

Autor	Obra	Año de Publicación
Heidegger, M.	<i>Sein und Zeit</i>	1927
Gilson, E.	<i>Christianisme et philosophie</i>	1936

Esta publicación,
se terminó de imprimir
en el mes de Mayo de 2017
en los talleres de
Impresora Icaro Ltda.
Rozas 961 Concepción