



REVISTA
DE LA FACULTAD
DE HUMANIDADES,
FILOSOFÍA
Y LETRAS

Publicación semestral

Núm. 15
Enero - Junio 2020

ISSN: en trámite



Afectividad, enfermedad y dolor. Hacia una interpretación fenomenológica de la experiencia patológica a la luz de la analítica existencial de Martin Heidegger

ALEJANDRO JIMÉNEZ RESTREPO
JONNY ALEXANDER GARCÍA
NICOLÁS DUQUE NARANJO

La hermenéutica en Agustín de Hipona (354-430). Entre lo literal y lo alegórico

FRANCISCO JAVIER OSORIO OSORIO

Culturas, religiones y diálogo. Un recorrido histórico y una propuesta de paz

GIOVANNI PATRIARCA



Directorio

RECTOR

Dr. Cipriano Sánchez García, L.C.

VICERRECTORES ACADÉMICOS

Dra. Lorena Rosalba Martínez Verduzco

Mtro. Jorge Miguel Fabre Mendoza

DIRECTOR DE LA FACULTAD DE HUMANIDADES, FILOSOFÍA Y LETRAS

Dr. José Honorio Cárdenas Vidaurri

CONSEJO EDITORIAL INTERNACIONAL

Dr. Mauricio Beuchot Puente

(Universidad Nacional Autónoma de México)

Dr. Harald Schöndorf

(Hochschule für Philosophie, München)

Dr. Sixto Castro Hernández

(Universidad de Valladolid, España)

Dr. Jesús Villagrasa

(Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma)

Dra. Sarah Arcelia Monreal Maldonado

(Colegio de León, México)

Dr. Juan R. Coca

(Universidad de Valladolid, España)

Dr. Rafael Cúnsulo

(Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, Argentina)

Dr. Marcelino Agís

(Universidad de Santiago de Compostela, España)

Dr. Jean Grondin

(Universidad de Montreal, Canadá)

Dr. Stefano Santasilia

(Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México)

EDITOR

Dr. Arturo Mota Rodríguez



Revista de la Facultad de Humanidades, Filosofía
y Letras de la Universidad Anáhuac México

Año VIII, Núm. 15, enero-junio de 2020



REFLECTIO, Año VIII, Núm. 15, enero-junio 2020, es una publicación semestral editada por la Universidad Anáhuac del Sur, S. C., a través de la Facultad de Humanidades, Filosofía y Letras, Avenida de las Torres núm. 131, col. Olivar de los Padres, Alcaldía Álvaro Obregón, C.P. 01780, Ciudad de México. Editor responsable: Arturo Mota Rodríguez. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo e ISSN en trámite.

Responsable de la última actualización de este número, Facultad de Humanidades, Filosofía y Letras, Avenida de las Torres núm. 131, col. Olivar de los Padres, Alcaldía Álvaro Obregón, C.P. 01780, Ciudad de México. Editor responsable: Arturo Mota Rodríguez. Fecha de la última modificación: 1 de febrero de 2023.

El contenido de los artículos es total responsabilidad de los autores y no refleja el punto de vista del Editor ni de la Universidad Anáhuac del Sur.

Se autoriza la reproducción total o parcial de los textos aquí publicados siempre y cuando se cite la fuente completa y la dirección electrónica de la publicación.

Todo el contenido intelectual que se encuentra en la presente publicación periódica se licencia al público consumidor bajo la figura de Creative Commons®, salvo que el autor de dicho contenido hubiere pactado en contrario o limitado dicha facultad a "Reflectio@" o "Universidad Anáhuac del Sur@" por escrito y expresamente.

Reflectio se distribuye bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.



Índice

Artículos

Filosofía

Alejandro Jiménez Restrepo
Jonny Alexander García
Nicolás Duque Naranjo

Afectividad, enfermedad y dolor. Hacia una interpretación fenomenológica de la experiencia patológica a la luz de la analítica existencial de Martin Heidegger

8

Francisco Javier Osorio Osorio

La hermenéutica en Agustín de Hipona (354-430). Entre lo literal y lo alegórico

40

Liliana B. Irizar
Pilar Zambrano

La "revolución existencial" de Václav Havel: una aportación al debate contemporáneo sobre democracia y pluralismo

52

Humanidades

Giovanni Patriarca

Culturas, religiones y diálogo. Un recorrido histórico y una propuesta de paz

82

Ofelia Rodríguez López

El nombre: aparición y fugacidad

100

FILOSOFÍA

AFFECTIVIDAD, ENFERMEDAD Y DOLOR.

HACIA UNA INTERPRETACIÓN FENOMENOLÓGICA DE LA EXPERIENCIA PATOLÓGICA A LA LUZ DE LA ANALÍTICA EXISTENCIARIA DE MARTIN HEIDEGGER

AFFECTIVITY, ILLNESS
AND PAIN.

TOWARDS A PHENOMENOLOGICAL
INTERPRETATION OF
PATHOLOGICAL EXPERIENCE
IN LIGHT OF MARTIN HEIDEGGER'S
EXISTENTIAL ANALYTICS

ALEJANDRO JIMÉNEZ RESTREPO

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA, COLOMBIA

alejojimenezr25@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0002-8445-8216>

JONNY ALEXANDER GARCÍA

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA, COLOMBIA

agarcia@uco.edu.co

<http://orcid.org/0000-0002-4273-9917>

NICOLÁS DUQUE NARANJO

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA, COLOMBIA

nico.duque.n@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0003-3934-1171>

<https://doi.org/10.36105/rflt.2020n15.01>

Recibido: 13 de enero de 2020.

Aceptado: 22 de abril de 2020.

Resumen: El propósito de esta investigación es dilucidar, a la luz de la ontología fundamental del primer Heidegger, la forma como se vive fenomenológicamente la enfermedad y el dolor en cuanto experiencias que pueden cumplir una función análoga a la de la angustia dentro del desarrollo del plan de la analítica existencial. Dentro de estas condiciones, la pregunta sería si estas experiencias podrían o no conducir al *Dasein*, a la posesión de su ser más propio y a una conciencia nueva, tanto de sí mismo como del mundo. Dentro de estas condiciones, lo que se pretende mostrar también es cómo la enfermedad y el dolor, en paralelo con el fenómeno de la angustia, pueden abrir al *Dasein* en sus distintos modos de ser o de encontrarse en el mundo y desde aquí demostrar que en definitiva lo que está en la base de la analítica existencial del *Dasein* es la pregunta fundamental por el cómo nos encontramos afectivamente en cada caso particular.

Palabras clave: fenomenología, Heidegger, enfermedad, dolor, analítica existencial, disposición afectiva.

Abstract: The purpose of this investigation is to elucidate, in the light of the fundamental ontology of the first Heidegger, the way in which Phenomenology, illness and pain are lived as experiences that can fulfill a function analogous to that of anxiety within the development of the plan of existential analytics. Within these conditions, the question would be, whether or not these experiences could lead *Dasein* to the possession of his own being and a new consciousness, both of

himself and of the world. Within these conditions, what is also intended to be shown is how disease and pain, in parallel with the phenomenon of anguish, can open *Dasein* in its different ways of being or meeting in the world and from here show that ultimately what is at the

base of the existential analytics of *Dasein* is the fundamental question of how we affectively find ourselves in each particular case.

Key words: phenomenology, Heidegger, disease, pain, existential analytics, affective disposition.

Introducción

La hipótesis que vertebra la presente investigación es la de la enfermedad y el dolor como experiencias coyunturales que retrotraen al hombre hacia sí mismo y que lo ponen en carrera de dar un nuevo sentido a sus vivencias. Dentro de este marco cabe también preguntarse hasta dónde la enfermedad, entendida como un fenómeno paralelo al de la angustia, puede poner al *Dasein* en la pista de su ser más propio a través de los diferentes estados de ánimo que la experiencia patológica abre y, si es posible o no, interpretar la analítica existencial formulada por Martin Heidegger como una hermenéutica fenomenológica de las emociones.

Para este cometido, serán de suma importancia las investigaciones desarrolladas por los siguientes autores: Ramón Rodríguez, Jean Grondin, Carlos Arturo Bedoya y Francisco de Lara, que ayudarán a aclarar la pregunta por el sentido del ser y el vivir fáctico en Heidegger. Así mismo la investigación realizada por el profesor Marco Antonio Sanz Peñuelas en torno al problema que comporta reflexionar sobre la esencia de la enfermedad y el modo como fenomenológicamente puede ser vivida a la luz de la ontología fundamental del primer Heidegger permite suministrar el substrato para una posible interpretación sobre lo que significa dentro del plan de la analítica existencial, estar o sentirse enfermo.

Dentro de este marco, las investigaciones elaboradas a partir de otras áreas del saber y otras vecindades de la filosofía tienen posibilidad de nutrir en un momento dado la investigación que a continuación el lector encontrará desarrollada en sus puntos capitales,

como el caso de las indagaciones que sobre la experiencia patológica realiza el médico y psiquiatra español Pedro Laín Entralgo, a quien le debemos sus grandes aportes desde la medicina antropológica en torno a la manera como la enfermedad es vivida por el paciente desde su componente biográfico y social y la manera como, desde antaño, se ha entendido el fenómeno en sus diferentes épocas con sus respectivas formas de intervención e interpretación acerca de la experiencia patológica. Así como Laín Entralgo, existen otros científicos y maestros que con su esfuerzo han aportado y hecho posible una interpretación sobre la analítica existencial de Martin Heidegger, en clave de la *Befindlichkeit*¹ (disposición afectiva) y en relación, sobre todo, con la vivencia de la enfermedad y el dolor.

Este trabajo se divide en tres partes: la primera parte está orientada hacia la elucidación de lo que para Heidegger viene a significar el concepto de facticidad o *vivir fáctico* y al esclarecimiento de lo que sea la pregunta por el sentido del ser, ya que este será el marco en el cual una posible interpretación de la enfermedad y el dolor cobrará sentido. La segunda parte está destinada, dentro de este itinerario, a mostrar cómo puede leerse en clave fenomenológica la enfermedad desde lo planteado, por ejemplo, por Hans-Georg Gadamer y Pedro Laín Entralgo, introduciendo la gran reflexión que sobre la misma realiza Marco Sanz Peñuelas, tomando como referencia la ontología fundamental del primer Heidegger; básicamente lo que se tratará en esta parte es poner en claro cómo la enfermedad, en analogía estructural con la muerte y la angustia heideggeriana, puede romper con el plexo de significatividad y retrotraer al *Dasein* a su poder ser más propio y cómo, una vez producido semejante movimiento óntico-ontológico, el *Dasein* puede significar su vivencia de la enfermedad y reincorporarse con una nueva conciencia al ciclo vital de sus actividades cotidianas.

La tercera y última parte, que precederá a nuestras conclusiones, estará dirigida a mostrar cómo la experiencia morbosa puede, según la lectura hecha por el profesor Sanz Peñuelas, abrir al *Dasein* en sus diferentes modos de ser en el mundo, equivalente a decir también que lo abre en sus formas más diversas de encontrarse o de sentirse en cada ocasión; asunto este de la enfermedad que, por si acaso, puede llegar a cumplir una función similar a la de la angustia que nos pone frente a nuestro propio ser, pero con la diferencia notable de que la enfermedad y el dolor, fenómenos distintos pero que hacen

¹ El concepto *Befindlichkeit* designa un modo particular de encontrarse en el mundo. A menudo es traducido como "disposición afectiva" o, como también lo hace Jaime Aspiunza en la traducción al castellano de los *Prolegomena Zur Geschichte des Zeitbegriffs* de Martin Heidegger, por "encontrarse", indicando con esto que cada modo de ser de la personalidad y del carácter del *Dasein*, y cada acto o forma de entrar en trato con las cosas del mundo está atravesado por el cómo nos encontramos afectivamente en cada ocasión. Siendo así que en cada situación en la que nos ocupamos con esto o lo otro, aquello que comparece interroga al ser con respecto al modo como en ese momento se encuentra siendo-en-el-mundo.

parte de la misma trama estructural, pueden tomarse como existenciaristas, en cuanto no solo abren al *Dasein* para la disposición afectiva de la angustia, sino en sus distintas formas de sentirse en o fuera de casa, desde sus más variados y complicados estados de ánimo. Interpretación que proporcionará los elementos necesarios para, por lo menos aquí, dejar planteada una forma, que acaso no será la única, de interpretar la ontología fundamental del primer Heidegger a partir de la famosa *Befindlichkeit*.

El comprender, el encontrarse y el discurso en cuanto modos eminentes de apertura en el marco de la analítica existencial

La fenomenología es un modo de investigación que no pretende derivar el conocimiento o la explicación de la experiencia fáctica de teoría del conocimiento alguna, ni mucho menos tiene por alcance la construcción de teorías y sistemas de conocimiento que estén alejados de lo que ella misma por esencia abre, a saber, la vida misma en su inmediato autodonarse. No sin razón sostiene el profesor Andrés Felipe López en su trabajo "Teoría fenomenológica de la verdad y del juicio", que la fenomenología consiste en desprenderse de todos los prejuicios y vicios que hacen que los "que viven se duerman al vivir mismo".² Y que, por consiguiente, despertar hacia una toma de conciencia nueva, tanto de sí mismo como del mundo, sería, de acuerdo con la lectura que de la obra de Edmund Husserl hace el profesor colombiano, la invitación que nos ofrece la fenomenología, en cuanto un modo de investigar que se atiene solamente a las cosas mismas, que, como dice Martin Heidegger en el parágrafo séptimo de *Ser y tiempo* (en adelante, ST), tienen que poder mostrarse "en directa mostración y justificación"³ de los fenómenos.

Por este motivo, continúa el profesor López afirmando que a la vida no se accede de otra forma que por ella misma.⁴ Y atenerse, como lo hace la actitud fenomenológica, al vivir mismo en cuanto tal es entender que la vida misma es la que debe proporcionar los elementos necesarios para poner en marcha la reflexión filosófica, que, dicho sea de paso, tiene que poner el acento en eso que hasta ahora había sido tomado por obvio para poder

² Andrés Felipe López, "Teoría fenomenológica de la verdad y del juicio", *In Itinere. Revista Digital de Estudios Humanísticos*, no.1 (2015): 86.

³ Martín Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera (Santiago de Chile: Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 1997) <http://www.philosophia.cl>

⁴ Cft. López, "Teoría fenomenológica", 86.

ser realmente fenomenológica, y que no es otra cosa que nuestro ser mismo tomado entre manos en cada ocasión en la existencia.⁵

No en vano, también declara el profesor Carlos Arturo Bedoya, en su texto "Ruina y recuperación de la vida: la hermenéutica en el joven Heidegger", que la vida sería, en el marco de la hermenéutica fenomenológica de la facticidad, el asunto mismo de la filosofía y que, lejos de ser la reflexión filosófica un esfuerzo por construir teorías ajenas al vivir mismo que en un segundo momento explicarían la vida, esta reflexión debe correr pareja con los elementos constitutivos abiertos previamente por el vivir comprensor, al punto de que insiste que es por esto que Heidegger entendió la vida misma como hermenéutica de la facticidad y la filosofía como una autointerpretación del vivir fáctico. Por lo que si la filosofía se ha revelado desde los primeros cursos friburgueses como un modo fundamental de la vida que "repite" o explicita el saber, así sea parcial, que de sí misma posee la vida en virtud del despliegue de su eminente capacidad comprensora, entonces hay que afirmar con Heidegger que aunque la vida posea en sí una tendencia ruinante, también de ella brota una interpretación auténtica acerca de ella misma, que tiene por objeto preservar el acceso adecuado a la vida, protegiéndola de vicios e interpretaciones inadecuadas que pueden hacer que el vivir fáctico se auto-oculte a sí mismo, y que aquí Heidegger designa bajo el título de *filosofía*.⁶

Se sigue pues, que, según lo expuesto por Merleau-Ponty en su *Fenomenología de la percepción*, la fenomenología se ocupa en última instancia de las esencias, las cuales, escribe Edmund Husserl, constituyen el fundamento de todo conocimiento y experiencia imaginable, y es así como en esta dirección Husserl habla de *fenomenología eidética* para referirse a la ciencia que se ocupa de la dilucidación de las intuiciones universales y del *a priori* universal de correlación *noesis-noema*, ocurrente en cada modo de ser de la conciencia, por el que es posible toda vivencia para el sujeto.⁷ Porque la vivencia (*Erlebnis*) es lo previo, como dice Merleau-Ponty, a toda construcción científica y de lo cual se ocupa la fenomenología.⁸

Sin embargo, continúa Merleau-Ponty en el prólogo de la *Fenomenología de la percepción*, cuando refiere que la fenomenología, a pesar de que su interés primordial es el

⁵ Cft. Martín Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, trad. Jaime Aspiunza Elguezabal (Madrid: Alianza Editorial, 2006), 165-178.

⁶ Cft. Carlos Arturo Bedoya Rodas, "Ruina y recuperación de la vida: la hermenéutica en el joven Heidegger", *Universitas Philosophica* 62 (2014): 108-109.

⁷ Cft. Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, trad. José Gaos (México: Fondo de Cultura Económica, 1996), 123-129.

⁸ Cft. Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, trad. Jem Cabanes (Barcelona: Planeta Agostini, 1985), 8-9.

de llegar a captar y describir los estratos que están a la base de toda experiencia a través de la percepción e intuición pura, también entiende que la explicación tanto del hombre como del mundo tal y como nos son dados en inmediata mostración dependen de la facticidad⁹. Por lo que, así como en la actitud fenomenológica, con la reducción se pretende retroceder a las fuentes constitutivas mismas de la subjetividad trascendental, también, por otro lado, se busca darle un nuevo sentido a la vida y al ser del mundo que transcurre en actitud natural e ingenua, de manera incuestionable y absolutamente.¹⁰

Con esto en mente, se justifica por qué el plan de la analítica existencial de Martin Heidegger se convierte en el terreno por excelencia por el que un fenómeno tan antropológico como el de la enfermedad y la afectividad deben ser leídos y correctamente dilucidados.

Para este cometido, lo primero a considerar es que la analítica del *Dasein* se ofrece, según explica Heidegger, como el terreno en el cual la pregunta por el sentido del ser en general cobrará aquí sentido eminente. Puesto que, de acuerdo con los párrafos 3, 4 y 5 de ST, en el momento, no hay otro ente que viva en la claridad de su ser y que, en cuanto tal, tenga la capacidad de comprenderse a sí mismo y, desde este comprender (*Verstehen*),¹¹ pueda hacer transparente la pregunta por el sentido del ser en cuanto tal. En otros términos, no hay un ente como el *Dasein* que, al plantear la pregunta por el sentido del ser del ente, él mismo quede incluido en las inmediaciones comprensivas de la misma pregunta, ya que, en definitiva, lo que busca poner en claro a través de ese preguntar es su propio ser ahí.¹²

Ahora bien, lo que caracteriza al ente que posee el modo de ser del *Dasein* es que a este ente le va su propio ser.¹³ Lo que significa que este ente que posee en sí mismo este peculiar modo de ser en cuanto tal es un ente privilegiado, como afirma Heidegger, en la medida en que tiene la posibilidad constitutiva de comprender su propio ser.¹⁴

⁹ Cft. *Ibid*, 7.

¹⁰ Cft. Edmund Husserl, *Conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*, trad. Antonio Ziri6n Quijano (M6xico: UNAM Instituto de Investigaciones Filos6ficas, 1988), 27-30.

¹¹ El concepto de *Verstehen* a menudo es traducido del alem6n al espa6ol por Jorge Eduardo Rivera como *comprender*, expresando con el concepto ese modo originario y eminente de apertura que caracteriza al *Dasein* en su estar descubierto, iluminando, abriendo sus posibilidades de ser en el mundo. En el caso del curso de Marburgo de 1925 dictado por Heidegger y que, en el mundo editorial es conocido bajo el t6tulo de *Proleg6menos para una historia del concepto de tiempo*, el t6rmino se traduce por "entender-de", en cuanto un modo de ser f6ctico de entendimiento originario y pre-te6rico, por el que el *Dasein* se anticipa a s6 mismo, y a sus posibilidades de ser en el mundo.

¹² Cft. Heidegger, *Ser y tiempo*.

¹³ Cft. *Ibid*, 22.

¹⁴ Cft. *Ibid*, 148-153.

Ahora bien, a este estar descubierto en sí mismo en virtud de la comprensión, que así en primera instancia sea vaga, se revela como comprensión de su propio ser en el mundo ocupándose con las cosas del mismo, Heidegger le da el nombre de *aperturidad* (*Erschlossenheit*), haciendo referencia con este concepto de que en medio de todos los entes intramundanos que, según los párrafos 14 y 15 de ST, tienen el modo de ser de "lo a la mano".¹⁵ Hay un ente que es capaz de comprenderse a sí mismo, desde sí, y al mundo, y en cuanto tal permanece descubierto en sí mismo, iluminado, abriendo con la comprensión sus posibilidades de ser en el mundo¹⁶ y, como si fuera poco, también abriendo las tramas remisionales que hacen posible que el mundo pueda donarse en el estar abierto ocupándose con las cosas, el cual no es otro que el *Dasein*.¹⁷

De acuerdo con la explicación que ofrece el profesor Francisco de Lara acerca del *Ser en cuanto tal*, hay que destacar que esta aperturidad en la que el *Dasein* abre el mundo en plexos de significación, y por la cual se descubre a sí mismo en cuanto estar-siendo-en-el-mundo, está fundada en una tríada propia de la constitución básica de este ente, que son: la comprensión (*Verstehen*), la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) y el discurso, que encuentra a la vez el fundamento en la interpretación (*Auslegung*). Estos tres elementos, escribe de Lara, son co-originales de la constitución básica del *Dasein*.¹⁸

Para entender cómo se articulan estos tres modos de ser fundamentales del *Dasein* en el movimiento de la existencia no se debe perder de vista que aquello que se designa bajo el título de *Dasein* no es otra cosa que estar-siendo-en-el-mundo antes, incluso, de todo ejercicio reflexivo y conceptualización teórica. Lo segundo es que en su ya estar en el mundo previamente a todo acto de conocimiento, el *Dasein* ya está abierto al mundo a través de lo que Heidegger llama el *ocuparse* (*Besorgen*), entendido como ese entrar en trato con las cosas del mundo circumundano, en el que por medio de nuestras ocupaciones logramos abrir el mundo en sus posibilidades de ser para el *Dasein*.¹⁹ Es el entrar en trato con los entes intramundanos, que hacen en este punto de utensilios, por los cuales el mismo *Dasein* se sirve de ellos para la realización de sus posibilidades de ser en el mundo, como según Heidegger el *Dasein* es remitido a sus posibilidades fácticas de ser en, y como se pone al descubierto la significatividad, o la trama remisional que comparece en nuestro entrar en trato con algo, y en la que se revela el mundo en cuanto

¹⁵ *Ibid*, 74-82.

¹⁶ *Cf.* *Ibid*, 136-137.

¹⁷ *Cf.* *Ibid*, 82-85.

¹⁸ *Cf.* Francisco de Lara, "El ser en como tal", en *Ser y tiempo de Martín Heidegger. Un comentario fenomenológico*, comp. Ramón Rodríguez García (Madrid: Editorial Tecnos, 2015), 144-147.

¹⁹ *Cf.* Heidegger, *Prolegómenos*, 203-204.

plexo de significaciones.²⁰ Y de aquí que, para el filósofo de Messkirch, el mundo no sería tanto el resultado de una cantidad indeterminada de objetos ordenados geométricamente alrededor del *Dasein*, sino más bien aquello que tiene el modo de ser ocurrente de la comparecencia, y cuyo comparecer está atravesado por un horizonte remisional, de manera que lo que comparece lo hace solo en virtud de una trama o una totalidad respectiva a la que Heidegger denomina también, en sus *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, como la mundanidad del mundo o lo que bajo el nombre de significatividad es ya conocida.²¹

Por este motivo, dice Heidegger, otorgando incluso preponderancia a ese entrar en trato con las cosas del mundo-en-torno, que el ocuparse no es otra cosa que el modo de ser básico por excelencia del estar-siendo-en-el-mundo.²²

Pero ¿qué es lo que hace que el *Dasein* pueda ocuparse con las cosas del mundo y, ocupándose en ellas, abrir el mundo mismo y deslizarse en las posibilidades abiertas por su respectivo entrar en trato?

A esta pregunta respondemos: la comprensión, la disposición afectiva o el encontrarse y el discurso como estructuras co-originarias que hacen posible el carácter eminente de la aperturidad.²³ La comprensión, considera de Lara, es lo que hace que el *Dasein* viva en la claridad de su ser (*Lichtung*), no a través de una toma de conciencia que hace del vivir un objeto teórico nada más, sino que con esta claridad se refiere Heidegger al mismo comprender del ser ahí como condición de posibilidad del aquí y del allí, que no tiene como característica el permanecer cerrado, sino que abre el mundo en sus posibilidades de ser para este ente.²⁴ Y que, en virtud de su relación peculiarísima con su ser, puede ser definido también, y más originariamente, como existencia y como facticidad, en la medida en que el comprender deposita en las manos del *Dasein* sus posibilidades de ser en el mundo.

Por otra parte, hay que señalar que aquello que comparece una vez es alumbrado por el comprender, sigue diciendo Heidegger, lo hace a partir de un determinado temple anímico, puesto que, como se sabe, la disposición afectiva o el encontrarse en cada caso, en cuanto estructura de cooriginariedad que marcha pareja con el comprender, caracteriza al *Dasein* en su estar abierto, y permite que lo así abierto, hablamos del ente intramundano que es puesto en libertad por el mundo, una vez que se abre en el ocuparse, nos afecte de alguna manera. El *Dasein*, continúa el pensador, desde siempre, y mucho antes de

²⁰ Cf. *Ibid*, 238-239.

²¹ Cf. *Ibid*, 234-241.

²² Cf. *Ibid*, 201-203.

²³ Cf. Heidegger, *Ser y tiempo*.

²⁴ Cf. *Ibid*.

adoptar alguna actitud teórica acerca del mundo, ya ha sido templado anímicamente: todo cuanto comparece ante él está cargado con una connotación emocional, al punto mismo de que aquello que caracteriza a este ente existente está marcado por la afectividad, porque ser *Dasein* es encontrarse ya de una manera afectivamente determinada y abierta de estar en el mundo.²⁵

La afectividad, en este sentido, hace parte de la aperturidad, y es ese elemento constitutivo que subyace detrás de las posibilidades abiertas por el comprender mismo lo que determina el modo particular de encontrarse del *Dasein* en el mundo en cada caso y que prefigura el modo como afectivamente son vividas todas nuestras ocupaciones. Siendo así que encontrarse afectivamente en esta o cual situación es, como su nombre mismo lo indica, un estar templado en todo momento, atravesado por un estado de ánimo, que fluctúa de acuerdo con las circunstancias y el movimiento del vivir fáctico. Acerca de esto escribe el profesor de Lara, en un extenso comentario fenomenológico sobre ST, lo siguiente: "Lo que aparece está marcado en cada caso por un temple anímico, nos va a afectar de alguna manera, nos incumbe".²⁶

Así las cosas, tenemos que estar en el mundo es, en primera instancia, estar entregados a todas nuestras ocupaciones, responsabilidades, y a nuestras tareas y proyectos. Pero ocuparse con los útiles no solo es entrar en trato con el mundo, sino que también es entender que detrás de ese útil en el que nos ocupamos, o a través del cual buscamos un objetivo más elevado para nuestra vida, se abren unas posibilidades de ser en el mundo abiertas previamente por el comprender, las cuales ya han sido templadas desde un principio por la disposición afectiva.

De manera que todo lo que comparece lo hace desde un previo estar ahí abierto, comprendiéndolo como posibilidad de ser, y estas posibilidades de ser en el mundo abiertas por el comprender, de antemano y de manera paralela, también ya han sido abiertas por los afectos, los cuales abren estas posibilidades de ser desde una visión y un punto de vista permeado por el cómo nos encontramos realmente en ese momento.

No obstante, debe anotarse que lo que en definitiva abre el encontrarse no es otra cosa más que el ser. La afectividad abre el mundo y pone al *Dasein* frente a sí mismo, puesto que en última instancia encontrarse así o asá es ser de este modo o de tal otro en el mundo. Por la disposición afectiva se le manifiesta al *Dasein* su propio ser en cuanto estando en sus manos, se le manifiesta el mundo como aquello donde se juega en cada caso ese ser y además como aquello que le va y le afecta.²⁷

²⁵ Cf. *Ibid.*

²⁶ De Lara, "El ser en como tal", 146.

²⁷ Cf. *Ibid.*, 147.

El miedo, la tristeza, la angustia, el sentirse desazonado, los sentimientos de plenitud existencial que acompañan los momentos de felicidad, goce y esperanza en el porvenir son afectos todos que nos recuerdan que la existencia humana oscila entre estados de ánimo y que nuestro entrar en trato con los útiles está mediada por el cómo nos encontramos en cada instante.²⁸ No en vano, desde el punto de vista lingüístico y comunicativo, siempre que en nuestro camino topamos con otro ente que también posee el modo de ser del *Dasein*, y que co-existe junto con nosotros en la cadencia de lo público,²⁹ preguntamos y, a la vez somos interrogados por el otro, acerca de cómo estamos o nos encontramos en ese momento o en tales o cuales circunstancias determinadas. De manera que, he aquí, nuestro ser es abierto e interrogado acerca de su propio poder ser, y a la pregunta “¿cómo te va?” respondemos algo concerniente siempre en lo que toca a nuestro estado de ánimo y modo de ser en el mundo.

Y, cooriginariamente al comprender y al encontrarse en, tenemos el discurso, el cual, escribe Heidegger, no es otra cosa que la expresión lingüística, el enunciado o el conjunto de palabras organizadas coherentemente en una proposición que expresa el sentido de algo que, a propósito, de antemano, ha sido abierto previamente por el comprender y por la interpretación (*Auslegung*). En este punto también recogemos las palabras del profesor Francisco de Lara cuando declara que el enunciado o la expresión lingüística no es como tal la interpretación misma, sino que el enunciado es tal en razón de la interpretación, entendida, como bien expone Heidegger a la altura de la sección 31 de su curso de verano dictado en Marburgo, como “un abordar algo en cuanto algo”,³⁰ o como la realización de las posibilidades abiertas previamente por el *entender-de*, o lo que es lo mismo desde el punto de vista de ST, por el comprender (*Verstehen*).

Interpretar es la apropiación que de sus posibilidades de ser en realiza el *Dasein*. Pero esta interpretación, tal y como es entendida por Heidegger, poco o nada tiene que ver con un acto teórico del pensamiento, ni mucho menos con una invención mental, ni tampoco puede identificarse la interpretación como el resultado de un método aplicado para llegar a conocer cierto tipo de objetos; más bien, toda construcción teórica y científica depende o se funda mejor en esta interpretación que no es otra cosa que una apropiación, que una realización de las posibilidades de ser en el mundo.³¹ Realización que lleva a cabo el *Dasein* y que conduce a una conceptualización fundada no en teoría del conocimiento alguna, sino en la facticidad, es decir, en eso que el profesor Marco Sanz Peñuelas,

²⁸ Cft. Heidegger, *Ser y tiempo*.

²⁹ Cft. *Ibid*.

³⁰ Heidegger, *Prolegómenos*, 375.

³¹ Cft. Heidegger, *Prolegómenos*, 374.

leyendo a Heidegger, entiende como aquello de lo cual nos es imposible tomar distancia alguna, puesto que somos en definitiva nosotros mismos, en nuestro modo de ser y de encontrarnos en cada ocasión, descubriéndonos como existencia y anticipándonos a nosotros mismos.³²

Con esto en mente, hemos llegado a la estructura de la *previedad*, en la cual Heidegger considera que es en nuestro entrar en trato con las cosas del mundo a través del ocuparse como un modo básico de *estar-siendo-en*, en donde se abre el ver previo (*Vorhabe*), la mira previa (*Vorsicht*) y la concepción previa (*Vorgriff*), que son, dicho sea de paso, la estructura básica que prefigura toda posible interpretación y teoría del conocimiento, que bajo el título de *comprensión* es ya conocida y que, por si acaso, proporciona los elementos para el plan de la analítica existencial.³³

De esta manera tenemos que el comprender, la afectividad y el discurso, que tiene su base en la interpretación como realización de las posibilidades de ser abiertas por el vivir comprensor, no son actos del pensamiento cognoscitivo que vamos ejecutando conforme se desarrolla el movimiento fáctico de la existencia, ni mucho menos es una triple estructura de la cual es necesario tomar conciencia de ella para ir paso a paso, cual método experimental, hasta la formulación de enunciados por medio de los cuales podemos incluso llegar a comunicarnos con otros. Más bien, de acuerdo con Heidegger, es importante destacar que estos tres elementos constitutivos son lo que hace posible el ser en el mundo, o aquella estructura básica que permite entender al *Dasein* como lo que está claro en sí mismo, y que constituye su aperturidad, por la que los entes intramundanos son puestos en libertad en el ocuparse (*Besorgen*).

Con lo que se pone de manifiesto el hecho de que el comprender, el encontrarse en cada caso particularísimo, y el discurso, hacen parte de la esencia misma de la existencia y constituyen la facticidad del *Dasein* y su condición de arrojado. De modo que no hay necesidad de remontarse a un esfuerzo intelectual por captar estos existenciaros, ni menos aún para verlos realizados en la existencia, puesto que no son operaciones cognoscitivas del pensamiento; por el contrario, estos elementos cooriginarios entre sí se articulan en todo momento en la existencia, siendo parte esencial de la constitución básica del *Dasein*.³⁴

³² Cf. Marco Antonio Sanz Peñuelas, *Fenomenología y enfermedad: una aproximación al estudio de la experiencia patológica a la luz del "primer Heidegger"* (Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, 2017), 30-31.

³³ Cf. Heidegger, *Prolegómenos*, 374-377.

³⁴ Heidegger, *Ser y tiempo*.

Impropiedad y propiedad: el ritmo del vivir fáctico y la angustia como disposición afectiva fundamental

De acuerdo con la interpretación sobre la analítica existencial que el profesor Marco Sanz Peñuelas realiza en su obra titulada *Fenomenología y enfermedad: una aproximación al estudio de la experiencia patológica a la luz del "primer Heidegger"*, este poder ser del *Dasein* que está guiado por las posibilidades que él mismo abre en su paso por el mundo está atravesado por los fenómenos de la propiedad (*Eigentlichkeit*) y la impropiedad (*Uneigentlichkeit*) de la vida fáctica, que según el pensador constituyen semejantes modos fundamentales de ser del *Dasein*, el ritmo del vivir fáctico.³⁵

En este punto hay que decir que el ritmo es una característica ontológica que "simplemente describe el nivel de intensidad con el que son asumidas las vivencias".³⁶ Dentro de estas condiciones, se tiene que, según lo expresado por el profesor español, cada persona posee un ritmo de vida, siempre distinto de uno al otro, y la intensidad con la que son vividas las vivencias varía de acuerdo con la forma como se asume la vida en estas u otras circunstancias.

De aquí que cada ser humano, incluso estando tal vez en las mismas circunstancias, puede apropiarse o vivir este u otro episodio del ciclo vital siempre de una forma distinta a la forma como viven ese mismo momento otras personas; ello obedece no solo al componente biográfico que marca la diferencia entre un sujeto y otro, sino también al modo como nos sentimos en ese momento específico de nuestra existencia. Puesto que el cómo nos encontramos puede llevarnos a que una misma situación sea vivida de un modo diferente por distintos sujetos que se encuentran en esa misma situación de vida. Incluso es muy posible que el mero hecho de que, en ciclos o etapas diferentes de nuestra vida, nos hallemos en la misma situación de hace algunos años, o de hace una semana y, sin embargo, no por ello el modo de vivir ese momento es igual que los anteriores; lo cual prueba no solo el carácter variable de nuestros estados de ánimo, sino el que el *Dasein* en sí mismo está atravesado por todas partes por la disposición afectiva.³⁷

Nótese incluso en el proyecto de 1927, Heidegger mismo consideró que el paso de la impropiedad caracterizada por la caída (*Verfallen*), en la cual el *Dasein* se encuentra alejado de sí, perdido en el mundo cotidiano gobernado por la habladería, la ambigüedad y

³⁵ Cft. Sanz Peñuelas, *Fenomenología y enfermedad*, 38-42.

³⁶ *Idem*.

³⁷ Cft. Heidegger, *Ser y tiempo*.

la curiosidad, a su poder ser más propio, está marcado por la angustia (*Angst*) como disposición afectiva fundamental, que para Heidegger pareciera ser, tal vez, el único estado de ánimo capaz de provocar que el *Dasein* pueda ponerse frente a su propio ser.³⁸

Así las cosas, se tiene que la angustia, a diferencia de la interpretación fenomenológica sobre el ante qué, el de qué y el porqué del miedo que elabora Heidegger en la sección 30 de ST,³⁹ tiene como característica de que en ella el *Dasein* está enfrentado a su poder ser más propio, en razón de que, en la disposición afectiva de la angustia, la mundanidad del mundo, conocida también como *significatividad*, queda suspendida, perdiendo significado para el *Dasein* todos aquellos entes intramundanos en los que anteriormente se volcaba su atención en el ocuparse. Este estado de ánimo, al que Heidegger da el nombre de *angustia*, no es por otro lado un sentirse angustiado por un ente intramundano que tiene en sí mismo el modo de ser de lo amenazante, tal y como se da en el fenómeno del miedo; antes bien, lo característico de la angustia es que en ella no hay entes intramundanos, se asiste por lo tanto a la nada, y esa nada quiere decir que el *Dasein* ha perdido su contacto cotidiano con la familiaridad de su *mundo-en-torno*, de manera que en la angustia se efectúa una ruptura de parte del *Dasein* con el curso vital de su existencia.⁴⁰ Las ocupaciones, tareas, responsabilidades y proyectos quedan aplazados y pierden sentido para el *Dasein* en semejante estado de ánimo, y este se ve aislado de su mundo familiar al punto de que se deja de sentir como en casa (*Ungeheuer*).⁴¹

En su obra *El estado oculto de la salud*, Hans-Georg Gadamer sostiene que cuando Heidegger habla del fenómeno de la angustia no está hablando desde el concepto de angustia trabajado por la antropología médica, sino que, para el pensador, el estado de ánimo hace referencia más bien a una situación fundamental del vivir fáctico mismo, en la cual somos arrancados de la familiaridad de nuestros hábitos y ocupaciones, para quedar expuestos a la desazón y a la inhospitalidad, sentimientos que según Heidegger vienen, como es habitual, acompañados por un extraño sentimiento de no sentirse como en casa.⁴² No sentirse como en casa es entonces romper con la familiaridad (*Vertrautheit*), con ese estado tranquilizante y por lo demás alienador, suscitado por el *uno* (*Das-man*), o por la *condición de arrojado*.⁴³

³⁸ Cf. *Idem*.

³⁹ Cf. *Idem*.

⁴⁰ Cf. Juan José García Norro, "El cuidado como el ser del Dasein", en *Ser y tiempo de Martín Heidegger. Un comentario fenomenológico*, comp. Ramón Rodríguez García (Madrid: Tecnos, 2015), 169-173.

⁴¹ Cf. Heidegger, *Ser y tiempo*.

⁴² Cf. Hans-Georg Gadamer, *El estado oculto de la salud*, trad. Nélica Machaín (Barcelona: Gedisa, 1996), 167-171.

⁴³ Cf. Heidegger, *Ser y tiempo*.

Así pues, tenemos que en alemán *ungeheuer* (no estar en casa) significa, dice Gadamer, un carácter afectivo que toca las fibras ontológicas del ser en el mundo, que expresa el sentimiento de enormidad y profundidad del vacío y que alude también al extrañamiento, a la lejanía y el enajenamiento de un mundo que ha perdido su carácter familiar para un ser que, sin poder escapar necesariamente de su realidad, se siente constreñido, abandonado, desamparado y desazonado.⁴⁴

A la altura de este solemne discurso, Gadamer también cita una de las expresiones favoritas de Hegel, "*Einhausen*", que significa refugiarse en casa de los miedos y de aquello que puede resultar amenazante en la medida en que, de ser alcanzados por el ente que pone al descubierto a través de la amenaza nuestra integridad, nuestra posibilidad de dejar de ser en el mundo, podemos sentirnos lejos de casa.

Por otra parte, la angustia no es un acto intencional que tiene por correlato un ente determinado, más bien la nada es aquello que comparece en la angustia como disposición afectiva fundamental.⁴⁵ Empero, en medio de esta nada en la cual se efectúa un proceso de desentetización en la que todo pierde significado, resplandece el ser del ente que posee el modo de ser del *Dasein*. Puesto que, al contrario del miedo en el cual la amenaza y el sentimiento de peligro crecen en la medida de que el ente intramundano que amenaza se acerca paulatinamente hasta provocar el susto o el pánico, momento en el cual el *Dasein* se pone frente a su ser así sea por un instante en la angustia, no hay como tal una sensación de espanto que al mismo tiempo, como en el miedo, ponga al *Dasein* frente a su poder ser propio para casi de inmediato hacer que huya de sí mismo por el susto provocado.⁴⁶ Por el contrario, es por esta razón como la disposición afectiva de la angustia adquiere primacía frente a otros afectos y sentimientos, ya que, por un lado, corta el cordón umbilical que nos ata a la familiaridad de nuestras ocupaciones, aislándonos en sí mismos y, por otro, nos pone en la pista de nuestro poder ser más propio, sin necesidad de que nos haga emprender la huida de nosotros mismos.

Sin embargo, y de acuerdo con lo dicho por los profesores Ramón Rodríguez y Juan José García Norro, el tránsito guiado por la angustia que va de la impropiedad o la caída a la propiedad o poder ser más propio no puede entenderse como "un estado excepcional del sí mismo", o como una ruptura irreconciliable con la familiaridad de nuestras ocupaciones, como si la esfera de propiedad ganada por el *Dasein* en la angustia fuese algo que rompe definitivamente con el plexo de significatividad; más bien, como dice Rodríguez, la propiedad no es otra cosa que una modificación fáctica de orden ontológico

⁴⁴ Cft. Gadamer, *El estado oculto*, 169-171.

⁴⁵ Cft. Heidegger, *Ser y tiempo*.

⁴⁶ Cft. De Lara, "El ser en como tal", 147-151.

del uno.⁴⁷ De otro modo, el *Dasein* no podría volver a conectar con su cadencia, con el quién cotidiano, y no podría tomar conciencia del ritmo con el que ahora asume sus vivencias. Algo muy parecido a lo planteado por Edmund Husserl cuando considera que, así en la universal suspensión provocada por la reducción trascendental, el mundo en modo alguno ha quedado anulado para siempre.⁴⁸ Puesto que, como se sabe, la fenomenología trascendental tiene entre sus pretensiones el poder volver al mundo para otorgarle un nuevo estatuto filosófico tanto a nuestras vivencias intencionales como a las tesis de la actitud natural, que, como bien describe el profesor Roberto Walton en su obra *Intencionalidad y horizonticidad*,⁴⁹ se revela como una de las tres vías para dar el retroceso a la vida trascendental egológica.⁵⁰

La diferencia estaría en que, mientras que para Husserl el movimiento que va del mundo ingenuamente vivido hacia una toma nueva de conciencia, tanto de sí mismo como del mundo, está orquestado por una actitud reflexiva, en Heidegger encontramos que este movimiento que va de la impropiedad a la propiedad de la existencia, al poder ser más propio en cada ocasión, está guiado no tanto por una actitud metódica, como en el caso del primero, sino por la disposición afectiva o *Befindlichkeit*.

Ahora bien, la pregunta en este punto está en la dirección de la causa de la angustia como disposición afectiva fundamental. Según la explicación del profesor García Norro y de Ramón Rodríguez, la angustia no tiene por causa un esfuerzo mental, ni mucho menos es un acto de intencionalidad al mejor estilo husserliano en el que todo queda resuelto en el análisis intencional de la estructura *noesis-noema*, ocurrente en cada vivencia. Al contrario de esto, la angustia tiene su fundamento en la facticidad, en lo que Heidegger denominó, en el tratado de 1924 titulado *El concepto de tiempo*, como el estado interpretativo público o en el *uno* o el quién del *Dasein* cotidiano.⁵¹ No obstante, se confiesa que, en el proyecto de 1927, el mismo Heidegger no es muy claro cuando, hacia la altura de las secciones 39 y 40 de ST, no pareciera dar mayores luces de cómo se pasa de la impropiedad al poder ser propio, entendido también como lo cada vez mío que queda abierto a

⁴⁷ Cf. Ramón Rodríguez García, "El ser-en-el-mundo como co-estar y ser sí mismo. El uno", en *Ser y tiempo de Martín Heidegger. Un comentario fenomenológico*, comp. Ramón Rodríguez García (Madrid: Tecnos, 2015), 136-142.

⁴⁸ Cf. Husserl, *Meditaciones*, 75-86.

⁴⁹ Cf. Roberto Walton, *Intencionalidad y horizonticidad* (Bogotá: Aula de Humanidades, 2015), 40-41.

⁵⁰ De acuerdo con la reflexión elaborada durante varios años por el profesor Roberto Walton sobre la obra de Edmund Husserl, se reconocen tres vías para dar el giro a la fenomenología trascendental: la vía cartesiana o meditativa, la vía psicológica y la vía abierta por el análisis fenomenológico del mundo de la vida.

⁵¹ Cf. Martín Heidegger, *El concepto de tiempo*, trad. Jesús Adrián Escudero (Barcelona: Herder, 2004). Y Cf. Rodríguez, "El ser-en-el-mundo".

través de la angustia. Cómo se angustia el *Dasein* es algo que por lo menos para nosotros no resulta claro totalmente. Y, sin embargo, Heidegger responde que la angustia se angustia por el estar en el mundo, lo que de cierto nos sigue llevando a la interpretación de que solo un ente como el *Dasein*, que posee el modo de ser por antonomasia del estar-siendo-en, está en la capacidad de angustiarse y, por consiguiente, de tomar su propio ser entre sus manos como cuidado (*Sorge*).^{52,53}

Sin embargo, una lectura atenta sobre la ontología fundamental del primer Heidegger, que puede ofrecer luces acerca de la posibilidad de que otros fenómenos igual de importantes al de la angustia dentro del marco de la analítica existencial sean capaces de suscitar este movimiento que va de la impropiedad a la propiedad, es la que nos ofrece el profesor Sanz Peñuelas en su obra *Fenomenología y enfermedad*, ya que en ella el pensador busca desanudar la trama que hay en la analogía estructural entre angustia y enfermedad, y con ello tratar de mostrar cómo la enfermedad, leída a partir de la analítica existencial, puede ser tomada por un existencialista por el que puede abrirse el *Dasein* en sus diferentes modos de ser en el mundo, entendidos tales modos de ser como formas en las que el *Dasein* se encuentra en cada caso particular.

Hacia una obtención del concepto fenomenológico de enfermedad como existencialista y su relación con el dolor

De acuerdo con Sanz Peñuelas, la capacidad humana de sentir dolor es tan primaria como sentir hambre, sueño, o como las sensaciones de placer, o como los sentimientos de alegría y tristeza; o tan originaria e inherente a la constitución fundamental del ser humano como el lenguaje articulado o simbólico.⁵⁴ Dentro de estas condiciones, también se tiene que la enfermedad como los estados de ánimo caracterizados por la aflicción y los sentimientos de vulnerabilidad y fragilidad que acompañan esta disposición anímica, suscitada por un estado patológico tal que amenaza con apagar definitivamente la llama de la vida, son tan originarios como el don de poder ser mismo.

⁵² Cf. García Norro, "El cuidado", 170-173.

⁵³ Según la interpretación del profesor Juan José García Norro, la angustia en el pensamiento de Heidegger es lo que en definitiva abre, en su poner radicalmente al *Dasein* frente a su sí mismo, la totalidad del todo estructural o, lo que desde ST, el mismo Heidegger entiende como la estructura fundamental a la que se remonta toda ocupación o modo de ser en el mundo, el cuidado.

⁵⁴ Cf. Sanz Peñuelas, *Fenomenología y enfermedad*, 111.

No obstante, todavía no se logra tener claro el para qué del dolor y la enfermedad en la vida del hombre. ¿Pero por qué hablar de enfermedad y dolor, y cuál sería su lugar en la vida del ser humano? o ¿qué es lo que hace que en una investigación, que se propone aclarar el sentido de la afectividad a la luz de la analítica existencial de Martin Heidegger, se tome en cuenta la importancia y la necesidad de introducir la utilidad de la experiencia lesiva y del estado patológico? O acaso, ¿qué es el hombre para que la experiencia del dolor y la enfermedad influya en su forma de relación con su mundo-en-torno? Las preguntas planteadas ya nos dan un prisma por el cual analizar el modo como influyen estas experiencias en la vida humana. Este prisma o, como diría Heidegger, esta mira previa por la que advienen los fenómenos del dolor y la enfermedad a comparecencia dentro de esta investigación no es otra que la marcada por la misma constitución básica del hombre, entendido como ser-en-el-mundo.

Hablar del hombre comporta ya hablar de la esencia de su naturaleza, de su constitución en lo que toca a su estructura, como diría Edgar Morin,⁵⁵ multidimensional, puesto que para nadie es un secreto que el hombre, lejos solamente de ser una mera cosa entre otras, o de ser un *animal rationale*, es una unidad que reviste múltiples y variadas formas de ser en el mundo. Es un ser que ríe, que llora, que tiene la capacidad innata de desarrollar discurso, ya sea este oral o escrito, que construye símbolos, mundos paralelos, simétricos o asimétricos, lenguajes o formas de expresión artísticas y mágicas que dan cuenta de su carácter dinámico y diverso; cuyas producciones y acciones están también atravesadas no solo por la luz de la racionalidad hecha consciente o no, sino que a menudo son gobernadas por fuerzas oscuras inconscientes que imprimen a la obra producida o acción ejecutada en cada caso el carácter de lo impredecible, de lo enigmático, de la genialidad. No en vano es por ello que Xavier Zubiri sostiene que "el hombre es un animal de realidades".⁵⁶

Considérese, sin embargo, que detrás de todos estos modos de ser en el mundo, la enfermedad y el dolor juegan aquí un papel preponderante que no podemos dejar de lado si lo que se pretende es obtener un concepto fenomenológico de la enfermedad, por el cual se pueda entender mejor lo que para Heidegger vendría siendo la función de la afectividad dentro del itinerario de la analítica existencial del *Dasein*.

Es por esto que, en el caso del dolor, como tema de nuestras averiguaciones, es un fenómeno muy complejo de definir, lo que comporta en una primera aproximación y en miras de una posible caracterización fenomenológica del mismo definir lo que este por esencia no es: el dolor no es un ente que posee el carácter de lo "a la mano" o del útil

⁵⁵ Cft. Edgar Morin, *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro* (París: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1999), 16.

⁵⁶ Xavier Zubiri, *Sobre el hombre* (Madrid: Alianza, 1998), 47.

heideggeriano,⁵⁷ sin embargo, que no posea en sí mismo este valor de útil no significa de ningún modo que no sirva para nada, o que no tenga una función en la vida del hombre, puesto que el dolor puede entenderse como aquello que nos constituye como humanos, o que nos hace sentir que estamos vivos, a través de la posesión de un cuerpo que constantemente es víctima del aguijón infecto del dolor.

Lo mismo podría decirse de la enfermedad: en principio pareciera tener un carácter netamente negativo dentro de lo que es la vida del hombre, sin embargo, hay que destacar el hecho de que tanto la enfermedad como el dolor y el sufrimiento, en cuanto la forma en la que cada sujeto vive individualmente su dolor,⁵⁸ son experiencias que pueden hundir en un profundo sentimiento de abatimiento y desazón al hombre, tan es así que, en el caso de pacientes que padecen de los terribles dolores provocados por un cáncer pancreático en su último estadio, o por una enfermedad coronaria, por poner un caso, es muy plausible que sientan que la vida se les escapa y, con ella, todos sus proyectos y expectativas, al punto de que asisten al desmoronamiento de su existencia.

En este punto, recogemos el análisis magistral que Pedro Laín Entralgo desarrolla en su obra *La enfermedad como experiencia* acerca de los cuatro sentimientos originarios que acompañan la experiencia de la enfermedad, cuando refiere que la aflicción, el sentirse amenazado, la soledad y el recurso son las notas esenciales que constituyen el sentirse enfermo. Y estos sentimientos van en aumento en la medida en que el estado patológico se agrava más. Por lo que, como se sabe desde esta interpretación, la aflicción se asocia de acuerdo con el grado del impedimento y molestia que la experiencia patológica imprime en la persona enferma. Un estado de ánimo morbosos y perturbador como la aflicción puede conducir a un sentimiento general de malestar, y ese malestar conlleva muchas veces un sentimiento de incapacidad en el preciso momento en el que nos damos cuenta que nos faltan las fuerzas para reengancharnos al curso de nuestro ciclo vital cotidiano. Escribe a propósito el médico español:

La enfermedad aflige molestando, causando molestias positivas, como el dolor, la ansiedad y el vértigo, y a la vez impidiendo el ejercicio de alguna de las actividades propias de la vida en salud: obliga a guardar cama, impide mover un miembro, priva de la visión o del habla,

⁵⁷ Es importante subrayar que, para Martin Heidegger, tanto en *Sein und Zeit* como en sus *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, el ente que yace en el modo de lo a la mano es un utensilio puesto a disposición y que posibilita el ocuparse con las cosas del mundo-en-torno (*Besorgen*) para el *Dasein*. Desde aquí puede hacerse la lectura de que el dolor no es un ente de este tipo, lo que no quiere decir que su carácter funcional y operativo esté vedado en la vida del hombre. Para una profundización en este tema pueden leerse las páginas 68 y 69 de *Ser y tiempo* (1997) y de la 233 a la 235 de los *Prolegómenos* (2006) de Heidegger en las versiones que usamos en este texto.

⁵⁸ Sanz Peñuelas, *Fenomenología y enfermedad*, 114.

etc. Así entendida, la aflicción es el ingrediente más notorio del sentimiento general e inmediato de la enfermedad.⁵⁹

Por otra parte, la aflicción está fundada en la preocupación constante que puede tener un paciente cuando ve amenazada su vida por causa de su enfermedad. Lo que nos lleva al segundo sentimiento originario del que habla,⁶⁰ cuando afirma que cooriginariamente a la aflicción sobreviene el sentimiento de vulnerabilidad y fragilidad inherente a la amenaza, en cuanto a que es en la enfermedad cuando, en palabras de Heidegger, estamos vueltos hacia la muerte como la posibilidad de ser más extrema del *Dasein*. Momento en el cual, el miedo ante la idea de dejar de ser en el mundo aumenta, en la medida en que nuestro cuerpo maltrecho, deteriorado e irreconocible por los estragos irreversibles generados por la enfermedad, nos pone en sobre aviso de que en cualquier momento la muerte, que cada uno es en sí mismo, se materializará en nosotros.⁶¹

De aquí que la aflicción va en aumento en la medida en que el sujeto que sufre su enfermedad ve crecer también la amenaza de la muerte que pisa sus talones. De modo que el grado de amenaza determina aquí el nivel de aflicción, y es en ese sentirnos amenazados y afligidos en donde tiene lugar el tercer sentimiento cooriginario: la soledad. La persona que sufre sin tregua por causa de su enfermedad y dolor siente que todo a su alrededor pierde significado. Los proyectos, tareas, deberes, responsabilidades, ocupaciones y hasta sus momentos de ocio quedan congelados en el tiempo; el curso de su vida de un momento a otro se ve interrumpido por causa de su cuerpo enfermo, puesto que, sin haberlo siquiera sospechado y sin haber deseado padecer lo que actualmente vive, encuentra que sus piernas no responden, su cabeza da vueltas y el dolor que restringe, incluso su capacidad de habla le ha arrinconado, lo ha arrancado violentamente de todo cuanto es él y lo ha reducido por completo a un cuerpo enfermo. Víctima de las punzadas, daños, clavos y de las sensaciones de ardor intenso producidas por el dolor, el cuerpo solo es capaz de emitir alaridos y, tras los velos del tormento infernal, el yo ha quedado reducido a la sensación de dolor que templea al *Dasein* de un modo tal que le hace descubrirse como un ser afectivo.

Así las cosas, se tiene que, una vez interrumpido el curso de hábitos cotidianos, el hombre cae en un abismo y se sabe a sí mismo solo con su enfermedad. Los demás, a sabiendas de que no hay remedio para el mal que pareciera aquejar gravemente al enfermo, como piensa Sanz, tratan de animarle con palabras reconfortantes que pueden provocar el efecto, así sea por un vago instante en él, de que no hay de qué preocuparse y que

⁵⁹ Cf. Pedro Laín Entralgo, *La enfermedad como experiencia* (Madrid: Alianza, 1966), 62-63.

⁶⁰ Cf. *Ibid*, 63.

⁶¹ Cf. Heidegger, *Prolegómenos*, 395-396.

todo estará bien, haciendo renacer en el paciente la esperanza de un futuro mejor y saludable. Pero, como también se sabe, dice el pensador español, tales intentos por lograr que el enfermo pueda recobrar el ánimo para así librar su última batalla forman parte de lo que Heidegger denomina el esfuerzo por devolver a ese *Dasein* al estado tranquilizante y alienador característico de la caída, o del estado interpretativo público, en el cual todo descansa en la tranquilidad alienante de que todo está dicho, visto y leído, de modo que no hay nada de lo cual deba el *Dasein* preocuparse.⁶²

Y, sin embargo, a pesar de estas palabras de aliento dirigidas al paciente, el enfermo se siente aislado, marginado, a solas consigo mismo. Y su soledad se hace más patente cuando entiende que nadie mejor que él puede comprender el calvario que vive cada vez que es dializado, o cada vez que el cáncer gástrico en su fase terminal le hace gritar del dolor. El modo como vive su enfermedad es vivo testimonio de que, en este estado morboso, su cuerpo adolorido es cada vez el suyo propio y que nadie más puede sufrir como él, lo que por suerte le ha tocado sufrir por causa de su enfermedad. Sobre esto encontramos en *Fenomenología y enfermedad* una aproximación al estudio de la experiencia patológica a la luz del primer Heidegger, un fragmento que reza así:

Resulta un hecho incontestable el que, por más honda que pueda ser la empatía entre dos personas, nunca un familiar, un médico, un enfermero podrá sentir en carne propia la enfermedad o el dolor que un paciente experimenta en la suya. En cierto sentido, el dolor no conoce otra evidencia más que su rabiosa actualidad. En definitiva, en la experiencia lesiva el sujeto se encuentra a solas consigo mismo aunado a su realidad carnal.⁶³

Así entonces que, abandonado, desazonado y de un modo solitario, vive su enfermedad y dolor. Y, no obstante, se niega en medio de su resignación a la idea de dejar de ser algún día, puesto que consigo alberga la esperanza de que todo volverá a la normalidad y que su vida pronto marchará de nuevo sobre rieles. Y con ello se ha llegado al último sentimiento que acompaña la tragedia del enfermo. De acuerdo con Laín, el recurso sería ese otro sentimiento originario que se articula con los anteriores y que no es otro sino la expectativa que el paciente alberga de poder volver a reincorporarse a las dinámicas propias de su mundo-en-torno y a sus actividades cotidianas.⁶⁴

Con esto en mente, tenemos que la enfermedad tiene la peculiar capacidad de aislarnos, de retrotraernos en nosotros mismos y de revelarse en este sentido como una pausa, o como una desaceleración en el ritmo con el que habitualmente nos entregamos a nues-

⁶² Cft. Heidegger, *Ser y tiempo*.

⁶³ Sanz Peñuelas, *Fenomenología y enfermedad*, 119.

⁶⁴ Cft. Laín Entralgo, *La enfermedad*, 62-65.

tras ocupaciones y tareas. En otras palabras, rompe con el ciclo de vida cotidiana en el que desde siempre habíamos vivido antes de ser alcanzados por el aguijón de la enfermedad, que en principio todo lo nubla y opaca, pero que, al mismo tiempo, conduce este estado morboso a una conciencia nueva de sí mismo y también del mundo, de manera tal que a través de la enfermedad se puede donar un nuevo sentido a la existencia. He aquí su utilidad práctica: porque, tal y como refiere el profesor Sanz Peñuelas cuando declara, tirando del recurso de la música, que la experiencia patológica es semejante al timbre de una nota de piano que accidentalmente se cuelga en la pieza musical, pero que en vez de echar al traste la melodía marca un nuevo ritmo en la vida del hombre.⁶⁵

Esto significa que la vivencia fenomenológica de la enfermedad se revela como una experiencia coyuntural que obliga al hombre a significar su enfermedad y existencia. Dentro de estas condiciones, cabe preguntarse entonces hasta dónde la experiencia del dolor y la enfermedad puede, en el marco de la ontología fundamental de Martin Heidegger, romper con el nexo de significatividad en el cual, a través del ocuparse con las cosas, el *Dasein* abre el mundo en plexos de remisiones. En otras palabras: hasta qué punto la enfermedad y el dolor pueden alejarnos por completo de la familiaridad del mundo circundante y conducir al *Dasein* a ese poder ser más propio, que, hasta ahora, había sido alcanzado solo por la disposición fundamental de la angustia.

La respuesta a esta pregunta de alguna manera ya la hemos dado en el transcurso de estas páginas: el *Dasein*, cuyo modo de ser originario es el de estar-siendo-en-el-mundo, desde siempre ha estado instalado en la familiaridad de su mundo-en-torno, en el que co-existe con otros entes que también poseen el modo de ser del *Dasein*. Habitando en la cadencia de la familiaridad de sus ocupaciones y compromisos, se siente como en casa, así, él mismo sea para sí lo más lejano.⁶⁶ No obstante, cuando sobreviene la calamidad de la enfermedad, el *Dasein*, como afirma Sanz Peñuelas, "desembarca el tren de sus rutinas";⁶⁷ rompiendo con todos sus hábitos de vida y, en cuanto tal, es puesto por la enfermedad frente a sí mismo.⁶⁸

Con esto en mente, no resulta difícil reflexionar en que, en la enfermedad, el *Dasein* no solo es arrancado del suelo de su estar-en-casa, sino que también retorna a sí mismo y entonces es ahí en donde sabe que algo en su forma de percibir el mundo y su propio ser ha sido modificado, sin siquiera él haberlo deseado. De esto se desprende que el estar enfermos puede revelarse aquí, tal y como considera uno de los discípulos de Heidegger,

⁶⁵ Cf. Sanz Peñuelas, *Fenomenología y enfermedad*, 109-110.

⁶⁶ Cf. Heidegger, *Ser y tiempo*.

⁶⁷ Sanz Peñuelas, *Fenomenología y enfermedad*, 143.

⁶⁸ Cf. *Ibid*, 156-159.

Fredrick Svenaeus, como un no sentirse en casa (*Un-zuhause*). La enfermedad incomoda, genera molestias, perturbaciones fisiológicas y psicológicas, que hacen que se rompa el equilibrado ciclo de la vida. Y, como también afirma Medard Boss, cuando considera que la naturaleza humana es tan frágil y vulnerable que basta no más con que uno se corte y se pinche un dedo y empiece a manar la sangre para que el radio de atención quede reducido por completo a la herida, y con ello es más que suficiente para que el *Dasein* rompa con las ocupaciones y tareas que lo anclan al mundo familiar.⁶⁹

De manera que sentirse enfermo es sentir que de alguna manera se ha dejado de ser, es, como diría Gadamer en *El estado oculto de la salud*, perder el equilibrio, o no sentirse equilibrado, siendo así que en la enfermedad la persona se siente apesadumbrada, no se siente ligera, liviana, en cuanto sensaciones estas últimas que son inherentes al sentimiento de bienestar y equilibrio proporcionado por un buen estado de salud.⁷⁰ La enfermedad tiene como característica el que perturba nuestro entrar en trato con el ser del mundo, disloca y fragmenta al yo, y el dolor provoca en el enfermo, según escribe Sanz, una sensación desagradable en la medida en que su cuerpo ya no hace unidad con el pensamiento. Peor aún es el hecho de que la experiencia lesiva tiene como característica el que hace de los miembros de nuestro cuerpo un archipiélago de islas separadas que permanecen incomunicadas entre sí debido a las punzadas agudas que permanentemente pueden llegar a sufrirse, una vez la intensidad con la que enviste el dolor se hace intolerable.⁷¹

A propósito de esto, recogemos aquí las consideraciones elaboradas por el profesor Xavier Escribano cuando, en su trabajo "Poética del movimiento corporal y vulnerabilidad: una reflexión desde la fenomenología de la enfermedad", declara, citando a Susan Toombs, que llega un momento del estado patológico en el cual nos es imposible reconocernos en ese cuerpo maltrecho y deteriorado por la enfermedad padecida, al punto de que tenemos la sensación de que el cuerpo humano se ha convertido en una cosa rara, extraña, que ha alienado nuestras posibilidades de ser en el mundo,⁷² aumentando con esto mucho más los sentimientos de aflicción, amenaza y soledad de los que habla Laín.

Ahora bien, hay que mencionar que hasta aquí se ha asumido la enfermedad en cuanto algo que a menudo tiende a confundirse con la experiencia lesiva. Sin embargo, a pesar de que tanto la enfermedad como el dolor hacen parte de la misma trama estructural,

⁶⁹ Cf. *Ibid*, 56-60.

⁷⁰ Cf. Gadamer, *El estado oculto*, 92-98.

⁷¹ Cf. Sanz Peñuelas, *Fenomenología y enfermedad*, 122-126.

⁷² Cf. Xavier Escribano, "Poética del movimiento corporal y vulnerabilidad: una reflexión desde la fenomenología de la enfermedad", *Co-herencia. Revista de humanidades*, 23 (2015): 3-5.

ambos fenómenos poseen en sí mismos unas diferencias muy sutiles que es importante tomar en cuenta en aras de esclarecer fenomenológicamente estas dos experiencias correlativas del ser ahí.

Según comenta el maestro Sanz Peñuelas, la enfermedad, a diferencia de la experiencia lesiva, tiene como característica fundamental el que hace referencia a un estado general de salud de la persona que padece de algún cuadro patológico específico,⁷³ lo que significa que la enfermedad es ese estado de malestar, como afirma Laín, en el cual el ser humano siente perturbada su estructura psicosomática en general y, con ello, también advierte que en ese estado de malestar en el que se encuentra todo ha cobrado un matiz diferente a su alrededor. Sus días transcurren insípidamente, melancólicos y carentes de sentido. Las personas que lo rodean pueden resultar molestas y las cosas que suceden en las inmediaciones de su entorno familiar pierden a menudo significado para el enfermo. En este estado morbo generalísimo, el *Dasein* se vuelve más intolerable e irritable, y su irritación puede responder a una situación existencial en la cual él no se siente realmente comprendido, por lo que nadie más que él sabe y siente de cerca, como dice Borges, "los progresos de la muerte".⁷⁴

Ahora, ¿qué decir del dolor? El dolor, escribe Sanz, posee como característica el que es una afección corporal de orden local, en cuanto a que es posible localizar en dónde realmente nos duele. A diferencia de la enfermedad como estado general capaz de modificar afectivamente nuestra percepción de las cosas, el dolor tiende a ser más de carácter local, lo que no significa que detrás de él no haya una enfermedad base peligrosa que vulnere nuestras posibilidades de ser y acción en el mundo.⁷⁵ También está el caso de la fibromialgia, o de algunos tipos de neuropatías, que se caracterizan por experimentar sensaciones de dolor por todo el cuerpo, en los huesos, tejidos blandos, articulaciones y que, como tales, no necesariamente poseen una condición patológica base que esté provocando ese malestar y, sin embargo, hablamos en este caso de un estado general de enfermedad, producto tal vez de una alteración en las funciones que controla el sistema nervioso central.

En este punto, Sanz Peñuelas, echando mano del método fenomenológico, describe cuatro aspectos fundamentales del dolor, que él entiende bajo el título de "las coordenadas ontológicas de la experiencia lesiva".⁷⁶ La ineludibilidad, en cuanto esa característica por la cual sabemos por nuestra constitución psicofísica que todo ser humano es suscep-

⁷³ Cf. Sanz Peñuelas, *Fenomenología y enfermedad*, 122.

⁷⁴ Jorge Luis Borges, "Funes, el memorioso", *Obras completas* (Buenos Aires: Emecé, 1974), 490.

⁷⁵ Cf. Sanz Peñuelas, *Fenomenología y enfermedad*, 121-122.

⁷⁶ *Ibid*, 110-111.

tible de sentir dolor en cualquier momento de su vida, de modo que la lesividad es inevitable.⁷⁷ La refractariedad, que no es otra cosa que ese aspecto del dolor que puede anular en un determinado caso nuestra capacidad de habla y que reduce todas nuestras intenciones al cuerpo doliente, o a esa parte del mismo que yace afectada por un terrible dolor.⁷⁸ En otras palabras, podemos decir que, en la refractariedad del dolor, nuestro cuerpo se ha convertido en un archipiélago de islas inhabitable,⁷⁹ en el cual no me puedo reconocer, como dice Escribano.

La singularidad, que es ese modo de ser de la experiencia lesiva y que, como bien lo mencionamos antes, nos hace considerar que por más que a través de empatía los otros puedan llegar a solidarizarse con nuestro dolor, en última instancia entendemos que el dolor padecido es solo mío y, en cuanto tal, se convierte en una experiencia intransferible.⁸⁰ Y, por último, encontramos la transitoriedad, entendida también como ese modo de ser del dolor que hace brillar en nosotros la esperanza de que la molestia que se sufre y asume ya sea con cobardía o con magnanimidad será algo transitorio, pasajero y que muy pronto todo volverá a su curso habitual.⁸¹

Y, aunque la enfermedad comparte con el fenómeno del dolor muchas de estas características constitutivas, hay que señalar que, si bien es cierto la experiencia del dolor, es síntoma de que en el fondo hay un estado patológico que está perturbando el equilibrio inherente al bienestar que proporciona la salud, en definitiva, el dolor seguirá siendo siempre localizable aquí o acá. Aunque, como también advierte el pensador español, el dolor pareciera ser inobjetivable, representando todo un desafío para las ciencias médicas incluso y, sobre todo, representa un reto para la inteligencia, ya que a menudo es posible ver cómo, ante un dolor intolerable, la razón enmudece al no poder tener control absoluto sobre el tormento que hace que el cuerpo del enfermo se reduzca por completo a escalofríos sacudidos y a gritos y llantos que hacen invivible la situación del paciente. Pero que, aun así, ni siquiera la disposición afectiva queda anulada. Antes bien, es en la enfermedad y el dolor en donde mejor sale a relucir el profundo carácter afectivo del *Dasein* y cómo se pone a prueba la capacidad magnánima de respuesta positiva por parte del mismo, porque, tal y como observa Laín Entralgo, es en la enfermedad en donde se pone a prueba ciertamente la magnanimidad del alma humana.⁸²

⁷⁷ Cf. *Ibid*, 112.

⁷⁸ Cf. *Ibid*, 113-114.

⁷⁹ Cf. *Ibid*, 122-123.

⁸⁰ Cf. *Ibid*, 119-120.

⁸¹ Cf. *Ibid*, 116.

⁸² Cf. Laín Entralgo, *La enfermedad*, 83-84.

La enfermedad como modo eminente de apertura y su relación con la disposición afectiva

En lo que toca a la analítica existencial del *Dasein*, quizás haya que subrayar que tal vez el gran ausente de la ontología fundamental del primer Heidegger ha sido, sin lugar a duda, el fenómeno del cuerpo, o de la corporalidad del *Dasein* en su entrar en trato con las cosas del mundo-en-torno.

No obstante, de acuerdo con el profesor Sanz, es cierto que en el parágrafo 23 de ST, Heidegger pareciera ofrecer algunas pistas de cómo se podría interpretar la función del cuerpo dentro del plan de la primera sección de su obra. Sobre todo, cuando se refiere a la direccionalidad y al fenómeno del des-alejamiento y la cercanía, y por supuesto cuando habla de la espacialidad del *Dasein* y de su estar instalado en el espacio, teniendo aquí y allá una derecha o una izquierda, un arriba o un abajo, lo que denota el carácter corpóreo de dicho ente.⁸³

Así pues, tenemos que se pone más interesante tratar de alcanzar un concepto fenomenológico de la enfermedad y el dolor a la luz del primer Heidegger ya que, si la tarea es esclarecer el fenómeno de la enfermedad a partir de una meditación fenomenológica que saque a la claridad las notas esenciales que constituyen tal experiencia y su función dentro de la vida del hombre, entonces no podemos dejar de lado el fenómeno del cuerpo.

Por lo que, según refiere Sanz, es la enfermedad y el dolor, así como el sentimiento de vulnerabilidad y aflicción, sumados al grado del impedimento generado por estas experiencias, lo que nos hace tomar conciencia de que tenemos un cuerpo que, en palabras de Merleau-Ponty, asegura nuestro vínculo con el ser del mundo. Que “el cuerpo sea el vehículo del ser del mundo”⁸⁴ solo quiere decir una cosa: y esto es que, a través de él, el mundo queda abierto, y que el cuerpo no solo es, como bien afirma Edmund Husserl, el punto cero de la orientación, sino que también es campo de sensaciones localizadas, es blanco y centro de operaciones estesiológicas y quinestésicas.⁸⁵ En cuanto a que, como bien invita a reflexionar en la sección 56 de *Ideas II*, siempre nos movemos en nuestro vivir cotidianamente con los otros en un permanente hacer y un padecer por esto y aquello,⁸⁶ lo cual

⁸³ Cf. Sanz Peñuelas, *Fenomenología y enfermedad*, 131-132.

⁸⁴ Merleau-Ponty, *Percepción*, 100.

⁸⁵ Cf. Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica II*, trad. Antonio Ziri6n Quijano (M6xico: Fondo de Cultura Econ6mica, 2005), 192-193.

⁸⁶ Cf. Husserl, *Ideas II*, 274-275.

pone al descubierto una vez más el carácter afectivo de las interacciones humanas y de nuestro entrar en trato con las cosas del mundo.

Sin embargo, en nuestro estar absorbidos por las cosas del mundo, trabajando, estudiando, etc., nuestra vida transcurre a una velocidad sin límites, en la cual no nos es posible reparar en que todas esas tareas y ocupaciones las realizamos en virtud de una estructura corporal que permite entregarnos sin medida alguna a todas nuestras rutinas. Es por ello que el profesor Sanz ilustra muy bien lo que sucede cuando en el ritmo del vivir fáctico interviene la experiencia patológica, al decir:

La toma de conciencia de la enfermedad sería algo así como un fotograma de una película en movimiento. Ella inserta un instante de la más firme solidez en la discreta fugacidad del tiempo. Y de cierta manera, da un cuadro de la experiencia del mundo reducida al elemento corporal que la envuelve.⁸⁷

Lo que remite nuevamente a la idea de que en la enfermedad se efectúa un movimiento significativo que puede ser entendido en los términos de desaceleración, que va de una vida ingenuamente vivida a una toma real de conciencia de sí mismo y del mundo, y en la que entendemos en qué consiste nuestra inserción en el mundo a través de un cuerpo enfermo, que cada uno es en sí mismo y que, de acuerdo con este pensador, “nos invita a pensar que no hay poder-ser que no sea a la vez un poder-ser encarnado”.⁸⁸

Con esto en mente, avanzamos de una manera triunfal hacia una fundamentación fenomenológica acerca de la experiencia patológica y su relación peculiar con la afectividad, a la luz de la analítica existencial de Martin Heidegger. Puesto que, con lo anterior, es posible rastrear el que el cuerpo, como dice Sanz Peñuelas, sería aquí “el vector de la facticidad”,⁸⁹ en la medida de que por medio del mismo se coordinan todos nuestros movimientos como piensa,⁹⁰ y por el que todo se organiza alrededor del *Dasein*. Y así como en la misma lógica del análisis de la mundanidad del mundo y de lo a la mano que comparece solo en virtud del plexo remisional, del cual se toma conciencia en razón de su estar averiado, o en su fuera de lugar, hay que destacar que el cuerpo, de igual forma a los útiles que en su estar dañados llaman la atención del *Dasein*, solo pareciera comparecer cuando está aquejado de una enfermedad que compromete su poder ser en el mundo.⁹¹ De manera que es ahí en donde se pone de relieve la subordinación del *Dasein* a la carnalidad y

⁸⁷ Sanz Peñuelas, *Fenomenología y enfermedad*, 109.

⁸⁸ *Idem*.

⁸⁹ *Idem*.

⁹⁰ Cft. Merleau-Ponty, *Percepción*, 88-89.

⁹¹ Cft. Sanz Peñuelas, *Fenomenología y enfermedad*, 107-109.

como se entiende el hecho de que el *Dasein* es un corporalmente estar-siendo-siempre-en-el-mundo.

Pero aún hay más: el cuerpo del *Dasein*, que en razón de su enfermedad yace en el modo de ser del callar y escuchar, en cuanto modos de ser del discurso,⁹² permanece en silencio y en su estar así callado, maniatado completamente por la enfermedad, toma distancia de lo impropio, a saber, de la cadencia característica del estado interpretativo público, de las fuerzas encubridoras del uno. El cuerpo, así deteriorado, menoscabado por el cáncer o por alguna neuropatía aguda, solo pareciera expresar una ruptura con los afa-nes del mundo cotidiano. En silencio, y tal vez a la espera de la muerte, ese cuerpo que somos nosotros mismos, que sufre, gime, llora, que se duele postrado en el lecho, escucha ahora la voz de su poder ser más propio. Y entonces es como se descubre que algo en el *Dasein* ha sido modificado por la enfermedad. Puesto frente a su poder ser propio en la angustia (*Angst*), entiende también que ha llegado el momento de otorgarle un nuevo sentido a sus posibilidades de ser en el mundo. En otras palabras: el *Dasein* ha sido abierto, desde adentro hacia afuera, por la angustia provocada por la situación extrema en la cual lo ha puesto la enfermedad. De alguna manera la enfermedad lo ha abierto afectivamente, ha templado su ánimo de una manera tal que lo ha colocado frente a su poder ser más propio. Y, en cuanto tal, es que se habla de que, paralelamente a la función de la disposición afectiva fundamental de la angustia, la enfermedad, a la luz de la analítica existencial del *Dasein*, puede interpretarse como un modo eminente de apertura que pone al *Dasein* frente a sí mismo y lo abre en sus posibilidades de estar-siendo-en-el-mundo.

No en vano es importante recordar en este punto que la pregunta que se hace al enfermo habitualmente, "¿cómo te sientes o cómo te encuentras?", de inmediato hace referencia al estado de ánimo morbosos provocado por la enfermedad. De manera que el cómo nos encontramos en cada caso particular es abierto aquí por el *pathos*, por el malestar, la aflicción, el dolor que se siente y que taladra su ánimo, y que determina el cómo asumir sus vivencias y la tonalidad de sus posibilidades de ser en el mundo.

En la enfermedad, el *Dasein* es abierto en sus distintos modos de encontrarse. Puede ser que no haya ningún existenciarlo al igual que la enfermedad y el dolor que descubra al *Dasein* por todas partes como disposición afectiva. Al encontrarnos enfermos de gravedad nos volvemos hacia la muerte y es a partir de ese estar vueltos hacia nuestra finitud, hacia nuestra temporalidad,⁹³ suscitada por una enfermedad coronaria o por una esclerosis lateral amiotrófica (ELA), cuando podemos descubrir el verdadero sentido inalienable que tiene la tristeza, el miedo, la desazón, la angustia, la frustración y la impotencia en la

⁹² Cf. De Lara, "El ser en como tal", 157-161.

⁹³ Cf. Heidegger, *Ser y tiempo*.

vida humana. Y, de igual forma, es en esas horas en las que el cuerpo enfermo obliga al *Dasein* a asumir un nuevo ritmo de vida, en las cuales se valora más los estados de ánimo concernientes a la satisfacción, la alegría, la serenidad, la plenitud.

En este sentido, se observa que la enfermedad es aquí un existenciaro fundamental, que, paralelamente a la disposición afectiva de la angustia, pone al *Dasein* frente a su propio poder ser en el mundo. De modo que el tránsito que conduce al *Dasein* de la impropiedad a la propiedad, entendida esta última como una modificación del uno, está orquestada en este caso por la experiencia patológica, la cual no solo abre al *Dasein* para la angustia, sino para cualquier otra disposición afectiva. La enfermedad impone al sujeto un nuevo ritmo fáctico, es decir, que aumenta la intensidad con la que habitualmente el hombre había vivido sus vivencias o posibilidades de ser en el mundo.

De aquí, se desprende que, a la luz de un fenómeno como el de la enfermedad, es posible realmente interpretar la ontología fundamental de Martin Heidegger, en clave de la *Befindlichkeit*, por lo que es indiscutible que el *Dasein* está atravesado por todos lados por la afectividad. El *Dasein* es un ser netamente afectivo, sus disposiciones anímicas determinan las coordenadas y condiciones de su trato con los útiles del mundo circundante y también con aquellos entes que poseen el modo de ser del *Dasein*; con los cuales co-existe en el marco de un estado interpretativo público, que desde siempre ha predeterminado todo lo que debe ser visto y leído.

Dentro de estas condiciones, vemos que incluso la *Befindlichkeit* desde siempre ha precedido todo acto de conocimiento, prueba de ello es que no podemos hacer tema de nuestras averiguaciones, ni objeto de la reflexión filosófica, o de la ciencia, aquello que no toca las fibras de nuestro ser, puesto que solo pensamos y consideramos aquello que de alguna manera nos afecta o, en palabras de Heidegger, "que nos va". No hay *Dasein* que piense en esto y lo otro si de antemano eso que ahora es objeto de la reflexión no ha sido abierto por algún afecto previamente. Solo aquello que nos va, que nos toca, y en lo que nuestro ser se juega en cada caso, puede tomarse entre manos y convertirse en objeto de la ocupación.

Es por esto que el mismo Heidegger consideró, a la altura de la sección 29 de ST, según escribe el profesor Francisco de Lara, el que la disposición afectiva o la *Befindlichkeit* "tiene una importancia metodológica fundamental para la analítica existencial".⁹⁴

Por lo tanto, no es de suponer que Heidegger considere el que la disposición afectiva no solo es una característica ontológica fundamental del *Dasein*, al igual que el comprender (*Verstehen*), sino que es también ese carácter aperiente que abre el mundo como entramado remisional, que caracteriza la aperturidad de este ente, y por si acaso, por el

⁹⁴ Heidegger, *Ser y tiempo*.

que resplandece el ser mismo. De manera que es aquello que hace posible la misma analítica existencial, en la medida en que lo así abierto previamente por los afectos y sentimientos, a saber, el ser en cuanto tal, puede ser realmente interpretado.

En este punto es importante recordar que, al leer atentamente *Ser y tiempo*, tal vez lo que más se nos queda es que hay un ente cuyo modo de ser originario es el de estar-siendo-en-el-mundo, que Heidegger designa con el nombre de *Dasein*, y que el comprender es lo que hace posible, como lo advierte en las primeras secciones de la obra, toda pregunta, ya que solo podemos preguntar acerca de algo de lo cual ya ha sido previamente abierto por la comprensión, así sea media, de eso por lo que interrogamos. También se nos queda en la mente el papel tan importante de la angustia, la cual, al hacer palidecer los entes intramundanos, pone al *Dasein* frente a su ser ahí propio. Sin embargo, no puede olvidarse que lo que está a la base de semejante constitución básica de este ente existente, y que define su modo de abrir y de entrar en trato con las cosas del mundo, es la disposición afectiva, en cuanto esa característica por la que todo lo que comparece está emocionalmente templado, incluso, la posibilidad de la muerte.

Conclusión

Escribe Heidegger que, desde la *Retórica* de Aristóteles, la interpretación ontológica de los afectos o sentimientos no ha podido dar un paso más. Y que lejos de ser el carácter afectivo del ser humano un tema de primer orden entre la mayoría de los filósofos, hay que decir que, según el pensador, los afectos se han convertido en un fenómeno psíquico inherente al estudio de la psicología más que de cualquier otra área del conocimiento.⁹⁵ No obstante, también hay que poner de relieve el hecho de que tanto la interpretación agustiniana de los sentimientos como las teorías empiristas y sensualistas inglesas y francesas, encabezando esta lista las investigaciones que acerca de las pasiones humanas elaboró Descartes, hicieron grandes contribuciones al problema que representa pensar la función de la afectividad en la vida del hombre.

Sin embargo, en este punto Heidegger es claro en señalar que ha sido gracias a la fenomenología como se ha logrado determinar las coordenadas ontológicas que han hecho posible no solo la hermenéutica existencial del *Dasein*, sino también una interpretación de carácter ontológico acerca de los afectos, los cuales están a la base de la misma analítica existencial.

⁹⁵ Cít. Heidegger, *Ser y tiempo*.

La investigación desarrollada en las páginas precedentes ha permitido poner de manifiesto varios asuntos: lo primero es que hemos podido lograr mostrar que la enfermedad es un existencial fundamental dentro del itinerario de la analítica existencial de Martin Heidegger, ya que, por un lado, muestra la descripción fenomenológica de esta experiencia, la ruta por la que la angustia se revela como disposición afectiva fundamental que pone al *Dasein* frente a su propio poder estar-siendo-en-el-mundo. Y, por otro, permite que podamos encontrar otra experiencia paralela a la de la angustia, que no solo abre al *Dasein* en su poder ser propio, sino que también lo abre en sus distintos modos de encontrarse en el mundo. Por consiguiente, la experiencia patológica está impregnada de un fuerte carácter afectivo, que hace que, bajo las mismas circunstancias, y tal vez desde el mismo punto de vista, lo que comparece lo haga siempre de diferente modo, en virtud de la disposición afectiva abierta por este estado morboso que colorea, por así decirlo, el mundo de diversas formas.

Es evidente entonces que la enfermedad hace resplandecer el ser en su poder ser más propio y se revela como una situación de la vida fáctica que permite descubrir al *Dasein* por todas partes como un ser que está afectivamente en el mundo. De manera que todas nuestras actividades, tareas, encuentros con los otros, investigaciones, ocupaciones y hasta en nuestro mismo estado de reposo, el *Dasein* yace siempre atravesado por la afectividad.

Por último, se pone de relieve el que el *Dasein* posee un carácter espacial, que, como se vio gracias a las investigaciones elaboradas por Sanz Peñuelas y Pedro Laín Entralgo, esta espacialidad nos sugiere entender que no hay un poder ser en el mundo que no sea un poder ser encarnado. Puesto que la carne es eso que resplandece en la experiencia patológica, una vez sobreviene el malestar, y que al mismo tiempo conduce a la propiedad del ser. El *Dasein*, al no sentirse como en casa en razón de la enfermedad, es motivado en medio de esta situación extrema hacia una nueva toma de posición existencial, en la cual su mundo familiar cobra un nuevo cariz, una nueva tonalidad que ya de antemano ha sido afectivamente templada y, con ello, es como el *Dasein* asiste a una resignificación de su situación existencial en el mundo, o a un nuevo sentirse cómodamente en la familiaridad de su estar en casa.

Bibliografía

- Bedoya Rodas, Carlos Arturo, "Ruina y recuperación de la vida: la hermenéutica en el joven Heidegger", *Universitas Philosophica*, no. 62 (2014): 95-112.
- Borges, Jorge Luis. "Funes, el memorioso". En *Obras completas*. Buenos Aires: Emecé, 1974.

- De Lara, Francisco. "El ser en como tal". En *Ser y tiempo de Martín Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Coordinado por Ramón Rodríguez García, 145-166. Madrid: Tecnos, 2015.
- Escribano, Xavier. "Poética del movimiento corporal y vulnerabilidad: una reflexión desde la fenomenología de la enfermedad". *Co-herencia. Revista de humanidades*, no. 23 (2015): 71-88.
- Gadamer, Hans-Georg. *El estado oculto de la salud*. Trad. Nélide Machaín. Barcelona: Gedisa, 1996.
- García Norro, Juan José. "El cuidado como el ser del Dasein". En *Ser y tiempo de Martín Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Coordinado por Ramón Rodríguez García, 167-198. Madrid: Tecnos, 2015.
- Heidegger, Martín. *El concepto de tiempo*. Traducido por Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder, 2004.
- Heidegger, Martín. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Traducido por Jaime Aspiunza Elguezabal. Madrid: Alianza, 2006.
- Heidegger, Martín. *Ser y tiempo*. Traducido por Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 1997. <http://www.philosophia.cl>
- Husserl, Edmund. *Conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*. Trad. Antonio Zirió Quijano. México: UNAM Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1988.
- Husserl, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Trad. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica II*. Trad. Antonio Zirió Quijano. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Laín Entralgo, Pedro. *La enfermedad como experiencia*. Madrid: Alianza, 1966.
- López López, Andrés Felipe. "Teoría fenomenológica de la verdad y del juicio". *In Itinere. Revista Digital de Estudios Humanísticos. Universidad FASTA* 5, no. 1 (2015): 76-111.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Trad. Jem Cabanes. Barcelona: Planeta Agostini, 1985.
- Morin, Edgar. *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. París: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1999.
- Rodríguez García, Ramón. "El ser-en-el-mundo como co-estar y ser sí mismo. El uno". En *Ser y tiempo de Martín Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Coord. Ramón Rodríguez García. Madrid: Tecnos, 2015.
- Sanz Peñuelas, Marco Antonio. *Fenomenología y enfermedad: una aproximación al estudio de la experiencia patológica a la luz del "primer Heidegger"*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, 2017.
- Walton, Roberto. *Intencionalidad y horizonticidad*. Bogotá: Aula de Humanidades, 2015.
- Zubiri, Xavier. *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza, 1998.

LA HERMENÉUTICA EN AGUSTÍN DE HIPONA (354-430). ENTRE LO LITERAL Y LO ALEGÓRICO

HERMENEUTICS IN AUGUSTINE OF HIPPO (354-430). BETWEEN THE LITERAL AND THE ALLEGORICAL

FRANCISCO JAVIER OSORIO OSORIO
UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE MÉXICO, MÉXICO

roblin_cach@yahoo.com.mx

<http://orcid.org/0000-0002-9463-1289>

<https://doi.org/10.36105/rflt.2020n15.02>

Recibido: 12 de febrero de 2020.

Aceptado: 25 de abril de 2020.

Resumen: El estudio del pensamiento de Agustín de Hipona ha sido y sigue siendo una cuestión de carácter filosófico que hoy en día es importante recordar y tener presente para una profundización en lo referente a la manera en la que el filósofo africano logró estudiar y comprender la estructura interna del hombre, en cuanto interioridad, que incita a pensar y repensar el sentido del mismo.¹ Es interesante, pues, indagar cómo y cuáles fueron los elementos, herramientas o procesos de los que se sirvió Agustín para realizar sus interpretaciones. Es decir, una dimensión hermenéutica nos invita a un acercamiento para analizar y estudiar los límites y parámetros de comprensión que hicieron posible dicha interpretación.

Palabras clave: hermenéutica, sagradas escrituras, exégesis, patristica.

Abstract: The study of the thought of Augustine of Hippo has been and continues to be a philosophical question that today it is important to remember and keep in mind for a deepening in relation to the way in which the African philosopher managed to study and understand the internal structure of man, as interiority, which incites to think and rethink the meaning of it. It is interesting, then, to inquire how and what were the elements, tools or processes that Augustine used to make his interpretations. That is, a hermeneutic

¹ Cft. Aug., *conf*, 10, 5.

dimension invites us to an approach to analyze and study the limits and param-

eters of understanding that made this interpretation possible.

Key words: hermeneutics, scriptures, exegesis, patristics.

Contexto histórico: la hermenéutica cristiana de los primeros siglos

El contexto histórico en el que se desarrolló el trabajo hermenéutico de Agustín fue particularmente de esplendor en el occidente cristiano donde la práctica de interpretar los textos considerados sagrados era una tarea común que estaba en continuidad con las antiguas prácticas filosóficas griegas y latinas de estudiar e interpretar textos antiguos de autores como Homero, Platón o Aristóteles. En el caso del naciente cristianismo esta práctica hermenéutica marcó las pautas fundamentales para el desarrollo de su dogma, como lo ha explicado Manlio Simonetti:

Podemos decir, por tanto, que toda la vida de la comunidad era condicionada por la interpretación de la Sagrada Escritura. Se ha dicho que la historia del dogma es historia de la exégesis, en cuanto que toda la elaboración de la doctrina cristiana se funda sobre un cierto número de pasajes escriturísticos, interpretados a la luz de determinadas exigencias; pero lo mismo se puede afirmar de cada aspecto de la vida de la Iglesia, la organización, la disciplina, el culto, etc. Por esta razón, el estudio de la Sagrada Escritura constituyó en la Iglesia de los primeros siglos el auténtico fundamento de toda la cultura cristiana.²

De esta manera, es fácil encontrar personajes que se caracterizaron por su arduo trabajo en el estudio de traducción e interpretación de los textos sagrados. Es el caso de Eusebius Sophronius Hieronymus, conocido como san Jerónimo de Estridón (342-420), famoso por su traducción de la Biblia de su idioma original, el hebreo y el griego, al latín, la llamada

² Cf. M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985 (SEA 23), 9-10.

Vulgata, es decir, para el vulgo que es el pueblo. Y que, además, realizó varios comentarios a la misma.

Jerónimo, formado en la escuela de Dídimo el Ciego, tomó como guía y punto de partida a Orígenes de Alejandría, un fuerte representante de la interpretación alegórica. En sus primeras exégesis se ve claramente su influjo, pues, comentando *Ef* 5,28-29 "Quien ama a su mujer se ama a sí mismo", después de haber expuesto el sentido literal, interpreta que el marido es el alma y la mujer la carne del hombre. Su admiración por Orígenes le condujo la acusación de exagerar en la interpretación alegórica, pero él se defendió argumentando que "ilustres literarios latinos" como Ennio, Plauto o Terencio, y también Hilario, habían utilizado modelos griegos. El conocimiento y admiración de san Jerónimo por la filosofía pagana era evidente en sus comentarios. Como sabemos, conocedor del griego y hebreo, era un hombre que aceptó sin recelos el pensamiento griego y latino no cristiano, heredados de Cicerón y Séneca, pues veía en ellos una semejanza con las enseñanzas cristianas, como ha explicado Claudio Moreschini: "En esencia, Jerónimo aprecia la enseñanza pagana como un todo, afirmaciones de consentimiento hacia las doctrinas individuales de la sabiduría pagana (sobre todo en la confrontación de las doctrinas morales) se encuentran esparcidas un poco en todas partes de su obra. [...] por ejemplo, cuando escribe: "solamente la virtud es algo bueno, solamente el vicio es algo malo" (*Commento a Isaia* IV, XI, 6/9, PL, XXIV, 17)".³

Otro caso interesante es el de Ambrosio de Milán (337-397), que sabemos influyó fuertemente en la manera de interpretar de Agustín de Hipona. Ambrosio difundió la exégesis alegórica de tipo alejandrino comentando ampliamente el A.T. y los evangelios, pero encontró conflictos con la filosofía platónica (de Orígenes, Plotino, Porfirio) difundida en Occidente por ese tiempo.⁴ Él siguió la interpretación alegórica tradicional, heredada de Oriente, pero distinguió de ordinario dos sentidos en la Escritura, el moral y el místico, terminología que poco a poco aparecerá en la hermenéutica latina. En algunos casos posteriores a la interpretación histórica se busca la mística, que es superior a la moral. Un ejemplo de esto es la interpretación que Ambrosio hizo del versículo 4 del capítulo 46 del libro del Génesis. Simonetti ha comentado al respecto: Gen 46, 4; "José (es decir, Jacob) te pondrá las manos sobre los ojos", de acuerdo con el simple sentido moral indicaría el consuelo que sentimos al tocar por última vez el cuerpo de una persona querida que está por morir. En vez de eso, en sentido *mystice* el texto profetiza que Cristo, *versus Ioseph*, pondrá las manos sobre el pueblo judío, *ut qui non videbat ante, iam videat*.⁵

³ Cft. C. Moreschini, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, 712.

⁴ Cft. M. Simonetti, *Esegesi patristica* en NDPAC, coll. 1759.

⁵ Cft. M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, 275.

Por otra parte, según Luigi Franco Pizzolato, no podemos hablar de una doctrina o teoría de los diversos sentidos que Ambrosio desarrolla en su exégesis, pues nunca lo indica así, pero sí podemos decir que su interpretación generalmente se movió en tres niveles: literal/histórico, moral y místico. Con el primero buscó lo obvio del texto, sin dejar fuera que se trata de un texto sagrado, y por ello consideró necesario buscar un sentido más profundo *Ratio dictorum*, porque el texto *secundum litteram* en ocasiones es incomprensible o absurdo. El valor del texto es ser unívoco, es decir, señala puntualmente lo que está escrito. Se dice histórico por seguir el orden de la interpretación, y será el primer sentido en examinar, es decir, ir a la contextualización del texto. Unido a este sentido literal se encuentra el *intelligibilis*, parecido al mundo de los *noeta* platónicos, que se contraponen al sentido literal porque busca revitalizar el texto no dejándolo en lo literal, y es lo que ayuda a comprender el texto para dar paso al sentido moral y sobre todo al místico que lo absorbe. También se hace recurso de la alegoría propia de la escuela alejandrina, pues la alegoría permite ir en busca de los otros sentidos de la interpretación: el moral y el místico. En otros textos, según Pizzolato, Ambrosio análogamente entiende el término *sensus altior*, es decir, otro sentido que, con los dos precedentes, quiere indicar una superación del texto. El segundo sentido, el moral, se refiere no sólo al estudio de los pasajes morales de la Escritura sino también a su enseñanza, por ejemplo, en su comentario al salmo I encontramos:

Ya que las virtudes sin la fe son como las hojas, parecen exuberantes, pero no pueden ser útiles; son batidas por el viento porque no tienen fundamento. Cuántos paganos tienen misericordia, sobriedad, pero no tienen el fruto porque no tienen ¡la fe! Caen rápidamente como las hojas.⁶

De esta manera, Ambrosio toma el sentido moral como el preámbulo del sentido e interpretación místicas. Ésta es la última cronológicamente, pero la primera en causa. Ambrosio engloba y subordina los otros sentidos para encontrar el sentido más profundo de la Escritura, así, haciendo un estudio de la literalidad del texto, pasa a una interpretación de tipo antropológica en cuanto a la moral para después llegar a la interpretación espiritual cristiana que mira como centro la revelación total de Dios en Cristo, es decir, una interpretación *crístocéntrica*, mediante la cual se hace posible y evidente que una lectura del A.T. es eminentemente profética porque anuncia a Cristo-Verbo, donde el sentido místi-

⁶ Ambr, *in psalm. I*, 41, 2 (M. Petschenig, New York-London 1919, CSEL 64, 35). "nam uirtutes sine fide folia sunt; videntur uirere, sed prodesse non possunt, agitantur uento, quia non habent fundamentum. quanti gentiles habent misericordiam, habent sobrietatem, sed fructum non habent, quia fidem non habent! labuntur cito folia, ubi uentus flauerit".

co-espiritual encuentra el tesoro de la sabiduría y de la ciencia, es decir, su interpretación, escondidos en Jesús de Nazaret llamado Cristo.⁷

Agustín y la interpretación bíblica

Agustín de Hipona ha sido otro de los grandes representantes de la interpretación latina, que logró desarrollar todo un sistema de pensamiento e interpretación. Aquí sólo nos limitaremos a tratar de ver algunas de las líneas de interpretación que favorecieron el desarrollo de su hermenéutica cristiana latina.

Según Manlio Simonetti, antes de conocer el método alegórico y la filosofía medio platónica e influenciado por la doctrina maniquea, Agustín no comprendía el A.T; pero tras superar esta dificultad gracias a la lectura alegórica y espiritual inspirada por Ambrosio, encontramos en Agustín al exégeta, que alegoriza fuertemente contra los maniqueos, algo que con el tiempo disminuyó sin dejar a un lado su preferencia por la "interpretación espiritual" sobre la literal. En su obra *De doctrina christiana*, Agustín presenta las normas que sigue para la interpretación de la Sagrada Escritura.

Allí [señala Mauricio Beuchot] entre otras clasificaciones de signos que hace, contraponen los signos naturales y los signos instituidos o intencionales (*Signorum igitur alia sunt naturali, alia data*: San Agustín *De doctrina christiana*, II, 1, 2; 112). Si los signos naturales requieren interpretación, todavía más la requieren los intencionales ya que, en ellos, la intención humana es la que puede ser distinta de lo que aparece. En efecto, los signos intencionales no se contraponen a lo natural como lo convencional, sino como lo que, además de convencional, es inventado para que signifique algo. Por ello son los que más requieren interpretación, ya que exigen que se capte la intención de quien lo engendró.⁸

Agustín básicamente siguió las reglas que ya Ticonio (330-?) había presentado en su *Liber regularum*, pero respetando siempre la exigencia filológica, espiritual, y la libertad del intérprete en pasajes difíciles y siempre que no fueran contrarias la *recta fides* (*De doctrina christiana* III, 27)⁹. En el desarrollo de la exégesis latina es notable el aporte del laico donatista Ticonio, que en su *Liber regularum* presentó una sistematización de siete reglas hermenéuticas destinadas a facilitar la comprensión del texto sagrado en forma alegórica,

⁷ Cf. L. Pizzolato, *La dottrina esegetica di sant'Ambrogio*, Milano 1978, 223-262

⁸ Cf. M. Beuchot, *La hermenéutica en la Edad Media*, 24.

⁹ Cf. M. Simonetti, *Esesesi patristica*, en NDPAC, coll., 1761.

que Agustín explica en su *De doctrina christian*.¹⁰ El *Liber regularum*, escrito en el 392, contiene las siete reglas que, según Ticonio, muestran la Revelación dada a la Iglesia en la Escritura: Cristo y la Iglesia. 1a. Regla, se habla de Cristo y su cuerpo. 2a. Del cuerpo bipartito. 3a. De las promesas de la ley. 4a. de la especie o del género, de la parte o del todo. 5a. De los tiempos. 6a. De la recapitulación. 7a. Del diablo y su cuerpo. Para justificar estas reglas, Ticonio las aplicó al texto del *Apocalipsis* a fin de hacer ver a católicos y donatistas que la verdadera Iglesia es la perseguida con Cristo a la cabeza y que siempre estará la dualidad de hipócritas y creyentes.¹¹

Ticonio, en su comentario al *Apocalipsis*, acentuó la tensión escatológica no sólo en los últimos tiempos, sino también en el tiempo de la Iglesia, es decir, en esta realidad humana; y con esta propuesta intentó suavizar las interpretaciones milenaristas que tendían a una interpretación literal, haciendo una interpretación de tipo espiritual para aminsonar el impacto que el milenarismo provocó en el ambiente romano.¹² Así, Ticonio sobresale en la historia de la hermenéutica cristiana como quien "parece pensar en las reglas no simplemente como presentes en la Escritura: su última función es revelar la estructura de la Iglesia como cuerpo de Cristo".¹³

Un poco antes de Ticonio tenemos a Mario Victorino (290-369), el gran retórico quien se caracterizó por hacer una interpretación literal de los textos sagrados sobre todo en los comentarios a San Pablo. Las interpretaciones de los textos del apóstol Pablo, que por esos tiempos gozaban de un gran auge, se hacían de diversos modos. Por ejemplo, en Oriente, Jerónimo lo comentaba estrechamente al modo origeniano, es decir, alegóricamente, mientras que en Occidente Agustín se dedicaba a comentar *La carta a los Romanos* en sentido más literal.

En este contexto de admiración por san Pablo, característico de la interpretación latina, Mario Victorino desarrolló su propio método de interpretación. Gran conocedor de la retórica latina y la filosofía, Mario Victoriano seguía un modelo sistemático en sus comentarios a Pablo. Primero resumía las posibles causas de los escritos, después examinaba en pequeños extractos el texto hasta su globalidad, posteriormente hacía una síntesis para, finalmente, explicar lo analizado, pero no se colocaba en discusiones de tipo doctrinal, más bien su deseo era analizar el texto. Cuando en los textos San Pablo usa alegorías, Mario Victorino las aceptó con cierta reserva. Debido a su alta formación en el estudio de los clásicos y su literalismo, lo llevaron a la incomprensión del A.T. Por esto se dice que

¹⁰ Cf. Aug, *doctr. chr.*, III, 30.

¹¹ Cf. E. Romero Pose, *Ticonio*, en NDPAC, coll., 5351-5353.

¹² Cf. M. Simonetti, *Esegesi patristica*, en NDPAC, coll., 1759.

¹³ L. Ayres, *Agustín y Ticonio sobre metafísica y exégesis*, en *Augustinus* 40 (1995), 17.

Mario Victorino fue fuertemente influenciado por la obra retórica de Cicerón y que su lógica estaba basada en el pensamiento de Aristóteles y Porfirio.¹⁴

Así, pues, debido a su literalismo, Mario Vitorino llegó a ignorar algunos pasajes del A. T; al igual que el exégeta Lactancio (250-317), que ha sido comparado por algunos estudiosos como otro Tertuliano y que hizo una apología de la fe frente a los filósofos de su tiempo o los gnósticos, incluso utilizó en cierta medida los esquemas gnósticos para combatirlos y explicar la fe cristiana a personas de alto nivel cultural. Además, Lactancio fue uno de los pocos autores latinos que citó autores griegos en original, aunque también tuvo la desventaja de no conocer bien el AT.¹⁵ Pese a estas limitaciones, se piensa que el pensamiento sistemático de Mario Victorino influyó fuertemente en los primeros escritos de san Agustín; se cree que su forma retórica de analizar los textos está presente en la interpretación de Agustín y que esto fue lo que lo ayudó a estructurar sus discursos.¹⁶

Sin embargo, para Agustín, la dificultad de interpretar la Sagrada Escritura deriva por principio de la ignorancia del lenguaje y la ambigüedad de la Escritura misma en algunos pasajes. A este respecto, por ejemplo, Mauricio Beuchot nos recuerda que:

La hermenéutica es aplicable tanto a las expresiones propias como figuradas de la Sagrada Escritura. Cuando esto hacen las palabras propias, Agustín recomienda atender al contexto que antecede y al que sigue, de acuerdo con ello efectuar las distinciones, a fin de reducir esa ambigüedad proveniente tanto de la puntuación como de la pronunciación o de la equívocidad de las palabras mismas. En las palabras propias sólo hay ambigüedad sintáctica. La ambigüedad semántica se da en las figuradas, por eso hay que evitar tomar en sentido literal las locuciones figuradas; porque como escribe Agustín: "es una miserable servidumbre del alma tomar los signos por las mismas cosas, y no poder elevar por encima de las creaturas corpóreas el ojo de la mente para percibir la luz eterna" (*De doctrina christiana*, III, 5, 9;).¹⁷

Por ello, en el texto sacro, cuando el lenguaje no tiene relación *neque ad morum honestatem neque ad fidei veritates* es considerado lenguaje figurado y no propio. Esto nos lleva a comprender que para Agustín el juicio de los hombres es relativo al sentido de la Escritura. Un ejemplo claro es cómo interpretó el comportamiento de los patriarcas en

¹⁴ Cft. C. Moreschini, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, 898-899.

¹⁵ Cft. H. Hagendahl, *Cristianismo latino e cultura classica*, 77s.

¹⁶ Una explicación de la influencia de Mario Victorino sobre san Agustín nos la proporciona Nello Cipriani en uno de sus artículos, donde nos deja ver la similitud de la estructura de los discursos entre ambos autores, ver, N. Cipriani, *Agustín lector de los comentarios paulinos de Mario Victorino*, en *Augustinus* 56 (2011), 425-441.

¹⁷ Cft. M. Beuchot, *La hermenéutica en la Edad Media*, 29.

varios pasajes.¹⁸ Esta es la razón por la cual Agustín recurre generalmente a la alegoría o la metáfora, que es la forma de analogía que resulta útil para explicar pasajes oscuros, o no tan claros, buscando siempre el sentido espiritual, como ha explicado Mauricio Beuchot: "Hay una base metafórica en la hermenéutica de san Agustín, el sentido traslaticio o figurado reside sobre todo en la alegoría [...] Agustín se da cuenta que hay un principio de metafóricidad en la hermenéutica, hay un algo de ambigüedad, de equívoco; por eso se ponía a la metáfora como forma de analogía que más se acerca a la equivocidad. Lo mismo sucede con la alegoría, la cual era vista como una metáfora ampliada y mucho más extensa".¹⁹

Así, por ejemplo, tenemos que Agustín, entusiasmado por el influjo alegorista heredado de Ambrosio, entró en polémica con los maniqueos que se caracterizaban por hacer una interpretación literal. El problema con los maniqueos fue de corte doctrinal y por eso al comentar Gn 2-3 declaró que debe interpretarse primero según la historia y después según la profecía, es decir, que los textos están dotados de significados susceptibles de ser interpretados. A este respecto, cabe decir que Agustín es de los primeros autores en introducir la comprensión del signo en un modo sistemático, por ejemplo, en *De Dialectica*, 5 (ed. Pinborg, Dordrech/Boston 1975, 86) lo define como: *signum est quod et se ipsum sensui et praeter se aliquid animo ostendit*. "Signo es aquello que se percibe por los sentidos pero que expone otra cosa a alma". De esta manera, Agustín, siguiendo las perspectivas aristotélicas, pero sobre todo las estoicas, profundiza en postular un estudio semiótico para la interpretación de la Sagrada Escritura.²⁰

Por ello, en cuanto a la antropología de Gn 1, 26 y 2, 7, los dos relatos de la creación del hombre, Agustín afirmó que los dos pasajes se pueden entender, uno y otro, en el sentido que uno solo es el hombre íntegro en cuerpo y alma. Hay que considerar que Génesis 1-3 es el texto fundamental para la doctrina cristiana, según la cosmología, antropología y soteriología que derivan de él. Estos fueron los textos fundamentales que Agustín tomó para responder a las grandes controversias contra los maniqueos, donatistas y pelagianos, por lo que en el curso de su vida los explicó de diversas maneras, sea en forma alegórica o sea en forma literal, pero mirando siempre hacia el sentido espiritual.²¹

Así, la interpretación agustiniana comprende la realidad del hombre y del cosmos en términos materiales y espirituales con una mediación que se da en la alegoría, teniendo

¹⁸ Cft. M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, 339-340.

¹⁹ M. Beuchot, *La hermenéutica en la Edad Media*, 25.

²⁰ Cft. J. Kambale, *Langage et interpretation: de l'intériorité du "Verbum" chez saint Augustin à l'universalité de l'herméneutique chez H. G. Gadamer*. 195-237. Kambale, para el estudio del signo y su definición, también recomienda el estudio de Mauricio Beuchot, en el cual se habla de la comprensión del signo según Agustín, véase, M. Beuchot, "Signo y lenguaje en san Agustín", *Diánoia* 32 (México 1986) 13-26.

²¹ Cft. M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, 341-345.

en cuanto como marco de referencia la Sagrada Escritura, pero en términos del acontecimiento Jesús de Nazaret, es decir, en términos cristianos que reinterpretan la realidad del hombre y del Dios hebreo tomando como punto de referencia la persona de Jesús llamado el Cristo. Por otra parte, la alegoría como mediación es lo que le dio la pauta a Agustín para tener una interpretación moderada que no busca exagerar los extremos entre lo literal y lo alegórico.

En este sentido, la alegoría contiene un sentido espiritual, y este envía como referencia a un hecho salvífico a lo largo de la historia, por lo cual puede haber un sentido histórico, literal, además del alegórico. Dicho sentido histórico pone límites al alegórico, lo sujeta a reglas. De esta manera se adhiere al sentir de la cristiandad y no corre peligro de herejía. Se inserta en una tradición, pero de modo creativo,²² como lo ha expuesto Maurizio Ferraris:

es con San Agustín con quien se esboza la primera filosofía de la historia, o, mejor dicho, es con él (y más sistemáticamente con su discípulo Orosio, en los *Historiarum adversus paganos libri VIII*) con quien se aclara la diferencia entre la concepción pagana del tiempo como retorno circular del mismo y la concepción cristiana, que ve en el tiempo un desarrollo lineal, que tiene un inicio con la Creación y un fin con la Resurrección. Los Paganos [señala Ferraris] atribuyen al mundo lo que es de Dios, es decir, la eternidad; ahora bien, como ha observado Löwith (1949, 216), "la cosmología griega [es] teóricamente irrefutable partiendo de la fe cristiana", desde el momento que el desarrollo providencial no se apoya en una evidencia sensible, sino que se basa en la fe en lo que dice la Escritura, según la cual en el principio Dios creó el cielo y la tierra. "El argumento decisivo contra la concepción clásica del tiempo es pues de carácter moral: la teoría pagana carece de esperanza, dado que esperanza y fe están esencialmente ligadas al futuro y no puede haber un futuro si los tiempos pasados y los tiempos venideros se conciben como fases equivalentes en el interior de una recurrencia cíclica sin principio ni fin» (*ibid*, 219). De ahí, siempre según Löwith, el hecho de que la filosofía de la historia en Agustín sea esencialmente teológica. [...] así, inventando el futuro, el cristianismo inventa también el pasado, construyendo un horizonte conceptual para eso que los antiguos nunca habían tematizado el disiparse del pasado y el caer en el olvido y en la incomprendibilidad de sus testimonios literarios y monumentales".²³

De esta manera, en este marco de referencia del cristianismo en el esfuerzo por interpretar la Sagrada Escritura, Agustín propone como principio hermenéutico el concepto del amor (*dilectio*), que se constata en el amor a Dios y al prójimo. Pues, como afirma Prosper Grech: es propiamente el principio del amor el fin último de la inteligencia bíblica que relativiza

²² Cft. M. Beuchot, *La hermenéutica en la Edad Media*, 26.

²³ M. Ferraris, *Historia de la hermenéutica*, 25-26.

en Agustín un esfuerzo por una exégesis hipercrítica que tuviera a la ciencia como finalidad. Pero esto no significa que no se busque la intención del autor y el estudio científico de los textos, pues si alguien interpreta mal el sentido literalmente, pero aun así llega a la meta de la caridad, es como si abandonase la vía recta, anduvo errado y por casualidad encontró la meta, hay que instruirlos para que no se lleguen a perder. Ciertamente hay muchos que sin los libros han llegado a la perfección de las tres virtudes (fe, esperanza y caridad), a estos últimos las escrituras les sirven para instruir a los demás.²⁴ Así, con este principio hermenéutico Agustín comprende que la interpretación de la Sagrada Escritura está al alcance de eruditos como de quienes no lo son.

Por otra parte, el interés exegético de Agustín en las homilías es el de amonestar y enseñar, es ser *retórico-didascálico*, para enseñar a su pueblo. En sus comentarios a los salmos la clave de interpretación es cristológica, en un cierto sentido, según Orígenes y siguiendo la primera regla de Ticonio, es decir, hablar de Cristo al lado de su Iglesia, el cuerpo y su cabeza. Además, la interpretación de los salmos no tiene necesidad de ser alegorizada para alcanzar el sentido espiritual, ya que el mismo salmo lo permite, y en caso de no hacerlo, Agustín no tuvo problema en recurrir a la alegoría. El comentario que hizo a los evangelios está lleno de interpretaciones que buscan eminentemente el sentido espiritual, especialmente el evangelio de san Juan, el evangelio espiritual por excelencia. La diferencia en estos comentarios es que prefirió una explicación de tipo doctrinal, pero algunas veces fue fuertemente moral. Así, con san Agustín podemos decir que tenemos una verdadera línea de interpretación que ha dirigido por mucho tiempo una hermenéutica de tipo espiritual de corte cristiano, tenemos pues, como ha escrito Simonetti: Un exégeta espiritual, por lo tanto, listo para la apertura alegorizante, pero con moderación.²⁵

Conclusión

El estudio sobre el pensamiento de Agustín de Hipona ha sido y sigue siendo relevante en la historia del pensamiento de Occidente no sólo por sus aportes al estudio antropológico, sino también, resalta de manera particular, en cuanto continuidad del pensamiento filosófico heredado de la tradición griega y sobre todo latina, pero en términos del naciente cristianismo del cual formó parte. Es precisamente en el contexto de este acontecimiento

²⁴ Cft. P. Grech, *Ermeneutica e teologia biblica*, 119-120.

²⁵ Cft. M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, 348-354.

histórico-religioso en el que se coloca la gran labor intelectual de este pensador, que tiene actualidad hasta hoy en día. La manera en la que realizó su trabajo hermenéutico, es decir, su re-interpretación de la realidad y del hombre, le han valido ser estudiado y mencionado por otros grandes pensadores de la historia de la filosofía, como Descartes o Heidegger, por mencionar algunos. Ha sido, pues, la gran labor de Agustín la que colocó al pensamiento cristiano en los mismos tenores de las grandes propuestas filosóficas para comprender e interpretar la realidad humana. Pues, así como en los antiguos griegos y latinos existe el ideal del héroe o el ciudadano y de la perfección del hombre, de la misma manera el cristianismo tiene un ideal de ciudadano y de hombre, pero en la novedad de Jesucristo, como ha expresado Henry Marrou sobre Agustín y su obra *De Doctrina Christiana*: "Vemos por primera vez expuesto un programa de estudios superiores que constituirán una formación completa de la mente y que son conceptos únicamente en función del fin religioso que el cristianismo asigna a la vida intelectual. Hasta ahora la inteligencia cristiana estaba en un cierto modo injertada sobre el robusto organismo de la civilidad antigua, y participaba en la vida de esta; quizá se separa y construirá un organismo autónomo [...] Agustín designa así la figura ideal de una intelectualidad real y profundamente cristiana, cuya cultura, aun siendo nutrida de elementos extraídos de la cultura pagana, será todavía construida sobre un plano distinto", se construirá, pues, sobre una nueva interpretación. Así, por ejemplo, Agustín en sus escritos, en sus reflexiones, vislumbra un nuevo horizonte de formación humana. Divergiendo, en sentido análogo de la *paideia* clásica, propone un nuevo horizonte de interpretación que contempla a lo divino como parte necesaria para la vida humana. Nos deja ver, entonces una interpretación humanista en términos cristianos. Como asegura Nello Cipriani: también el obispo de Hipona, de retórico como había sido, conocía en alto grado la concesión de la *paideia* tradicional en la escuela, de hecho, comparte plenamente en el ámbito de la formación artística. Y, al contrario, manifiesta todo su disenso cuando se trata de la vida moral y espiritual, estrechamente ligada a la eterna salvación del hombre. En este caso, a su modo de ver, el rol de Dios y de Cristo no puede ser limitado a una ayuda de orden puramente cognoscitivo, que dejaría a la voluntad humana casi como único juez de la propia salvación; no para anularla, sino para resanarla y hacerla eficaz. Y es en este proceder tanto de la vida moral como de la espiritual donde Agustín deja ver su innovación como *paideia* cristiana, como en Occidente, es decir, como hermenéutica cristiana.

Bibliografía

- Agustín, Santo. *Confesiones*. Madrid: Gredos, 2010.
- Agustín, Santo. *Sobre la Doctrina Cristiana*. Madrid: Gredos, 2010.
- Ayres, Lewis, y Lazacarra, Juan Cruz. *Agustín y Ticonio sobre metafísica y exégesis*. Augustinus 40 (1995), 13-30.
- Beuchot, Mauricio. *La hermenéutica en la Edad Media*. México: UNAM, 2012.
- Beuchot, Mauricio. "Signo y lenguaje en san Agustín". *Diánoia* 32, México 1986, 13-26. <https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.1986.32.707>
- Cipriani, Nello. *Agustín lector de los comentarios paulinos de Mario Victorino*. Augustinus 56 (2011), 425-441. <https://doi.org/10.5840/augustinus201156222/22339>
- Ferraris, Maurizio. *Historia de la hermenéutica*, Madrid: Akal, 2000.
- Grech, Prosper. *Ermeneutica e teologia biblica*. Roma: Borla, 1986.
- Hagedahl, H. *Cristianismo latino e cultura classica*. Roma: Borla, 1988.
- Kambale, Jean Baotiste. *Langage et interpretation: de l'intériorité du Verbum chez saint Augustin à l'universalité de l'hermnéutique chez H. G. Gadamer*. Madrid: Ediciones Universidad San Dámaso, 2015.
- Moreschini, Claudio. *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Milano: Bompiani, 2013.
- Pizzolato, Luigi Franco. *La dottrina esegetica di sant'Ambrogio*, Milano: Vita e pensiero, 1978.
- Simonetti, Manlio. *Esegesi patristica*. Anuario de Historia de la Iglesia 6 (1997): 241-267.
- Simonetti, Manlio. *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1985.

LA "REVOLUCIÓN EXISTENCIAL" DE VÁCLAV HAVEL: UNA APORTACIÓN AL DEBATE CONTEMPORÁNEO SOBRE DEMOCRACIA Y PLURALISMO

VÁCLAV HAVEL'S
"EXISTENTIAL REVOLUTION":
A CONTRIBUTION
TO THE CONTEMPORARY
DEBATE ON DEMOCRACY
AND PLURALISM

LILIANA B. IRIZAR

UNIVERSIDAD SERGIO ARBOLEDA, COLOMBIA

liliana.irizar@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9815-9471>

PILAR ZAMBRANO

UNIVERSIDAD DE NAVARRA, ESPAÑA

pzambiano@unav.es

<https://orcid.org/0000-0002-5952-4162>

<https://doi.org/10.36105/rflt.2020n15.03>

Recibido: 17 de febrero de 2020.

Aceptado: 22 de abril de 2020.

Resumen: El objetivo del presente trabajo consiste en explorar la posibilidad de ofrecer el pensamiento político de Václav Havel como una tercera alternativa frente a las dos grandes posiciones dominantes en el debate actual sobre democracia y pluralismo: por un lado, los modelos democráticos ofrecidos desde el espectro del pensamiento político liberal y, en el lado opuesto, y desde una crítica global a la democracia liberal en su conjunto, el modelo defendido por Chantal Mouffe, la "democracia agonística". Seleccionaremos aspectos nucleares de la obra de Havel, contrastándolos con algunos conceptos extraídos del pensamiento de Chantal Mouffe. El interés del análisis comparativo radica en la notoria semejanza en el tipo de críticas que uno y otro esbozan contra la práctica política constitucional-liberal, así como en la radical oposición de sus presupuestos antropológicos y, por consiguiente, de sus respectivas propuestas de solución.

Palabras clave: Chantal Mouffe, Václav Havel, pluralismo, democracia agonista, revolución existencial.

Abstract: The objective of this paper is to explore the possibility of offering the political thought of Václav Havel as a third alternative to the two main dominant positions in the current debate on democracy and pluralism: on the one hand, the democratic models offered from the liberal political thought; and on the opposite side, and from a global critique of liberal democracy as a whole, the model defended by Chantal

Mouffe, the "Agonistic democracy". We will select core aspects of Havel's work by contrasting them with some concepts drawn from the thought of Chantal Mouffe. The interest of the comparative analysis lies in the notorious similarity

in the type of criticism that both outlines against constitutional-liberal political practice and in the radical opposition of their anthropological assumptions and, consequently, of their respective solution proposals.

Key words: Chantal Mouffe, Václav Havel, pluralism, agonistic democracy, existential revolution.

Introducción

Un tema central que ocupa a los protagonistas más destacados del debate filosófico-político contemporáneo es el de identificar el modelo de democracia que mejor recoja, o dé cauce efectivo, a los diversos puntos de vista, creencias y valores presentes en el debate público a la hora de tomar decisiones y legislar sobre asuntos que afectan a todos. En suma, se trata de evaluar la medida en que los sistemas democráticos occidentales concilian de forma adecuada y eficiente la *unidad* del régimen político democrático con el *pluralismo* concebido como hecho y valor de las sociedades contemporáneas.

Dentro del amplio espectro del pensamiento político liberal, es posible identificar al menos tres grandes líneas de respuesta: la *democracia procedimental*, la denominada *democracia constitucional* de John Rawls y la *democracia deliberativa*.¹ Más allá de las distinciones internas entre estos modelos, además de reconocer el pluralismo como hecho y valor, todos remiten al consenso como criterio de legitimidad del sistema democrático.

En el lado opuesto, y desde una crítica global a la democracia liberal en su conjunto, se sitúa el modelo defendido por Chantal Mouffe, considerada como una de las máximas representantes de la denominada "democracia agonística".² Expresión que "no reenvía,

¹ P. Rivas, "Conflicto político y modelos contemporáneos de la democracia", *Res publica* 20 (2017): 65.

² De acuerdo con la Real Academia Española (RAE), las expresiones "agonismo", "agonista" o "agonística" proceden del griego: ἀγωνίζεσθαι, agōnizesthai "combatir, luchar". Así, "agonismo" se traduce como "espíritu de lucha", "arte de los atletas" o "ciencia de los combates" (Real Academia Española, s. f., definición 2, 3).

sin embargo, a una escuela de pensamiento unívoca, identificable a un proyecto teórico político bien definido".³ De hecho, "los teóricos llamados 'agonísticos' declaran fuentes diversas y defienden concepciones diferentes, a veces hasta opuestas, del espacio público, del debate democrático o de la acción política en su relación con las instituciones".⁴ Existen, en efecto, "agonismos de resistencia"; "agonismos pluralistas"; un "agonismo expresivo"; un "agonismo constitucional"; un "agonismo receptivo", y un "agonismo del adversario" que estaría representado por Mouffe.⁵

El agonismo propuesto por Mouffe⁶ parte del supuesto de que la deficiencia fundamental del liberalismo en el campo político se encuentra en su negación del carácter inerradicable del antagonismo, al sostener que es posible el consenso entre las diferentes perspectivas y valores para eliminar el conflicto. Mouffe advierte, bajo esa perspectiva, que negar la dimensión antagónica de "lo político" pone en riesgo el futuro mismo de la democracia que depende fundamentalmente de una comprensión adecuada de "lo político".⁷

El objetivo del presente trabajo consiste en explorar la posibilidad de ofrecer el pensamiento político de Václav Havel como una tercera alternativa frente a las dos grandes posiciones dominantes que acabamos de mencionar. Esto es, se intentará detectar en Havel elementos conceptuales para un modelo democrático que dé cabida efectiva al pluralismo sin necesidad de recurrir al consenso, tal como lo concibe la tradición liberal, ni tampoco a una posición agonista.

Seleccionaremos aspectos nucleares de la obra de Havel, contrastándolos con algunos conceptos extraídos del pensamiento de Chantal Mouffe. El interés del análisis comparativo radica en la notoria semejanza en el tipo de críticas que uno y otro esbozan contra la práctica política constitucional-liberal, así como en la radical oposición de sus presupuestos antropológicos y, por consiguiente, de sus respectivas propuestas de solución.

Ambos autores son partidarios del régimen democrático de gobierno y defienden el valor de sus dos pilares fundamentales: la igualdad y la libertad. Ambos manifiestan igualmente la preocupación por encontrar el modo democrático que dé cabida efectiva a la pluralidad de ideas, convicciones e intereses. Con miras a este propósito Mouffe ofrecerá un modelo que denomina "democracia agonística". Partiendo de unos presupuestos

³ P. Colonna d'Istria, "Del conflicto al agonismo. La operación clave de la Democracia, *Revista de la Academia* 22 (2016): 22.

⁴ *Idem.*

⁵ *Idem.*

⁶ C. Mouffe, *En torno a lo político* (México: Fondo de Cultura Económica, 2007), 17.

⁷ *Idem.*

antropológicos sustancialmente diversos, en Havel encontraremos la propuesta de una "revolución existencial".

El artículo se dividirá en dos partes: una primera dedicada a presentar las críticas de la democracia agonística al liberalismo contemporáneo, y el modelo liberal agónico que propone como solución. La segunda estará encaminada a poner de relieve algunos conceptos, también centrales, correspondientes a la propuesta política de Havel. Será la oportunidad, asimismo, para evidenciar al menos un presupuesto filosófico clave que, según pensamos, es suficiente de suyo para explicar las diversas conclusiones a las que arriban cada uno de estos pensadores.

Mouffe y la democracia agonista

El agonismo propuesto por Mouffe parte de la distinción entre "la política" y "lo político".⁸ La primera designa el ámbito empírico de la política, esto es, el conjunto de instituciones y prácticas a través de las cuales se establece un determinado orden y se organiza la coexistencia humana en el contexto de conflictividad derivada de lo político. Mientras que "lo político", campo de estudio de la filosofía, se ocupa de la esencia de "lo político". Retomando a Heidegger, afirma que "la política" pertenecería al nivel "óntico", en tanto que "lo político" se correspondería con el nivel "ontológico".⁹

Hecha esta aclaración, abordaremos los conceptos nucleares en torno a los que gira la *democracia radical* o *democracia agonista* de Chantal Mouffe.

§2.1. El antagonismo como elemento estructurante de lo político

[...] tenemos que reconocer que la victoria de la democracia liberal se debe más al colapso de su enemigo que a sus éxitos propios. Lejos de gozar de excelente salud, en las democracias occidentales se adolece de un creciente desinterés por la vida política y se advierten claras señales de una peligrosa erosión de los valores democráticos. El surgimiento de la extrema derecha, el renacimiento del fundamentalismo y la marginación en aumento de vastos sectores de la población nos recuerdan que, en nuestros países, la situación dista mucho de ser satisfactoria.¹⁰

⁸ Mouffe reconoce que no es la primera en hacer esta distinción, ya que la utilizan también Claude Lefort y Hanna Arendt, por ejemplo. Sin embargo, Mouffe considera que ella le asigna un significado distinto (Attili, 1996, 140).

⁹ C. Mouffe, *ob. cit.*, 15.

¹⁰ C. Mouffe, *En torno a lo político*, 161.

Con miras a explicar la raíz profunda de la crisis de la democracia parlamentaria, Mouffe apela a los argumentos ofrecidos por Carl Schmitt sobre el particular (Barrios, 2021). Según el filósofo alemán, dicha crisis radica en la pretensión, por parte de la democracia liberal, de integrar en su seno dos elementos contradictorios: el individualismo, inseparable de su carga de *pathos* moral (herencia del pluralismo liberal) y un sentimiento democrático marcado por ideales políticos (propio de la identidad homogénea de la democracia y que constituye la dimensión racionalista o universalista del sistema parlamentario).¹¹ La pensadora belga no puede acompañar a Schmitt en las consecuencias de su análisis, es decir, en su tajante rechazo del sistema democrático liberal.¹² Por el contrario, su objetivo es "pensar la especificidad de la democracia moderna, en tanto articulación de dos tradiciones: la tradición de la democracia y la tradición del liberalismo".¹³

No obstante, Mouffe¹⁴ está de acuerdo con Schmitt en que, como resultado de ese híbrido, el sistema parlamentario liberal no pudo garantizar la participación efectiva y, lejos de fundamentar sus decisiones en argumentos éticos y filosóficos, sus instituciones pasaron a ser meros mecanismos instrumentales. Y, por consiguiente "la democracia se convirtió en puro mecanismo para la elección y legitimación de gobiernos y se redujo a la competencia entre elites. En cuanto a los ciudadanos, se los trata como consumidores de un mercado político. De aquí que no sorprenda en absoluto el bajo nivel de participación en el proceso democrático que se encuentra hoy en muchas sociedades occidentales".¹⁵

Ahora bien, lo que inspira de manera decisiva la propuesta de Mouffe es un aspecto de la crítica hecha por Schmitt, y que es la insoslayable conexión entre "lo político" y el antagonismo. Al igual que él, piensa que, "Una vez que hemos abandonado la idea racionalista de que es posible encontrar una fórmula mediante la cual armonizar los fines diferentes de los hombres, hemos de aceptar la radical imposibilidad de una sociedad en la que se haya eliminado el antagonismo".¹⁶

De modo que, para Mouffe, la decadencia de la democracia occidental obedece principalmente a esta deficiencia estructural del liberalismo. El liberalismo, en virtud de su visión racionalista de lo político, según la cual pretende prescindir de la presencia de las

¹¹ C. Mouffe, *El retorno de lo político...* (Barcelona: Paidós, 1999), 161.

¹² En virtud de la incompatibilidad intrínseca, según pensaba él, entre democracia (que implica un *demos* homogéneo) y pluralismo (Mouffe, 2005, 21; 1999, 161).

¹³ A. Attili, "Pluralismo agonista: la teoría ante la política; entrevista con C. Mouffe", *Revista Internacional de Filosofía Política*, (1996): 141.

¹⁴ C. Mouffe, *ob. cit.*, 164-165.

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ *Idem.*

pasiones en la vida política persiguiendo una presunta “adhesión racional a principios universales”,¹⁷ “es incapaz de comprender en forma adecuada la naturaleza pluralista del mundo social, con los conflictos que ese pluralismo acarrea; conflictos para los cuales no podría existir nunca una solución racional”¹⁸ Mouffe ve el antagonismo como lo verdaderamente constitutivo o estructurante de las sociedades humanas.¹⁹ Reprocha, así, al liberalismo su desacertada comprensión de “lo político”: “En la medida en que esté dominada por una perspectiva racionalista, individualista y universalista, la visión liberal es profundamente incapaz de aprehender el papel político y el papel constitutivo del antagonismo [es decir, la imposibilidad de constituir una forma de objetividad social que no se funde en una exclusión originaria]”.²⁰

Pero, como apuntábamos más arriba, Mouffe cree que la solución no consiste en renunciar a la democracia, con su carga de valores como son la libertad, la igualdad y el pluralismo, sino en ofrecer una nueva comprensión de la misma.²¹ Piensa que de lo que es trata es de: “elaborar una forma verdaderamente política de liberalismo que, sin dejar de postular la defensa de los derechos y el principio de la libertad individual, no escamotee la cuestión del conflicto, el antagonismo y la decisión”.²²

Adversarios, mas no enemigos

Mouffe asume, con Schmitt, que la construcción de las identidades colectivas tiene lugar mediante la discriminación nosotros/ellos.²³ Pero se aparta de él una vez más respecto de la comprensión de este binomio. Para Schmitt el criterio de lo político, su *diferencia específica* a la hora de construir las identidades colectivas se configura con base en la discriminación amigo/enemigo.

En sintonía con su línea argumentativa, Mouffe se adhiere a una configuración de la identidad colectiva desde una visión del binomio nosotros/ellos que sea compatible con el pluralismo democrático.²⁴ Inspirándose en Derrida, pone el énfasis no en la *enemistad*, fuente del antagonismo, sino en la *diferencia*, que, según ella, dará paso al agonismo,

¹⁷ C. Mouffe, *El retorno de lo político...*, 21.

¹⁸ C. Mouffe, *En torno a lo político*, 17.

¹⁹ *Idem.*

²⁰ C. Mouffe, *El retorno de lo político...*, 12.

²¹ C. Mouffe, *En torno a lo político*, 21, 22.

²² C. Mouffe, *El retorno de lo político...*, 13.

²³ *Idem.*

²⁴ *Idem.*

esto es, a una relación entre *adversarios*, no enemigos. Con ese objetivo, apela a la noción de "exterior constitutivo" como elemento clave de toda construcción identitaria colectiva. Leemos en Mouffe:

este concepto ["exterior constitutivo"] fue propuesto por Henry Staten para describir la pluralidad de movimientos estratégicos que Jacques Derrida hace posible mediante "indecidibles" como "suplemento", "trazo" y "*différance*". Estos, a su vez, revelan que toda objetividad, toda identidad, se construye a través de la afirmación de una diferencia, la determinación de "otro" que sirve como su "exterior", y el consecuente establecimiento de una frontera entre interior y exterior. Con respecto a las identidades colectivas, esto significa que la creación de un "nosotros" solo puede existir mediante la formulación de un "ellos". De hecho, toda forma de identidad colectiva implica el trazado de una frontera entre aquellos que pertenecen al "nosotros" y aquellos que están fuera de él.²⁵

En esta dirección, Mouffe²⁶ observa que "el agonismo establece una relación 'nosotros/ellos' en la que las partes en conflicto, si bien admitiendo que no existe una solución racional a su conflicto, reconocen sin embargo la legitimidad de sus oponentes". Sustituye, así, la noción de *enemigo* por la de *adversario*,²⁷ en el sentido de alguien que representa un proyecto hegemónico opuesto, pero a quien se reconoce como parte de una sociedad común y, por tanto, como un oponente legítimo.²⁸

De modo que, en su agonismo, la presencia del antagonismo no es eliminada, sino "sublimada"²⁹ a través de procedimientos democráticos aceptados por los adversarios. Como señala Colonna d'Istria, el agonismo supone una "lucha entre proyectos hegemónicos opuestos que nunca pueden reconciliarse de modo racional".³⁰

La democracia agonista como equilibrio entre poderes hegemónicos

Todo orden social, subraya Mouffe, es el resultado de unas prácticas *contingentes*, lo que equivale a afirmar que un orden existente no representa la única alternativa posible; la sociedad pudo haberse organizado de cualquier otra manera igualmente válida. Lo que

²⁵ C. Mouffe, *Agonística. Pensar el mundo políticamente* (México: Fondo de Cultura Económica, 2014), 22.

²⁶ C. Mouffe, *En torno a lo político*, 27.

²⁷ *Idem*.

²⁸ *Idem*.

²⁹ C. Mouffe, *Agonística. Pensar el mundo políticamente*, *ob. cit.*

³⁰ C. Mouffe, *En torno a lo político*, 28.

ocurre es que, de hecho, algunas prácticas logran instaurarse institucionalmente de manera hegemónica implicando siempre la exclusión de otras posibilidades.³¹ Es así como dicho orden se transforma de *social* en *político*.³² Ya que *lo político* "es la expresión de una estructura particular de relaciones de poder".³³ Por consiguiente, "El poder es constitutivo de lo social porque lo social no podría existir sin las relaciones de poder mediante las cuales se le da forma".³⁴

En continuidad con esta línea argumentativa, para Mouffe, lo que entendemos por "democracia liberal" está asociada a la pretensión (teórica) de constituir un espacio público neutro que sirva de contexto al diálogo y al consenso racional entre diferentes perspectivas y valores. Sin embargo, las prácticas que se desarrollan en la arena política, nacional e internacional, revelan una realidad muy contraria a ese ideal. Se trata de un escenario que se construye sobre la base de "formas sedimentadas de relaciones de poder":³⁵ "El espacio político de la democracia liberal no es un espacio neutro en el que se enfrentarían intereses en competencia y cuya topografía nos veríamos obligados a aceptar definitivamente, so pena de no respetar las reglas de juego democráticas. Se trata de un espacio cuya formación es expresión de las relaciones de poder, y éstas pueden dar lugar a configuraciones interiores muy distintas".³⁶

Específicamente, tras el colapso del sistema soviético, el poder dominante y hegemónico a nivel mundial lo constituye, sin discusión, el proyecto neoliberal, remarca Mouffe. Según el neoliberalismo, "no existe alternativa al orden existente".³⁷

En este sentido, como ha señalado Colonna d'Istria, para Mouffe, "La democracia no está amenazada por la confrontación infinita de prácticas hegemónicas diferentes, sino al contrario por la ausencia de proyectos contrahegemónicos" (Colonna d'Istria, 2016, p. 31).³⁸ Es decir, la democracia peligra cuando no hay espacio para proyectos hegemónicos competitivos.³⁹ De ahí la convicción mouffiana de que la manera de desafiar la democracia liberal actual no es negándola abstractamente, sino mediante la implementación de

³¹ C. Mouffe, *El retorno a lo político*, 24.

³² *Ibid*, 25.

³³ C. Mouffe, *En torno a lo político*, 25.

³⁴ *Idem*.

³⁵ *Idem*.

³⁶ C. Mouffe, *El retorno a lo político*, 24.

³⁷ C. Mouffe, *En torno a lo político*, 38.

³⁸ P. Colonna d'Istria, "Del conflicto al agonismo. La operación clave de la Democracia", *Revista de la Academia* 22, (2016): 31.

³⁹ *Idem*.

proyectos contrahegemónicos⁴⁰ que sirvan de contrapeso al proyecto hegemónico dominante del neoliberalismo.⁴¹

La noción de *hegemonía* y su equitativa "distribución" juegan, así, un papel fundamental en la configuración de una democracia agonista. En ella, "los adversarios inscriben su confrontación dentro de un marco democrático, pero este marco no es percibido como algo inalterable: es susceptible de ser redefinido mediante la lucha hegemónica".⁴²

Democracia liberal, exclusión y violencia

Tal como hemos mencionado, esta comprensión del lugar del conflicto y del antagonismo en la vida política contrasta con la visión de los demócratas liberales, quienes postulan la posibilidad de un consenso colectivo, construido sobre principios racionales universales, entre las diferentes perspectivas y valores para eliminar así el conflicto.⁴³ En su empeño por imponer un orden único fruto de un supuesto consenso racional universal, negando así, el carácter antagónico de lo político, advierte Mouffe, pone en riesgo el futuro mismo de la democracia que depende fundamentalmente de una comprensión adecuada de "lo político".⁴⁴ Y, aunque reconoce "que la democracia no puede sobrevivir sin ciertas formas de consenso –que han de apoyarse en la adhesión a los valores ético-políticos que constituyen sus principios de legitimidad– y en las instituciones en que se inscriben",⁴⁵ con todo, considera que el sistema democrático "también debe permitir que el conflicto se exprese, y eso requiere la constitución de identidades colectivas en torno a posiciones bien diferenciadas. Es menester que los ciudadanos tengan verdaderamente la posibilidad de escoger entre alternativas reales".⁴⁶

De no ser así, el *enemigo*, siempre latente detrás del *adversario*, terminará recurriendo, según Mouffe, a formas violentas de expresión con el fin de hacer sentir su presencia

⁴⁰ De acuerdo con la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau y C. Mouffe, el verdadero pluralismo depende de la *hegemonía* o universalización de una visión sobre el bien común que impide la imposición de visiones sobre los valores de carácter sectario. Se favorece, así, la auténtica configuración y redefinición de las identidades políticas que no solo no excluyen, sino que se constituyen a partir del conflicto, ya que "se encuentran expuestas a los distintos conflictos sociales y es a partir de su negación que tienen posibilidad de existencia, se definen en la alteridad y la oposición" (Quiroga, 2013, 35).

⁴¹ C. Mouffe, *En torno a lo político*, 40.

⁴² *Ibid*, 39.

⁴³ *Idem*.

⁴⁴ C. Mouffe, *En torno a lo político*, 40.

⁴⁵ C. Mouffe, *El retorno a lo político*, 16-17.

⁴⁶ *Ibid*, 17.

en la vida política: "En efecto, cuando no hay apuestas democráticas en torno a las cuales puedan cristalizar las identificaciones colectivas, su lugar es ocupado por otras formas de identificación, de índole étnica, nacionalista o religiosa, y de esa suerte el oponente se define en relación con tales criterios. En esas condiciones ya no se puede percibir como un adversario, sino que aparece como un enemigo al que hay que destruir".⁴⁷

De hecho, según Mouffe, el proyecto hegemónico liberal y su presunción de representar el orden que debe triunfar universalmente en aras de la unidad y de la paz mundial no ha conseguido sino generar la proliferación de estallidos de violencia que no son más que intentos de configuración de identidades colectivas (de índole étnica, religiosa o política) que reclaman visibilidad y reconocimiento. Uniformar las identidades bajo un proyecto único es lo que Mouffe considera, por un lado, el error flagrante del discurso de la democracia liberal⁴⁸ y, por otro, un logro efectivo del neoliberalismo.

En relación con esto último, recalca que la actual explosión de movimientos extremistas de izquierda o derecha, así como el resurgir de los nacionalismos y populismos, es preciso asociarla con la ausencia de canales legítimos de expresión de intereses y convicciones diversas. Pretender anular esta dimensión constitutiva de lo político implica exponerse a que el *adversario* se convierta en *enemigo* poniendo en peligro la supervivencia misma de la democracia. De ahí que, en su opinión: "Una vez que hemos distinguido de esta manera entre *antagonismo* [relación con el enemigo] y *agonismo* [relación con el adversario], podemos comprender por qué el enfrentamiento agonal, lejos de representar un peligro para la democracia, es en realidad su condición misma de existencia".⁴⁹

De los planteamientos anteriores deduce que, "No cabe la esperanza de hacer frente a esta situación si no se instauran las condiciones de un 'pluralismo agonístico' que permita reales confrontaciones en el seno de un espacio común, con el fin de que puedan realizarse verdaderas opciones democráticas".⁵⁰

Democracia radical y pluralismo agonístico

Tal como hemos visto, para la pensadora belga,⁵¹ a fin de dar paso a una democracia realmente plural, es necesario renunciar a la esperanza de alcanzar un consenso racional y, al

⁴⁷ *Idem.*

⁴⁸ Respecto de las críticas dirigidas contra la visión mouffiana sobre la configuración de lo político y el hecho de que su propuesta convierte el ágora política en un campo de batalla, véase, por ejemplo, el reciente artículo de Mazur-Bubak (2019).

⁴⁹ C. Mouffe, *El retorno a lo político*, 16.

⁵⁰ C. Mouffe, *ob. cit.*, 18.

⁵¹ *Ibid*, 51.

mismo tiempo, superar el *antagonismo* (relación entre enemigos) y sustituirlo por el *agonismo* (relación entre adversarios):

A pesar de lo que muchos liberales quieren creer, la especificidad de la política democrática no es la superación de la oposición nosotros/ellos, sino la forma diferente en que esta se establece. La tarea principal de una política democrática no es eliminar las pasiones ni relegarlas a la esfera de lo privado con el fin de establecer un consenso racional en la esfera pública. Por el contrario, consiste en "sublimar" dichas pasiones movilizándolas hacia proyectos democráticos mediante la creación de formas colectivas de identificación en torno a objetivos democráticos.⁵²

Esto es posible, advierte Mouffe, gracias a que el *adversario* es un oponente "con quien se comparte una lealtad común hacia los principios democráticos de 'libertad e igualdad para todos', aunque discrepando en lo relativo a su interpretación".⁵³ Tal discrepancia desarrollada en términos de adversarios, y no de enemigos, constituye la entraña misma de la "lucha agonista" configurante de una democracia radical o agonística: "Los adversarios luchan entre sí porque quieren que su interpretación de los principios se vuelva hegemónica, pero no ponen en cuestión la legitimidad del derecho de sus oponentes a luchar por la victoria de su postura. Esta confrontación entre adversarios es lo que constituye la 'lucha agonista', que es la condición misma de una democracia vibrante".⁵⁴

Se comprende, entonces, que para Mouffe "una tarea clave de la política democrática es proporcionar las instituciones que permitan que los conflictos adopten una forma 'agonista', donde los oponentes no sean enemigos sino adversarios entre los cuales exista un consenso conflictual".⁵⁵

Reconocer el antagonismo como la naturaleza propia de lo político, pero canalizando el conflicto hacia la lucha agonista a través de las instituciones democráticas equivale a una radicalización de las mismas con el fin de que "la igualdad y la libertad" sean de hecho políticamente operantes quedando plasmadas en "una democracia radical y plural".⁵⁶ Y añade: "insistimos [con Ernesto Laclau]⁵⁷ en que esto debe ser concebido como un proceso sin fin. Lo que proponemos es una radicalización de las instituciones democráticas

⁵² C. Mouffe, *Agonística...*, 26.

⁵³ *Idem.*

⁵⁴ *Idem.*

⁵⁵ *Ibid.*, 16.

⁵⁶ *Ibid.*, 132.

⁵⁷ Mouffe hace referencia allí a *Hegemonía y estrategia socialista* que escribiera en coautoría con su esposo Ernesto Laclau.

existentes, con el fin de que los principios de libertad e igualdad se hagan efectivos en un creciente número de relaciones sociales”.⁵⁸

Se trata de “una guerra de posición”, institucional, precisa Mouffe: “cuyo objetivo no es la creación de una sociedad más allá de la hegemonía, sino un proceso de radicalización de la democracia: la construcción de instituciones más democráticas y más igualitarias”.⁵⁹

Para cerrar el esquema de la democracia agonística, dos ideas más que completarán este modelo. Por una parte, destacar que Mouffe, si bien defiende la universalización de los valores democráticos de libertad e igualdad, con todo, considera erróneo identificarlos, de suyo, con el modelo democrático liberal de Occidente: “Debemos abandonar la idea de que el proceso de democratización debería consistir en la implementación global del modelo democrático liberal de Occidente. En un mundo multipolar la democracia puede adoptar diversas formas, según los diferentes modos de inscripción del ideal democrático en una variedad de contextos”.⁶⁰

Václav Havel y la “revolución existencial”

Havel: El líder de la Revolución de Terciopelo

Václav Havel⁶¹ ha pasado a formar parte de los grandes protagonistas de la historia universal, en cuanto autor principal de una de sus más trascendentes transformaciones. Fue, en efecto, el líder de la denominada Revolución de Terciopelo. Una revolución inédita, pacífica, que en aquel memorable noviembre de 1989 conduciría a la caída del régimen

⁵⁸ *Ibid*, 132.

⁵⁹ *Ibid*, 17.

⁶⁰ *Ibid*, 45.

⁶¹ Václav Havel nació el 5 de octubre de 1936 en el seno de una familia adinerada de la burguesía praguense. El régimen socialista –imperante en Checoslovaquia a partir del golpe de Estado de 1948 en que el Partido Comunista tomó el poder con el apoyo de la Unión Soviética– confiscó las propiedades familiares y cerró toda posibilidad de progreso educativo y profesional para su familia. Esta condena al ostracismo, lo obligó a desempeñar oficios varios (como ayudante de laboratorio o taxista) sin esperanza de acceso a la educación formal en el campo de las humanidades, como era su aspiración. En vano intentó, una y otra vez, realizar una carrera relacionada con las letras o el teatro. Se lo impedía taxativamente su condición “burguesa”. La máxima concesión a la que pudo aspirar fue estudiar dramaturgia por correspondencia. Con todo, su genio literario y sus excepcionales dotes para la dramaturgia le permitieron consolidarse como dramaturgo de renombre nacional e internacional a partir de los años sesenta (Žantovský, 2016).

socialista en la entonces República Socialista de Checoslovaquia y a la elección popular unánime de Havel como su presidente.

En realidad, esta revolución fue el fruto de un esfuerzo prolongado y sostenido en el que numerosos hombres y mujeres, principalmente liderados por Havel, fueron dando vida a un *solidum* cívico entretejido por una actividad intelectual y social imparable, pero marcada también por el sello de grandes sufrimientos resultantes del permanente acoso y vigilancia del servicio de inteligencia, la cárcel, la tortura e, incluso, la muerte de algunos de ellos, como fue el caso del filósofo Jan Patočka.⁶² Este grupo de humanistas fue capaz de permear su entorno impregnándolo de reflexión, convicción, libertad y generando iniciativas como la Carta 77 o el Foro Cívico. Una cadena de actividades y sucesos que desembocarían felizmente en aquel imborrable noviembre de 1989.

El 26 de noviembre de ese año cientos de miles de personas inundaban, como un río, las calles de Praga vitoreando, cantando y haciendo resonar el memorable tintineo de sus llaves. Un alborozado clima festivo en medio del cual la nominación de Havel como presidente fue acogida por la multitud que lo ovacionaba.⁶³ Es lo que atestigua uno de los líderes de la disidencia polaca, su amigo, el historiador y ensayista Adam Michnik:

Su candidatura a la Presidencia fue apoyada por la calle, por organizaciones de los círculos democráticos de oposición, por todas las instituciones públicas, la Liga de las Mujeres e incluso el Ejército Popular Checo. Todos los miembros del Parlamento votaron por él, incluso aquellos que, como Havel recordaría más adelante, "solo unos días o semanas antes [...] habían aprobado en voz alta mi enjuiciamiento y 'encarcelamiento'".^{64,65}

⁶² Sus "ideas y su labor fueron determinantes para que Carta 77 tuviese impacto internacional. Nacido en Turnov, hijo de un director de escuela, discípulo de Edmund Husserl y Martin Heidegger, profesor en la clandestinidad por las proscripciones del nazismo y el gobierno soviético, Patočka no solo representa parte de la historia checa; también ha legado numerosos conceptos en torno al destino de la existencia humana y del mundo europeo, un legado aún vigente para pensar las condiciones éticas y políticas de Occidente" (Lucero, 2017). Si bien Jan Patočka es el filósofo checo y, sin duda, uno de los filósofos más relevantes del siglo XX, "gran parte de su obra continuó desconocida hasta entrados los ochenta, cuando comenzó a traducirse al francés y al alemán. Fue entonces cuando se tomó conciencia de la valía del trabajo filosófico de Patočka, lo cual llevó, por ejemplo, a Paul Ricœur a situar su fenomenología a la altura de la de Merleau-Ponty. Fuera del espacio francófono, el Institut für die Wissenschaften vom Menschen, de Viena, acometió la traducción sistemática de su obra al alemán" (Ortega, 2005, 159). Actualmente, sus obras más importantes han sido traducidas también al inglés y español.

⁶³ M. Žantovský, *Havel: una vida* (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2016), 368.

⁶⁴ Havel, V., y Michnik, A. *An uncanny era: Conversations between Václav Havel and Adam Michnik*, trad. E. Matynia (Londres: Yale University Press, 2014), 166.

⁶⁵ Havel probó la amarga experiencia de la prisión –unos meses en 1977 y 1978; y de 1979 a 1983. Fue detenido repetidas veces en 1977, 1978, 1985 y en el mismo 1989. Había sido rotulado como "enemigo del

Si bien había más de un candidato, entre quienes destacaba como el más serio Alexander Dubček, el 29 de diciembre la Asamblea Federal eligió a Václav Havel como presidente de la República.⁶⁶

Así, con el objetivo único de “extraer del bloque soviético” a la República Checa y situarla lo más cerca posible de las democracias occidentales, rápidamente quedó establecido un sistema pluralista de partidos, un parlamento funcional, presidido por Alexander Dubček, un gobierno y una corte constitucional.^{67,68}

Dando continuación al tema que nos ocupa, procederemos a explorar algunas de las ideas fuerza que inspiraron a Havel como alma de la disidencia checoslovaca y que reafirmó e intentó implementar desde la presidencia de su país. En lo que respecta a esta última, resulta especialmente ilustrativo el halagador testimonio ofrecido por Paul Wilson:

[Václav Havel] No creó instituciones duraderas, pero habló en nombre de las aspiraciones más elevadas de su país, y al identificar las cualidades que importaban [responsabilidad, respeto por la verdad, la creencia de que actuar libremente expande el potencial de la libertad] inspiró a las personas a desbloquear estas cualidades en sí mismas. Su autoridad fue una destilación de la autoridad que todos tienen en una sociedad libre: la capacidad de actuar en armonía con la propia conciencia, sin tener en cuenta el beneficio personal o la seguridad personal.⁶⁹

Una política del “hombre concreto”

A través de su ensayo más célebre, *El poder de los sin poder*,⁷⁰ como también en diferentes charlas, entrevistas, conferencias, Havel mantiene una encendida crítica contra el sistema y su *autocinesis*.⁷¹ Inmortalizado como el paladín de la libertad frente a la opresión del

pueblo”. Especialmente por su vinculación con Carta 77 (Žantovský, 2016, 386). Nota: salvo que se indique otra fuente, la traducción de los textos de Havel del inglés al español son de Eduardo Irizar.

⁶⁶ M. Žantovský, *ob. cit.*, 390.

⁶⁷ A. Havel, *Meditaciones estivales*, trad. C. Janés y J. Stancel (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 1994), 3.

⁶⁸ En junio del año siguiente, el país, después de muchas décadas, pudo participar en unas elecciones libres. El 5 de julio eligieron al Parlamento, que reeligió a Havel como presidente de Checoslovaquia y enseguida aprobó el nuevo gabinete.

⁶⁹ P. Wilson, *Václav Havel: what he inspired* (Nueva York: The New York Review of Books, 2015), 10.

⁷⁰ Ensayo que vio la luz en 1978 y que fue escrito a petición de Adam Michnik. Ha sido considerado como su ensayo más influyente ya que marcó la actividad de los disidentes de Europa Central (Wilson, 2015).

⁷¹ La *autocinesis* es la expresión utilizada por Havel para designar la automoción del sistema posttotalitario del comunismo o el del sistema tecnocrático de las democracias occidentales. Se trata del despliegue autorreferencial de normas, instituciones, estructuras y acciones por el que el sistema evoluciona

totalitarismo socialista, se suele olvidar que "la oposición de Havel al totalitarismo es inseparable de su lucha contra la deshumanización". Lucha que él hacía extensiva y válida tanto para Europa oriental como para Occidente.

Su principal rechazo tiene que ver con la burocracia tecnócrata de los sistemas, no solo socialistas, sino también el sistema occidental democrático de partidos. Considera que ambos acusan una deficiencia común de la que derivan las demás: son sistemas "sin alma"; alejados del hombre concreto y de sus intereses y expectativas reales. Se trata de una convicción que embargaba el espíritu de Havel desde los primeros años de su lucha disidente. En un ensayo titulado *On the Theme of the Opposition*, escrito en 1968 como una aportación al debate sobre el futuro político de Checoslovaquia, Havel⁷² hace expresa alusión a la necesidad de que toda política tenga en la mira al "hombre concreto", esto es, una política que ponga al *individuo real* en el centro de sus preocupaciones,

y haga de los individuos reales la medida de la sociedad y del sistema. No en tal manera de elegir una idea abstracta del hombre como punto de partida para un nuevo ritual fraseológico, sino de una manera simple y práctica: interesándose por las vidas humanas concretas, no distanciados de sus necesidades inmediatas e incondicionales por filtros ideológicos; luchando por derechos humanos, demandas e intereses concretos; rehabilitando valores que, hasta hace poco, se consideraban "metafísicos", valores como la conciencia, el amor al prójimo, la compasión, la confianza, la comprensión, etcétera.⁷³

Muchos años después, siendo presidente, mantendría intacta esta convicción al manifestar su desconfianza hacia todo "culto" a la "pureza del sistema", sea el de la ideología marxista o el del capitalismo. Ambos encierran el peligro de anteponer las teorías abstractas a la vida: "Como si la norma general fuese más importante que aquello que dicta –comparándolo con tal o cual complejo fenómeno de la vida– el conocimiento humano, el juicio imparcial y sin ataduras doctrinales, el sentido de la proporción y, en último término, también la comprensión del hombre concreto y el sentido moral y social que de ello brota".⁷⁴

La denuncia sustancial que hace Havel contra *toda* opresión sistémica es, en efecto, el sesgo inhumano del sistema que vive y pervive fagocitando la vida real de los individuos y absorbiéndola en el engranaje nuclear de la maquinaria totalitaria, configurándola

mecánicamente a partir de sí mismo y se dirige hacia sí mismo teniendo como meta primordial la propia subsistencia y consolidación (Havel, 2013, 55-122; 2008, 55).

⁷² V. Havel, *Sea breve, por favor. Pensamientos y recuerdos* (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2008), 86.

⁷³ V. Havel, *La responsabilidad como destino*, trad. J. Novotná y V. Uribe (México: Fondo de Cultura Económica, 1991), 23.

⁷⁴ A. Havel, *Meditaciones estivales*, trad. C. Janés y J. Stancel (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 1994), 64.

como una "vida en la mentira".⁷⁵ Vida únicamente erradicable por su contrario que es una "vida en la verdad".

Nunca se enfatizará lo suficiente hasta qué punto la búsqueda de esa vida, tanto para sí mismo como para su pueblo, marcó el derrotero existencial y político de Havel. Podríamos decir que fue el hilo conductor de sus reflexiones, análisis y reclamos como disidente. Por eso, pensamos que es muy difícil hacer plena justicia a la "filosofía política" de Havel si no se toma en serio este aspecto decisivo de su pensamiento y actuación.

Para Havel, es a partir de la vida en la verdad, que equivale a "vivir conforme a las intenciones reales de la vida",⁷⁶ que puede esperarse el amanecer de una nueva política, una política para el hombre concreto. Se trata, en palabras del mismo Havel, de "una política no política":

Estoy a favor de una "política no política", es decir de una política que no consista en la tecnología del poder y la manipulación, del control cibernético sobre las personas o el arte de lo utilitario, sino una política que consista en el arte de buscar y conseguir vidas con sentido, de protegerlas y servirles. Favorezco la política como una moral práctica, con un servicio a la verdad, como esencialmente humana, como una cuidadosa atención humanitaria hacia todas las personas. Presumo que ésta es una aproximación que en este mundo es extremadamente poco práctica y difícil de aplicar en la vida diaria. Pero no conozco una alternativa mejor.⁷⁷

Preguntándose sobre el significado que encerraba para Havel la expresión "política no política", el historiador Ricardo López Göttig explica:

Si bien nunca fue explicada esta concepción con profundidad, en líneas generales se la puede bosquejar como el compromiso del ciudadano con la comunidad sin ataduras ideológicas, sin supeditarse a estructuras preestablecidas –como pueden serlo los partidos– y un cierto recelo hacia las instituciones, que originan rutinas y burocracias –en el sentido de nomenklatura– que las vacían de contenido. En un sistema político de estas características, prima la búsqueda del consenso entre los actores, y no la confrontación de ideas e intereses entre partidos.⁷⁸

De hecho, como advierte López Göttig, durante los primeros meses de la presidencia de Havel, el Foro Cívico actuó bajo la consigna de la "política no política" –esto es, libre de

⁷⁵ Para Havel, la vida en la mentira es el *modus vivendi* del totalitarismo: el socialista lo impone de un modo abierto y brutal; el neoliberal, con un estilo más inteligente y sutil.

⁷⁶ V. Havel, *El poder de los sin poder y otros escritos*, trads. V. Martín Pindado y B. Gómez (Madrid: Encuentro e Instituto de Estudios Europeo, 2013), 55.

⁷⁷ V. Havel, *Open Letters. Selected Writings 1965-1990*, trad. P. Wilson (Nueva York: Alfred A. Knopf, 1991), 269.

⁷⁸ V. Havel, *El poder de los sin poder y otros escritos*, ob. cit., 4.

compromisos partidistas y de mecanismos burocráticos— al igual que lo hiciera en su momento el movimiento Carta 77. Sin embargo, más adelante, y por cuestiones atinentes a la operatividad misma del sistema democrático, Havel cambió parcialmente su parecer al aceptar la necesidad de los partidos como canales democráticos de expresión del pluralismo. Sin embargo, ratificó su rechazo de la "partidocracia":⁷⁹

No estoy, lógicamente, en contra de los partidos; si estuviese en contra, estaría en contra de la misma democracia. Simplemente estoy en contra de la dictadura del partidismo. Es decir, en contra de la influencia dominante de unos partidos desproporcionadamente fuertes. En ningún lugar donde el sistema político —y por lo tanto el propio Estado— está excesivamente subordinado a los partidos o depende de ellos, la cosa funciona.^{80,81}

Más allá de este cambio parcial, es posible afirmar, entonces, que continuó siendo fiel a su ideal de lograr una "política no política" que podría traducirse también como una política vivida, no como mera técnica o administración, sino desde el espíritu y la cultura política ciudadana. Es lo que puede colegirse a partir de su comprensión filosófica de la democracia: "la democracia no sólo son sistemas, instituciones y sus relaciones, es decir, la técnica de la democracia, sino que fundamentalmente se trata de la relación con el mundo y la sociedad, una forma de pensamiento, el espíritu de la vida pública [...] La tecnología de la democracia es impensable sin una cultura democrática".⁸²

De ahí que más tarde remarcará que su visión sobre la función que desempeñan los partidos políticos no cambió durante los años que ejerció el cargo presidencial; simplemente se fue precisando y afinando. "Creo que los partidos políticos son uno de los instrumentos más importantes de la política democrática, pero nunca su culminación o su sentido último [...] no deben ser más importantes que el interés público, sino estar siempre a su servicio".⁸³

Deben emerger, ser el fruto, de una "sociedad civil ricamente estructurada", esto es, "un lugar que absorbe sustancias alimenticias de dicha sociedad para darle una expresión política que puede ser después utilizada en la concurrencia política".⁸⁴

⁷⁹ Sobre su crítica a la dictadura de los partidos políticos de masas ver, por ejemplo, Havel (2013, 21-122).

⁸⁰ Havel escribió estas reflexiones entre julio y comienzos de agosto de 1991. Fueron revisadas y ampliadas para su edición por él mismo.

⁸¹ V. Havel, *El final de los Tiempos Modernos* (Conferencia pronunciada en Filadelfia, al otorgársele la Medalla de la Libertad, 1994), 51.

⁸² V. Havel, *Sea breve, por favor. Pensamientos y recuerdos*, trad. M. Zgustova (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2008), 94.

⁸³ *Ibid*, 156.

⁸⁴ *Idem*.

Antes bien, la vida en la verdad y una "política no política" seguirán siendo para el presidente Havel inseparables de otra noción muy entrañable a su pensamiento y praxis política: la llamada constante a una *responsabilidad superior*: "Creo que el que se ve metido en política tiene una responsabilidad superior respecto a la situación moral de la sociedad y su obligación de buscar en ella lo mejor, desarrollarlo y potenciarlo".⁸⁵

Solo la "política digna de ese nombre" es la que brota de una responsabilidad superior, evidenciando así su origen moral. Es la política verdadera que se traduce, subraya Havel, en: "el servicio al prójimo, el servicio a la comunidad, el servicio a aquellos que vendrán después de nosotros". Y precisa que es: "y al fin y al cabo la única política a la que estoy dispuesto a dedicarme". Cabe añadir que esta responsabilidad superior la hará extensiva al espíritu que deberá caracterizar la política exterior de su país.⁸⁶

Revolución existencial o una vida política enraizada en la vida moral individual

Havel intuyó que la libertad individual y social resulta de una revolución más profunda y, por lo mismo, con efectos más duraderos. La denomina "revolución existencial": cuyo "ámbito más propio sólo puede ser el de la existencia humana en el sentido más hondo de la palabra. Sólo a partir de aquí puede desembocar en una reconstrucción moral –y finalmente también política– global de la sociedad".⁸⁷

Se trata de una revolución de la vida de cada hombre que cambia;⁸⁸ que deberá verse reflejada en una sociedad que cambia:

La perspectiva de la "revolución existencial"⁸⁹ es –en sus consecuencias– sobre todo una perspectiva de reconstrucción moral de la sociedad, es decir, una renovación radical de la relación auténtica del individuo con lo que he llamado "orden humano" [y que no puede ser sustituido por ningún orden político]. Una nueva experiencia del ser, un nuevo enraizamiento en el universo, una reasunción de una "responsabilidad superior", *una renovada relación interior con el prójimo y con la comunidad humana*: ésta es la dirección en que habrá que proceder.^{90,91}

⁸⁵ V. Havel, *El final de los Tiempos Modernos*, ob. cit., 141.

⁸⁶ *Ibid*, 143.

⁸⁷ V. Havel, *El poder de los sin poder y otros escritos*, ob. cit. 119-120.

⁸⁸ *Ibid*, 63-64.

⁸⁹ Havel consideró signos de esa revolución, por ejemplo, los movimientos pacifistas genuinos, las actividades en defensa de los derechos humanos o en busca del ecumenismo y las iniciativas ecologistas (Havel, 1989, 372).

⁹⁰ Las cursivas son nuestras.

⁹¹ *Ibid*, 120.

Según Havel, esta transformación existencial –que, como vemos, es la concreción de una vida vivida en la verdad y en la responsabilidad– tiene como meta final impactar las instituciones para alcanzar, así, su implementación política,

sobre todo, en la construcción de estructuras que, en lugar de partir de esta o aquella formalización de relaciones y garantías políticas, partieran de su nuevo "espíritu", es decir, sobre todo de su contenido humano. Se trata, pues, de la rehabilitación de valores como la confianza, la sinceridad, la responsabilidad, la solidaridad y el amor. Yo creo en unas estructuras orientadas no hacia el aspecto "técnico" de ejercicio del poder, sino hacia su significad.⁹²

No es posible seguir aquí los interesantísimos desarrollos de Havel en torno a la naturaleza y funciones de estas "estructuras paralelas".⁹³ Nos limitaremos simplemente a poner de relieve el modo como Havel prioriza "lo humano", y, por tanto, la naturaleza moral, de la vida política: "Una cosa me parece segura: aunque a alguien, en la situación actual, le parezca ridículo o quijotesco, tengo la obligación de insistir, una y otra vez, en el origen moral de toda política verdadera, en la importancia de los valores morales".⁹⁴

De donde se sigue esta otra convicción, "Creo que el que se ve metido en política tiene una responsabilidad superior respecto a la situación moral de la sociedad y su obligación es buscar en ella lo mejor, desarrollarlo y potenciarlo."⁹⁵

Más allá de técnicas de poder, consensos o canales de expresión del disenso, de hecho, está convencido de que no hay más opciones: o se vive así, esto es, en la verdad; o se vive como una marioneta del sistema, como un simple espectador y sujeto pasivo de las decisiones y acciones de los expertos en asuntos públicos. En este sentido, alerta sobre los densos nubarrones que se ciernen sobre las democracias occidentales en la medida que persistan en negar el único punto de partida posible para una política genuinamente humana: el hombre concreto con su arraigo moral en la verdad y en la responsabilidad:

En las sociedades democráticas, en las que no se violenta al hombre de modo tan evidente y brutal, está todavía por hacerse el cambio del principio de la política y algo tendrá allí que

⁹² *Ibid*, 125.

⁹³ Havel vio los grupos de teatro clandestino, en los que participó activamente, como ejemplos de vida *en comunidad*, de "vida en la verdad", de efectiva fraternidad (Havel, 1989, 250). Sobre el particular, recomendamos la magnífica descripción realizada por Žantovský (2016, 247) de estas "estructuras paralelas", como el teatro paralelo, arte paralelo, etc., que ilustran cómo concebía Havel estas estructuras. Las entendió y vivió, no como elites intelectuales, sino como organismos vivos que irradiaban energía y atracción haciendo de la vida en la verdad algo más concreto, pues implicaba salirse de las variantes alternativas de esas actividades desarrolladas dentro del sistema, lo cual equivalía a vivir en la mentira.

⁹⁴ *Ibid*, 137.

⁹⁵ *Ibid*, 141.

empeorar todavía más antes de que la política descubra su necesidad. En nuestro mundo, precisamente gracias a la miseria en que nos encontramos, la política ha hecho ya este cambio: comienza a desaparecer del centro de su atención la visión abstracta de un modelo "positivo" por sí mismo salvífico [y su praxis política oportunista, la otra cara de la misma medalla] y al final queda el hombre que sólo había estado más o menos sometido a esos modelos y esa praxis.⁹⁶

Por el contrario, Havel identifica como rasgo esencial de la vida política y sus agrupaciones respectivas, su continuo surgir "a partir de la vida", esto es, desde una atmósfera humana y del espíritu humano, "naturalmente, también con el concurso de la reflexión política, pero como factor concomitante y no determinante de la vida".⁹⁷

Estas agrupaciones deben su vigor no ciertamente a unos esquemas consensuales, ni menos aún a mecanismos pacíficos de convivencia entre "adversarios". Sin prejuicio de las desavenencias ineludibles en cualquier tipo de relación, las cohesiona algo humanamente superior y más *sólido*: un vínculo de solidaridad y un sentido de responsabilidad superior.⁹⁸

Pero irá todavía más lejos. Su visión política se proyecta hasta alcanzar la estructura estatal, esto es, los órganos mismos de gobierno. Afirmará que, en contraposición a una "técnica de construcción del Estado",⁹⁹ lo verdaderamente necesario y urgente es garantizar, hasta donde sea posible, que la dimensión moral de la política dé vida a un "Estado espiritual o moral". Se trata de un Estado que, como es obvio:

no se puede instituir, ni por constitución, ni por ley, ni por decreto. Es algo muy exigente y que requiere largo plazo y una labor de educación y de autoeducación, de autoformación y formación que nunca acaba [...] Sencillamente, no es una cosa que pueda imponerse o implantarse. Es solo un modo de actuar y el valor de insuflar constantemente los temas morales y espirituales en todo y cultivarlos constantemente en todo; de buscar real y constantemente, en todo, las dimensiones humanas. La ciencia, la técnica, la formación, la llamada profesionalidad no bastan para ello. Hace falta algo más. Tal vez, para simplificarlo, podríamos darle el nombre de alma.¹⁰⁰

Aspirar a un Estado de esta naturaleza no equivale, en modo alguno, a construir un Estado ideológico.¹⁰¹ Muy al contrario, para el presidente Havel, es imposible construir un

⁹⁶ V. Havel, *El poder de los sin poder y otros escritos*, ob. cit., 87-88.

⁹⁷ *Ibid*, 127.

⁹⁸ *Ibid*, 127-128.

⁹⁹ A. Havel, *Meditaciones estivales*, ob. cit., 159.

¹⁰⁰ *Ibid*, 160.

¹⁰¹ *Idem*.

Estado de derecho y democrático, "sin construir, al mismo tiempo, un Estado –aunque suene poco científico a un oído de politólogo– humano, moral, espiritual y cultural".¹⁰² Es el sentido común, más que la politología, el que cuenta a favor de su posición: "Las mejores leyes y los mecanismos democráticos mejor pensados, en realidad, por sí solos no tienen por qué garantizar ni la legalidad, ni la libertad, ni los derechos humanos, sencillamente nada de aquellos a lo cual han sido destinados, si no son garantizados por ciertos valores humanos y sociales".¹⁰³

Al, por llamarlo así, modelo sociopolítico, fruto de la "revolución existencial", Havel lo denominó en su momento "posdemocracia".¹⁰⁴ Casi treinta años después, ratificará su certeza acerca de la necesidad apremiante de llevar a la práctica el significado al que aludía con esa expresión, esto es, "una democracia que recupera su contenido humano, que por tanto no es sólo formal, sino institucional" (Havel, 2008, p. 403). Entre otros aspectos o consecuencias de la idea de "posdemocracia", lo que hace falta de manera imperiosa es "una especie de despertar general del ser humano [...] [de] la importancia de la dimensión espiritual y moral de la política".¹⁰⁵ Se trata, en suma, "de la salida del ser humano del declive de una civilización autodestructiva".¹⁰⁶

Pluralismo y sociedad ciudadana

Durante los años de la disidencia, Havel proclamó y vivió el pluralismo: "Me parece que la única oportunidad para la civilización y para el mundo contemporáneo se funda en una conciencia clara de su pluriculturalismo, en una espiritualización radical y en un esfuerzo para buscar y rescatar las raíces espirituales comunes a todas las culturas, verdadero lugar de unión de todos los hombres".¹⁰⁷

Esto lo reafirmaría refiriéndose a Carta 77: "constituye un horizonte moral, sobre cuyo fondo es posible definirse de una u otra forma [¡incluso en contraste!]; representa un punto de vista extremo hacia el que podemos elevarnos de cada lugar, sin tener que identificarnos con él por completo".¹⁰⁸

¹⁰² *Ibid.*, 157.

¹⁰³ *Ibid.*, 167.

¹⁰⁴ V. Havel, *El poder de los sin poder y otros escritos*, ob. cit., 126.

¹⁰⁵ V. Havel, *Sea breve, por favor. Pensamientos y recuerdos*, trad. M. Zgustova (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2008), 403.

¹⁰⁶ *Idem.*

¹⁰⁷ V. Havel, *El poder de los sin poder y otros escritos*, trads. V. Martín Pindado y B. Gómez (Madrid: Encuentro e Instituto de Estudios Europeo, 2013), 51.

¹⁰⁸ V. Havel, *La responsabilidad como destino*, trad. J. Novotná y V. Uribe (México: Fondo de Cultura Económica, 1991), 171.

Más tarde, el Foro Cívico llevará este inconfundible sello haveliano. En efecto, este Foro estaba conformado por los individuos más dispares –trabajadores, actores, músicos, cantantes de rock, psicólogos...–¹⁰⁹ y por ideologías antagónicas –disidentes, activistas, socialistas, católicos ... Solo Havel podía ser capaz de lograr esta amalgama.¹¹⁰

De hecho, su política enraizada en “la vida”, no en las estructuras, le permite afirmar que: “Un cerebro central –por muy iluminado que sea– no puede suplir permanentemente la pluralidad de la riqueza de ideas, conocimientos, experiencias y ocurrencias de los individuos y de las más diversas comunidades surgidas de forma espontánea”.¹¹¹ Y es que, “Cuanto más heterogénea es la sociedad ciudadana, tanto mejor responde a la propia esencia de la vida humana, tanto más permite que se manifiesten todas las dimensiones positivas del ser humano y, finalmente, permite una vida tanto más rica”.¹¹²

Para Havel, se trata de construir un *Estado cívico*, esto es, un Estado edificado sobre una auténtica sociedad ciudadana.¹¹³ Se trata de una sociedad cívicamente vigorosa en la que los ciudadanos cuentan “con un variado abanico de posibilidades de comprometerse, tanto de forma privada como pública, y desarrollar las más diversas clases de convivencia, solidaridad y participación ciudadana”.¹¹⁴ Bajo estos presupuestos, resulta verosímil que “Un Estado cívico de verdad, apoyado en la ley democrática, se basa en la comprensión de los otros, y no en la oposición a ellos”.¹¹⁵

Así, no resultará extraño encontrar en sus escritos la apelación a la *fraternidad*, o amor nada abstracto al prójimo.¹¹⁶

Conclusión

Si hubiera que hablar del *core* de la propuesta filosófico-política de Havel, se podría decir que consistió en su constante preocupación, operante y teórica, por rescatar a la política de sus categorías abstractas, desencarnadas, distantes de la gente real y de sus problemas más acuciantes o simplemente ajena a sus anhelos y sueños más profundos.

¹⁰⁹ M. Žantovský, *Havel: una vida*, trad. A. Pradera (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2016), 371-373.

¹¹⁰ *Ibid*, 362.

¹¹¹ A. Havel, *Meditaciones estivales*, *ob.cit.*, 181.

¹¹² *Idem*.

¹¹³ *Ibid*, 187.

¹¹⁴ V. Havel, *El final de los Tiempos Modernos*, *ob. cit.*, 184.

¹¹⁵ A. Havel, *Meditaciones estivales*, *ob. cit.*, 187.

¹¹⁶ *Ibid*, 167.

Desde esta perspectiva, se detecta en él, lo mismo que en Mouffe, una denuncia de fondo: el fracaso al que está llamado irreversiblemente todo sistema que, incluso proclamando igualdad de derechos y libertades, sea incapaz en la práctica de dar una cabida satisfactoria a la participación política de los individuos. De ahí que parezca razonable la posibilidad de identificar interesantes puntos de encuentro entre las críticas de Havel a la tecnocracia sistémica, de izquierda o derecha, y las que dirige agudamente Chantal Mouffe hacia la democracia liberal.

En primer lugar, encontramos en ambos la preocupación central con relación al agostamiento de la democracia occidental. Hecho básicamente reflejado en el desinterés y la indiferencia de parte de los ciudadanos por los asuntos públicos. Mouffe atribuye la apatía cívica a la pretensión racionalista de un consenso universal, esto es, capaz de incluir a todos. En su opinión, el error de la democracia liberal radica precisamente en pretender el consenso negando el conflicto como elemento estructurante de la vida sociopolítica. En este sentido, remarca que la democracia no puede limitarse a establecer compromisos entre intereses o valores "universales" o a deliberar sobre el bien común; debe tener un arraigo en los deseos y fantasías de la gente.¹¹⁷ No se trata, entonces, de negar el conflicto, sino de darle un encauzamiento democrático al admitir que las relaciones políticas son relaciones entre *adversarios*, esto es, combatientes que en la lid (*agón*) política podrán hacer despliegue legítimo de sus posiciones diversas. El antagonismo se resuelve, así, institucionalmente en *agonismo*.

Para Havel lo que definitivamente genera la marginación del ciudadano es el "totalitarismo sistémico" o todo intento de "sistematización" de lo no sistematizable: la vida en todas sus riquísimas y coloridas manifestaciones. Por tanto, desconfía igualmente de los "universalismos" y las "abstracciones" racionalistas porque siempre creyó que "El mundo resistirá un orden impuesto a la fuerza por un cerebro que ha olvidado que incluso él mismo es solo un módico aspecto de la infinitamente rica morfología del mundo".¹¹⁸

En segundo lugar, para Mouffe la apatía cívica es incitada y, a su vez, explotada por las elites políticas dominantes o "proyectos hegemónicos" que logran imponerse por encima de los intereses ciudadanos. Havel, por su parte, considera la "partidocracia" como la hegemonía de los intereses partidistas que, bajo la apariencia de un sistema parlamentario aglutinante del bien común, solo buscan el afianzamiento y triunfo de sus intereses sectarios.

Ahora bien, según lo expuesto hasta aquí, la propuesta de solución que ofrece cada uno podría sintetizarse del siguiente modo.

¹¹⁷ C. Mouffe, *En torno a lo político*, ob. cit., 13.

¹¹⁸ V. Havel, *Discurso en la Academia Francesa de Humanidades y Ciencias Políticas* (París: 1992), 4.

Para Mouffe, el "problema" es el sistema porque desconoce la esencia de lo político, a saber, el conflicto. Por tanto, la solución ha de ser también "sistémica": un cambio en los mecanismos de participación democrática que, por un lado, partan de reconocer al otro como adversario u oponente legítimo y, por otro, den cabida, así, a diferentes "proyectos contrahegemónicos".

Para Havel, si bien el sistema es, en efecto, *un* problema, no es, sin embargo, *el* problema. Es lo que evidencia en muchas de sus declaraciones. Por ejemplo, a pocos meses de asumir la dirigencia de su país, expresaba una conciencia clara de los estragos materiales y espirituales causados por el comunismo: "El sistema totalitario de tipo comunista ha dejado a nuestras dos naciones, los checos y los eslovacos, así como a todas las naciones de la Unión Soviética, y a los países a los que la Unión Soviética subyugó en su tiempo, un legado de innumerables muertos, un espectro infinito de sufrimiento humano, un profundo declive económico, y sobre todo una enorme humillación humana".¹¹⁹

Y, no obstante, más allá de la tragedia y del fracaso de la utopía comunista, vislumbra otra amenaza. Detectaba con lucidez dónde se camuflaba el "peor enemigo": "En el día de hoy, nuestro peor enemigo está representado por nuestros propios defectos –la indiferencia por los asuntos de la comunidad, la vanidad, la ambición, el egoísmo, las pretensiones personales y la rivalidad–. La batalla principal aún nos espera en este campo".¹²⁰

De ahí que su propuesta de solución sea "emergente": una vía ascendente que parte de la transformación individual y, como consecuencia necesaria, impacta e impregna la cultura y la sociedad. A este cambio *radical* lo llamó en su momento "revolución existencial" o "vida en la verdad". Es por esta razón que su "realismo antropológico" (que identifica con claridad dónde asecha el "peor enemigo"), no contradujo su visión según la cual la política "puede ser el arte de lo imposible, es decir, hacer cambiar para bien a cada uno de nosotros y al mundo".¹²¹ De hecho, manifestó a sus conciudadanos la convicción de que la irradiación del amor, la aspiración al entendimiento como fuerza espiritual e intelectual "se puede convertir en nuestra peculiar contribución a la política mundial".¹²²

Con tales premisas, no es extraño que el flamante presidente se diera a sí mismo la oportunidad de soñar con una república "al servicio del ser humano y que tenga, sobre esta base, la esperanza de que el ser humano le sirva".¹²³

¹¹⁹ V. Havel, *A Joint Session of the U.S. Congress* (Washington: Washington Post, 1990), 6.

¹²⁰ V. Havel, *La responsabilidad como destino*, trad. J. Novotná y V. Uribe (México: Fondo de Cultura Económica, 1991), 219.

¹²¹ *Idem.*

¹²² *Ibid.*, 218.

¹²³ *Ibid.*, 122.

Desde esta perspectiva, no llama la atención lo que para Havel constituye el "punto de partida" de la vida auténtica o vida en la verdad: "la preocupación por los demás".¹²⁴ Afirmaciones de esta naturaleza expresan una comprensión del ser humano que excede tanto los modelos democráticos consensualistas como la democracia agonista de Mouffe. Se podría afirmar que Havel, a diferencia de la pensadora belga, *confía* en la natural socialidad de los seres humanos;¹²⁵ Mouffe, en cambio, parte de otros presupuestos filosóficos. Ella reconoce haber recibido de Thomas Hobbes buena parte de su legado filosófico-político:

De alguna manera, se podría definir mi posición como una posición hobbesiano democrática. Hace un momento me referí a Schmitt, pero habría podido remitirme a Hobbes; parto de una problemática hobbesiana, sólo que la reformularía de manera distinta. Por ejemplo, hablaría más bien de lucha entre grupos (en este sentido soy más schmittiana) y no entre individuos; pero esa dimensión de la guerra de todos contra todos, es aquello a lo que quiero referirme cuando hablo de lo político. Mi posición, sin embargo, diverge de la de Hobbes en que, aun cuando reconozco la dimensión del conflicto, no concluyo que "por lo tanto" sólo puede haber orden mediante un régimen autoritario. A partir de estas premisas Schmitt y Hobbes llegan a una posición autoritaria, mientras que yo, partiendo de premisas muy similares, trato de pensar la democracia.¹²⁶

De ahí que Mouffe asuma el conflicto como lo intrínsecamente configurador de lo político en cuya arena los individuos se relacionan como adversarios, que por vías legítimas pueden confrontar sus diferentes posiciones a las que se les dará una democrática cabida en el contexto de una democracia agonista.

Igualmente resuenan ecos hobbesianos respecto de su visión pragmática y positivista del orden político y jurídico. Hemos visto cómo, para Mouffe, todo orden, en sí mismo contingente, es el resultado de las fuerzas o los proyectos hegemónicos que logran imponerse. No existe, por tanto, un fundamento objetivo de legitimidad del orden social que esté "dado", esto es, un orden "natural" de principios éticos más elevado, sino que todo orden es "orden político", es decir, un orden que procede de las mismas luchas agonísticas entre proyectos contrahegemónicos:

De acuerdo con el enfoque que estoy defendiendo, el campo de la política no es –ni puede ser– el campo de lo incondicional, ya que exige la toma de decisiones en un terreno

¹²⁴ V. Havel, *El poder de los sin poder y otros escritos*, *ob. cit.*, 105.

¹²⁵ Excedería el propósito de este trabajo analizar las fuentes filosóficas que inspiraron su visión del ser humano y, a partir de allí, su comprensión de la vida social y política. Con todo, en su itinerario intelectual sobresalen el pensamiento de Heidegger y de Patočka (Žantovský, 2016, 104-133).

¹²⁶ A. Attali, "Pluralismo agonista: la teoría ante la política; entrevista con C. Mouffe", *ob. cit.*, 140.

indecidible. Es por esto que el tipo de orden que se establece mediante una determinada configuración hegemónica de poder es siempre un orden político, disputable; nunca debería ser justificado como dictado por un orden más elevado ni presentado como el único legítimo.¹²⁷

Mientras que en Havel son incontables las invitaciones a descubrir y contemplar un orden superior que nos trasciende y nos sustenta, y a respetar sus propias leyes y sus ritmos: "El mundo y el Ser no responden al antojo de los tecnólogos o de la tecnocracia, porque no están para cumplir sus expectativas; por el contrario, desafían su sentido del tiempo, en la misma medida en que resisten una interpretación más amplia del sentido del tiempo, en términos del Ser".¹²⁸

Insiste, por eso, en que el político posmoderno:

debe volver a ser una persona, alguien que confía no solo en una representación científica y analítica del mundo, sino también en un mundo en sí mismo. Debe creer no solo en las estadísticas sociológicas, sino en personas reales. Debe confiar no solo en una interpretación objetiva de la realidad, sino también en su alma; no solo en una ideología adoptada, sino también en sus propios pensamientos; no solo en los informes resumidos que recibe cada mañana, sino también en sus propios instintos. Alma, espiritualidad individual, visión personal de primera mano de las cosas, coraje para ser uno mismo y seguir el camino de la conciencia, humildad ante el misterioso orden del Ser, confianza en su dirección natural y, sobre todo, confianza en la propia. La subjetividad como el vínculo principal con la subjetividad del mundo: estas, en mi opinión, son las cualidades que los políticos del futuro deberían cultivar.¹²⁹

Por último, resta preguntarnos si Havel, una vez presidente, más allá del "enemigo" que late dentro de cada ser humano comenzando por él mismo, logró mantener las convicciones que alentaron su lucha por la libertad y la vida en la verdad. Esta es una pregunta que él mismo, desempeñando el rol de primer mandatario de su país, se encargará de responder: "puedo decir, con responsabilidad, que no me he visto obligado a retirar nada de lo que había escrito antes, ni a cambiar de opinión sobre nada de lo que había escrito. Tal vez sea increíble, pero de verdad es así: ¡no solo no he tenido que cambiar de opinión, sino que incluso la he confirmado!".¹³⁰

¹²⁷ C. Mouffe, *Agonística. Pensar el mundo políticamente*, ob. cit., 35.

¹²⁸ V. Havel, *Discurso en la Academia Francesa de Humanidades y Ciencias Políticas*, ob. cit., 2.

¹²⁹ V. Havel, *The art of the impossible: Politics as morality in practice. Speeches and writings, 1990-1996*, trads. P. Wilson y otros (Nueva York: Alfred A. Knopf, 1997), 92-93.

¹³⁰ A. Havel, *Meditaciones estivales*, ob. cit., 148.

Y lo refrendará el expresidente Havel: "Cuando más adelante obtuve un cargo político, no tuve que inventarme ningún ideal político u objetivo; bastó con aplicar lo que había pensado toda la vida".¹³¹

Es lo que atestigua, asimismo, Adam Michnick: "Él comprendió la importancia de la táctica en política, pero jamás estuvo de acuerdo con la idea de que la política debe ser sucia. En su lugar, repitió obstinadamente: 'Quienquiera que afirme que la política debe ser sucia, hace eso, ensuciarla'. Por eso, en sus declaraciones públicas, siempre ha sido personal y brutalmente honesto, aun cuando se refería a sus propios errores e ilusiones". Al igual que en los años de la disidencia, su llamada, implícita o explícita, continuó siendo una invitación a una "revolución existencial": "Con ello me refería a una especie de movilización general de la conciencia humana, el espíritu humano, la responsabilidad humana y la razón humana".¹³²

Para cerrar, y como indicio de que no fue en vano la lucha de Václav Havel por unos ideales políticos superiores, auténticamente humanos, espirituales, resulta particularmente iluminador el balance ofrecido por un testigo tan cualificado como Paul Wilson:¹³³

El tipo de autoridad de Havel es imposible de institucionalizar o codificar, y no lo intentó; no revolucionó el cargo de presidente, pero lo aprovechó al máximo, al igual que aprovechó su liderazgo extraoficial del movimiento disidente. Y aunque sus últimos años como presidente no fueron felices, agobiados por la enfermedad, las inseguridades y la pérdida de popularidad, lo importante, obvio para cualquiera que haya conocido el país antes y después de Havel, es que la República Checa ahora lo ha hecho. Lo que más deseaba que tuviera: una sociedad civil activa, en la que el peculiar genio checo para crear pequeñas instituciones impulsadas por la visión y la pasión pueda tener rienda suelta y que, si continúa floreciendo, puede eventualmente hacer lo que Havel esperaba que hiciera: infectar la cultura política del país con el mismo sentido de responsabilidad por el bien público que impulsó sus mejores esfuerzos, y esa sigue siendo la mejor esperanza de la democracia.¹³⁴

¹³¹ V. Havel, *Sea breve, por favor. Pensamientos y recuerdos*, ob. cit., 81.

¹³² V. Havel y A. Michnik, *An uncanny era: conversations between Václav Havel and Adam Michnik*, trad. E. Matynia (Londres: Yale University Press, 2014), 197.

¹³³ Fue amigo personal de Havel y traductor de muchos de sus ensayos, obras de teatro, discursos y libros.

¹³⁴ *Ibid*, 10.

Bibliografía

- Attili, A. "Pluralismo agonista: la teoría ante la política; entrevista con Chantal Mouffe", *Revista Internacional de Filosofía Política* 8 (1996): 139-150.
- Colonna d'Istria, Pauline, "Del conflicto al agonismo. La operación clave de la Democracia", *Revista de la Academia*, no. 22 (2016): 21-35. <https://doi.org/10.25074/0196318.0.279>
- Havel, V. *Letters to Olga* (trad. P. Wilson). Nueva York: Henry Holt and Company. Versión en español: Havel, V. (1990). *Cartas a Olga: consideraciones desde la prisión* (trad. Dopisy Olze). Barcelona: Círculo de Lectores, 1989.
- Havel, V. *A Joint Session of the U.S. Congress*. Washington: Washington Post, 1990. <https://www.washingtonpost.com/archive/politics/1990/02/22/text-of-havels-speech-to-congress/df98e177-778e-4c26-bd96-980089c4fcb2/>.
- Havel, V. *Open Letters. Selected Writings 1965-1990* (trad. P. Wilson). Nueva York: Alfred A. Knopf, 1991.
- Havel, V. *La responsabilidad como destino* (trad. J. Novotná y V. Uribe). México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Havel, V. Discurso en la Academia Francesa de Humanidades y Ciencias Políticas. París: 1992.
- Havel, V. *El final de los Tiempos Modernos*. Conferencia pronunciada en Filadelfia, al otorgársele la Medalla de la Libertad, 1994.
- Havel, A. *Meditaciones estivales* (trad. C. Janés y J. Stancel). Barcelona: Galaxia Gutenberg, 1994.
- Havel, V. *The art of the impossible: Politics as morality in practice. Speeches and writings, 1990-1996* (trads. P. Wilson y otros). Nueva York: Alfred A. Knopf, 1997.
- Havel, V. *Selección de fragmentos*. Cuaderno de la Diáspora, no. 12 (2001): 75-125. <https://marcellegaut.org/paginas/cdiaspora/cd12/CD12-08Havel.html>
- Havel, V. *Sea breve, por favor. Pensamientos y recuerdos* (trad. M. Zgustova). Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2008.
- Havel, V. *El poder de los sin poder y otros escritos* (trads. V. Martín Pindado y B. Gómez). Madrid: Encuentro e Instituto de Estudios Europeo, 2013.
- Havel, V., y Michnik, A. *An uncanny era: Conversations between Václav Havel and Adam Michnik* (trad. E. Matynia). Londres: Yale University Press, 2014.
- López, R., "La revolución existencial según Václav Havel", *Letras Internacionales. Enfoques* 169, no. 7 (2013). <https://revistas.ort.edu.uy/letras-internacionales/article/view/415>
- Lucero, J., "Jan Patočka: la disidencia filosófica", *Ideas* 6, no. 3 (2017): 128-135. <http://revistaideas.com.ar/ideas-6/>
- Mazur-Bubak, M., "A Few Problems with Mouffe's Agonistic", *Political Theory Polish Political Science Yearbook* 48, no. 2 (2019): 307-318. <https://doi.org/10.15804/pps2019207>
- Mouffe, Chantal, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical* (trad. V. Viano). Barcelona: Paidós, 1999. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/57004>
- Mouffe, Chantal. *En torno a lo político* (trad. S. Laclau). México: Fondo de Cultura Económica, 2007.

- Mouffe, Chantal. *Agonística. Pensar el mundo políticamente* (trad. S. Laclau). México: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Ortega, I., "El movimiento de la existencia humana de Jan Patočka", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, no. 36 (2005): 159-168. <https://revistas.um.es/daimon/article/view/15641>
- Quiroga, M., "Perspectivas para el análisis de la acción colectiva: algunas reflexiones críticas y posibles aportes desde la teoría de la hegemonía", *Araucaria* 15, no. 30 (2013): 25-44.
- Real Academia Española. (s.f.). Agonístico, a. Diccionario de la lengua española (2022) <https://dle.rae.es/agon%C3%ADstico#16VyPbK>
- Rivas, Pedro, "Conflicto político y modelos contemporáneos de la democracia", *Res publica* 20, no. 1 (2017): 65-78. <https://doi.org/10.5209/RPUB.54997>
- Wilson, P. *Václav Havel: what He Inspired*. Nueva York: The New York Review of Books, 2015.
- Žantovský, M., *Havel: una vida* (trad. A. Pradera). Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2016.

HUMANIDADES

**CULTURAS,
RELIGIONES
Y DIÁLOGO.**

**UN RECORRIDO
HISTÓRICO Y UNA
PROPUESTA
DE PAZ**

**CULTURES,
RELIGIONS
AND DIALOGUE.**

**A HISTORICAL TOUR
AND A PROPOSAL
FOR PEACE**

GIOVANNI PATRIARCA

UNIVERSIDAD FRANCISCO MARROQUÍN, GUATEMALA

giovanni.patriarca101@alu.ulpgc.es

<http://orcid.org/0000-0003-0908-5226>

<https://doi.org/10.36105/rflt.2020n15.04>

Recibido: 20 de enero de 2020.

Aceptado: 15 de abril de 2020.

Introducción

Actualmente nos encontramos en un contexto de inestabilidad geopolítica con graves consecuencias económicas donde algunos acontecimientos a nivel local y global adquieren un significado muy particular, abriéndose a especulaciones llenas de contradicciones y con tonos milenaristas.¹ Además, la pandemia ha modificado radicalmente la percepción del tiempo y se configura como uno de aquellos puntos de inflexión que cambian el rumbo de la historia.²

Desde la emergencia sanitaria global hasta la reconversión en mezquita de Hagia Sophia en Estambul³ y la irrupción en el Capitolio de Washington, D. C., con sus altercados violentos,⁴ nos enfrentamos a fenómenos históricos que serán analizados durante años en las aulas universitarias por su impacto cultural y emocional. A partir de este marco, en este ensayo quisiera hacer un viaje en el tiempo partiendo desde Oriente hasta llegar a algunos eventos centrales en la historia religiosa de la humanidad.

Para avanzar en esta dirección, es necesario primero un conocimiento profundo de la propia identidad y, al mismo tiempo, un estudio de la religión y el pensamiento del otro.⁵ Por limitaciones de tiempo, nuestro recorrido se centrará en algunos puntos: los franciscanos en Oriente, la Anatolia y la historia del Islam y luego ofrecerá no solo algunos aspectos comparativos sino también algunas respuestas a la necesidad de diálogo como la de Lanza del Vasto con su propuesta de paz y no violencia.

¹ Léase Daniel Wojcik, *The End of the World as We Know It: Faith, Fatalism, and Apocalypse in America*. (New York: New York University Press, 1997). Catherine Wessinger (ed.), *The Oxford Handbook of Millennialism* (Oxford: Oxford University Press, 2011).

² Véase Michael A. Peters, "Philosophy and Pandemic in the Postdigital Era: Foucault, Agamben, Žižek", *Postdigital Science and Education*, no. 1 (2020): 1-6. Carlo Galli, "Epidemia tra norma ed eccezione", *Istituto Italiano di Studi Filosofici*. <https://www.iisf.it/index.php/attivita/pubblicazioni-e-archivi/diario-della-crisi/carlo-galli-epidemia-tra-norma-ed-eccezione.html>

³ Andrés Mourenza y Guillermo Altares, "Turquía y la UNESCO chocan tras la conversión de Santa Sofía en mezquita. La ONU considera que la medida del Gobierno turco pone en peligro el valor del monumento como símbolo universal del diálogo", *El País* (13 de julio de 2020). <https://elpais.com/cultura/2020-07-12/turquia-y-la-unesco-chocan-tras-la-conversion-de-santa-sofia-en-mezquita.html>

⁴ Priscilla Huff, "Chaos in DC as Rioters Storm Capitol Building", *Catholic Herald* (7 de enero de 2021). <https://catholicherald.co.uk/chaos-in-dc-as-rioters-storm-capitol-building/>

⁵ Giovanni Patriarca y Jocelyne T. Thomas, "A Common Nature and a Sound Encounter. The Perennial Value of the Dialogical Fundamentals", *Alpha Omega* 19, no. 3 (2016): 395-414.

Los franciscanos en Oriente

Durante el año 2019 tuvieron lugar muchas celebraciones por el aniversario del viaje de San Francisco a Egipto.⁶ De hecho, el 24 de junio de 1219 desde el puerto de Ancona –ciudad marinera de la costa adriática muy importante en la Edad Media y no lejos de Asís–⁷ San Francisco, junto con 11 compañeros, llegó cerca de la ciudad de Damietta. Pidió permiso al legado papal Pelagio, famoso por su intransigencia, para aventurarse con sus hermanos en territorio musulmán con el fin de predicar la paz, la conversión y el fin de las hostilidades.⁸

Finalmente, Francisco obtuvo el permiso y fue recibido cortésmente por el sultán Al-Malik al-Kamil, que en árabe significa “el gobernante perfecto”.⁹ El sultán apreció tanto el humilde ejemplo de Francisco y sus frailes que no escatimó en regalos como muestra de estima.¹⁰ Este evento se convierte en un emblema de la superación de muros entre pueblos, culturas y religiones, tanto que ha dado vida a una larga tradición sobre el valor y la posibilidad real de un diálogo pacífico y abierto,¹¹ cuya centralidad hoy se vuelve cada vez más dramática.¹²

Pero el testimonio franciscano de los primeros años no se detiene en la costa egipcia. Otro aniversario es digno de mención: de hecho, la primera comunidad franciscana de

⁶ Véase Enzo Fortunato y Piero Damosso, *Francesco e il sultano. 800 anni da un incredibile incontro*, (Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 2019) y Rosa Giorgi, *Francesco e il Sultano nell'arte* (Milano: Edizioni di Terra Santa, 2019).

⁷ Joachim-Felix Leonhard, *Die Seestadt Ancona im Spätmittelalter*, Niemeyer (Tübingen: Max Verlag GmbH, 1983).

⁸ *Fuentes franciscanas*, 422.

⁹ Hans Ludwig Gottschalk, *Al-Malik al-Kāmil von Egypten und seine Zeit* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1958) y R. Stephen Humphreys, *From Saladin to the Mongols. The Ayyubids of Damascus, 1193-1260* (Albany: State University of New York, 1977).

¹⁰ “It demonstrates the courage of Francis, as well as the magnanimity of al-Kamil himself and a fine instance of the hospitality that Muslims continue to see as a hallmark of Islamic cultures. All of the conditions were present to make Francis’s martyrdom likely, but after he presented himself to Muslim soldiers and said (paraphrased), ‘take me to your leader’, things went well. Damietta thus offers us at least this basic lesson: even in a world gone cold, signs of hope can still be found.”, Jason Welle, “Damietta after 800: Sources, Effects, Prospects”, *Islamochristiana*, no. 45 (2019): 52. Rosa Giorgi, *Francesco e il Sultano nell'arte* (Milano: Edizioni di Terra Santa, 2019).

¹¹ Manuel Corullón OFM, *Francisco de Asís y el Sultán* (Vitoria: Ediciones Franciscanas Arantzazu, 2017).

¹² Valentino Cottini, “Francesco nel dialogo cristiano islamico oggi”, *Studi Ecumenici*, no. 1-2 (2019): 25-48.

Constantinopla nació en 1220,¹³ solo un año después de Damietta, en el barrio de Pera, que en aquel tiempo era la parte de la ciudad bajo el dominio de Génova.¹⁴ El jefe de la pequeña comunidad franciscana fue el beato Benedetto Sinigardi de Arezzo (1190-1282).¹⁵

Constantinopla –aún no musulmana– era un crisol de comercios y culturas, así como el centro de la Iglesia Ortodoxa con su tradición litúrgica, artística y teológica. Este encuentro no es secundario, sino lleno de significados para el futuro ecumenismo gracias a la apertura al mundo bizantino y eslavo,¹⁶ cuyo rito se articula y basa siguiendo la tradición misionera de los santos Cirilo y Metodio.¹⁷ De hecho, no es una coincidencia que la presencia franciscana en los Balcanes y en la Europa del Este haya sido tan importante.¹⁸

El 29 de mayo de 1453, después de unos dos meses de lucha, Constantinopla cayó frente a los otomanos,¹⁹ liderados por el sultán Mehmed II, dicho Fatih (El Conquistador).²⁰ Comienza un periodo difícil para las comunidades cristianas de Anatolia,²¹ cuyas ciudades costeras son un referente constante en la historia de la Iglesia y de la teología cristiana.

¹³ Alfonso M. Sammut, OFMConv, "I Francescani nel cuore dell'Impero Ottomano", en *I Francescani nella storia dei Popoli Balcanici*, eds. Viviana Nosilia y Marco Scarpa (Bologna: Università Cà Foscari di Venezia-Archetipo Libri, 2011): 1-2.

¹⁴ François Alphonse Belin, *Histoire de la Latinité de Constantinople* (París: Picard, 1842): 187.

¹⁵ Archivum Conventus S. Antonii, *Brevi Notizie*, no. 163 y 209, Sent Antuan Kilisesi, Istanbul.

¹⁶ "Los hermanos Cirilo y Metodio, bizantinos de cultura, supieron hacerse apóstoles de los eslavos en el pleno sentido de la palabra. La separación de la patria que Dios exige a veces a los hombres elegidos, aceptada por la fe en su promesa, es siempre una misteriosa y fecunda condición para el desarrollo y el crecimiento del Pueblo de Dios en la tierra.", Juan Pablo II, Carta Encíclica *Slavorum Apostoli*, no. 8, 2 de junio de 1985.

¹⁷ Anthony-Emil N. Tachiaos, *Cyril and Methodius of Thessalonica: The Acculturation of the Slavs* (Yonkers, NY: Saint Valdimir's Seminary Press, 2001).

¹⁸ Léase Aleksander Naumow, "I Balcani e i francescani: un'introduzione", *I Francescani nella storia dei Popoli Balcanici*, vi-xii, eds. Viviana Nosilia, Marco Scarpa (Bologna: Università Cà Foscari di Venezia-Archetipo Libri, 2011)

¹⁹ Robert Mantran, *Storia dell'Impero Ottomano* (Lecce: Argo Editrice, 2000).

²⁰ Franz Babinger, *Mehmed the Conqueror and His Time* (Princeton: Princeton University Press, 1979).

²¹ "During its foundational first centuries until roughly the early sixteenth Ottoman realm comprised a Muslim minority ruling a Christian majority, adjacent on one flank to a band of Christian states. The subject Christian population and the surviving Christian dynasties were largely Orthodox, but the Christian states on the western periphery were Catholic. Though united in theology, the Balkan Orthodox were divided into a macédoine of ethnic groups and hierarchies. At the upper reaches, the hierarchy of the Orthodox Church was Greek speaking, or, if not Greek by birth, at least Hellenized. The laity varied: principally Greeks, Slavs of various sorts, some Albanians, and other smaller groups, such as the Vlachs, who spoke a language related to Rumanian. Furthermore, there was the significant distinction between the ethnically mixed Orthodox of the Balkans and the largely Greek Orthodox of Anatolia." Benjamin Braude, Introduction, en Benjamin Braude, *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Abridged Edition*, (Boulder: Lynne Rienner Publishers, 2014): 5-6.

Lugares de una memoria común

Éfeso

Aquellas ciudades cosmopolitas durante el Imperio romano y centros neurálgicos de la cultura griega habían acogido la primera diáspora de Tierra Santa y habían visto el desarrollo de la primera "ecclesia".²² Hemos escuchado repetidamente a Pérgamo, Esmirna, Laodicea, Sardi, Filadelfia, Éfeso, Tiatira, Derbe y Antioquia. Su importancia está ligada a los viajes misioneros paulinos y al origen mismo del cristianismo.²³ Ireneo de Lyon declara en su tratado *Contra las herejías* que "Juan, el discípulo del Señor, el que descansaba sobre su pecho, también publicó un Evangelio, mientras se encontraba en Éfeso de Asia" (*Adv. Haer.* III, 1, 1). Pero el apóstol no estaba solo en esa ciudad. En el Calvario, durante la agonía de la cruz, Jesús había confiado su madre al apóstol y, al mismo tiempo, había confiado el mismo apóstol a María con las emblemáticas palabras: "Mujer, aquí tienes a tu hijo". Luego dijo al discípulo: "¡Ahí tienes a tu Madre!". Y desde ese momento el discípulo la recibió (*Jn* 19, 26-27).

En verdad, Epifanio de Salamina (siglo IV d. C.) fue el primer autor de la antigüedad en dar noticias de la tradición oral según la cual María habría pasado los últimos años de su vida en Éfeso, junto con el apóstol y evangelista Juan.²⁴ La tradición local, tanto cristiana como musulmana, habla de un sitio en las montañas a pocos kilómetros de las ruinas de Éfeso como el lugar donde María habría vivido hasta sus últimos días terrenales. Incluso hoy, la Casa de María, en turco *Meryem Ana Evi*, es un lugar sagrado para cristianos y musulmanes que rezan juntos invocando su ayuda.²⁵ La figura de María no es secundaria en la tradición islámica como madre del profeta Isa y la sura 19 lleva su nombre.²⁶ En la sura 3, la *sura de la familia de Imran*, el Corán también subraya el mensaje del ángel:

¡Maryam! Allah te anuncia una palabra procedente de Él cuyo nombre será el Ungido, Isa hijo de Maryam; tendrá un alto rango en esta vida y en la Última.²⁷

²² Léase Stephen Mitchell, *Anatolia: Land, Men and Gods in Asia Minor*, vol. I: *The Celts and the Impact of Roman Rule* and vol. II: *The Rise of the Church* (Oxford: Clarendon Press, 1993).

²³ Salvador Muñoz Iglesias, *Por las rutas de San Pablo* (Madrid: Ediciones Palabra, 2009).

²⁴ Andrew S. Jacobs, *Epiphanius of Cyprus. A Cultural Biography of Late Antiquity* (Oakland: University of California Press, 2016).

²⁵ Heather Abraham, *The Shrine of our Lady of Ephesus: A Study of the Personas of Mary as Lived Religion*. Thesis (Atlanta: Georgia State University, 2008).

²⁶ Leija Demiri, "Mary in the Qur'an", *L'Osservatore Romano*, no. 29 (2018): 9.

²⁷ Corán, 3:46.

Isa es el nombre árabe de Jesús.²⁸ Su mención siempre va acompañada del elogio “La paz (de Allah) sea con él” (en árabe ‘alayhi *al-salām*), parecido al elogio utilizado para el profeta Mahoma (*ṣallā Allāhu ‘alayhi wa-sallam*, que significa “Dios lo bendiga y le dé paz”). Jesús es mencionado varias veces en el Corán, así como en la tradición islámica, incluso con la fórmula “el mensajero de Dios” o “la palabra de Dios”.²⁹ Sin embargo, estos aspectos de la cercanía, ciertamente no secundarios, no deben ser engañosos y persisten grandes diferencias.³⁰

Los siete durmientes

Regresemos brevemente a Éfeso.³¹ Otra historia perdida en las brumas del tiempo nos pone frente a algunas similitudes. La *leyenda dorada* de Santiago de la Vorágine (1230-1298) cuenta la historia de los siete durmientes.³² Se dice que durante la persecución del emperador Decio (alrededor de 250)³³ siete jóvenes cristianos de Éfeso fueron llamados a comparecer ante un tribunal debido a su fe. Al negarse a sacrificar a los ídolos paganos, fueron condenados pero momentáneamente liberados. Para evitar ser arrestados nuevamente, se escondieron en una cueva de la que uno de ellos, que se llamaba Malco, vestido de mendigo, salió a buscar comida. Descubiertos, fueron tapiados vivos en la cueva misma. Los siete jóvenes se quedaron dormidos en su prisión esperando la muerte.

Según la *leyenda dorada* fueron despertados doscientos años después por un grupo de hombres que querían construir un redil.³⁴ Uno de los durmientes encontrados incorruptos se llamaba Malco y, al regresar a Éfeso, descubrió con asombro que el cristianismo no solo era tolerado ahora, sino que incluso se había convertido en la religión del Imperio.

²⁸ Maurice Borrmans, *Gesù Cristo e i musulmani del XX secolo: testi coranici, catechismi, commentari, scrittori e poeti musulmani di fronte a Gesù* (Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 2000).

²⁹ Tarif Khalidi, *The Muslim Jesus: Sayings and Stories in Islamic Literature* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001).

³⁰ William Montgomery Watt, *Muslim-Christian Encounters: Perceptions and Misperceptions* (New York: Routledge, New York 1991).

³¹ Clive Foss, *Ephesus After Antiquity: A late antique, Byzantine and Turkish City* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

³² La *Leyenda áurea* o *dorada* (en latín, *Legenda aurea*) es una compilación de biografías hagiográficas reunida por el dominico Santiago de la Vorágine, nombre españolizado del beato Jacopo da Varazze o Jacopo della Voragine (en latín Jacobus de Voragine), arzobispo de Génova.

³³ Gustav Schoenaich, *Die Christenverfolgung des Kaisers Decius* (Glogau: Hellmann, 1910) y Pál Keresztes, *The Decian libelli and Contemporary Literature*, *Latomus*, vol. 34, no. 3 (1975): 761-781.

³⁴ Santiago de la Vorágine, *La leyenda dorada* (Traducción por José Manuel Macías), vol. I-II, c. CI. (Madrid: Alianza Editorial, 2005).

El joven, al principio considerado un loco, fue luego creído cuando el obispo y los ciudadanos subieron a la cueva, confirmando la historia.

Los siete jóvenes eran testimonio vivo de la resurrección de los cuerpos; perecieron el mismo día de su despertar y luego fueron enterrados, por orden del emperador Teodosio II,³⁵ en una tumba cubierta con piedras doradas, aunque Santiago de la Vorágine –siguiendo los escritos de Gregorio de Tours,³⁶ Pablo el Diácono³⁷ y otras fuentes bizantinas–³⁸ dice que aparecieron en un sueño al emperador pidiendo permanecer en la cueva hasta la resurrección final. Los siete durmientes de Éfeso son venerados como santos por la Iglesia Católica y la Iglesia Ortodoxa.

Nos interesa otro punto: una historia parecida con la misma visión escatológica se cuenta en la famosa *Sura de la Caverna (Al-Khaf)*. De hecho, se habla de algunos creyentes que –como durmiendo– “habían estado en su caverna trescientos años y nueve más”.³⁹

Estas son las palabras del Corán:

Te habría parecido que estaban despiertos, sin embargo, dormían. Los cambiábamos de posición, a la derecha y a la izquierda, mientras su perro permanecía con las patas extendidas junto a la entrada. De haberlos descubierto te habrías alejado de ellos huyendo y te habrías llenado de terror.⁴⁰

El número de los durmientes no está claro y en un lenguaje misterioso leemos que:

Dirán: Eran tres y con el perro cuatro. Y dirán: Cinco y el sexto el perro, haciendo conjeturas sobre lo desconocido. Y dirán: Siete y su perro el octavo. Di: Mi Señor sabe mejor su número, que sólo unos pocos conocen. Y no discutas acerca de ellos si no es con un argumento claro ni consultes a nadie sobre ellos.⁴¹

³⁵ Léase Christopher Kelly, *Theodosius II: Rethinking the Roman Empire in Late Antiquity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013). Fergus Miller, *A Greek Roman Empire: Power and Belief Under Theodosius II* (Berkeley: University of California Press, 2006).

³⁶ Gregorio de Tours, *De gloria Martyrum*, l. I, c. XCV.

³⁷ Pablo Diácono. *Historia de los Longobardos*, Trad. Pedro Herrera Roldán (Cádiz: Universidad de Cádiz, 2006): l. I, c. IV.

³⁸ Léase Ernest Honigmann, “Stephen of Ephesus and the legend of the Seven Sleepers”, *Patristic Studies*, 173 (1953): 125-168. El obispo sirio Jacob de Batnes (452-521) habla con admiración de los siete durmientes en una de sus homilías y también San Nicéforo de Constantinopla (758-829).

³⁹ Corán, 18:25.

⁴⁰ Corán, 18:18.

⁴¹ Corán, 18:22.

Esta sura también es importante para el encuentro del profeta Moisés con una persona misteriosa: Al-Jidr,⁴² que literalmente significa *El Verde*.⁴³

Humildad y lenguaje de paz

Por eso es necesario estudiar las fuentes coránicas, la teología islámica o, como se dice en árabe, “la ciencia de la palabra” (‘ilm *al-kalām*), el derecho musulmán o *fiqh* con todas sus escuelas jurídicas,⁴⁴ la especulación filosófica –sobre todo medieval (*falsafa*)–⁴⁵ que, en verdad, estaba mal vista por algunas libertades epistemológicas de derivación griega y pagana. Esto a demostración que el Islam no es en modo alguno un bloque monolítico: ya desde sus orígenes ha habido episodios de hostilidad, que culminaron en la división histórica entre chiítas y sunitas, tanto es así que el lenguaje respectivo y la especulación teológica relacionada han tomado caminos a veces muy distantes, aunque permaneciendo anclado a la revelación coránica.

Estos aspectos deben ser tenidos en la más alta consideración, especialmente por aquellos que se preocupan por dialogar con los fieles de otras religiones. En la extrema humildad del propio testimonio, el lenguaje y la forma de abordarlos cambian para no tocar los hilos de la sensibilidad ajena. Y, básicamente, este fue el comportamiento del Pobrecito de Asís como leemos en el capítulo xvi de la *Regla no bulada*:

Y los hermanos que van, pueden conducirse espiritualmente entre ellos de dos modos. Un modo consiste en que no entablen litigios ni contiendas, sino que estén sometidos *a toda humana criatura por Dios* (1 Pe 2,13) y confiesen que son cristianos. El otro modo consiste en que, cuando vean que agrada al Señor, anuncien la palabra de Dios, para que crean en Dios omnipotente, Padre e Hijo y Espíritu Santo, creador de todas las cosas, y en el Hijo, redentor y salvador, y para que se bauticen y hagan cristianos.⁴⁶

⁴² En este marco puede ser muy interesante para uno estudio adicional la historia del Monasterio de Mar Djiries Al-Jádr (San Jorge El Verde) cerca de Belén en Cisjordania (Palestina).

⁴³ Michelangelo Chasseur, “Oriental Elements in Surat al Kahf”, *Annali di Scienze Religiose*, no. 1 (2008): 255-289.

⁴⁴ Francesco Castro, *Diritto Musulmano* (Torino: UTET, 2006).

⁴⁵ Miguel Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, (Madrid: Alianza Editorial, 1981).

⁴⁶ *Regla no bulada*, c. xvi.

El anhelo de testimonio se basa en la paz y el respeto al otro. Ciertamente, la fe es de gran ayuda. Ella –como leemos en el *Documento sobre la fraternidad humana por la paz mundial y la convivencia común*, rubricado por el Papa Francisco y el Gran Imán de Al-Azhar–:

lleva al creyente a ver en el otro a un hermano que debe sostener y amar. Por la fe en Dios, que ha creado el universo, las criaturas y todos los seres humanos –iguales por su misericordia–, el creyente está llamado a expresar esta fraternidad humana, protegiendo la creación y todo el universo y ayudando a todas las personas, especialmente las más necesitadas y pobres.⁴⁷

Se trata de una llamada al entendimiento mutuo en un contexto histórico que parece favorecer un campo de batalla. Sin embargo, una referencia primaria es la pertenencia común al linaje de Abraham tanto que en la tradición musulmana es el progenitor del monoteísmo (*Hanifiyya*).⁴⁸ Además, este vínculo se vuelve aún más significativo en esa atención particular a la “Gente del Libro” (*ahl al-Kitab*), o sea, los creyentes de religiones monoteístas, que se refieren a textos considerados de origen divino por el propio Islam: la *Torá* y el *Evangelio (Injil)*.

Sin duda, este es un impulso para no encerrarse en compartimentos estancos, sino –con paciencia y perseverancia– encontrar un lenguaje común para el conocimiento mutuo. También el Papa confirma esta perspectiva afirmando que el diálogo,

requiere paciencia y humildad, que acompañen un estudio profundo, puesto que la aproximación y la improvisación pueden ser contraproducentes o, incluso, causa de malestar y dificultad. Se necesita un compromiso duradero y continuo para no estar desprovistos en las diversas situaciones y en los diferentes contextos. Por esta razón, se requiere una preparación específica, que no se limite al análisis sociológico, sino que tenga las características de un camino entre personas pertenecientes a religiones que, aunque de distintos modos, se remiten a la paternidad espiritual de Abraham. La cultura y la educación no son en absoluto secundarias en un verdadero proceso de acercamiento al otro.⁴⁹

⁴⁷ Papa Francisco y Gran Imán de Al-Azhar Ahmad, Al-Tayyeb, *Documento sobre la fraternidad humana por la paz mundial y la convivencia común* (4 de febrero de 2019).

⁴⁸ Ida Zilio-Grandi, “Il Corano e le altre fedi”, *Studi Ecumenici*, 1-2 (2019): 67-81.

⁴⁹ Francisco, *Discurso a los participantes a un encuentro organizado por el Pontificio Instituto de Estudios Árabes e Islámicos en el 50 Aniversario de su traslado a Roma* (24 de enero de 2015).

El diálogo en Lanza del Vasto

Esto se aplica no solo a las relaciones islamo-cristianas, sino también al diálogo interreligioso en el sentido más amplio en un contexto de extremo pluralismo.⁵⁰ Ante esta situación, el conocimiento de otras culturas y expresiones religiosas aparece como fundamental para que podamos “buscar juntos la verdad en el diálogo, en la conversación reposada o en la discusión apasionada. Es un camino [por supuesto] perseverante, hecho también de silencios y de sufrimientos, capaz de recoger con paciencia la larga experiencia de las personas y de los pueblos”.⁵¹

Los textos del Concilio Vaticano II y, en primer lugar, la declaración *Nostra Aetate*,⁵² así como la Encíclica *Fratelli tutti*, pueden iluminarnos en este campo. En todo caso, no se puede negar que muchas veces los fieles de otras religiones con su testimonio son un estímulo esencial para el redescubrimiento de nuestra fe o para su profundización. Un conocimiento que no es puramente intelectual sino sobre todo un “autodescubrimiento”. Nadie puede dialogar cuando está en medio de la tormenta.

No se trata, aquí, de proponer un sincretismo insensato o una confusión de orientaciones *new age*,⁵³ sino de la búsqueda de un lenguaje común capaz de acercar al otro sin ningún abuso de carácter político, cultural y religioso. Para mostrar mejor este itinerario de transformación personal, Lanza del Vasto, pensador católico de la no violencia y del diálogo interreligioso,⁵⁴ puede acudir en nuestra ayuda. Su mensaje –aunque no muy

⁵⁰ Giovanni Patriarca, “El diálogo. Un puente entre culturas”, *Educatio Catholica*, vi-4 (2020): 237-248.

⁵¹ Francisco, Carta Encíclica *Fratelli tutti*, no.50 (3 de octubre de 2020).

⁵² “En nuestra época, en la que el género humano se une cada vez más estrechamente y aumentan los vínculos entre los diversos pueblos, la Iglesia considera con mayor atención en qué consiste su relación con respecto a las religiones no cristianas. En cumplimiento de su misión de fundamentar la Unidad y la Caridad entre los hombres y, aún más, entre los pueblos, considera aquí, ante todo, aquello que es común a los hombres y que conduce a la mutua solidaridad”. Concilio Vaticano II, Declaración *Nostra aetate*, no. 1 (28 de octubre de 1965).

⁵³ “Es necesario prestar atención para no caer en las redes de un sincretismo conciliador, pero, al final, vacío y presagio de un totalitarismo sin valores (Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, nn. 251 y 253). Un cómodo enfoque acomodadizo, que dice que sí a todo para evitar problemas” (*Ibid*, 251), termina siendo “un modo de engañar al otro y de negarle el bien que uno ha recibido como un don para compartir generosamente” (*idem*). Esto nos invita, en primer lugar, a volver a los fundamentos.” Francisco, *Discurso a los participantes a un encuentro organizado por el Pontificio Instituto de Estudios Árabes e Islámicos en el 50 Aniversario de su traslado a Roma* (24 de enero de 2015).

⁵⁴ “Esta docilidad al Espíritu implica un estilo de vida y de anuncio sin afán de conquista, sin voluntad de proselitismo –esta es la peste– y sin un intento agresivo de confutación. Una modalidad que entra en

conocido— se ofrece hoy muy actual. Su particular experiencia de vida lo convierte en un puente entre Oriente y Occidente.⁵⁵ Nacido en Italia en 1901 vive su infancia y adolescencia en París, tras sus estudios filosóficos en Francia y Pisa, redescubre la fe gracias a la filosofía cristiana medieval.⁵⁶ En 1937 se embarca en un viaje a la India que lo lleva como peregrino solitario a las laderas del Himalaya y al encuentro con Gandhi. La experiencia profética del retorno a lo esencial se convierte en el *leitmotiv* de su construcción filosófica y discernimiento interior.⁵⁷

Si la experiencia gandhiana tiene, ciertamente, un papel central en su formación, no menos importante es el viaje a pie a Tierra Santa y al Monte Athos. El contacto con la liturgia y la disposición de los “monjes del desierto” influyeron sin duda en su visión como *anacoreta de la modernidad*. En un pensamiento —tan denso como breve— de Lanza del Vasto, se encierra la pregunta esencial ante un proceso de verdadera conversión, no sólo dialógica sino también espiritual:

La misma sed de poseer cosas y de subyugar a los demás tiene como contrapartida la incapacidad de poseerse y dominarse.⁵⁸

Sus palabras suenan emblemáticas y se pueden tomar como referencia constante en esa tensión entre el exterior y el interior, entre lo efímero y lo fundamental.⁵⁹ Esta *Weltans-*

diálogo “desde dentro” con los hombres y con sus culturas, con sus historias, con sus diferentes tradiciones religiosas; una modalidad que, en coherencia con el Evangelio, comprende también el testimonio hasta el sacrificio de la vida, como demuestran los luminosos ejemplos de Carlos de Foucauld, de los monjes de Tihirine, del obispo de Orán, Pierre Claverie, y de tantos hermanos y hermanas que, con la gracia de Cristo, han sido fieles, con mansedumbre y humildad, y han muerto con el nombre de Jesús en los labios y la misericordia en el corazón. En este punto pienso, como horizonte y sabiduría, en la no violencia, a la que la teología debe mirar como elemento propio constitutivo. Nos son de ayuda los escritos y la praxis de Martín Luther King Jr. y de Lanza del Vasto, así como las de otros “artesanos” de la paz.” Francisco, *Discurso a la Pontificia Facultad Teológica de la Italia Meridional* (21 de junio de 2019).

⁵⁵ Antonino Drago y Paolo Trianni (ed.), *La filosofía di Lanza del Vasto. Un ponte tra Occidente e Oriente* (Milano: Circolo Il Grandevetro/Jaka Book, 2009).

⁵⁶ Cfr. Giovanni Salmeri, “Lanza del Vasto tra metafísica greca e metafísica cristiana”, *La filosofía di Lanza del Vasto. Un ponte tra Occidente e Oriente*, eds. Antonino Drago, Paolo Trianni (Milano: Circolo Il Grandevetro/Jaka Book, Milano 2009): 31-46.

⁵⁷ Giovanni Patriarca, “La riscoperta dell’essenziale. L’ontologia della pace e la metafísica dell’incontro. Introduzione al pensiero di Lanza del Vasto”, *Rassegna di Teologia*, no. 58 (2017): 277-288.

⁵⁸ Giuseppe Giovanni Lanza del Vasto, *Introduzione alla vita interiore* (Milano: Jaka Book, 1989): 68. [Traducción nuestra].

⁵⁹ Pamela Fabiano y Giovanni Patriarca, “Una filosofía per la pace. Lanza del Vasto e l’elogio della sobrietà”, *Lessico di Etica Pubblica*, no. 2 (2017): 91-100.

chauung personal está estructurada y configurada, de hecho, a partir del redescubrimiento de los Padres de la Iglesia y de un enfoque esencial de la existencia donde la oración es un movimiento hacia una *kénosis* necesaria e indispensable para una vida espiritual en constante mejora.⁶⁰

En este proceso, el *hesicasm* no es en absoluto secundario.⁶¹ Además de la repetición constante de una oración tan sencilla como profundamente inspiradora, se presenta como un ejercicio diario y metódico de la respiración con el consiguiente dominio de los miembros y la posesión de uno mismo.⁶² La activación de la mente y el cuerpo corresponde, en verdad, a un vaciamiento de todo lo que se considera superfluo o superestructural. En su desinteresada investigación, Lanza del Vasto intenta proponer una visión en perspectiva que, al comprender las limitaciones humanas, es capaz de una *escucha silente* y de una *propuesta luminosa* en la estela de la paz⁶³ y de la no violencia.⁶⁴

Comprender el propio vacío es, ante todo, compartir el dolor y el sufrimiento, que es el denominador común de la humanidad y un catalizador para la fundación de una comunidad fraterna.⁶⁵ Esta responsabilidad se adquiere mediante la búsqueda de un equilibrio interior. A la injusticia nunca se responde con violencia, sino a través de un camino de discernimiento tan amplio como valiente que necesita algunas características esenciales:

Coraje, porque la no violencia y el testimonio es testimonio a través del sacrificio, y por tanto del sufrimiento, y porque es necesario saber afrontar y soportar todas las pruebas. *Equilibrio*, porque un loco no es apto para testificar de la verdad. *Sinceridad*, porque el hipócrita falsea su testimonio antes de haberlo presentado. Por tanto, los tres son necesarios, pero sobre todo el último. De hecho, un hombre débil y temeroso, a fuerza de sabiduría, moderación, humildad, mansedumbre, bondad, puede, en ocasiones, vencer su

⁶⁰ "Nell'evento della *kenosi* è racchiuso l'inedito che dà a pensare teologicamente e che pone la riflessione di fronte ad un paradosso che rimodula l'orizzonte interpretativo del cristianesimo. In essa è condensato l'evento della rivelazione, il disvelarsi di una verità che esige lo scavo teologico di una categoria centrale che, per quanto complessa, connota l'originalità del *kerigma* cristiano in relazione alla storia della comprensione di Dio da parte dell'uomo." Carmelo Dotolo, "Kenosi e secolarizzazione nella riflessione teologica del Novecento", eds. Angela Ales Bello, Leonardo Messinese y Aniceto Molinaro, *Fondamento e Fondamentalismi. Filosofia, Teologia, Religioni* (Roma: Città Nuova 2004): 326.

⁶¹ Cfr. Lanfranco Rossi, *I filosofi greci padri dell'hesicasm: la sintesi di Nikodemo Aghiorita* (Torino: Leone Verde, 2000).

⁶² Cfr. Anthony Bloom, *Asceticism (Somatopsychic Techniques)* (London: Guild of Pastoral Psychology, 1957).

⁶³ Cfr. Ambrogio Bongiovanni y Paolo Trianni, *Lanza del Vasto. Filosofo, teologo e nonviolento cristiano. Uno sguardo critico sull'opera omnia* (Ariccia: Aracne, 2015).

⁶⁴ Léase Antonino Drago, *La non violenza come riforma della religiosità cristiana* (Roma: Aracne, 2020).

⁶⁵ Léase Frédéric Rognon, *Lanza del Vasto. La sperimentazione comunitaria* (Milano: Jaka Book, 2016).

impedimento; un loco, enérgico e inspirado puede, de manera extraordinaria, despertar a sus adversarios de su razonable furia o confundir sus mezquinos cálculos. Mientras que el mentiroso, aunque llegue a su fin porque habrá engañado y seducido a sus enemigos, habrá triunfado utilizando la peor de las violencias, que es violar la verdad.⁶⁶

El fundamento ontológico del acercamiento al otro es la *sympatheia* (el mismo sentir en el sentido griego) en la común pertenencia a la naturaleza humana. La alteridad no es la distancia sino el motivo de una propuesta común dentro de una humanidad desgarrada por la condena voluntaria a una ceguera interior que cubre la belleza de cenizas, sembrando discordia y malentendidos:

Porque no puedo descubrir mi alma sin que al mismo tiempo se me revele el alma del otro; y por tanto reconocerme en mi prójimo y amarlo como a mí mismo.⁶⁷

La belleza de la sencillez se renueva cada día en el encuentro con los que nos anteceden junto con su experiencia personal para ser compartida con sabia y discreta humildad:

Toda operación artificial y complicada es, por tanto, ineficaz, los sistemas filosóficos y los aparatos mentales e instrumentales de la ciencia no ayudan a la investigación esencial. Pero es la sencillez, la simplificación de las costumbres, la humildad, la renuncia a las ambiciones, a las intrigas, a los artificios, a la mentira, la devoción, la rectitud, el recuerdo frecuente, la reunión constante, la oración mental y la concentración lo que nos llevan directamente a tomar conciencia del *Yo* que es el primer paso en la noche luminosa del *Misterio*.⁶⁸

Ese misterio es al mismo tiempo el redescubrimiento de la fe y de la hermandad del otro. Es un viaje de regreso a las "preguntas originales" que tienen mucho en común con las "cosas últimas". Parafraseando el título de una de sus obras más famosas, todos deberíamos convertirnos en un "peregrino a los manantiales"⁶⁹ capaz de no abandonarse a las comodidades, sino de saber parcialmente aniquilarse para renacer cada día en la compasión y la misericordia.⁷⁰ Se trata de ser testigos vivos o, como dice san Pablo, de ser "carta

⁶⁶ Giuseppe Giovanni Lanza del Vasto, *L'arca aveva una vigna per vela* (Milano: Jaka Book, Milano 1995): 152-153 [Traducción nuestra].

⁶⁷ Giuseppe Giovanni Lanza del Vasto, *Introduzione alla vita interiore* (Milano: Jaka Book, 1989): 182 [Traducción nuestra].

⁶⁸ Giuseppe Giovanni Lanza del Vasto, *Introduzione alla vita interiore* (Milano: Jaka Book, 1989): 56 [Traducción nuestra].

⁶⁹ Véase Giuseppe Giovanni Lanza del Vasto, *Peregrinación a las fuentes* (Buenos Aires: Sur, 1954).

⁷⁰ Léase Daniel Vigne, *La Relation infinie. La philosophie de Lanza del Vasto*, vol. I y II (París: Cerf, 2008-2010).

de Cristo escrita no con tinta, sino con el Espíritu del Dios vivo, no en tablas de piedra, sino en tablas de carne, en nuestro corazón" (1Co. 3,3).

Conclusión

Lo dicho hasta ahora subraya el valor pedagógico del diálogo y su importancia educativa, tanto que en la Constitución Apostólica *Veritatis gaudium* leemos que es necesario desarrollar

el diálogo a todos los niveles, no como una mera actitud táctica, sino como una exigencia intrínseca para experimentar comunitariamente la alegría de la Verdad y para profundizar su significado y sus implicaciones prácticas. El Evangelio y la doctrina de la Iglesia están llamados hoy a promover una verdadera *cultura del encuentro*, en una sinergia generosa y abierta hacia todas las instancias positivas que hacen crecer la conciencia humana universal; es más, una cultura –podríamos afirmar– del encuentro entre todas las culturas auténticas y vitales, gracias al intercambio recíproco de sus propios dones en el espacio de luz que ha sido abierto por el amor de Dios para todas sus criaturas.⁷¹

Este aspecto también fue claramente subrayado por Benedicto XVI: "la verdad es "lógos" que crea "diá-logos" y, por tanto, comunicación y comunión".⁷² Una comunicación que favorece el diálogo "con los cristianos pertenecientes a otras Iglesias y comunidades eclesiales, así como con los que tienen otras convicciones religiosas o humanísticas"⁷³ [para que] "se mantuviera una relación con los que cultivan otras disciplinas, creyentes o no creyentes", tratando de "valorar e interpretar sus afirmaciones y juzgarlas a la luz de la verdad revelada".⁷⁴

Al final de este viaje, quisiera señalar brevemente que, incluso frente a visiones culturales y teológicas diferentes y a veces opuestas, los creyentes están llamados, junto con todos los hombres de buena voluntad, a la realización del *bien común*. Esto se hace realidad poniendo nuestros talentos al servicio de todos los hombres, beneficiarios de la misma dignidad y con un compromiso aún mayor con los pobres y los vulnerables.⁷⁵

⁷¹ Francisco, Constitución Apostólica *Veritatis gaudium* sobre las universidades y facultades eclesiásticas, no. 4 (27 de diciembre de 2017).

⁷² Benedicto XVI, Carta Encíclica *Caritas in veritate*, no. 4 (29 de junio de 2009).

⁷³ Francisco, Constitución Apostólica *Veritatis gaudium*, *ob. cit.*

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Cfr.* Maurice Borrmans, *Servire i musulmani nel nome di Gesù* (2020) <https://www.missionaridafrika.org/servire-i-musulmani-nel-nome-di-gesu/>

Bibliografía

- Ales, Angela, Messinese, Leonardo, y Molinaro, Aniceto (eds.). *Fondamento e Fondamentalismi. Filosofia, Teologia, Religioni*. Roma: Città Nuova, 2004.
- Archivum Conventus S. Antonii, *Brevi Notizie*, no. 163, 209. Sent Antuan Kilisesi, Istanbul (Collezione Secolo xx).
- Babinger, Franza. *Mehmed the Conqueror and His Time*. Princeton: Princeton University Press, 1979.
- Belin, François. *Histoire de la Latinité de Constantinople*. París: Picard, 1842.
- Benedicto XVI. Carta Encíclica *Caritas in veritate*, 29 de junio de 2009.
- Bloom, Anthony. *Asceticism (Somatopsychic Techniques)*. London: Guild of Pastoral Psychology, 1957.
- Bongiovanni, Ambrogio, y Trianni Paolo (eds.). *Lanza del Vasto. Filosofo, teologo e nonviolento cristiano. Uno sguardo critico sull'opera omnia*. Ariccia: Aracne, 2015.
- Borrmans, Maurice. *Gesù Cristo e i musulmani del xx secolo: testi coranici, catechismi, commentari, scrittori e poeti musulmani di fronte a Gesù*. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 2000.
- Borrmans, Maurice, "Servire i musulmani nel nome di Gesù", consultado mayo 25, 2020 <https://www.missionaridafrika.org/servire-i-musulmani-nel-nome-di-gesu/>
- Braude, Benjamin. *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Abridged Edition*, Boulder: Lynne Rienner Publishers, 2014.
- Castro, Francesco. *Diritto Musulmano*. Torino: UTET, 2006.
- Chasseur, Michelangelo, "Oriental Elements in Surat al Kahf ", *Annali di Scienze Religiose*, 1 (2008): 255-289.
- Concilio Vaticano II, Declaración *Nostra aetate*, 28 octubre de 1965.
- Corullón, Manuel OFM. *Francisco de Asís y el Sultán*, Vitoria: Ediciones Franciscanas Arantzazu, 2017.
- Cottini, Valentino, "Francesco nel dialogo cristiano islamico oggi", *Studi Ecumenici*, 1-2 (2019): 25-48.
- Cruz Hernández, Miguel. *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, I-II. Madrid: Alianza Editorial, 1981.
- De la Vorágine, Santiago. *La leyenda dorada*, vol. I-II. Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- Dotolo, Carmelo. "Kenosi e secolarizzazione nella riflessione teologica del Novecento", en Angela Ales Bello, Leonardo Messinese, Aniceto Molinaro (eds.), *Fondamento e Fondamentalismi. Filosofia, Teologia, Religioni*, Roma: Città Nuova, 2004.
- Drago, Antonino. *La non violenza come riforma della religiosità cristiana*, Roma: Aracne, 2020.
- Drago, Antonino, y Trianni, Paolo (ed.). *La filosofia di Lanza del Vasto. Un ponte tra Occidente e Oriente*. Milano: Circolo Il Grandevetro/Jaka Book, 2009.
- Fabiano, Pamela, y Patriarca, Giovanni, "Una filosofia per la pace. Lanza del Vasto e l'elogio della sobrietà", *Lessico di Etica Pubblica*, 2 (2017): 91-100.
- Fortunato, Enzo, y Damosso, Piero. *Francesco e il sultano. 800 anni da un incredibile incontro*, Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 2019.
- Foss, Clive, *Ephesus After Antiquity: A late antique, Byzantine and Turkish City*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

- Francisco. Constitución Apostólica *Veritatis gaudium* sobre las universidades y facultades eclesiásticas, 27 de diciembre de 2017.
- Francisco. *Discurso a los participantes a un encuentro organizado por el Pontificio Instituto de Estudios Árabes e Islámicos en el 50. Aniversario de su traslado a Roma*, 24 de enero de 2015.
- Francisco. *Discurso a la Pontificia Facultad Teológica de la Italia Meridional*, 21 de junio de 2019.
- Giorgi, Rosa. *Francesco e il Sultano nell'arte*. Milano: Edizioni di Terra Santa, 2019.
- Gottschalk, Hans Ludwig. *Al-Malik al-Kāmil von Egypten und seine Zeit*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1958
- Gregorio de Tours, *De gloria Martyrum*. Paris: J. Dugast, 1640.
- Heather, Abraham. *The Shrine of our Lady of Ephesus: A Study of the Personas of Mary as Lived Religion*. Thesis, Atlanta: Georgia State University, 2008.
- Honigmann, Ernest, "Stephen of Ephesus and the legend of the Seven Sleepers", *Patristic Studies*, 173 (1953): 125-168.
- Humphreys, R. Stephen. *From Saladin to the Mongols. The Ayyubids of Damascus, 1193-1260*. Albany: State University of New York, 1977.
- Jacobs, Andrew S. *Epiphanius of Cyprus. A Cultural Biography of Late Antiquity*. Oakland: University of California Press, 2016.
- Juan Pablo II. Carta Encíclica *Slavorum Apostoli*, 2 de junio de 1985.
- Kelly, Christopher. *Theodosius II: Rethinking the Roman Empire in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Keresztes, Pál, "The Decian libelli and Contemporary Literature", *Latomus*, vol. 34, no. 3 (1975): 761-781.
- Khalidi, Tarif. *The Muslim Jesus: Sayings and Stories in Islamic Literature*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.
- Lanza del Vasto, Giuseppe. *Introduzione alla vita interiore*. Milano: Jaca Book, 1989.
- Lanza del Vasto, Giuseppe. *L'arca aveva una vigna per vela*. Milano: Jaka Book, Milano 1995.
- Lanza del Vasto, Giuseppe. *Peregrinación a las fuentes*. Buenos Aires: Sur, 1954.
- Leija, Demiri, "Mary in the Qur'an". *L'Osservatore Romano*, no. 29. London, 2018.
- Leonhard, Joachim-Felix. *Die Seestadt Ancona im Spätmittelalter*. Tübingen: Max Verlag GmbH, 1983.
- Mantran, Robert. *Storia dell'Impero Ottomano*. Lecce: Argo Editrice, 2000.
- Miller, Fergus. *A Greek Roman Empire: Power and Belief Under Theodosius II*. Berkeley: University of California Press, 2006.
- Mitchell, Stephen. *Anatolia: Land, Men and Gods in Asia Minor*. Vol. 1, *The Celts and the Impact of Roman Rule* and Vol. 2, *The Rise of the Church*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Muñoz Iglesias, Salvador. *Por las rutas de San Pablo*. Madrid: Ediciones Palabra, 2009.
- Naumow, Aleksander. "I Balcani e i francescani: un'introduzione", *I Francescani nella storia dei Popoli Balcanici*, Viviana Nosilia (ed.), Marco Scarpa, vi-xii. Bologna: Università Cà Foscari di Venezia-Archetipo Libri, 2011.
- Pablo Diácono. *Historia de los Longobardos*, Traducción e introducción de Pedro Herrera Roldán. Cádiz: Universidad de Cádiz, 2006.

- Papa Francisco y Gran Imán de Al-Azhar Ahmad, Al-Tayyeb *Documento sobre la fraternidad humana por la paz mundial y la convivencia común*, 2019.
- Patriarca, Giovanni, "La riscoperta dell'essenziale. L'ontologia della pace e la metafisica dell'incontro. Introduzione al pensiero di Lanza del Vasto", *Rassegna di Teologia*, 58 (2017): 277-288.
- Patriarca, Giovanni - Thomas Jocelyne T., "A Common Nature and a Sound Encounter. The Perennial Value of the Dialogical Fundamentals", *Alpha Omega* 19, no. 3 (2016): 395-414.
- Rognon, Frédéric. *Lanza del Vasto. La sperimentazione comunitaria*. Milano: Jaka Book, 2016.
- Rossi, Lanfranco. *I filosofi greci padri dell'esicasmò: la sintesi di Nikodemo Aghiorita*. Torino: Il Leone Verde, 2000.
- Salmeri, Giovanni. "Lanza del Vasto tra metafisica greca e metafisica cristiana", en *La filosofia di Lanza del Vasto. Un ponte tra Occidente e Oriente*, 31-46. Milano: Circolo Il Grandevetro/Jaka Book, Milano 2009.
- Sammut, Alfonso M. OFMConv. "I Francescani nel cuore dell'Impero Ottomano", *I Francescani nella storia dei Popoli Balcanici*, ed. Viviana Nosilia, Marco Scarpa. Bologna: Università Cà Foscari di Venezia-Archetipo Libri, 2011.
- San Francisco de Asís. *Escritos. Biografías. Documentos de la época*. Madrid: BAC, 1980.
- Schoenaich, Gustav. *Die Christenverfolgung des Kaisers Decius*. Glogau: Hellmann, 1910.
- Tachiaos, Anthony-Emil N. *Cyril and Methodius of Thessalonica: The Acculturation of the Slavs*. Yonkers, NY: Saint Valdimir's Seminary Press, 2001.
- Vigne, Daniel. *La Relation infinie. La philosophie de Lanza del Vasto*, vol. I y II. Paris: Cerf, 2008, 2010.
- Watt, William Montgomery. *Muslim-Christian Encounters: Perceptions and Misperceptions*. New York: Routledge, New York 1991.
- Welle, Jason, "Damietta after 800: Sources, Effects, Prospects", *Islamochristiana*, no. 45/2019: 39-65.
- Wessinger, Catherine (ed.), *The Oxford Handbook of Millennialism*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Wojcik, Daniel. *The End of the World as We Know It: Faith, Fatalism, and Apocalypse in America*. New York: New York University Press, 1997.
- Zilio-Grandi, Ida, "Il Corano e le altre fedi", *Studi Ecumenici*, 1-2 (2019): 67-81.

EL NOMBRE: APARICIÓN Y FUGACIDAD

THE NAME: APPEARANCE AND TRANSIENCE

OFELIA RODRÍGUEZ LÓPEZ

UNIVERSIDAD ANÁHUAC MÉXICO, MÉXICO

ofelia.rodriguezl@anahuac.mx

<http://orcid.org/0000-0002-8434-4470>

<https://doi.org/10.36105/rflt.2020n15.05>

Recibido: 24 de enero de 2020.

Aceptado: 19 de marzo de 2020.

Resumen: Este artículo tiene como finalidad examinar el significado del nombre que se asigna a una persona bajo la noción benjaminiana de huella, entendida como "la aparición de una cercanía, por lejos que pueda estar en lo que dejó atrás". Nos proponemos categorizar estas huellas a partir primordialmente de casos literarios.

Palabras clave: nombre, huella, aura, Walter Benjamin.

Abstract: The purpose of this article is to examine the meaning of the name assigned to a person under the Benjaminian notion of trace, understood as "the appearance of a closeness, however far it may be in what he left behind". We intend to categorize these traces primarily from literary cases.

Key words: name, trace, aura, Walter Benjamin.

Introducción

Dar nombre a una persona es visibilizarla; es el primer acto de subjetivación. Es una acción fundante e identitaria. El nombre es el primer paso autoterritorializador: para que la persona se habite a sí misma, primero ha de tener un nombre, mediante el cual será identificada el resto de su vida e incluso posterior a ella. Esta identidad, según el principio aristotélico, tendría que significar que el nombre asignado a una persona la hace idéntica a sí misma; dicho en otras palabras: irrepetible.

Sin embargo, podemos constatar que el nombre asignado a una persona procede de múltiples referentes muy anteriores y a veces perdidos en la noche de los tiempos. En este sentido, sabemos que mediante el nombre se honra a los antepasados, se manifiesta un destino o una aspiración, se busca crear un linaje, entre otras muchas posibilidades.

Quien asigna un nombre se apropia de quien ha recibido el nombre, pero a la vez, éste busca apropiarse de su nombre y de su propio territorio simbólico, en un movimiento de tensión interminable.

Así, de acuerdo con Derrida, nombrar es un diálogo permanente entre vivos y muertos; comunicación a distancia, *huella que transversaliza el tiempo*, es también una conexión telepática con los ancestros.¹ Aceptemos, entonces, que el nombre es una huella; por lo tanto, deberemos cuestionarnos qué es una huella. Walter Benjamin la define como “la aparición de una cercanía, por lejos que pueda estar en lo que dejó atrás”.² Una huella es, pues, una aparición, una fugacidad, un chispazo presente y ausente a la vez.

Resulta muy significativo que la anterior definición tenga relación con el concepto de *aura* benjaminiano. En su *Pequeña historia de la fotografía*, Benjamin define aura como una “irrepetible aparición de una lejanía, y esto por más cerca que se halle”.³ Destacaremos en esta definición la irrepetibilidad de dicha aparición. Esto es, se tiene aura cuando hay una identidad irrepetible: algo es igual a sí mismo y a nada más. Sin embargo, lo que aparece en el aura es una lejanía, mientras que lo que aparece en la huella es una cercanía ¿Por qué? ¿Qué está en juego cuando afirmamos que un nombre es una huella? ¿Está el nombre vinculado a la identidad personal, o es ésta producto de un nombre? ¿Media algún proceso racional y/o mágico entre nombre e identidad?

¹ Jaques Derrida, “Telepatía”, *Psyche: invenciones del otro* (Buenos Aires: La Cebra, 2017): 277. <https://www.scribd.com/book/506753800>

² Guillermo Pereyra, *Intersticios sociales*, no. 16 (Zapopan, Jalisco: 2018) “El concepto de huella en la filosofía de Walter Benjamin”. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-49642018000200007

³ Walter Benjamin, *Obras*, libro II, vol. 1 (Madrid: Abada, 2017), 394.

Abordaremos esta problemática a partir de tres casos literarios: Edipo, Hamlet y Lohengrin (este último, compuesto por Richard Wagner para su drama musical homónimo).

Edipo: crónica de una tragedia profetizada

Basada en el mito griego de Edipo, sobre el que algunos estudiosos como Domenico Comparetti⁴ han tratado de probar su trasfondo histórico, la tragedia escrita por Sófocles⁵ es un texto que pertenece a la antigüedad clásica griega.

La trama argumentativa es aparentemente simple: dos esposos reales reciben una profecía, el oráculo les revela que su hijo habría de matar al padre y casarse con la madre; ambos tratan de evadir el presagio deshaciéndose del hijo; sin embargo, esto solo los lleva a cumplir la profecía. Se trata de un drama profundamente humano en el cual Edipo, el protagonista, da sentido al oráculo precipitándose en su cumplimiento con su propio impulso arrogante.

Jaques Derrida señaló con toda justicia “cuando se predice un evento, la predicción misma hace que ocurra”.⁶ Esto mismo es lo que presenciamos en la tragedia *Edipo Rey* de Sófocles, fechada en torno a los años 429-426 a. C. Edipo trata de huir y, entre más creía que se alejaba, en realidad más cercano estaba.

La tragedia consiste, pues, en llevar al máximo límite el propio destino del protagonista. No otra cosa podía hacer quien llevaba auestas en su nombre su propio destino; tan determinante es el acto de nombrar. Nombrar es visibilizar: *Edipo es el de los pies hinchados y perforados*. Pronunciar el nombre es volver al origen una y otra vez en un eterno retorno sin posibilidad de redención porque, cada vez que se pronuncia, recuerda al portador su significado.

En algunas versiones fue Layo quien perforó los tobillos del niño y se los ató; en otras, Layo encargó su asesinato, pero quien recibió el encargo se apiadó del niño, perforó sus pies y lo colgó de un árbol de donde fue rescatado por un pastor, quien lo entregó a los reyes de Corinto.

⁴ Juan José Prat Ferrer, “El mito de Edipo en la tradición culta occidental y sus interpretaciones”. <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-mito-de-edipo-en-la-tradicion-culta-occidental-y-sus-interpretaciones/html/>

⁵ Es importante mencionar que el tema del Rey de Tebas, denominado Edipo, ya se encontraba presente en la obra de Homero; Esquilo y Eurípides también lo abordan. Posterior a la época dorada griega, se siguió hablando del tema.

⁶ Jaques Derrida citado por Safaa Fathy. Conferencia llevada a cabo en julio de 2007. Capilla gótica del Centro Cultural Helénico.

Edipo no recibió ese nombre de sus padres biológicos, sino de los adoptivos, lo que resulta significativo porque los primeros muestran su desapego, su desconocimiento al no otorgar identidad al niño. En este sentido, es más fácil desligarse de alguien a quien no se ha impreso la huella que nombrar supone. Pensemos, por ejemplo, en Victor Frankenstein, quien siempre se refirió a su creación como "la creatura", "el monstruo". Fue la tradición posterior, la que asignó a la creación el nombre del creador; tal y como un padre habría hecho con su hijo.

En este caso, la identidad de Edipo se encuentra mediada por otro significado. Dicho de otra forma, entre el significado y el significante hay algo más. Ejemplos de esto podemos encontrar muchos, solo por citar uno: en siglos pasados, la comunidad judía de varias partes de Europa vivió situaciones de discriminación y exclusión. Fue el caso de los judíos de Fráncfort, quienes adoptaron nombres relativos a sus lugares de habitación; así surgió el apellido Rothschild para hacer referencia a "la casa del escudo rojo" que identificaba la vivienda de los fundadores.

Por todo lo anterior, en la taxonomía que proponemos, esta primera categoría de nombres muestra una huella que alude al pasado, a la historia del portador o de sus antepasados o a un "destino asignado", a la manera en que un oráculo profetizaría. Así lo expresa Benjamin: "los nombres son huellas del pasado y su poder radica en su capacidad para evocar imágenes cruzadas".⁷

Hamlet: devenir lo diferente

*Un hijo deberá reconocer la invención como tal,
como si el heredero quedara como único juez [...] como si la contrafirma del hijo retuviera la autoridad legitimante.*

Derrida⁸

⁷ Walter Benjamin en Guillermo Pereyra, "El concepto de huella en la filosofía de Walter Benjamin". *Intersticios sociales*, no. 16 (Zapopan: 2018). http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-49642018000200007

⁸ Jaques Derrida, "Psiché: invenciones del otro". <http://www.instantesyazares.com.ar/wp-content/uploads/2016/10/124.pdf>

Hamlet es una tragedia escrita y estrenada entre 1600 y 1601. Shakespeare podría haberse inspirado en la historia del príncipe danés Amleth,⁹ escrita durante el siglo XIII, aunque no está del todo comprobado que el dramaturgo haya tenido acceso al texto medieval. Este nombre se relaciona con el islandés *amlodhi*, cuyo significado es "loco".

Es considerada por algunos su primera gran tragedia; para otros, se trata de la tragedia de las tragedias; de todas las obras de este género resulta la más enigmática e inaprehensible. Es necesario leer en ella tanto lo que se dice como lo que no se dice. Se trata de una obra objeto de diversos horizontes de interpretación: filosófico, político, psicológico, psiquiátrico, estético e incluso jurídico, por lo que nos enfrentamos con un texto polisémico; una obra abierta en el sentido que nos propone Umberto Eco.

La tragedia comienza antes de levantarse el telón: un hermano fratricida envenena al legítimo rey para apoderarse del trono y casarse con la viuda, su cuñada. El hijo del rey muerto, atormentado, presiente lo ocurrido hasta que el espíritu de su padre se hace presente para revelar el crimen e instarlo a tomar venganza.

Para Andreu Jaume, *Hamlet* indaga la relación entre padres e hijos:¹⁰ Hamlet, hijo de Hamlet, tiene la responsabilidad de vengar el asesinato; responsabilidad que le viene dada, entre otras cosas, por haber recibido un nombre que hace eco al paterno. Pero Hamlet duda ante la pregunta sobre qué está en juego si también él se convierte en asesino; en este sentido el príncipe se coloca como arquetipo de la duda filosófica acerca de la existencia: "ser o no ser, esa es la cuestión". El príncipe de Dinamarca es un ser moderno porque duda, de la misma forma en que Descartes coloca su duda metódica en el filo de su lanza racionalista.¹¹

Hamlet, como muchos otros hijos, es la proyección de su padre; por tanto, éste tiene el derecho de pedirle venganza por su asesinato. Es el equivalente a decir "tú, hijo mío, llevarás mi nombre, y deberás ser mi continuador y mi trascendencia":

¿Se inventa un niño? Si el niño se inventa, ¿es como la proyección especular del narcisismo parental o como el otro que, hablando, respondiendo, deviene la invención absoluta, la trascendencia irreductible de lo más cercano, por tanto, más heterogénea e inventiva que la que parecería responder al deseo parental?¹²

⁹ Minjie Su, *The Original Hamlet: La Historia del Príncipe Amleth*. <https://cl.mdeena.com/7857-the-original-hamlet-the-story-of-prince-amleth.html>

¹⁰ Andreu Jaume en William Shakespeare, *Obra completa II. Tragedias* (Barcelona: Penguin Random House, 2012: xxiv.

¹¹ Descartes, fundador del racionalismo, desarrolla un método en su obra *Meditaciones metafísicas*, señala como punto de partida, para llegar a un conocimiento "claro y distinto" la "duda metódica", indicando que, en principio, no es posible confiar en los sentidos puesto que éstos "nos engañan".

¹² Jaques Derrida, "Psiché: la invención del otro", 88.

Derrida es muy claro, el hijo es la proyección de los deseos e ideales parentales; es el depositario del material inconsciente y postergado de quienes le asignan un nombre.

Shakespeare coloca a su protagonista ante la disyuntiva de cumplir o no con la demanda paterna. El resultado es intermedio: la indecisión; entre el cumplimiento y la rebeldía encontró un íter: la duda. En este sentido, la acción de Hamlet es fundadora de autoconstrucción.

En diversas culturas, entre ellas la judía, es tradición asignar al niño el nombre del abuelo, vivo o muerto, según sea el caso. Otro caso que resulta muy ilustrativo es el del pintor Salvador Dalí, quien recibió su nombre del hermano mayor muerto. Esto provocó mucha confusión en el artista que en ocasiones dudaba si era aquel cuyo nombre se encontraba inscrito en la lápida del hermano.

Así pues, en esta segunda categoría, el nombre es alegórico: puede significar y conducir a diferentes caminos. Puede ser único e irrepetible, pero también puede ser continuidad:

El nombre no es un "documento histórico", sino un "formulario en blanco" que puede llenarse con distintas impresiones. El efecto que produce recordar un nombre es sonoro (no conceptual) y se dirige al cuerpo (no a la conciencia). En esas sonoridades aparece el mundo de los nombres, que se mantiene en la memoria evocando significados cambiantes. Lo que perdura en el tiempo –sin quedar atrapado en el "tiempo homogéneo y vacío"– lo hace como nombre, ruina y alegoría; esto es, como huella cambiante que no tiene un destino establecido.¹³

Bajo esta perspectiva, quien recibe un nombre puede apropiárselo y convertirlo en verdadero territorio simbólico autoconstruido; no hay un destino predeterminado sino el que fije su poseedor.

Lohengrin: identidad transfigurada

*La bendición del Grial es tan maravillosa,
que cuando se revela, rehúye a los no iniciados.
Así pues, ningún hombre debe dudar del caballero,
pues si es reconocido tendrá que abandonarlos.*

Lohengrin, Richard Wagner

¹³ Walter Benjamin en Guillermo Pereyra, "El concepto de huella en la filosofía de Walter Benjamin". *Intersticios sociales*, no. 16 (Zapopan: 2018). http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-49642018000200007

La trama, escrita por Richard Wagner en 1848 para su ópera homónima, tiene lugar en el ducado alemán de Bravante. Elsa de Bravante es acusada de asesinar a su hermano para adueñarse del ducado. Ella clama por ayuda y es cuando aparece Lohengrin en una barca guiada por un cisne. De ahí que se le conozca como "el caballero del cisne".

Lohengrin es el caballero del Santo Grial e hijo del rey Parsifal. El Grial otorgaba poderes sobrehumanos a sus caballeros y los enviaba a "defender la virtud", bajo condición de no ser identificados. Las ordenanzas de los caballeros del Santo Grial exigen que no sea conocida la identidad de los paladines, pero en caso contrario, deberían dejar el mundo y regresar con el Grial. De modo que Lohengrin exige que no se le hagan preguntas sobre su nombre y su origen a cambio de salvar a Elsa y casarse con ella:

Elsa, si he de convertirme en vuestro esposo,
si he de proteger este país y sus gentes por vos,
si nada ha de separarme de vos,
debéis prometerme una cosa:
¡Nunca me preguntaréis,
ni os molestaréis en saber,
de dónde vengo,
cómo me llamo o cuál es mi tierra de origen!¹⁴

Sin embargo, ella rompe su promesa y el caballero debe abandonarla tras revelar su identidad.

Fui enviado a vosotros por el Grial:
mi padre Parzival lleva su corona,
yo, su caballero... me llamo Lohengrin¹⁵

Lohengrin era el extranjero "sin nombre", no obstante, cumplió con la condición de defender a la dama en peligro. Por ello, recibió hospitalidad del pueblo aun cuando él no reveló su identidad: ni su nombre, ni su origen.

En *El asno de oro*, Apuleyo nos recuerda un mito similar, el mito de Eros y Psique. Eros (cupido) esconde su identidad, pero Psique la indaga rompiendo la promesa y es abandonada.

En esta categoría cabe incluir a quienes son renombrados por otros o ellos mismos se transfiguran en un sí mismo como otro. En la tradición judía, los niños recibían un nombre secreto que era conocido por el joven hasta que entraba en la pubertad. Por otro lado, si

¹⁴ Richard Wagner, libreto para *Lohengrin* (1848). <http://www.kareol.es/obras/lohengrin/lohengrin.htm>

¹⁵ *Ibid.*

una persona está críticamente enferma, la ley judía sugiere un último recurso para alterar el decreto divino: cambiar su nombre; los *jajamim*¹⁶ opinan que se debe añadir el nombre Jaim, que en hebreo significa vida.

En el Génesis, Abram llegó a la comprensión del monoteísmo, razón por la cual su nombre tuvo que cambiar, en adelante se llamó Abraham, padre de multitud de naciones. Esta modificación iba en consonancia con su nueva misión: ser líder de un pueblo y conducirlo a un nuevo territorio físico y simbólico.

El filósofo Walter Benjamin utilizó diversos pseudónimos: de Benedix, Schönflies y Agesilaus Santander. Los dos primeros tienen ascendencia judía, de modo que si Benjamin hubiera pretendido esconder su identidad, en un periodo difícil para los judíos alemanes, no eran éstos los nombres más adecuados, tal y como su amigo Scholem habría de detectar "la máscara habría tapado demasiado poco el rostro".¹⁷ Entonces, más que esconderse, lo que probablemente buscaba el filósofo era producir una autotransfiguración. El filósofo Kierkegaard también utilizó pseudónimos para contradecir sus propios escritos.

De modo que, en esta tercera categoría, encontramos la posibilidad de transfigurar la huella dada por el nombre originario.

Conclusión

El nombre es pues una huella, entendida como "la aparición de una cercanía, por lejos que pueda estar en lo que dejó atrás". Aun cuando una huella y el aura son apariciones, solo la segunda es irrepitable, no así la huella. Ambas, huella y aura son entramados de tiempo y espacio, no obstante, el primero, por carecer de irrepitibilidad, carece de aura. Lo que en otras palabras quiere decir que el nombre como huella nos remite a una identidad en la repetición. Dicho de forma sencilla: el nombre que se asigna a una persona lo ha llevado con anterioridad una y más personas; la identidad que puede ofrecer viene dada como una comunicación a distancia con los ancestros. Con el nombre, el expediente pasado se vuelve a abrir.

Adicionalmente, la aparición en la huella es de una cercanía porque la tenemos frente a nosotros, constatamos su presencia al pronunciarla; mientras que, en el aura, lo que aparece es una lejanía pues no siempre podemos constatar su presencia: es más ausencia que presencia, pero, tal vez por ello mismo, sea absolutamente irrepitable.

¹⁶ Sabios.

¹⁷ Gershom Scholem, *Los nombres secretos de Walter Benjamin* (Madrid: Mínima Trotta, 2004), 109.

En este texto, hemos propuesto una taxonomía con tres elementos: la huella oráculo, la huella alegórica y la huella transfigurada. Así pues, hemos podido constatar cómo en ocasiones el nombre es el que produce la identidad de la persona y no al revés, además de estar ligado más con aspectos mágicos e inconscientes que con elementos puramente racionales. Deseamos que estas tres formas de nombrar se mantengan abiertas a nuevas interpretaciones y reformulaciones.

Bibliografía

- Benjamin, Walter. *Obras*, Libro II, vol. 1. Madrid: Abada, 2017.
- Derrida, Jaques. *Psyché. Inventions of the other*. Buenos Aires: La Cebra, 2014.
- Derrida, Jaques. "Telepatía" en *Psyché: invenciones del otro* (Buenos Aires: La Cebra, 2017). <https://www.scribid.com/book/506753800>
- Diner, Boris. Entrevista llevada a cabo en diciembre de 2021.
- Fathy, Safaa. *Telepatía*. Conferencia llevada a cabo en julio de 2007. Capilla gótica del Centro Cultural Helénico
- Pereyra, Guillermo. "El concepto de huella en la filosofía de Walter Benjamin". *Intersticios sociales*, no. 16, Zapopan, 2018. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-49642018000200007
- Prat, Juan José. "El mito de Edipo en la tradición culta occidental y sus interpretaciones". <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-mito-de-edipo-en-la-tradicion-culta-occidental-y-sus-interpretaciones/html/>
- Scholem, Gershom. *Los nombres secretos de Walter Benjamin*. Madrid: Mínima Trotta, 2004.
- Kott, Jan. *Shakespeare nuestro contemporáneo*. Barcelona: Alba, 2007.
- Sófocles. *Edipo Rey*. Madrid: Gredos, 1980.
- Shakespeare, William. *Obra completa II. Tragedias*. Barcelona: Penguin Random House, 2012.
- Su M. *The Original Hamlet: La Historia del Príncipe Amleth*. <https://cl.mdeena.com/7857-the-original-hamlet-the-story-of-prince-amleth.html>
- Wagner, Richard. *Lohengrin*. <http://www.kareol.es/obras/lohengrin/lohengrin.htm>

Políticas de colaboración

1. Los trabajos deben ser originales e inéditos y estar escritos en español; no deben sobrepasar las 12,000 palabras (notas y bibliografía incluidas).
2. El trabajo debe incluir el título, resumen (que no exceda 250 palabras) y palabras clave en español y en inglés.
3. Los originales se enviarán a través de la plataforma Open Journal Systems (OJS) en la siguiente dirección electrónica: <https://revistas.anahuac.mx/Reflectio/> Para ello, los autores necesitan registrarse y enviar sus contribuciones acompañadas de la Carta de originalidad y la Autorización para comunicación pública de obra literaria firmadas y en pdf.
4. Las políticas editoriales y de cada sección se especifican en el apartado de "Envíos", en "Directrices para los autores", <https://revistas.anahuac.mx/Reflectio/about/submissions>
5. Los trabajos originales se someterán anónimamente al informe de dos especialistas externos asignados por el Comité Editorial. Se comunicará razonadamente a los autores la eventual aceptación, petición de modificaciones o rechazo de sus trabajos en el plazo máximo de sesenta días hábiles. La composición final de cada uno de los números deberá contar con la aprobación del Comité Editorial, que se reunirá antes del cierre de edición.
6. Los trabajos deberán enviarse como documentos de Word en formato .doc.
7. Es preferible que todos los colaboradores trabajen con el tipo **Arial**, tamaño de fuente de **12 puntos**, con interlineado de **2.0** líneas.
8. Para que la conversión de estos archivos al programa de compaginación no genere problemas, rogamos que el documento esté lo más limpio posible de formatos y que no se utilicen las funciones de Word de formateo u hoja de estilo, campo, comentario, etc. De este modo, se les pide: que todo el texto, ya se trate de texto seguido, titular o cita, use el formato "normal" y no se utilice entonces la función automática del programa para titulares, etc.; que la alineación sea justificada; que se disponga el texto en una sola columna; que no se utilicen tabuladores para crear espaciados especiales o sangrías en la primera de párrafo; que no se realicen particiones forzadas de palabras.
9. Las colaboraciones deberán presentarse siguiendo el *Manual de estilo de Chicago* en su 16ª edición.

Notas al pie de página

Libros:

Nombre(s) del autor/ apellido(s), *Título del libro* (Lugar de la publicación: Nombre de la editorial, año de publicación), números de página.

Benjamin Barber, *Strong Democracy* (Berkeley y Londres: University of California Press, 1984), 56-57.

Dos o más autores:

Liam P. Unwin y Joseph Galloway, *Peace in Ireland* (Boston: Stronghope Press, 1990), 88.

Artículos en revistas:

Nombre del autor, "Título del artículo," *Título de la revista* volumen de la revista, número de la revista [si es el caso] (Temporada o mes [si es el caso] Año de la publicación): número de página(s) [si es el caso].

Margaret Canovan, "Politics as Culture: Hannah Arendt and the Public Realm," *History of Political Thought*, 3 (otoño 1985): 332.

Libros editados (compilaciones, ediciones):

Autor del artículo, "Título del capítulo o artículo," en *Nombre del libro*, ed. Nombre y Apellido del (los) editor(es) (lugar de publicación: editorial, año), número de página(s).

Janet E. Smith, "Moral Character and Abortion," en *Doing and Being: Readings in Moral Philosophy*, eds. Joran Haber, Ken Follet and I. A. Newland (Nueva York: Macmillan, 1993), 247.

Bibliografía

Libros:

Apellido del autor, nombre(s). *Título del libro*. Lugar de la publicación: Nombre de la editorial, año de publicación.

Barber, Benjamin. *Strong Democracy*. Berkeley y Londres: University of California Press, 1984.

Dos o más autores:

Se escribe primero únicamente el apellido del primer autor. Nótese que le sigue un punto y una coma en la inicial del nombre propio del autor [si fuera el caso]:

Unwin, Liam P., y Joseph Galloway. *Peace in Ireland*. Boston: Stronghope Press, 1990.

Traducciones:

Apellido, nombre del autor del libro. *Título del libro*. Traducido por Nombre del traductor. Lugar de la publicación: Nombre de la editorial, año en que la traducción fue publicada.

Niezsche, F. *The Gay Science*. Traducido por Walter Kaufmann. Nueva York: Random House, 1966.

Artículos de revistas:

Nombre del autor, "Título del artículo." *Nombre de la revista* volumen de la revista, número de la revista [si lo hay] (Temporada [si aplica] y año de la publicación): páginas en las que está contenido el artículo.

Canovan, Margaret, "Politics as Culture: Hannah Arendt and the Public Realm," *History of Political Thought*, 3 (otoño 1985): 330-364.

Capítulos de libro:

Nombre del autor del capítulo. "Título del capítulo." En *Título del libro*, editado por Nombre y apellido del editor o editores. Lugar de la publicación: editorial, año.

Smith, Janet E. "Moral Character and Abortion." En *Doing and Being: Selected Readings in Moral Philosophy*, editado por Joram G. Haber. Nueva York: Macmillan, 1993.

Collaboration policies

1. Works must be original and unpublished and written in Spanish; must not exceed 12,000 words (notes and bibliography included).
2. The job must include the title, summary (not exceeding 250 words) and keywords in Spanish and English.
3. The originals will be sent through the Open Journal Systems (OJS) platform at the following electronic address: <https://revistas.anahuac.mx/Reflectio/> For this, the authors need to register and send their contributions accompanied by the Letter of originality and the Authorization for public communication of literary work signed and in pdf.
4. The editorial policies and those of each section are specified in the "Submissions" section, in "Guidelines for authors"; <https://revistas.anahuac.mx/Reflectio/about/submissions>
5. The original work shall be submitted anonymously to the report of two external specialists assigned by a Drafting Council. The authors will be informed of any acceptance, request for modifications or rejection of their work within a maximum period of sixty working days. The final composition of each of the numbers shall be approved by the Drafting Council, which shall meet before the close of the edition.
6. Jobs must be submitted as Word documents in .doc format.
7. It is preferable for all collaborators to work with the Arial type, 12-point font size, with 2.0-line leading.
8. In order that the conversion of these files to the compagination program does not cause problems, please ensure that the document is as clean as possible of formats and that Word functions of formatting or style sheet, field, comment, etc. are not used. In this way, they are asked: that all the text, whether it be followed text, headline or quotation, use the "normal" format and the automatic function of the program for holders, etc.; alignment is justified; the text is available in a single column; tabs are not used to create special spacing or indentations in the first paragraph; no forced word partitions.
9. Collaborations must be presented following the Chicago Style Manual in its 16th edition.

Footnotes

Books:

Name(s) of author/last name(s), Book title (Place of publication: Publisher name, year of publication), page numbers.

Benjamin Barber, *Strong Democracy* (Berkeley y Londres: University of California Press, 1984), 56-57.

Two or more authors:

Liam P. Unwin y Joseph Galloway, *Peace in Ireland* (Boston: Stronghope Press, 1990), 88.

Magazine articles: Author's name, "Title of article," magazine title magazine volume magazine, magazine number [if applicable] (Season or month [if applicable] Year of publication): page number(s) [if applicable].

Margaret Canovan, "Politics as Culture: Hannah Arendt and the Public Realm," *History of Political Thought*, 3 (otoño 1985): 332.

Published books (compilations, editions):

Author of the article, "Title of chapter or article," in Book name, ed. Name and Last name of the publisher(s) (place of publication: editorial, year), page number(s).

Janet E. Smith, "Moral Character and Abortion," en *Doing and Being: Readings in Moral Philosophy*, eds. Joran Haber, Ken Follet and I. A. Newland (Nueva York: Macmillan, 1993), 247.

Bibliography

Books:

Author's Last Name, Name(s). Book title. Place of publication: Name of the publisher, year of publication.

Barber, Benjamin. *Strong Democracy*. Berkeley y Londres: University of California Press, 1984.

Two or more authors:

Only the first author's last name is written first. Note that a period and a comma are followed at the initial of the author's own name [if applicable]:

Unwin, Liam P., y Joseph Galloway. *Peace in Ireland*. Boston: Stronghope Press, 1990.

Translations:

Last name, name of the author of the book. Book title. Translated by Translator Name. Place of publication: Name of the publisher, year in which the translation was published.

Niezsche, F. *The Gay Science*. Traducido por Walter Kaufmann. Nueva York: Random House, 1966.

Papers:

Author's name, "Title of article." Magazine name magazine volume of the magazine, issue of the magazine [if any] (Season [if applicable] and year of publication): pages on which the article is contained.

Canovan, Margaret, "Politics as Culture: Hannah Arendt and the Public Realm," *History of Political Thought*, 3 (otoño 1985): 330-364.

Book Chapters:

Name of the chapter's author. "Chapter Title." In Book Title, edited by Name and Last Name of publisher(s). Place of publication: editorial, year.

Smith, Janet E. "Moral Character and Abortion." En *Doing and Being: Selected Readings in Moral Philosophy*, edited by Joram G. Haber. Nueva York: Macmillan, 1993.