


L O G O S

REVISTA DE FILOSOFÍA

Año 42

México, enero-abril

ISSN 1665-8620

124

2014

AÑO
XLII

DeLaSalle
ediciones



L O G O S

REVISTA DE FILOSOFÍA

Año 42

México, enero-abril

ISSN 1665-8620

124

2014

AÑO
XLII

DeLaSalle
ediciones



Publicada cuatrimestralmente por De La Salle ediciones, órgano editorial de la
Universidad La Salle Ciudad de México.

CONSEJO EDITORIAL NACIONAL

Mtro. Manuel Javier Amaro Barriga, Dr. Mauricio Beuchot, Mtro. José Antonio
Dacal Alonso, Dr. Ramón Kuri Camacho, Dr. José Manuel Villalpando Nava.

CONSEJO EDITORIAL INTERNACIONAL

Dr. Jesús Avelino de la Pienda, España; Dr. W. R. Daros, Argentina; Dr. Raúl Fonet-Be-
tancourt, Alemania; Dr. Alfredo Gómez-Müller, Francia; Dra. Celina Lertora Mendoza,
Argentina; Dr. H. C. F. Mansilla, Bolivia; Lic. Ciro E. Schmidt Andrade, Chile.

Corresponde al Consejo Editorial juzgar la calidad de los trabajos recibidos y decidir su publicación.
Los textos enviados deberán ser acompañados por el disco correspondiente en programa compatible
con Windows. Deben incluir un *abstract* en inglés y en castellano, en una extensión no superior a 25
cuartillas.

LOGOS REVISTA DE FILOSOFÍA es una publicación cuatrimestral de la Universidad La
Salle, A.C., cuya misión es la divulgación de estudios filosóficos inéditos sobre temas
de interés: ensayos, ponencias, informes, comentarios y reseñas de libros. Suscripción
anual: en México, 400 pesos; en el extranjero, 100 dólares estadounidenses.

© Universidad La Salle, A.C.
Benjamín Franklin 47, Col. Condesa,
06140, Cuauhtémoc, Cd. de México.
Editado por *DeLaSalle* ediciones
Mazatlán 218, Col. Condesa,
Tel. 52 78 95 00 ext. 1017
delasalleediciones@ulsa.mx

ISSN 1665-8620, del 2 de abril de 2004.

Registro del nombre en el Instituto Nacional del Derecho de Autor Dirección de
Reservas de Derechos. Certificados de Licitud de Título y Contenido nos. 6525 y
4944, respectivamente, otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y
Revistas ilustradas de la SEGOB, el 21 de abril de 1992.

Formación: R. Alejandro Olivares Gálvez
Impreso en Ultra Digital Press, marzo de 2014

Universidad La Salle, A.C.

Mtro. Enrique A. González Álvarez, *fsc*
Rector

Mtro. Jorge Manuel Iturbe Bermejo
Vicerrector Académico

Mtro. José Manuel Noriega Gironés
Vicerrector de Bienestar y Formación

Editorial De La Salle

Mtro. Manuel Javier Amaro Barriga
Dirección editorial

Lic. Irma Rodríguez Vega

Producción y distribución
irv@ulsa.mx

Nicéforo Guerrero Espinosa Algunas reflexiones en torno de Sören Kierkegaard	5
Carlos Domínguez Moreno El vínculo de la amistad	17
Mario Magallón Anaya Hermenéutica analógica: el problema filosófico de la alteridad	59
Alberto Eduardo Buela Lamas Tres temas: Llambías de Azevedo y la función de la filosofía	79
Los artistas como intelectuales	99
Próceres de una filosofía que no fue	103
Manuel Javier Amaro Barriga De <i>ideología</i> , herencia ilustrada, a la función de justificación-legitimación de la ideología en Paul Ricœur	109

Algunas reflexiones en torno de Sören Kierkegaard

Nicéforo Guerrero Espinosa

Universidad La Salle, Ciudad de México

Bajo la perspectiva de Sören Kierkegaard, el presente ensayo, pretende mostrar que:

La angustia, la desesperación y la propia negación del hombre hacia su parte espiritual, constituyen el problema central de la naturaleza humana y si sus ideas son vigentes en nuestros tiempos modernos.

Se puede apreciar cómo el pensador danés en sus obras: *El concepto de la angustia* y la *Enfermedad Mortal*; explica su filosofía existencial, la cual supone que la individualidad es una conquista del espíritu, precisamente, a través de la angustia y de la desesperación.

Kierkegaard expone como la persona humana es la que opta o no, el estar frente a Dios. Así, cuando ella decide no hacerlo, genera dentro del sí mismo una constante angustia y una aguda desesperación ante la existencia propia, al carecerse del sentido espiritual de la vida. Considera que la angustia surge respecto de la nada y la desesperación aflora respecto de uno mismo.

La reflexión toca tres asuntos estructurales:

El primero se refiere al concepto de la *angustia*, en donde se abordará la forma como el hombre se relaciona con el mundo. El segundo versará sobre la enfermedad mortal, es decir la manera como el hombre al negarse a su *sí mismo*, entra en un estado de angustia máximo, que el danés llama *la desesperación como enfermedad mortal*. Ésta va todavía más íntimamente unida a la esencia del pecado que la angustia, por lo que en cier-

ta manera se confunde con la misma. Y por último, se esbozará como a partir de la *naturaleza espiritual*, surge la posibilidad humana que lo impulsa e invita a la trascendencia para estar frente a Dios. Así, el *ser humano auténtico*, es el que se desespera y se angustia por no vivir en el estadio de la fe, en donde puede en silencio hacer sus plegarias.

La angustia

Respecto al primer tema, Kierkegaard señala que al estado en donde el hombre se determina como ser libre o se desconoce como tal es la angustia. Así para el danés: “La angustia es la posibilidad de la libertad .Sólo esta angustia, junto con la fe, resulta absolutamente educadora.”¹

Por ello se puede afirmar que *el vivir es elegir*. Y que la angustia es el sentimiento que acompaña a todas las grandes decisiones de la existencia humana.

De ahí que “la angustia es una categoría del espíritu que sueña, y en cuanto tal pertenece, en propiedad temática, a la psicología. En el estado de vigilia aparece la diferencia entre yo mismo y todo lo demás mío; al dormirse, esa diferencia queda suspendida; y, soñando, se convierte en una sugerencia de la nada.”²

De este modo, el autor formula una síntesis del hombre, describiéndolo en su parte tanto síquica, como corpórea, y a éstas las vincula con una tercera que es el espíritu.

Así, mediante la libertad de elección, cabe la posibilidad del que el hombre elija cómo se ha de relacionar con el mundo material, lo que genera distintas consecuencias; pero al tomar conciencia de sí mismo, es cuando puede entablar el vínculo con su parte espiritual.

De este modo, la angustia no es un fenómeno exclusivamente psicológico, sino que provoca en el ser del hombre el poder lograr

¹ Kierkegaard, Sören, *El concepto de la angustia*, Alianza. Madrid, 2010, p. 270

² *Ibidem.*, p 86.

su integridad; por eso, la posibilidad de comprender la angustia desborda totalmente los límites de la sicología.

Bajo estas ideas, el Dr. Luis Guerrero Martínez, estudioso de Kierkegaard sostiene: “La angustia es el estado psicológico que precede al pecado, que se halla todo lo cerca, todo lo angustiosamente cerca de él que es posible, sin explicar, empero, el pecado, que brota sólo en el salto cualitativo.”³ Entonces, por medio de la libertad de elección en los propios actos, al decidir adecuadamente es factible separarse de la angustia.

Kierkegaard plantea la necesidad de una nueva elección, de un nuevo salto cualitativo, y la angustia que acompaña a este nuevo salto es más grande en el estadio ético-religioso que en el estado primero de la inmediatez, pues ahora significa el abandono de todo horizonte material para optar por el plano del espíritu, es decir por un plano de condición muy superior.

Para el pensador de Copenhague, el primer pecado es indicativo de una cualidad, presupone una *inocencia* precedente, que se muestra como un estado de ignorancia que es al mismo tiempo angustia.

De ahí que explique la importancia del concepto psicológico del pecado y de la caída, pues los individuos perduran como especie, y comienzan por *sí mismos* su historia —no a partir de Adán—, *sino* a arrancando del momento mismo de su propia individualidad. De este modo, el ya individuo, a partir de su libertad tiene la capacidad de elegir y pueden o no estar conforme a su libre albedrío en la ignorancia que conduce al pecado.

Kierkegaard plantea la síntesis del hombre por medio del espíritu, y es así, a través de su interioridad, como puede conocer el origen del pecado.

De alguna manera, es la *nada* lo que genera la angustia. Sin

³ Guerrero Martínez, Luis, *Kierkegaard, los límites de la razón en la existencia humana*, Coed. Publicaciones Cruz O., Universidad Panamericana y Sociedad de Estudios Kierkegaardianos, México, 1993, p. 119..

embargo, para superar este estado es necesario que el individuo retome mediante su libertad y con conciencia, la esencia de su ser, al permitir que el espíritu asuma su sitio como regente al ser el eje entre el cuerpo y el alma. Así, es por la determinación de su actuar como puede o no separarse del pecado.

Por otro lado, como se ha dicho, la desesperación va todavía más íntimamente unida a la esencia del pecado que la angustia.

En la obra el concepto de la angustia, sustenta que el término inocencia se refiere a la ignorancia, misma que se pierde cuando el individuo da un salto cualitativo y se proyecta ante una situación en un nuevo estado de conciencia: en libertad.

Entonces señala Kierkegaard:

“En la inocencia el hombre no está determinado como espíritu, sino sólo anímicamente determinado en unidad inmediata con su naturalidad.”⁴

En este sentido, el pensador danés nos muestra una parte de la infancia del individuo, en donde la inocencia hace presente la ausencia del pecado, y cuando se es adulto, se puede por voluntad propia evitar caer en la ignorancia y abrirse a la posibilidad de trascender.

De ahí la importancia de retomar nuestra individualidad y en conciencia actuar de manera que se haga propio lo que platea el Dr. Luis Guerrero:

“La individualidad consiste, entre otras cosas, en que cada quien es lo que se ha empeñado en ser.”⁵

De este modo, el hombre al tener la posibilidad para actuar de manera consciente, con la capacidad de elegir genera un movimiento constante al existir.

Para el filósofo de Copenhague, la tarea de la vida es llegar a ser lo que somos, lo cual requiere la posibilidad de replantearse

⁴ Kierkegaard, Sören, *op cit.*, nota 1, p. 87.

⁵ Guerrero, Luis, *La verdad subjetiva. Sören Kierkegaard como escritor*, Universidad Iberoamericana. México 2004, p. 31.

la existencia cuantas veces sea necesario hasta lograr el bien que corresponde a la realidad personal, así como a la del prójimo. Así, desde su interioridad el individuo tiene la fuerza y capacidad para trascender la angustia y no caer en la desesperación o enfermedad mortal, lo cual le abre el camino para esta en la presencia del Espíritu.

Así, el autor formula una síntesis del hombre, describiéndolo en su parte síquica, corpórea; y a éstas las une con una tercera que es el espíritu.

Es interesante señalar que en la introducción de la obra *El concepto de la angustia*,⁶ el autor refiere que la sicología es la doctrina del espíritu subjetivo, haciendo alusión al texto de Hegel, *Enciclopedia de la Ciencias Filosóficas*; en donde estudia a la sicología como tercer momento de espíritu subjetivo.

En este sentido, Hegel sostiene que el Espíritu absoluto es la razón realizada en sí misma; pero al Espíritu subjetivo le da otra connotación; como explica Nicola Abbagnano: “En tanto que por Espíritu subjetivo, entiende Hegel el Espíritu finito, o sea, el alma, el entendimiento o razón (el Espíritu en el significado cartesiano del término) (Enc., 386).”⁷

De ahí que Kierkegaard nos explique la importancia del concepto psicológico del pecado y de la caída, pues los individuos perduran como especie y comienzan por sí mismos su historia, no a partir de Adán, si no en el momento mismo de su propia individualidad, es decir que a partir de su libertad de elegir, pueden o no estar en la ignorancia que nos conduce al pecado.

La enfermedad mortal

Posteriormente, como segundo tema del presente trabajo, el pensador danés señala que en la enfermedad mortal es en don-

⁶ Kierkegaard, *op cit.*, p. 59.

⁷ Abbagnano, Nicola, *Diccionario de Filosofía*, tr., José Esteban Calderón, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, p. 404..

de radica la debilidad del hombre, quien entorpece la posibilidad de hacerse consiente de su trascendencia propia al romper con Dios por medio del pecado.

Y por ello vive en una desesperación constante, negándose la oportunidad de estar frente a Dios como un *yo en relación consigo mismo*; así, lo significativo radica en la relación del yo personal con la capacidad de elegirse a sí mismo para trascender, lo que sólo se logra a través del silencio, pues sólo en la quietud se da paso a la reflexión y surge el contacto de la existencia desde el fuero interno.

El filósofo de Copenhague refiere en la primera parte de la enfermedad mortal la trascendencia del hombre como ser espiritual, al decir:

“EL hombre es espíritu. Más ¿qué es el espíritu? El espíritu es el yo. Pero, ¿qué es el yo? El yo es una relación que se relaciona consigo misma, o dicho de otra manera: es lo que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma. El yo no es la relación, sino el hecho de que la relación se relaciones consigo misma.”⁸

En este punto Kierkegaard plantea la posibilidad que tiene el hombre para elegir su relación con Dios, estando con Él; o en el otro extremo, supone el hecho de vivir desesperado pues esto impide reconocer al -ser sí mismo-.

En el mismo sentido, el autor, explica: “El hombre es una síntesis de infinito y finito, de temporal y eterno, de libertad y necesidad, en una palabra: es una síntesis. Y una síntesis es la relación entre dos términos. El hombre, considerado de esta manera, no es todavía un yo.”⁹

Kierkegaard señala que la desesperación está marcada por el pecado y por la angustia, y se revela en la dialéctica como la explicación del cómo el hombre por su individualidad, elige de manera reflexiva su vínculo con el mundo, retardando su

⁸Kierkegaard, Sören, *La enfermedad mortal*, Trota, Madrid 2008, p. 33.

⁹*Ibidem*.

encuentro con su parte espiritual que da sentido a su existencia.

Por la relación, el individuo, sale de sí para regresar a sí mismo; así se entabla el *yo en sí mismo*. De esta forma, cuando el yo sale de sí para regresar a sí mismo, se podría hablar del fenómeno de la recursividad. Dado que es por medio del espíritu como el hombre logra la síntesis de finitud e infinitud, de temporalidad y eternidad; así, la desesperación se convierte en la posibilidad de ser *acto*, que se elige como una acepción de responsabilidad. Entonces se puede estar frente a Dios, dado que sólo por la fe la vida cobra sentido, pues al estar en la finitud; se da cuenta de ella y así el hombre se funda con su infinito.

Sin embargo, cuando el hombre se aleja de su individualidad y elige su existir a través de la masificación por la materialidad de la vida, surge la desesperación, como Kierkegaard dice:

Es una discordancia en una síntesis, cuya relación se relaciona consigo misma. Sin embargo, la síntesis no es la discordancia, sino meramente la posibilidad; o dicho de otra manera: en la síntesis radica la posibilidad de la discordancia.¹⁰

De esta manera, la desesperación, como categoría del espíritu, *posibilita la capacidad de elegirse a sí mismo*, sabiendo que se está llamado a trascender. Entonces, Kierkegaard sostiene: “La desesperación es un fenómeno del espíritu, algo que se relaciona con lo eterno y que, por consiguiente, contiene algo eterno en su dialéctica.”¹¹

Asimismo, haciendo propias la ideas del Dr. Rafael García Pavón, el individuo singular, que se elige a sí mismo, como categoría del espíritu, permite que su existencia participe a través de su actuar hacia el bien del prójimo y propio, teniendo como fundamento al amor de Dios.¹²

¹⁰ *Ibidem.*, p. 36.

¹¹ *Ibidem.*, p. 45.

¹² García Pavón, Rafael y Catalina Elena Dobre, *Sören Kierkegaard y los ámbitos de la existencia*, Bonobos, México, 2011, p. 93. [paráfrasis].

Entonces, el individuo no sólo es competente de hacer herramientas y ser un *homo faber*, sino va más allá, ya que hablar del hombre es referirse a su dignidad, pues es lo que hace que sea autónomo, único e irrepetible.

En este sentido, el Dr. Víctor Frankl afirma: "Sólo la persona espiritual viene a fundar la unidad y totalidad del ser humano. Y la funda como totalidad corpóreo-anímico-espiritual. Nunca podremos insistir demasiado en que esta triple totalidad es lo que constituye al hombre entero".¹³ No estamos separados de la esencia, se tendría que reflexionar, somos seres trinos, emoción, razón y corporalidad, en constante presencia ante la trascendencia.

La espiritualidad humana

Como tercer punto, se puede decir que *es el ser espiritual*, lo que hace la diferencia con aquellos otros hombres que en palabras del danés, desperdician su vida al desconocer la síntesis espiritual de su esencia frente a Dios. Ante lo que viven en la desesperación pues carecen de un yo ante Él.

Por eso Kierkegaard señala: "La personalidad es una síntesis de posibilidad y necesidad",¹⁴ es decir; en la posibilidad se permite por medio de la fe encontrarse a sí mismo y al espíritu como síntesis de su ser.

De esta forma, el Dr. Luis Guerrero Martínez señala:

Si se considera el pensamiento de Kierkegaard bajo las categorías de esencia y existencia, en cierto sentido el hombre es un exigente que llega a su determinación por vía de la elección; sin embargo, este hacerse es dentro del juego dialéctico, en un marco determinado. Propiamente el hombre sólo elige su relación con Dios: ser con

¹³ Frankl, Víctor, *La Presencia Ignorada de Dios*, Herder, Barcelona, 1995, p.26.

¹⁴ *Ibidem.*, p. 62.

Él, o querer ser un yo sin Dios, o no querer ser yo. El modo de vida, los estadios, se reducen a esta elección y, en el caso del desesperado, a la parte dialéctica en la que quiera construir su yo.¹⁵

El hombre es una síntesis de cuerpo, alma y espíritu; para trascender la materialidad en la que se ve inmerso, requiere el despertar de su autoconciencia, dado que sólo mediante ella podrá salir de la desesperación. Entendiendo por esta última: la enfermedad de la persona, que la incapacita para realizarse a sí misma. De este modo, en este estado se está ante la muerte del yo, es decir, de la propia existencia frente a Dios. En este sentido, el filósofo danés expone:

Y, finalmente, incluso puede acontecer que nuestro hombre tenga conciencia de que está trabajando así con el fin de hundir su alma en la oscuridad, haciéndolo con una cierta perspicacia y cálculo prudente, intencionadamente psicológicos, pero sin saber, en el sentido más profundo, lo que verdaderamente está haciendo y cuánta desesperación hay en su modo de comportarse, etc., etc. Pues de seguro que en toda oscuridad e ignorancia existe una especie de concierto dialéctico entre el conocimiento y la voluntad, y por eso puede uno equivocarse tan fácilmente al juzgar a un hombre en cuanto sólo acentúe el conocimiento o, por el otro extremo, sólo acentúe la voluntad.¹⁶

Bajo este orden de ideas, se puede exponer que *el ser consciente de la parte espiritual* constituye la diferencia entre continuar en la obscuridad al permanecer en la desesperación, entonces por la propia voluntad se puede estar abierto a elegir existir en la existencia de la infinitud frente a Dios.

Cuando se reconocen los límites propios y las carencias humanas frente a la finitud de la vida, al darse la oportunidad

¹⁵ Guerrero Martínez, Luis, *Kierkegaard, los límites de la razón en la existencia humana*, coed. Cruz O., Universidad Panamericana y Sociedad de Estudios Kierkegaardianos, México, 1993, p. 83.

¹⁶ Kierkegaard, *La enfermedad... cit.*, p. 71.

de reflexionar en torno a la inmediatez de la materialidad, se puede llegar a alcanzar la condición espiritual con lo cual se logra salir de la angustia, de la ignorancia y de la desesperación.

De este modo, Kierkegaard plantea:

Se dan muy pocos hombres que al menos de una manera débil vivan bajo la categoría del espíritu; ni tampoco son muchos, desgraciadamente, los que por lo menos intenten llevar una vida espiritual, y de éstos la mayoría vuelve pronto la vista atrás. Y es que la mayoría de los hombres no han aprendido a temblar, no han aprendido los imperativos del deber, y de esta manera no les importa nada, absolutamente nada, todo lo que en ese orden les pueda acontecer.¹⁷

Pero si el espíritu se manifiesta en la persona puede lograr recobrar la interioridad, y de este modo la vida mundana se muestra indiferente, dado que es ahí donde se oculta la desesperación. Logrado esto se brinda la oportunidad de entablar una comunicación con el propio *yo*, y de esta manera la angustia se disminuye frente al mundo, al reconocer que es la categoría espiritual lo que permite la posibilidad de estar frente al Creador.

En este sentido, el pensador danés plantea la importancia del silencio para la vida espiritual existencial, pues sólo mediante éste se logra la comunicación con Dios, como lo explica la Dra. Catalina Elena Dobre:

"El silencio dividido es cuando el hombre abre su interioridad, la comunica y comunicándola se relaciona consigo mismo, y cuando tiene conciencia de la posibilidad. Creer en la posibilidad significa creer que 'para Dios todo es posible'".¹⁸ Y es ahí donde la posibilidad humana encuentra eco en sí mismo, en el otro y en su propio espíritu.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 80, 81.

¹⁸ Dobre, Catalina Elena, *La experiencia del Silencio*, Corinter, México, 2009. p. 91.

Kierkegaard no desarrolla una doctrina sobre Dios, pero su filosofía conduce a la fe, pues con ella el hombre se encuentra a sí mismo.

El pensador danés muestra un pensamiento antropológico, mismo que se convierte en el origen de la filosofía existencial y que los humanistas estamos obligados a conocer, pues sería importante reencontrar la humanidad que en esta época está quedando ausente.

Conclusiones

Por lo expuesto previamente considero que:

a) Las ideas del filósofo de Copenhague siguen vigentes en nuestros días, ya que el hombre moderno carece de sentido de vida; vemos como la materialidad persiste y el consumismo distrae nuestras conciencias, haciendo que nuestra existencia no encuentre un sentido de plenitud, ahogada y aturdida ante tantas cosas banales que no dan trascendencia a nuestras vidas.

b) Sin el silencio, se impide que por medio de la fe se pueda acceder al espíritu en un espacio de reflexión de vida, en respuesta a su llamado para trascender.

c) Ante ello, el hombre de hoy muestra angustia, desesperación y un vacío existencial, pues carece del fundamento esencial para su vida: el amor a Dios, al prójimo y así mismo.

d) Se puede decir que con la carencia de espíritu se llega a la desesperación. El hombre masificado permanece en el dominio de lo finito, donde lo viable encuentra siempre un refugio en la materialidad; de este modo el hombre vacío no tiene probabilidad de descubrir a Dios en tanto no se permita el hecho de relacionarse con Él.

e) La angustia como estado psicológico se puede aminorar en la medida que como personas sepamos en realidad quienes somos. Entonces, es el espíritu quién nos guía a fin de alejarse de la ignorancia.

f) Por ello el Ser Humano es más que procesos biológicos, ya que a diferencia de los seres vivos irracionales, el hombre es consciente de su existencia así como de su muerte. Por tanto, tiene capacidad de reflexionar sobre *el qué* y *el para qué* de su vida.

El vínculo de la amistad

Carlos Domínguez Moreno

Universidad de Granada

*¿Eres un esclavo? Entonces no puedes ser amigo.
¿Eres un tirano? Entonces no puedes tener amigos.*

Nietzsche en *Así habló Zaratustra*

Es el vínculo más universal. En el que participan los tipos humanos más diferentes en edad, condición o cultura. El que, a diferencia del vínculo amoroso o de otros muchos, nos compromete y acompaña a lo largo de toda la vida. Son amigos los niños, los adolescentes, los adultos y los ancianos. Son amigos los hombres y las mujeres. Son amigos los seres del mismo sexo y también los del sexo contrario. Puede este vínculo de la amistad, sortear las diferencias de edad, de cultura o de creencias. Puede estar presente en otros tipos de relación como los del amor de pareja o los paterno filiales, aunque no necesite de ninguno de ellos para establecerse. Ni la edad, ni el sexo, ni la cultura, pues parecen jugar como frontera para este tipo de vinculación humana. Como una bendición del cielo y como el sol y la lluvia, tampoco distingue para repartirse entre buenos y malos o justos e injustos. Circula con independencia del género, edad o condición y crea redes a través o al margen de lo institucional, precede o prolonga otros vínculos humanos y no se ve nunca sometido a reglamentación jurídica alguna que lo limite o condicione en un sentido u otro. Es la más libre y la más gratuita entre todas las vinculaciones que se puedan establecer. Por todo ello, tal como afirmaba Aristóteles, la amistad se constituye como una de las necesidades más apremiantes

de la vida y es un bien del que nadie se quiere ver desprovisto, aunque se poseyeran el resto de los demás bienes.¹

Y sin embargo, resulta sorprendente que siendo la amistad un vínculo humano y afectivo de tal naturaleza e importancia, sea muy poco lo que sobre ella se escribe, llegando a estar casi ignorada en la mayor parte de las ciencias humanas. En particular, la época contemporánea parece sentir un llamativo y significativo pudor a la hora de acometer la tarea de reflexionar y analizar este tipo de vinculación tan determinante, sin embargo, en la existencia de todos.

Los grandes tratados y reflexiones sobre la amistad hay que buscarlos mayoritariamente entre los clásicos. Aristóteles² aparece como el primero que centró su atención en este tipo de relación (la *philia*), como Platón lo hiciera sobre la relación amorosa (*eros*). Cicerón, dentro de la época clásica, dedicó también, como sabemos, una de sus obras más conocidas al tema de la amistad.³ Santo Tomás, recuperando la tradición aristotélica para articularla con la teología cristiana, trata de la amistad como una relación fundada en el amor de benevolencia y caracterizada particularmente por la reciprocidad.⁴ Finalmente, E. Kant ha de ser considerado como el gran clásico moderno en la reflexión

¹ *Moral a Nicómaco*, VIII, I, Espasa Calpe, Madrid 1984, p. 256.

² Cf. *Ibid.*, en particular los Libro VIII y IX, *Teoría de la amistad*, pp. 255-309.

³ *De Amititia*, Gredos, Madrid 1965. Dentro de la época clásica cabe mencionar también a Séneca en sus *Cartas a Licilio* (Obras Completas, Aguilar, Madrid 1949).

⁴ Anteriormente, dentro del pensamiento cristiano, habría que recordar a San Agustín que, retomando a Cicerón, escribe bellas páginas a este propósito, sin llegar a construir una auténtica teoría sobre el tema. Introduce, además, una particular perspectiva teológica que contribuye, en ocasiones, a ensombrecer su visión de la relación amistosa. Como, por ejemplo, cuando expresa su preferencia por el amigo muerto antes que corrupto (Cf. G. Jover Olmeda, *Relación educativa y relaciones humanas*, Herder, Barcelona 1991, 66-71; P. Laín Entralgo, *Sobre la amistad*, Revista de Occidente, Madrid 1972, 69-70). Una mención especial merece el monje cisterciense inglés San Elredo de Rievaulx, que escribe uno de los más bellos tratados espirituales sobre el tema (*L'amitié spirituelle*, Charles Beyaert, Bruges-Paris 1948).

y análisis de la amistad, distinguiendo una amistad de orden estético, caracterizada por la participación mutua en la alegría y el deleite (y cuya mejor ilustración la encontraríamos en la comida compartida) y una amistad de orden moral en la que se da una confianza total entre dos personas que se comunican recíprocamente sus juicios y sentimientos íntimos, pero que mantienen un respeto recíproco. Situando al otro como un fin en sí mismo, pone límite a la confianza e impide la utilización del otro como un medio. La amistad perfecta sería, para Kant, de alguna manera inalcanzable en la medida en que el amor y el respeto que hace propios los fines del otro no llegan nunca a su realización plena.⁵

El porqué la temática de la amistad escasea de modo tan notable a partir de la ilustración constituye un dato digno de reflexión. Para Pedro Laín Entralgo la cuestión radicaría en que diluida la noción de persona a lo largo del siglo XIX (disuelta en el idealismo hegeliano o, simplemente, desaparecida en el positivismo) se imposibilitaría una reflexión con profundidad sobre este tipo de relación humana. Así pues, a pesar de la exaltación romántica sobre el tema, la reflexión se eclipsa tras una concepción que reduce la relación de amistad a la pura camaradería.⁶ Nietzsche, que también en este tema constituye

⁵ Cf. sobre todo: E. KANT, *La metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid 1989. Entre Santo Tomás y Kant, uno de los autores que aparece más frecuentemente citado a propósito de la amistad es Montaigne en sus reflexiones teñidas de dolor por la muerte de su amigo. En esas páginas encontramos la famosa expresión *Porque él era él y porque yo era yo*, que, en el parecer de P. Laín Entralgo, perfila la concepción moderna de la amistad (Cf. *Ibid.* 101). Montaigne sitúa la amistad en el punto más alto de perfección de las relaciones humanas. Cf. M. de Montaigne, *De la amistad*, en: *Ensayos*, Aguilar, Buenos Aires 1962.

⁶ Así considera P. Laín Entralgo que se trata en el pensamiento de Hegel, Comte, Marx o Schopenhauer. El siglo XX, considera el pensador español, sigue siendo un desierto en la teoría de la amistad. Heidegger radicaliza más la concepción de camaradería y por la misma razón: falta una noción de persona indispensable para comprender el vínculo humano de la amistad Cf. P. Laín Entralgo, *Ibid.* 116-152. Como reflexión importante dentro del campo de la filosofía más reciente cabe citar J. DERRIDA, *Políticas de la amistad*, Trotta, Madrid 1998,

un punto y aparte, alza por ello su grito de protesta cuando a través de Zaratustra, clama: *Hay camaradería, ojalá un día haya amistad.*⁷

Tampoco en el campo psicoanalítico, del que pretendemos partir en este trabajo, encontramos una teoría más o menos sistemática sobre la amistad. Lo que no deja de llamar la atención, habida cuenta de que este lazo juega en el ámbito afectivo un papel de considerable relevancia en la sicodinámica de la mayoría de los sujetos. En el mismo Freud, como veremos más adelante, encontramos que es muy escasa su teorización sobre el tema en un claro contraste con el papel que jugaron en su vida las intensas, ricas y conflictivas relaciones de amistad. Esa ausencia teórica continuará después de Freud en toda la literatura psicoanalítica posterior. Es necesario rebuscar profusamente en los textos psicoanalíticos para encontrar alguna que otra reflexión sobre la amistad,⁸ siendo así que la experiencia analítica se ve obligada a escuchar con profusión sobre este tema en el discurso de cualquier analizado. Quizás también aquí el psicoanálisis muestre uno de sus puntos ciegos.

Porque, probablemente, la amistad, tal como más tarde

donde el pensador postmoderno y deconstruccionista analiza los laberintos y aporías de las grandes meditaciones sobre la amistad desde Aristóteles hasta Bataille. Según J. Derrida, la amistad tendría que ser pensada más allá del esquema homofraternal y falocéntrico. Tan sólo en la libertad y la igualdad tendríamos la prueba de la amistad justa, pero justa más allá del derecho, es decir, *a la medida de su desmedida*. Cf. *Ibid.* 338.

⁷ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid 1984, 94.

⁸ Entre las referencias estrictamente psicoanalíticas que nos ha sido posible indagar tan sólo cabe mencionar E. BERGLER: *Psychology of friendship and acquaintanceship*: Selected Papers, Grune and Stratton, New York 1969. Masud Khan, *Le Soi caché*, Gallimard, Paris 1976 donde se analiza el papel de la amistad en la experiencia de sí de Montaigne, Rousseau y Freud, 135-148. La obra de I. LEEP, *Psicoanálisis de la amistad* (Carlos Lohlé. Buenos Aires 1965) difícilmente se puede encuadrar, a pesar de su título en la traducción al español, dentro del campo psicoanalítico. Su enfoque es esencialmente junguiano y su título original es *Les chemins de l'amitié*. La obra B. FHER, *Friendship Processes*, (Sage, London 1996) analiza la amistad desde una perspectiva psicológica, pero no psicoanalítica.

analizaremos, trae consigo una dimensión del sujeto frente a la cual el psicoanálisis muestra sus particulares y características resistencias. La amistad no es entendible sin la obligada articulación del deseo con el ideal, de la dinámica afectiva con determinados valores que desbordan lo que sería una mera cuestión energética. De este modo la amistad revierte en el campo de lo ético e, ineludiblemente, necesita entrar en lo que el psicoanálisis ha entendido como proceso de sublimación. Pero sabemos bien que, llegados a este campo de la sublimación, nos encontramos con uno de los nudos más problemáticos de toda la teorización psicoanalítica y que, cuando se intenta penetrar en los ámbitos de los que ésta forma parte, surgen de inmediato una serie de aporías de difícil resolución.⁹

Difícilmente podríamos llegar a una comprensión del fenómeno de la amistad desde una consideración meramente ética, en la que tan sólo se tuviera en consideración el aspecto de altruismo o proximidad. La amistad cuenta como elemento esencial con un componente afectivo de primer orden que hay que entender desde la vertiente sicodinámica. En ella encontramos, efectivamente, una de las grandes ramificaciones del deseo. Pero igualmente quedaríamos encerrado en una visión parcial de fenómeno si nos resistiéramos a comprender que el vínculo de la amistad implica un componente ético, llámese compromiso personal, respeto al otro, amor de benevolencia o de cualquier otro modo. En esa articulación, pues, de afecto y compromiso es donde se hace necesario moverse para comprender lo más decisivo de este modo de vinculación humana cuyo análisis pretendemos ahora iniciar.

⁹ En ese tema me he centrado en el estudio *La aventura del celibato evangélico. Sublimación o represión. Narcisismo o alteridad*, Frontera-Hegian, Vitoria 2000, 25-52. Un estudio crítico, profundo y valiente sobre este tema es el de A. Vergote, *La psychanalyse à l'épreuve de la sublimation*, Ed. du Cerf, Paris 1997.

1. “No existen mercaderes de amigos....”

El término amigo —lo sabemos todos— puede ser empleado con significados muy diferentes. Algunos llaman amigos a cualquier conocido a través de relaciones realmente superficiales y otros reservan el término para referirse exclusivamente a aquellas personas con las que mantienen un grado realmente elevado de confianza e intimidad. Amigos, compañeros, camaradas, colegas constituyen, pues, parte de una constelación de términos que poseen determinados rasgos en común, pero donde las diferencias pueden llegar a ser muy significativas.

De hecho, el concepto de amistad padece hoy una notable devaluación que, probablemente, no es sino una manifestación más de la devaluación generalizada que se da en los modos de contacto personal. La mentalidad de consumo, el esquema que tal fácilmente introyectamos de “usar y tirar”, impregna también el mundo de las relaciones interpersonales y entre ellas el de las relaciones de amistad. El término *amiguismo* denota esa perversión en la que puede verse una llamada relación de amistad guiada tan sólo en razón de unos intereses. Sobre ello no parece necesario insistir, pero sí importa discernir y discriminar convenientemente lo que tendríamos que entender propiamente por el término *amigo*, por el significado que podemos atribuir al concepto de amistad.

¿Qué condiciones tendríamos que exigir como mínimos para que realmente se pudiera hablar de amistad?, ¿qué elementos tendríamos que considerar como indispensables para que una relación de amistad pudiera darse y mantenerse como tal?: ¿el afecto mutuo?, ¿la confidencialidad?, ¿el amor desinteresado? ¿Qué es, realmente, lo que caracteriza más específicamente y lo que define mejor la esencia de este tipo privilegiado de relación?

Como tendremos ocasión de ver, quizás haya que pensar en más de una cualidad para definir la relación de amistad, pero para todas ellas existe una condición primera sin la cual la relación de amistad se revela como imposible. Esa condición, por lo demás, parece ser la que mejor puede diferenciar la amistad respecto de otros tipos de relación humana y la que le presta su carácter más peculiar y distintivo: no existe amistad si la libertad no se manifiesta como condición esencial para que el vínculo se establezca y si esa misma libertad (entendida como ausencia de presión externa y no tanto de condicionamientos internos) no se mantiene como condición permanente de la relación establecida.

El afecto, el amor benevolente, la confidencialidad, la participación en ideales comunes... todo ello podrá dar cuerpo a una relación de amistad, pero nada de ello cualifica y diferencia a este tipo de relación como lo hace la libertad y la gratuidad con la que ésta se manifiesta y tiene que establecerse. Existe afecto muy intenso en unas relaciones paterno filiales o de pareja. Y sin embargo, no tiene por qué existir necesariamente entre esas personas así vinculadas una relación de amistad. Existe también amor benevolente en muchas relaciones altruistas. Pero ese amor desinteresado no constituye una base para que surja y se dé la amistad entre quienes así se relacionan. Hay un grado muy elevado de confidencialidad en las relaciones que se establecen, por ejemplo, con un sicoterapeuta o con un confesor, sin que la amistad tenga que mediar la relación (en el caso del sicoanalista, sabemos que incluso la estorba). Existen igualmente grandes colaboraciones en proyectos colectivos que implican una participación en los mismos ideales y tareas a realizar en común, pero que no tienen por qué necesitar de una relación amistosa entre los que así se comprometen y colaboran. El afecto, el amor desinteresado, la confidencia, la colaboración, todo puede y quizás tenga que formar parte del vínculo amistoso, pero nada de ello configura una relación de

amistad. Si el vínculo no surge desde la libertad recíproca de quienes se relacionan, la amistad no puede ver su nacimiento.

Probablemente no existe ningún tipo de relación humana que, como la amistad, se vea completamente al margen de cualquier forma de reglamentación. Cualquier otra modalidad de vínculo humano se ve sometido, sin embargo, a ella. La misma relación amorosa, que pudiera parecernos en principio la más alejada y casi contradictoria con la norma o la ley, es objeto, sin embargo, de reglamentación jurídica en el derecho matrimonial, bajo la figura de pareja de hecho o como materia de penalización en caso de adulterio, de acoso sexual, etc... Se reglamentan las relaciones paterno-filiales y los Estados vigilan su cumplimiento. Se legislan las relaciones laborales, comerciales, las políticas y las de diversos modos de asociación (fundaciones, clubes sociales, deportivos, ONG., etc...). No cabe, sin embargo, pensar en una jurisdicción que regule la relación de amistad, que permita reclamar un derecho sobre ella, que penalice una mala acción en su seno o que exima en razón de ella de cualquier otro tipo de obligación o responsabilidad. La amistad es una relación por ello absolutamente libre y gratuita y que tan sólo se mantiene mientras esa libertad y gratuidad se sigan dando. De ahí, como afirma C. S. Lewis,¹⁰ la exquisita arbitrariedad e irresponsabilidad de este amor. No tenemos la obligación de ser amigos de nadie, y ningún ser humano en este mundo tiene el deber de ser amigo nuestro. No hay exigencia ni sombra de necesidad alguna. La amistad es innecesaria, gratuita, como el arte. No tiene valor de supervivencia; más bien es una de esas cosas que dan valor a la supervivencia. No es objeto de un arte ni resultado de una técnica interesada como pretendía el famoso manual *Cómo ganar amigos*, de D. Carnegie. Ni es posible ganarse un amigo por mero empeño o interés si el libre deseo del otro no

¹⁰ C. S. LEWIS, *Los cuatro amores*, Rialp, Madrid 2000⁽⁸³⁾, 82-83.

accede a ello. Se podrán ganar aduladores sumisos o serviles acólitos, pero no amigos, si el otro no quiere ni lo desea. No existen, por ello, mercaderes de amigos, tal como dice el zorro en *El principito*. A este propósito merece la pena recordar las bellas reflexiones que Dietrich Bonhoeffer llevó a cabo sobre la amistad en una carta durante su tiempo de prisión:

Encuentro muy bien observado todo lo que dices acerca de la amistad, que a diferencia del matrimonio y del parentesco no goza de unos derechos universalmente reconocidos y que, por ende, se basa enteramente en su propio contenido interno. En realidad no es tarea fácil clasificar sociológicamente a la amistad. Quizás deba ser entendida como un concepto subyacente a la noción de cultura y civilización[...] Pero ¿qué ocurre con la cultura y la civilización? No creo que podamos subordinarlas simplemente al concepto de trabajo, por muy seductora que aparezca esta idea en varios aspectos. No pertenecen al ámbito de la obediencia, sino al campo de la libertad[...]. Quien ignora este campo de la libertad puede ser un buen padre, un buen ciudadano y un buen trabajador, posiblemente también un buen cristiano; pero dudo que pueda ser un hombre completo[...] Precisamente porque la amistad pertenece al ámbito de la libertad, hemos de defenderla firmemente contra todo fruncimiento de cejas de las “existencias éticas!”. Y si bien es cierto que no podemos defender para ella la *necessitas* de una ley divina, podemos alzarnos en cambio con la pretensión de una *necessitas* de la libertad. Creo que en el ámbito de la libertad, la amistad es el bien más valioso y menos frecuente... la amistad no puede compararse con los bienes de los otros tres mandatos; frente a ellos aparece como *sui generis*, y a pesar de todo los acompaña como una flor a un tragal.¹¹

2. Identificación y amor benevolente

¹¹ D. Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión*, Ariel, Madrid 1969, 126. Un bello poema titulado *El amigo* insiste y refleja esta misma idea sobre la libertad en palabras como éstas: *no es el pesado suelo de la tierra, / sino la libre iniciativa / y el libre deseo del espíritu / - que no precisa juramento ni ley / - quien da al amigo un amigo...* Cf. *ibid.* 232-235.

Pero si la libertad es la condición misma de la relación de amistad, el suelo donde germina y florece, necesitará de una semilla particular y de un riego permanente para llegar a ver su fruto. El afecto, el deseo, la atracción en una ramificación muy específica que más adelante analizaremos, tendrá que ser la fuerza vital que, efectivamente, dé cuerpo y realidad a este vínculo tan específicamente humano.

Tampoco hay amistad sin afecto, sin comunicación amorosa, sin expresión del modo que sea, de la ternura, del cariño, de la identificación o del interés por el otro. En definitiva no existe amistad sin la intervención del deseo. Un deseo que, como impulso básico que nos mueve, desde nuestra condición de “ser separado”, aspira de un modo y otro a la reducción de la distancia y la diferencia que nos constituye.¹²

En registros, tonos o intensidades que, como veremos, pueden ser muy diferentes, el deseo se constituye en el gran motor que posibilita y energiza la relación de amistad, y a su vez, encuentra en este tipo de relación una de las vías más idóneas, más ricas y más liberadora tanto para el individuo como para el grupo social en el que éste se sitúa.

El deseo que impulsa a la amistad se irá manifestando conforme a las dinámicas particulares de cada sujeto. Dentro de esas dinámicas, los procesos de identificación jugarán siempre un papel decisivo modulando dinámicamente el encuentro con el otro. Identificación a través de un pasado con puntos de semejanza, identificación en un presente compartido o identificación en las expectativas de un futuro soñado. Procesos de identificación, en definitiva, que hacen que la relación de amistad tenga que contar también como condición esencial para su establecimiento el que se dé algún tipo de igualdad y reciprocidad entre los que así se relacionan. Sin ese núcleo de igual-

¹² Sobre la dinámica del deseo así entendido me centré en el trabajo *El deseo y sus ambigüedades*: Sal Terrae 84/8 (1996) 607-620.

dad que favorece la identificación, no es posible establecer la relación en este registro particular de la amistad. Por ello, tan sólo se puede entender la relación de amistad con padres, jefes o superiores si éstos aciertan a poner entre paréntesis lo que impide que esa identificación, complicidad y reciprocidad se pueda llevar a cabo. Y por ello también resulta particularmente difícil el establecimiento de la relación de amistad cuando esas diferencias que marcan estos tipos de relación exceden de un punto que hace imposible la necesaria identificación entre los individuos. Sabemos bien cómo en más de una ocasión, una relación de amistad se ha disuelto cuando uno de los sujetos ha pasado a desempeñar una labor de autoridad que le obliga a reducir el grado de igualdad, de complicidad con el otro. La mutua identificación que sostenía la relación ya no se hace posible.

Esa identificación que juega dinámicamente en la relación de amistad va encontrando en cada etapa de la vida unas modalidades propias y específicas de manifestarse. Los niños se identifican entre sí en sus juegos y fantasías compartidas, los adolescentes encuentran en el otro una imagen de lo que desean constituir en ellos mismos, los adultos amigos participan de los proyectos, ideales y visiones del mundo que les son comunes. La identificación va creando así entre los sujetos diversos soportes para establecerse. Pero a lo largo de las diversas etapas de la vida, esos procesos de identificación mutua deben ir dejando paso a la manifestación de la distancia y de la diferencia que nos constituye a cada uno en nuestro ser y peculiaridad específica. Por eso mismo, la maduración del deseo a lo largo de esas diferentes etapas irá facilitando una exigencia de respeto a la alteridad y a la diferencia del otro. De ese modo la relación de amistad se abre a esa otra magnitud esencial que la caracteriza que es la dimensión ética de apertura y compromiso con la alteridad. Ella presupone la aceptación de la distancia que nos constituye como “seres separados” y la tolerancia de la diferencia que nos perfila peculiarmente a cada uno. Desde

esa aceptación se abre entonces la posibilidad de que el otro se manifieste no sólo como objeto de identificación, sino de amor también. Significativas a este respecto son las palabras que Freud dirigía a su amigo Romain Rolland en 1931:

Como probablemente no lo volveré a ver, puedo confesarle que raramente he experimentado esa misteriosa atracción de un ser humano hacia otro tan vívidamente como con usted. Quizás esté relacionado de algún modo con la conciencia que tenemos de nuestras diferencias.¹³

Sin esta otra dimensión en la que se articula la demanda con la ofrenda, la recepción con la donación, el apoyo recibido con la disposición a prestarlo también al otro, la amistad queda mutilada en un aspecto esencial. Por esta razón, la sabiduría popular ha expresado siempre su convicción de que la amistad se verifica en los momentos de dificultad, en esos momentos donde la capacidad de sacrificio amoroso encuentra la oportunidad de manifestarse, más allá de la complacencia y gratificación que los mecanismos de identificación ponen en juego. Sabemos que contamos con un amigo cuando confiamos en que ese otro será capaz de dar, de arriesgar, de perder, si es el caso, algo de sí mismo en nuestro favor. Y sabemos que tan sólo en la misma medida en que estemos dispuestos a ello seremos amigos para otro. Justamente por ser la relación más libre, la menos obligada, manifiesta mejor que ninguna otra la dimensión ética que puede comportar la relación humana.

En esta articulación de deseo y compromiso personal es, por otra parte, donde puede surgir ese otro factor esencial de la relación de amistad que es el de la confianza. Confianza con el amigo para solicitar de él ayuda o compañía, confianza también con el amigo para manifestar nuestra intimidad,

¹³*Epistolario 1873-1939*, Biblioteca Nueva, Madrid 1963, 452.

para mantener esa “comunicación amorosa” recíproca a la que se refiere Laín Entralgo. Pero confianza no sólo “con”, sino también “en” el amigo, puesto que creemos en su capacidad y disposición favorable hacia nosotros, desde el convencimiento (que supone evidentemente un riesgo) de que no nos traicionará. Sin seguridad absoluta, sin garantías de ningún tipo nos fiamos del amigo.¹⁴

Estamos, pues, así en el punto de encuentro entre la dinámica del deseo y el mundo de valores que lo configuran y, al mismo tiempo, lo sobrepasan. Toda pretensión, pues, de comprender la relación de amistad prescindiendo de este componente ético que necesariamente la configura en su estado de madurez, quedaría mutilada en uno de sus aspectos fundamentales. Probablemente, el pudor sicoanalítico para acercarse a los campos axiológicos y su paralela dificultad para la comprensión de los procesos de sublimación ha operado en esa significativa retirada para afrontar el análisis de esta importante ramificación del deseo.

La reflexión ética y filosófica ha insistido (quizás sobremanera) en el aspecto ético de la relación de amistad. No es una virtud la amistad, pero en su grado de madurez no se entiende sin la participación de ella, nos dejaba ver Aristóteles. Para Santo Tomás era el amor benevolente el que caracterizaba este tipo de relación, aun reconociendo que no bastaba dicha benevolencia para que la amistad llegara a constituirse. Kant insistió en el respeto al otro que obliga a considerarlo un fin en sí mismo y nunca un mero medio. Y Voltaire supo expresar maravillosamente esta obligada articulación de deseo y compromiso personal cuando definió a la amistad como un *matrimonio anímico entre dos seres humanos virtuosos*.¹⁵

¹⁴ Cf. Esa confianza que, como afirmaba F. Bacon, redobla las alegrías y divide las penas, exige una sinceridad previa con uno mismo como condición de posibilidad para ser sincero con el otro. Cf. G. Jover Olmeda, *ibid.*, 89-90.

¹⁵ Citado por P. Laín Entralgo, *Ibid.* 102.

3. Delimitando el concepto de amistad

Habida cuenta de todo lo dicho resulta evidente que, frente a la actual devaluación de la idea de amistad a la que nos referíamos más arriba, tendríamos que circunscribir este tipo de vínculo humano a un modo de relación que sólo puede surgir y sostenerse en determinadas condiciones y que sólo llega a su grado de madurez cuando se cumplen determinados requisitos. La libertad es su condición primera, el único terreno que la hace posible y la condición esencial para preservarla y sostenerla. Si no hay libertad no hay amistad, y si una vez establecida, la libertad se pone en peligro, la misma relación de amistad se ve de inmediato amenazada.

En ese terreno de la libertad la semilla que la hará germinar no puede ser otra que la del deseo, la del impulso que nos arrastra a procurar una unión que alivie nuestra carencia de base, que cree un puente con el otro desde nuestra separación constitutiva. Ese deseo empuja al niño a buscar la compañía y la alianza con otros seres de su misma condición, dinamiza al adolescente para procurarse la compañía de sus iguales, alienta en el adulto la búsqueda de intercambio y comunicación amorosa con otros semejantes. La identificación con el otro genera esa sintonía particular que posibilita la escucha empática, la confianza íntima, la expresión del afecto y que, al mismo tiempo, como en toda relación afectiva, da lugar también al pesar por la distancia, al sufrimiento por la frustración y el conflicto, a la decepción y a la posibilidad de ruptura, al dolor abierto por la pérdida del objeto amado, sea por el acabamiento de la confianza o por la pérdida material del amigo.¹⁶ En definitiva, la relación de amistad manifiesta

¹⁶ La expresión de este dolor intenso por la pérdida material del amigo tiene uno de sus exponentes más clásicos en la literatura sobre la amistad en el texto de M. de Montaigne por la muerte de su amigo La Boétie. Dentro de la poética española, la *Elegía* de Miguel Hernández por la muerte de su amigo Ramón Sijé

de modo privilegiado la fuerza del deseo que impulsa a todo ser humano a procurarse unos vínculos amorosos y una comunicación, en la confianza, de lo que se es y se aspira a ser.

Pero si la libertad es su terreno específico y el deseo es su semilla y su potencial de crecimiento, su mejor fruto será el compromiso ético. Sólo así la amistad se configura en su plenitud y madurez. La atracción afectiva, la identificación con el otro, el vínculo amoroso necesita de ese compromiso personal que desarrolla la capacidad de entrega, donación, e incluso, llegado el caso, la posibilidad de sacrificio y renuncia. Sólo así se hace posible no sólo la confianza “con” el amigo, sino también la confianza “en” el amigo, como alguien que es para mí y para el que yo también soy un fin y no un mero medio.¹⁷

Al mismo tiempo, esa capacidad de donación es la que mejor manifiesta y autentifica la madurez del deseo que vitaliza la relación de amistad. Tan sólo llegado a su madurez puede, efectivamente, el deseo poner entre paréntesis sus propios intereses y conquistar la apertura en la que se manifiesta la alteridad. Con dificultad renuncia el niño a su gusto y placer en favor de su compañero de juegos. Tan sólo cuando se ha renunciado a la omnipotencia infantil, cuando se asimila que no somos el todo para nadie y que nadie será el todo para nosotros, se hace posible el encuentro en libertad y en aceptación de la diferencia y, con ello, el encantamiento con ese otro por el que se puede entrar en un intercambio amoroso. Se hace

revela con fuerza inigualable lo que puede suponer una pérdida en este tipo de vinculación afectiva.

¹⁷ Todos los autores clásicos en el tema de la amistad diferenciaron por ello unos tipos de amistad en la que el otro es tan sólo un medio útil o placentero, de la amistad auténtica o llegada a su madurez en la que el otro se convierte en un fin bueno en sí mismo. Aristóteles diferenció la amistad por interés, por placer o por virtud, Elredo de Rieval, en su famoso tratado sobre la amistad espiritual distinguió la amistad carnal, la mundana y la espiritual. Santo Tomás diferencia la amistad útil, delectable y la honesta y Kant distinguió la amistad estética de la moral. Cf. el detallado recorrido histórico que realiza P. Laín Entralgo, *ibid.* 29-152.

entonces verdad que "nadie tiene mayor amor que el que da la vida por el amigo" (Jn 15, 13) y que en ese acto de donación me constituyo y me perfecciono.

A la vista de lo dicho y frente al estado de devaluación actual del concepto de amistad se podría, pues, concluir que tan sólo podemos hablar auténticamente de este tipo de relación humana cuando el vínculo surge y se mantiene en la libertad, cuando el deseo juega su papel de atracción, cercanía, comunicación y expresión mutua y cuando el vínculo desemboca en el compromiso mutuo de los que así se relacionan.¹⁸ Estos valores básicos de la amistad son los que, en efecto, se ven reflejados en las diferentes concepciones culturales de la amistad. El comportamiento de los amigos puede variar mucho según las diversas culturas, pero los valores relativos a ellas se manifiestan con sorprendente analogía en las diversas sociedades y culturas.¹⁹

Y, sin embargo, no siempre resulta fácil diferenciar este tipo de relación humana de otras en las que, igualmente, participa el deseo. En la complejidad inherente a toda experiencia relacional, fácilmente se entremezclan sentimientos y actitudes que hacen imposible distinguir una vivencia pura y distinta de cada una de las ramificaciones del deseo. Por ello, el amor de amistad no siempre es fácilmente diferenciable del amor de enamoramiento, del amor altruista, del compañerismo, la camaradería o el cariño.²⁰ Un breve análisis diferencial entre

¹⁸ No está lejos esta delimitación del concepto de amistad de la que propone P. Laín Entralgo como *relación entre un hombre y otro en la cual, por ser esos hombres lo que son, se dan entre ambos la benevolencia, la beneficencia y la confianza* (*Ibid.* 272), si bien en nuestro caso los acentos se sitúan en aspectos diferentes. En otro lugar el mismo autor la define como *una comunicación amorosa entre dos personas, en la cual, para mutuo bien de estas, y a través de dos modos singulares de ser hombre, se realiza y perfecciona la naturaleza humana* (*Ibid.* 157).

¹⁹ Así lo pone de manifiesto R. ODD en: *Enciclopedia Internacional de Ciencias Sociales*. s.v. amistad, vol. 1, Aguilar, Madrid 1974, 227-231.

²⁰ De hecho, en el sugerente *Diccionario de los sentimientos* de J. A. Marina - M. López Penas, (anagrama, Barcelona 1999) encontramos el concepto de amistad

algunos de estos diversos modos de relación, puede, por tanto, resultar enormemente clarificador.

4. Amigos, camaradas o enamorados

El compañerismo o la camaradería constituyen unos de los tipos de relación humana que más fácilmente se pueden confundir con la amistad, por poseer con ella una serie de aspectos comunes. Etimológicamente, camarada es el que comparte un cuarto, la cámara común, el que acompaña a otro y come y vive con él.²¹ De ahí, comenzó a designar el que comparte la suerte de otro y por extensión, el amigo. Sin embargo, el elemento de tarea y colaboración se destaca en la relación de camaradería (o de compañerismo) y le connota de modo tan esencial que razonadamente debemos diferenciarla de la relación de amistad. Con el amigo puede haber y, de hecho, hay muchas veces colaboración, pero la amistad se distingue en que ese compartir la tarea se realiza en función del afecto y no en razón de una obligación, tal como solemos entender que ocurre con el camarada o el compañero.²²

El camarada o el compañero manifiesta una relación que, generalmente, se encuadra dentro del campo institucional o en el seno de algún tipo de movimiento o agrupación colectiva (educativa, militar, política, deportiva, etc.). En su seno, efectivamente, surge un tipo de relación marcada por la persecución de unos objetivos comunes y en cuya dinámica de colaboración

en la Tribu XX junto con *amor, amor erótico, cariño, filantropía*.

²¹ El término, procedente del español y referido a los ámbitos militares, pasó a la lengua francesa como *camarade*. Una información sobre dicho término la encontramos en E. Littré, *Dictionnaire de la Langue Française*, Hachette, Paris 1863.

²² Es cierto, que en el ámbito del trabajo y el esfuerzo compartido encontramos un terreno en el que, fácilmente, puede brotar la relación de amistad. Pero también es cierto, como anota y analiza P. Laín Entralgo, que esa relación de amistad en el espacio laboral encuentra fácilmente tres obstáculos considerables: la miseria, la rivalidad y la polarización laboral. *Ibid.* 309.

y solidaridad puede nacer la amistad. Pero no basta ser compañero o camarada, sentirse unido en un proyecto o en unos ideales comunes, para que la confianza o el compromiso personal, característicos de la amistad, vean su nacimiento.

Es, sin embargo, la diferenciación entre la relación de amistad y la de enamoramiento la que mejor nos puede ayudar a captar lo más específico de la relación de amistad, dentro del conjunto de relaciones amorosas en las que participa el deseo.²³

El enamoramiento constituye un tipo de relación con un momento definido y que se presenta como siguiendo la *ley del todo o nada*. No caben grados, se está o no se está enamorado. Es además, una pasión y porque es pasión conlleva sufrimiento. Es éxtasis, pero es tormento también. La amistad, sin embargo, huye del sufrimiento y, cuando puede, lo evita. La persona amada, señala F. Alberoni:

...ama algo que siempre permanece inasible porque su objeto es un devenir conjunto, un deber ser. Esta es la miseria del amor, que sólo puede exigir y no puede frenarse en su exigencia. El amor es sublime y miserable, heroico y estúpido, pero nunca justo. No se encuentra la justicia en el amor sino en la amistad.²⁴

El enamorado, como afirma, P. Lain Entralgo es un ente menesteroso e hiperbólico, porque su menester comporta una ambición orientada hacia el “todo” y, desde ahí, vive de una manera absorbente y exaltada la necesidad de comunión física y espiritual con la persona amada.²⁵ El enamoramiento, por lo

²³ En este sentido, la obra de Francesco Alberoni resulta particularmente clarificadora. Sus análisis sobre estos dos tipos de relación humana están realizados con una finura sorprendente en una rara combinación de sencillez, claridad y hondura Cf. además de la ya citada *La amistad, Enamoramiento y amor*, Gedisa, Barcelona 1985, *El erotismo*, Gedisa, Barcelona 1988; *El vuelo nupcial*, Gedisa, Barcelona 1992.

²⁴ Cf. F. Alberoni, *La amistad*, 15-17.

²⁵ Cf. *Teoría y realidad del otro*, Revista de Occidente, Madrid 1961, Vol. II, 208-219.

demás, nace sin tener asegurada la reciprocidad, cosa que no sucede en la relación de amistad. Si el otro no lo desea, nuestro propio deseo de amistad se desvanece. No interesa ser amigo de quien no desea serlo de nosotros.

Pero lo que resulta más significativo en la diferenciación entre la relación de enamoramiento y la de amistad es el hecho de que la dinámica del primero está caracterizada por una natural tendencia a la posesividad. El enamorado, por ejemplo, desea saberlo todo de la persona amada, sus ideas y sus sentimientos. El amigo no necesita tanto. Acoge lo que se le ofrece con gratitud, pero sin exigencia. No experimenta esa necesidad de posesión que padece el enamorado. La libertad, que hemos visto como condición de la amistad, queda de alguna manera en entredicho dentro de la relación de enamoramiento. Por eso, el enamorado se siente celoso. Pero la amistad se preserva de tal tipo de sentimiento y si en ella hace presencia parece obligado sospechar que la relación encubre ya otro tipo de vinculación diferente a la que queremos denominar como amistad. La frontera entre este tipo de relación y el enamoramiento se desdibuja. Así acaece fácilmente, como sabemos, en las relaciones establecidas en el período de la adolescencia.

El enamoramiento se impregna de Eros y le permite expresarse sin dificultad. Busca la unión de los cuerpos como medio de borrar la distancia y la diferencia que nos constituye. La amistad, sin embargo, pretende cubrir la distancia que nos separa de otro modo diferente: mediante la participación en las ideas, los sentimientos, los proyectos comunes. Encuentra en la palabra, en el gesto y en el silencio participativo su medio de comunión. El encuentro íntimo que pretende no es ya de piel a piel, sino de “decir a decir”. Su confianza, además, la realiza envuelta en el pudor, evitando el exhibicionismo impúdico que pretende a su vez la devolución de la confianza. El amigo, además, a diferencia del enamorado, es también pudoroso en la misma manifestación de su afecto por el otro. Como señala Al-

beroni a este respecto, los amigos no se dicen “qué bien lo pasamos juntos”. Los amantes sí. De ahí, que como también señala F. Alberoni, se dé con frecuencia ese fenómeno curioso de que al amigo, a quien le contamos nuestras emociones más secretas, no podemos decirle las que se relacionan con él.²⁶ No necesita ni aspira a la fusión que el erotismo y la genitalidad pretenden en la dinámica del enamoramiento. Por eso, también, aunque le agrada y agradece la presencia del otro, no la urge ni reprocha su ausencia.

Y sin embargo, a pesar de las evidentes diferencias existentes entre las dinámicas del enamoramiento y la de la amistad, éstas no nos pueden hacer olvidar que tanto una como otra se nutren de la misma corriente de fondo: el deseo como aspiración a una unión que alivie la carencia de base que nos constituye como seres separados. En ese tronco común del deseo encontró el psicoanálisis la fuente dinámica que alimenta la relación de amistad.

5. El deseo pulsional de trasfondo

También en este campo sorprendió de modo chocante la teoría psicoanalítica, como si, efectivamente, hiciera cierta una vez más la afirmación freudiana de que “el inevitable destino del psicoanálisis es mover a contradicción a los hombres e irritarlos”. En su interpretación de la amistad Freud recurrió, en efecto, a enlazarla (refiriéndose a las establecidas entre personas del mismo sexo) con una de las dimensiones de nuestro mundo afectivo que movilizan más resistencias y dificultades de aceptación: la vertiente homosexual.

La amistad, en efecto, se consideró y así se sigue entendiendo hoy en el campo psicoanalítico como una sublimación o una derivación del primitivo deseo pulsional que, inhibido en su finalidad de aproximación erótica, encuentra una vía de canalización a través de este valor social del encuentro amistoso. En

²⁶ *Ibid.*, p. 116.

esa nueva modalidad, la corriente erótica primitiva inhibe su fin más específicamente sexual o genital para situarse en un nivel diferente, acrecentando, por lo demás, de este modo su participación síquica. La teoría freudiana es muy explícita a este respecto:

Hemos de concluir que todos los sentimientos de simpatía, amistad, confianza, etc., que entrañamos en la vida, se hallan genéticamente enlazados con la sexualidad. y que por muy puros y asexuales que nos los representemos en nuestra autopercepción consciente, proceden de deseos sexuales, habiendo surgido de ellos por debilitación del fin sexual.²⁷

Su tronco común, el deseo pulsional (término quizás más adecuado que el de sexualidad),²⁸ se diversifica, efectivamente, en toda una serie de ramificaciones diferentes, pero análogas en cuanto a la fuerza común que les alimenta. El amor a sí mismo en su variante de sano o patológico narcisismo, el amor paterno o el filial, el amor general a la humanidad, el cariño conyugal o el amor de amistad son todos expresión de ese dinamismo de fondo que vitaliza al ser humano en sus aproximaciones a los demás, a las ideas o a las cosas.²⁹

En el ámbito de la amistad con personas del mismo sexo es, efectivamente, la parte homosexual existente en todo sujeto la que encuentra así una vía “rentable” por la que derivarse; al mismo tiempo que la sociedad se beneficia por los lazos estables que de ese modo se crean en su seno.

Las tendencias homosexuales —afirma Freud al respecto en 1911— no desaparecen ni quedan en suspenso, sino que simplemente son

²⁷ *La dinámica de la transferencia*, 1912, O.C., II, 1651-1652; Cf. igualmente *Autobiografía*, 1925, O.C., III, 2779. Se refiere Freud en estas páginas a la ampliación que el psicoanálisis ha operado en el concepto tradicional de sexualidad.

²⁸ La expresión “deseo pulsional” es la argumentada propuesta que hace al respecto A. Vergote, en su obra *La psychanalyse à l'épreuve de la sublimation*, (Ed. Du Cerf, Paris 1997) a la hora de interpretar el término freudiano de libido y sexualidad.

²⁹ Cf. *Psicología de las masas y análisis del Yo*, O.C., III, 2576-2577.

desviadas del fin sexual y orientadas hacia otros nuevos. Se unen con elementos de las pulsiones del Yo, para construir con ellos las pulsiones sociales, y representar así la aportación del erotismo a la amistad, a la camaradería, a la sociabilidad y al amor general a la Humanidad.³⁰

La dinámica social y cultural recibe de este modo un aporte fundamental para su propio dinamismo y la consecución de sus objetivos. El deseo pulsional, en efecto, no cesa de unir entre sí a los individuos. Y si, en su dimensión específicamente genital, contribuye de modo decisivo a la formación de la familia y conservación de la especie, en la inhibición de ese fin contribuye a generar lazos de amistad, que al no poseer ese carácter de exclusividad que el amor de pareja exige, contribuye a crear redes de unión más amplias y, muchas veces, más duraderas también.³¹

En las relaciones con el otro sexo, el fin erótico queda igualmente inhibido y derivado hacia otros intereses socialmente valorados, como pueden ser los de la participación común en ideales, aficiones o actividades de cooperación. En cualquier caso, estos lazos amistosos con el otro sexo encontrarán siempre una mayor dificultad para establecerse, en la medida, en que las primitivas finalidades específicamente eróticas podrán hacer aparición con mayor facilidad, transformando la relación amistosa en otra de carácter diferente. Como también puede ocurrir que una relación establecida desde la pasión amorosa vaya transformándose paulatinamente en otra, donde predominen los sentimientos cariñosos, tiernos y amistosos que proporcionan a la relación una estabilidad y duración que no posee la pasión amorosa.³²

Se abre así un complicado juego en las eventuales combina-

³⁰ *Observaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia ("Dementia paranoides")*, autobiográficamente descrito, 1911, O.C., II, 1517. Esta conexión entre amistad y corriente homosexual sigue levantando resistencias notables tanto en el campo de la experiencia clínica psicoanalítica como en el de la teoría sobre la amistad. Cf., por ejemplo, la oposición manifiesta de C. S. LEWIS, *Ibid.*, 72-73.

³¹ Cf. S. FREUD, *El malestar en la cultura*, 1930, O.C., III, 3041-3044.

³² Cf. *Psicología de las masas y análisis del Yo*, O.C., III, 2607.

ciones de sentimientos amorosos y amistosos. En determinadas circunstancias, ambos tipos de sentimientos se mostrarán como incompatibles, mientras que, en otras, cabrán transformaciones del sentimiento amistoso en amoroso y, aunque con más dificultad, también cabe pensar una evolución desde los sentimientos de amor hasta los de amistad. Como es igualmente reconocible la coexistencia de ambos en una misma relación. Hay amistades entre personas de distinto sexo (o del mismo en el caso de la homosexualidad) sin que haya enamoramiento, como existe enamoramiento sin participación de vínculos amistosos. En otras ocasiones, sin embargo, será la amistad la que lleve al enamoramiento a su más plena realización. *Comprenderás que la amada puede elevarse más alto aún: convertirse en amiga*, le escribía Freud a su novia allá por el año 1884.³³ Porque es verdad que la “philia” —tal como afirma Lain Entralgo— es el hábito anímico que otorga al “eros” su más idónea perfección.³⁴ En definitiva, se nos muestra así una vez más que en la arborescencia del deseo sus diversas ramificaciones se pueden fundir y confundir con extrema facilidad.

La historia de cada uno estará siempre como trasfondo determinante en esas dinámicas particulares del amor o de la amistad. Esas simpatías y antipatías que cada cual experimenta en sus contactos interpersonales, que van creando lazos, dando lugar a procesos de identificación o generando lejanías y rechazos se encuentran genéticamente vinculadas a las experiencias de la propia biografía y, en particular, a las de la infancia y las relaciones familiares. En este sentido Freud insiste una y otra vez:

³³ Carta del 19 de abril de 1884: *Epistolario 1873-1939*, 120-121.

³⁴ *Sobre la amistad*, 308. F. Alberoni, sin embargo, se muestra más escéptico sobre la posibilidad de hacer compatibilizar sentimientos amorosos con los de amistad. Piensa este autor que la amistad es heterogénea con el erotismo y que es difícil de unir. Una relación puede caminar hacia un sitio u otro. Y suele hacerlo hacia uno de ellos. El erotismo no genera amistad, pero el autor acepta que la amistad es compatible con el erotismo. Cf. *Ibid.* 119.

...las actitudes afectivas frente a otras personas, actitudes tan importantes para la conducta ulterior del individuo, quedan establecidas en una época increíblemente temprana... todas las amistades y vinculaciones amorosas ulteriores son seleccionadas sobre la base de las huellas mnémicas que cada uno de aquellos modelos primitivos haya dejado.³⁵

En su historia particular, no dudó Freud en adscribir a una primera relación infantil el impacto más determinante de sus futuras relaciones de amistad. Tanto en sus calurosas amistades como en sus enemistades con personas de su edad advirtió el enlace con las relaciones infantiles que mantuvo con su sobrino John, un año, sin embargo, mayor que él. Este sobrino le dominaba y Freud tuvo que aprender a defenderse. Los efectos de esta primera relación los describe en

La interpretación de los sueños: Inseparablemente unidos y queriéndonos mucho, pero también peleándonos, pegándonos y acusándonos. Todos mis amigos posteriores han constituido y constituyen, en cierto sentido, encarnaciones de esta figura de mi infantil compañero y fantasmales reparaciones de la misma...un amigo íntimo y un odiado enemigo han sido siempre necesidades imprescindibles de mi vida sentimental, y siempre ha sabido procurármelos de nuevo.

No pocas veces quedó reconstituido tan completamente este ideal infantil, que amigo y enemigo coincidieron en la misma persona.³⁶

Sus intensas y conflictivas relaciones con W. Fliess y con C. G. Jung confirmaron, en efecto, esa coincidencia de amor y odio en sus relaciones de amistad.

Con ellos también tuvo oportunidad de advertir, *après coup*, la corriente homosexual que circuló de modo inconsciente en esas intensas relaciones.³⁷ De ello dejó constancia en la carta

³⁵ *Sobre la psicología del colegial*, 1914, O.C., 1893.

³⁶ O.C., I, 641.

³⁷ En una carta a W. Fliess del 7 de mayo de 1900 le dice: "...nadie puede reemplazarme el contacto con el amigo, que una faz particular mía -quizá femenina-reclama con urgencia", O.C., III, 3641-3642. El 7 de agosto de un año después le

que le dirigió a Sandor Ferenczi, tras el viaje que ambos realizaron juntos a Italia en 1910. Finalizado el periplo, su compañero de viaje le expresó sus quejas por la poca reciprocidad que había encontrado de su parte a las numerosas confidencias y muestras de confianza que él había tenido. A ello Freud le responde:

No sólo usted observó, sino que comprendió que ahora no tengo ninguna necesidad de desvelar completamente mi personalidad y de manera correcta usted relaciona este hecho con su causa traumática. Desde el asunto Fliess, que recientemente me vio ocupado en superar, esta necesidad fue suprimida. Una parte de catexia homosexual fue retirada, y ha servido para fortalecer mi propio Yo. He triunfado donde el paranoico fracasa.³⁸

Tras las relaciones traumáticas con W. Fliess y más tarde con C. G. Jung, Freud se mostró muy reservado y cauteloso en sus relaciones amistosas, procurando repartir sus vínculos de modo más extenso quizás, pero menos intenso, ciertamente. La relación como maestro con sus numerosos discípulos y la apertura a la amistad con algunas mujeres como Lou Andreas Salomé, Marie Bonparte o su cuñada Minna Bernays, parece que compensaron de modo suficiente sus primeras urgencias en el campo de la relación amistosa.³⁹ Fueron éstas las incidencias del complicado juego dinámico en las relaciones de amistad de Freud. Cada cual, desde su peculiar constitución y biografía configura también su singular modo de comportarse en este ámbito de las relaciones interpersonales.

comenta también: "A mí la mujer, como sabes, nunca me ha sustituido en la vida al camarada, al amigo: Cartas a Wilhelm Fliess" (1887-1904), Amorrotu, Buenos Aires 1994, 492 (Este párrafo no aparece en la edición española de las O.C.).

³⁸ Carta citada por O. MANNONI en *Freud. El descubrimiento del inconsciente*, Nueva Visión, Buenos Aires 1975, 108. Con la última frase hace referencia a su teoría de la represión de la homosexualidad como causante fundamental del conflicto paranoico.

³⁹ Cf. a este respecto, L. FLEM, *El hombre Freud*, Nueva Visión, Buenos Aires 1992, 201-222.

6. Sicodinámica de la amistad

Porque él era él y porque yo era yo. Así expresó M. Montaigne la razón última de su intensa y ya famosa amistad con La Boétie. Porque es desde la singularidad de cada uno, en efecto, desde donde se hace posible ese encuentro, singular y único también en cada caso, que tiene lugar en cada relación de amistad.

Ya Luis Vives resaltó cómo los diversos temperamentos muestran distintos modos de relación en la amistad y en el amor. Más vehementes y menos constantes los cálidos, a quienes el autor comparaba con la estopa, o más apaciguados y estables los templados, semejantes al arder de la leña, ejemplifican diversas modalidades de comportarse en la relación de amistad.⁴⁰ También Kant en *Lo bello y lo sublime*, retrata los diferentes modos de amistad según los diversos temperamentos. Así, por ejemplo, los melancólicos se muestran más capacitados para la relación de amistad de tipo moral porque, según el parecer del filósofo, su comportamiento general se guía por principios. El sanguíneo, sin embargo, se movería mejor en el campo de la amistad estética, en la que prima el placer y la alegría de estar con el amigo sobre la vertiente de respeto y compromiso personal con él. El colérico, pensaba Kant, no era apto para ningún tipo de amistad, por considerar que en él todo funciona como fingimiento.⁴¹

Desde una consideración más sicoanalítica, ya apuntábamos más arriba cómo hay que contar con los procesos de identificación para encontrar la clave fundamental en el establecimiento del vínculo.⁴² La sintonía que se experimenta junto a la persona amiga, en efecto, es la que brota de la identidad que se percibe en

⁴⁰ Cf. *Tratado del alma*, Espasa Calpe, Madrid 1957 (3ª), 151.

⁴¹ Cf. a este respecto G. Jover Olmeda, *Ibid.* 81.

⁴² La identificación es este proceso por el cual un sujeto asimila un aspecto, una propiedad, un atributo de otro y se transforma, total o parcialmente, sobre el modelo de éste. Para Freud, la personalidad del sujeto se constituye y se diferencia mediante una serie de identificaciones. Cf. J. Laplanche,-J. B. Pontalis, *Diccionario de Psicoanálisis*, Barcelona 1971, 190-197.

determinados aspectos de su pensar, su sentir, su proyectarse en la vida. Si *la amistad es un alma en dos cuerpos*, como bellamente lo expresara Aristóteles, es porque la identificación juega en ella como factor sicodinámico fundamental. En este sentido, lo “omoios” se deja ver en el vínculo amistoso, tanto en la relación con el propio sexo como en la relación con el otro.

Esa sintonía será percibida muchas veces de modo claro y consciente; en otras ocasiones, sin embargo, tal como ocurre también en la dinámica amorosa, la percepción funcionará a nivel inconsciente, dando lugar también a esa extrañeza que nos produce muchas veces la atracción y simpatía que podemos experimentar por otras personas sin una aparente razón. Nuestro deseo nos va conduciendo a lo largo de la vida hacia determinadas personas (como nos va alejando de otras) porque nuestro inconsciente cree reconocer en ellas unas posibilidades u obstáculos determinados para producir el encuentro.

Esa identificación, por lo demás, es una corriente afectiva que no siempre encontrará claro el límite con el afecto amoroso, en el que ya no se pretende tanto el “ser como” de la identificación, sino más bien el “tener a” del amor. Es el caso en el que la vertiente homosexual que siempre juega en la relación de amistad del mismo género no acierta a contener y limitar sus pretensiones últimas, y dando rienda suelta a la inhibición del fin, desemboca en las tradicionalmente conocidas y anatematizadas “amistades particulares”. En otros casos, por el contrario, también acaece que esa dimensión homosexual se ve tan constreñida y bloqueada que impide la normal expresión del afecto y que dificulta la expansión de la amistad en su vertiente esencial de cercanía afectiva. No es posible vivir esa cercanía, esa proximidad corporal incluso que también pretende el amigo, sin experimentarla como peligro para esa parte homosexual reprimida.⁴³

⁴³ *El hombre afectivo, el amigo y el admirador buscan también la proximidad corporal y la vista de la persona amada*, afirma Freud en *El malestar en la cultura*.

En la relación amistosa con el otro sexo, el paso de la identificación a la elección amorosa, tal como señalábamos más arriba, se puede dar con más facilidad.

En la relación de amistad, de alguna manera, nos encontramos con nosotros mismos en la persona del otro, vemos nuestro rostro reflejado en el espejo en que se convierte el amigo para nosotros. *¿Pues qué es, por lo demás, el rostro del amigo?* Se interroga Nietzsche: *Es tu propio rostro, en un espejo grosero e imperfecto.*⁴⁴ En él percibimos, efectivamente, nuestros intentos de ser, de pensar y de sentir, ya sea a través de lo que de hecho existe en nuestra propia realidad, o a través de lo que tan sólo son deseos más o menos posibles. El componente narcisista se manifiesta así como uno de los factores importantes que sostiene el vínculo de la amistad.

Los sentimientos de afección que se tienen a los amigos, y que constituyen las verdaderas amistades, tienen su origen, al parecer, en la que el hombre se tiene a sí mismo, afirmaba ya Aristóteles en su *Moral a Nicómaco*, acertando a ver de este modo que el amigo es como otro yo.⁴⁵

La identificación, pues, se lleva a cabo desde nuestro Yo real, pero también desde nuestro propio Ideal del Yo proyectado sobre el amigo. El amigo refleja, hace realidad esas dimensiones soñadas para nosotros mismos, con más o menos posibilidad de ser alcanzadas. Sostiene así nuestra aspiración a ser en los distintos niveles del comportamiento.

Pero la imagen devuelta por ese espejo que es el amigo puede servir también para realizar y llevar a cabo, de modo imaginario, nuestras zonas más oscuras y prohibidas. Es el caso en el que se busca la complicidad de la “mala compañía”, la que per-

Lo hace sin embargo, comenta Freud con un amor en sentido “pauliniano”, en una sublimación de las pulsiones sexuales y en una coartación del fin erótico. O.C., III, 2606.

⁴⁴ *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid 1980, 93.

⁴⁵ *Ibíd.* Libro IX, cap. IV, 291.

mite vivir vicariamente, aunque sea en el nivel de la fantasía, lo que para sí mismo se muestra vedado. Desde la infancia hasta la edad más adulta, este tipo de amistad cómplice puede jugar un papel de importancia en la dinámica de nuestras relaciones.

En cualquier caso, la identificación que juega como base afectiva fundamental en la relación de amistad exige que en ella se dé, de una manera u otra una reciprocidad (real o imaginaria) y una igualdad. “Philotés-isótes”, se afirmaba en el mundo griego, es decir, “amistad-igualdad”. En ello insisten todos los tratados sobre la amistad.⁴⁶ Porque si bien es verdad que la amistad es capaz de superar muchas desigualdades, éstas podrán ser tantas que vengan a imposibilitar o a hacer muy difícil la actuación de los mecanismos identificatorios necesarios para que el vínculo afectivo llegue a establecerse y mantenerse convenientemente. Así, las amistades que se pudieran establecer entre padres e hijos, profesores y alumnos, jefes y subordinados contarán siempre con unos límites y sólo se harán posibles en la medida en que la superioridad de una parte sea puesta entre paréntesis. Recordando una vez más a Aristóteles, hay que decir que la amistad “no puede subsistir en la distancia existente entre dioses y hombres”.⁴⁷

Desde esta exigencia de igualdad que posibilita la identificación mutua, las relaciones de amistad asumen con mucha frecuencia una transferencia de las antiguas, reales, temidas o soñadas relaciones de fraternidad. El amigo desempeña fácilmente el papel atribuido interiormente a la representación fraterna y en la relación con él se moviliza toda esa intensidad de afectos, positivos y negativos también, que interiormente se mantuvieron con los hermanos.

Pero dentro de este mismo tipo de representación, cabe otra serie de aspectos transferenciales derivados de las antiguas re-

⁴⁶ Cf. las obras ya citadas de Aristóteles, F. Alberoni, P. Laín Entralgo, etc.

⁴⁷ *Ibid.*, Libro VIII, cap. VII, 269.

laciones de objeto que tuvieron lugar a lo largo de la infancia. El amigo, dentro de los límites exigidos por la reciprocidad y la igualdad, juega muchas veces (y generalmente a niveles más inconscientes) papeles que guardan una íntima relación con las figuras parentales (como los mismos hermanos la desempeñaron muchas veces también). Quizás no seamos capaces de percibir en la relación entre dos amigos niños o adolescentes, aparentemente hermanados en una neta igualdad, los papeles de padre o de madre que uno de ellos está desempeñando en relación al otro. Entre los adultos, incluso, esas representaciones parentales pueden estar jugando un papel importante con independencia de la edad de los relacionados y a veces, incluso, cuando la edad es la inversa a la que correspondería en una relación paterno-filial. Los rasgos de personalidad de una parte y las tendencias identificatorias de la otra hacen lo más importante, dejando en un segundo plano muchos elementos de realidad. La complicidad en el desempeño de esos papeles juega con frecuencia de modo fundamental en el mantenimiento de la relación establecida.

Pero el vínculo de amistad es un dinamismo vivo, dependiente siempre de las dinámicas particulares de los que así se relacionan. De ahí que la estabilidad, mantenimiento, desarrollo o decaimiento y pérdida de la relación, tenga que ver directamente con los procesos sicodinámicos de las personas unidas por este tipo de lazo. Una relación establecida fundamentalmente en el juego transferencial paterno-filial puede entrar en crisis (y superarse para encontrar un nuevo status o para desaparecer) desde el momento en que una de las partes, desde su propio dinamismo personal, se niegue a mantener el papel que hasta entonces jugó, puede incluso que hasta de modo gratificante. Como una relación fundada en una transferencia de tipo fraterno que satisfaga una necesidad de competencia y rivalidad, puede dar al traste desde el momento en que esa rivalidad desencadene un montante agresivo incapaz ya de

ser contenido en la relación establecida. El desencadenamiento de los fines específicamente eróticos, controlados durante un tiempo, puede igualmente alterar la dinámica de la relación, haciendo imposible su mantenimiento, si una de las partes no puede o no quiere responder a ese otro nivel en el que la otra parte expresa su demanda.

7. Evolución de las relaciones de amistad

No existe relación afectiva humana que, como la amistad, se extienda a lo largo de todos los ciclos vitales de la existencia. Son amigos los niños, los adolescentes y jóvenes, los adultos y los ancianos. En cada etapa con sus peculiaridades específicas, cumpliendo unas funciones diversas, desempeñando unos papeles diferentes de crecimiento o de perturbación del mismo. El ideal de la amistad adulta no debería, pues, impedir el percatarnos de la entidad que la relación de amistad posee en cada una de las etapas de la vida, considerándolas como si todavía no fuesen sino meros pasos inmaduros hacia la plenitud de la adultez.

La tendencia a eliminar la distancia que nos constituye como sujetos se deja ver ya desde los inicios de la existencia en esa fascinación que se observa en los bebés ante las reacciones de sus iguales, procurando de inmediato la mutua cercanía. Comienza así la posibilidad de encuentro “amistoso”, con extrañas y curiosas reacciones de atracción y rechazo.⁴⁸ Se observa así, por ejemplo, que a partir de un año los bebés prefieren a los de su misma edad y la compañía de a dos. Tan sólo a partir de los tres años, iniciando la consolidación de su Yo social, adoptarán posiciones menos egocéntricas, con una mayor cons-

⁴⁸ Cf. Z. Rubin, *Children's Friendships*, Harvard University Press, 1980 (8^o); S. Fraiberg, *Understanding and Handling the Problem of Early Childhood*, Scribners, New York 1968; L. C. Poguebin, *Ibid.* 368-397.

ciencia de las emociones de los otros y una mejor disposición a compartir lo que tienen. Esas primeras relaciones desempeñan además de este modo la importante función de abrir al sujeto, por primera vez, más allá del estrecho círculo familiar.

Alrededor de los seis años los niños comienzan a disponer de una capacidad para el diálogo, dando así un salto colosal en las relaciones de amistad. Entre los ocho y los diez hacen aparición las primeras pandillas, con una separación generalizada entre los sexos, ya que los procesos de identificación sicosexual se ven así facilitados. La amistad desempeña de este modo una función importantísima en la construcción de la propia identidad. A lo largo de toda la segunda infancia, el amigo se convierte en un apoyo fundamental en esa maravillosa, sorprendente y, a veces también, angustiante exploración de los misterios de la vida, tal como nos lo supo mostrar de modo magistral la película *Secretos del corazón* del realizador español Montxo Armendáriz. Quizás por ello, estas amistades no se olvidan nunca y movilizan siempre en nosotros cálidas y hondas emociones.

A partir de la pubertad se inicia el proceso de superación de la dependencia infantil en busca de una integración social más amplia. Se inicia así un proceso de ampliación en las relaciones interpersonales con una búsqueda importante de vínculos amistosos que pueden durar unas semanas o toda la vida. En cualquier caso, la relación de camaradería va dejando paso a la búsqueda de relaciones más selectivas y exigentes, no sin un grado importante de idealización que, con frecuencia, conduce a la frustración y consiguientemente a sentimientos de clara tonalidad depresiva. Es el momento en el que le oímos decir “¡ la Amistad (con mayúscula) no existe!”. No ha comprendido todavía el adolescente que esa mayúscula, que manifiesta la totalidad imposible a la que aspira el deseo, no la encontrará en ninguna parte.

Durante el período de la adolescencia, el Yo no dispone aún de fronteras sólidas y eso supone, de una parte, una gran disposición a mostrar afecto a otros, igualmente vulnerables. Por

otro lado, hay una gran inseguridad en el manejo de los propios sentimientos de soledad, miedo, tristeza... En ese contexto, las amistades suelen mantenerse todavía con otros del mismo sexo y con una intensa participación de la corriente homosexual, generalmente inhibida en su fin, pero manifiesta sobre todo en la frecuencia de las mutuas confidencias íntima de matices claramente exhibicionistas. Al otro sexo se le espía y se procuran las primeras aproximaciones, preferentemente en compañía de otros del mismo sexo, a modo de apoyos auxiliares. Las relaciones de amistad sirven igualmente para sostener la búsqueda de una independencia, todavía débil, en relación a los adultos. De ahí que estas amistades adolescentes posean ese carácter iniciático, frutivo y, con frecuencia, agresivo también.

La edad adulta representa, según E. Erikson, un reto fundamental: madurar en la capacidad de llegar a la intimidad, tanto en la amistad como en el amor.⁴⁹ En la década de los veinte a los treinta años la relación con los amigos llega a ser la que más tiempo ocupa. Más tarde puede sobrevenir el conflicto de intereses entre la relación de amistad y la de pareja, así como entre los intereses profesionales y los de relación interpersonal. Pero las amistades van haciéndose, por lo general, más selectivas, más estables y más afianzadas también.

Formada la familia, las relaciones de amistad pueden pasar (al menos por un tiempo) a un segundo plano o experimentar una etapa de acomodación a las nuevas circunstancias. Fácilmente se produce una decantación por las amistades de uno de los miembros de la pareja, a las que el otro sabrá o no adaptarse. La relación de amistad entre parejas puede, por su parte, venir a facilitar la tarea de ser padres, como en la adolescencia facilitó la de separarse de ellos. La posibilidad, por otra parte, de introducir amistad en la misma relación de pareja se muestra

⁴⁹ *The Life Cycle Completed: A Review*, W.W. Norton & Company Inc., New York 1982.

como una actitud inteligente que corona y perfecciona la relación amorosa, mientras que la de introducir sexo en la amistad funciona fácilmente entorpeciendo y perturbando el lazo previo de amistad.

Finalmente, en la ancianidad, la conciencia de la muerte acentúa fácilmente el valor de los vínculos humanos, si es que no han ido ganando terreno la involución mental o los sentimientos de amargo repliegue en sí mismo.⁵⁰ La relación grupal parece más beneficiosa en esta etapa, al proporcionar el sentimiento importante de integración y facilitar la puesta en común de los propios recursos.

8. Crisis, pérdidas y rupturas

A lo largo de todos estos ciclos vitales, la relación de amistad, en tanto que proceso vivo y dinámico, experimentará también, como los individuos mismos, momentos de tensión, de estancamiento, de plenitud o de involución, pérdida y muerte. Entramos así a considerar el papel que en los procesos de amistad desempeñan las crisis en la relación y las posibilidades de superación, estancamiento o ruptura de la misma. Son muchos los factores que, evidentemente, pueden entrar en juego. Tanto los concernientes al propio estilo de relación como otros de orden externo pueden desempeñar un papel fundamental en el desencadenamiento de la crisis, así como en su evolución posterior.

El enamoramiento y matrimonio de una de las partes, por ejemplo, juega como uno de los motivos más frecuentes de crisis, debido a la nueva situación triangular que se establece. Puede también, sin embargo, dar lugar a un reforzamiento del lazo, precisamente por la intervención del nuevo elemen-

⁵⁰ Cf. M^a Bazo, *La nueva sociología de la vejez: de la teoría a los métodos*: Reis 60 (1992) 75-90; J. I., López Jiménez, *Aislamiento y soledad en las personas mayores*: Razón y Fe 230 (1994) 31-40; I. C. Bermejo, "El arte de envejecer". *Pequeño boletín bibliográfico*: Sal Terrae 81 (1993) 787-788.

to incorporado a la relación. La amistad, como sabemos, a diferencia del amor, no tiene dificultad en incorporar e incluir nuevos lazos. Por el contrario, la amistad puede también verse en peligro con motivo de la separación de una pareja que, para el amigo común, desempeñaba la posibilidad de idealizar sus propias fantasías de unión al respecto. Las transferencias de corte parental, sin duda, entran a formar parte importante de estas dinámicas triangulares.

Si las situaciones triangulares en las que el amor y amistad se entrecruzan pueden originar la crisis, también las transferencias de orden fraterno, que juegan de modo tan importante en esta relación, pueden hacer que el éxito de una de las partes venga a acrecentar de tal modo el nivel de rivalidad de la otra o el sentimiento de superioridad en aquel que triunfa, que descomponga el equilibrio que hizo posible durante un tiempo la relación. *No basta el éxito propio, es necesario que fracasen los amigos*, expresaba con amargo cinismo el filósofo francés La Rochefoucauld en el siglo XVII.

El exceso de dependencia por una de las partes hay que considerarlo también como un factor de importancia en las crisis de amistad. Una excesiva demanda de favores, dinero, atención, expresiones de afecto, etc...perturba la relación en su misma base: en la libertad que vimos como condición esencial para que la amistad pueda nacer y desarrollarse.

Los factores socioculturales, por otra parte, deben ser tenidos también en consideración a la hora de comprender los elementos que juegan a favor o en contra de las relaciones de amistad. Es un dato comprobado que las formas de la amistad cambian según los tipos de sociedad y según los tiempos y las presiones ambientales de cada época. Hoy día, la mentalidad consumista de “usar y tirar” impregna, sin duda, todos los modos de vinculación interpersonal, haciéndolos cada vez más fáciles, más numerosos, pero cada vez también más débiles y superficiales. La actual fiebre por el *chat* en internet ilustra mejor que nada este

estado de cosas. Nunca hubo tanta posibilidad abierta para elegir con quien comunicarse y nunca hubo tampoco más facilidad para hacerlo de modo tan impersonal y descomprometido.

Significativo a este respecto es lo que hace muy poco tiempo leíamos en una entrevista a Juan José Ballesta, el chico de doce años que protagonizó la película "El Bola" del director español Acero Mañas. A la pregunta de si tenía en la vida real amigos tan estupendos como en la película, el muchacho respondía: "No tengo amigos. No me gusta. Lo digo también en la película. Lo que tengo son conocidos, en mi barrio y en todas partes. Les llamo amigos pero, en realidad, no les tomo como amigos, no confío en ellos..." Es un poco triste eso de no tener amigos, le comenta el periodista. A ello el chaval responde:

A mi me gusta cambiar. Un día me voy con los de mi barrio, otro día con los del barrio de mi abuela... Es mejor. Les veo un día y no vuelvo a verlos hasta muy tarde. Nunca estoy con los mismos porque no son mis amigos, son conocidos con los que juego a los cromos, a las cartas, a los montones... Me lo paso muy bien con ellos, me río, me divierto, pero no son mis amigos.⁵¹

Es un niño de doce años quien así habla. Pero, sin duda, es el altavoz de una sociedad que concibe de un modo muy particular las relaciones interpersonales.

El hecho es que existen también, como ocurre en la dinámica amorosa, amistades enfermas. Amistades que no contribuyen a favorecer el dinamismo madurativo de las personas sino que, al contrario, se convierten en un obstáculo y en una invitación a movilizar las dimensiones más regresivas o patológicas de la personalidad. Hay relaciones de amistad que perviven y se mantienen gracias a una extraña complicidad para activar los núcleos más problemáticos de los sujetos. Como en las relaciones amorosas, cabe todo tipo de dinámicas regresivas y patógenas. Desde la dependencia

⁵¹ Suplemento dominical *El Semanal*, 683, 26 de noviembre de 2000, pp. 18-19.

infantilizante que retiene al sujeto en una posición de pasividad, hasta la relación de corte sadomasoquista, en la que ambas partes saben nutrir tendencias de ese orden con una rara habilidad inconsciente. Son relaciones en las que la autonomía y la identidad personal se ven amenazadas desde una peligrosa pretensión de hacer de los amigos como dos gotas de mercurio que al acercarse se funden en una. Con esa fusión, sin embargo, tan sólo encontraríamos una extraña gota, a modo de monstruo engendrado por el asesinato de esas dos autonomías.

Todos estos factores personales y socioculturales contribuyen a que la relación de amistad no vea muchas veces realizada esa aspiración de eternidad que, como el amor, parece tener. Es cierto que muchas relaciones amistosas muestran una gran fortaleza y capacidad interna para superar los momentos de decepción, frustración o decaimiento que puedan tener lugar, revitalizándose de nuevo y adquiriendo, incluso, mayor profundidad de vinculación. Depende en buena medida del tipo de expectativa que se vio cuestionada, de la capacidad de que se disponga para asumir frustraciones, de la habilidad para entender y comprender los mecanismos de actuación de la otra parte y de la fuerza que tuvieran previamente los lazos afectivos que mantuvieron el vínculo.

La comunicación abordada en una necesaria articulación de claridad y buena intención tendrá que constituir en esas situaciones un instrumento imprescindible en la eventual resolución de la crisis. Porque la claridad desnuda, despojada del afecto, es de hecho una agresión que, como tal, pondrá necesariamente en peligro el vínculo amistoso. Pero el mero afecto que pretende encubrir la frustración de fondo, acrecienta las dimensiones más regresivas de la relación y deja latiendo y sin resolver una dificultad que, tarde o temprano, pasará factura. Es el momento, pues, de esas “amorosas crueldades” que diría Gabriel Celaya. Sólo así se garantiza que la relación se cons-

truye en el afrontamiento constructivo de las inevitables limitaciones, fallos y frustraciones implicados en todo proceso de relación humana.

Pero es un hecho también que muchas veces los vínculos amistosos no sobreviven a pesar de la hondura que pudieron llegar a tener y de los intentos que se realicen para salvarla. Y existen finales de todo tipo. L. C. Pogrebin los sintetiza en tres grandes grupos: barrocos, es decir, ampulosos, rimbombantes y dramáticos (de tonalidad histérica podríamos añadir); clásicos, en los que se guardan las formas de racionalidad y serenidad y románticos, a través de un desvanecimiento gradual y progresivo.⁵² La amistad, en efecto, como Kant nos lo recordara, es un raro cisne negro, que como todo lo viviente está siempre amenazado de enfermedad y de muerte. Y como todo lo viviente también (aceptarlo quizás venga a ser una condición importante para vivir adecuadamente la relación de amistad) no alcanza nunca su grado supremo y deseado de realización. Por ello, todos podemos exclamar también con ese dicho atribuido a Aristóteles ¡Oh amigos míos, no hay ningún amigo!

9. La alianza del deseo con el ideal

Probablemente no existe otro vínculo como éste de la amistad, que articule en su misma dinámica ideal y deseo. Ética y estética se aúnan así en esta relación de un modo único y paradigmático. Desde una consideración sicoanalítica, se podría pensar que ninguna otra relación humana implica, en razón de su propia naturaleza, tal articulación y equilibrio entre la fuerza del Ello y los ideales del Superyó.

Con razón afirma Francesco Alberoni que la amistad constituye la expresión ética del Eros. El deseo, según hemos analizado, constituye su fuente dinámica primera, pero junto a él aparece

⁵² Cf. *Entre amigos*, Emecé Ed., Buenos Aires 1990, 110-125.

desde muy pronto, incluso en las primeras relaciones amistosas de la infancia, el proyecto moral de justicia, de equidad, de compromiso interpersonal como parte esencial del vínculo que se establece. Cuando advertimos, además, que ese componente ético desfallece, el deseo decae de inmediato y el vínculo tiende a desaparecer. No cuenta con otros soportes, como puede ocurrir en los lazos de la familia o del amor. La fuerza del Ello necesita en la amistad sostenerse en el ideal del superyó.

Deseo e ideal se articulan, pues, en la relación de amistad de un modo específico y único. La pasión amorosa puede prescindir de la justicia, puede sobrevivir a la traición, puede asumir todo tipo de vejación o de mentira. El deseo, más fuerte que la justicia, se impone sobre cualquier otra consideración. Por otra parte, el vínculo que une al benefactor o al altruista con su beneficiado o protegido puede prescindir del afecto, la calidez o el cariño para mantener su relación de ayuda, independientemente de lo que su mundo afectivo anhele.

En la relación de amistad, sin embargo, atracción y deseo, afecto y cariño se han de ver necesariamente vinculados con una disposición y compromiso para que el lazo se mantenga. No necesitamos que el amigo sea justo, honesto y leal. Podemos ser amigos de un malvado. Pero necesitamos que la relación que se mantiene con nosotros esté presidida por esa lealtad y justicia que puede faltar en su relación con el resto de los mortales. De otra manera, tampoco puede ser amigo para nosotros.

Como podemos también ser objeto de todas las atenciones, cuidados y gestos de misericordia por parte de otra persona sin que en la relación brote la chispa del afecto amistoso. Pedro Laín Entralgo ilustra esta dimensión de la amistad con una bellísima referencia al pasaje evangélico del buen samaritano. Puede que éste realizara toda la labor de misericordia posible con el pobre malherido que encontró a la vera del camino. Lo atiende, lo lleva a la fonda, le limpia y cura la herida, se muestra dispuesto a pagar todo lo necesario para sacarle de aquella peno-

sa situación. Nada de ello bastaría, sin embargo, para que pudiéramos hablar de amistad. Para ello habría sido necesario el inicio de la confianza, de la cercanía personal, de la entrega al algo propio, íntimo y personal. Sólo así se constituye el “nosotros-sujeto” amistoso. “Me llamo Daniel. Y tú, ¿cómo te llamas?, son palabras que el buen samaritano hubiera podido decir al hombre herido. Y sólo con que este hubiera respondido “Yo me llamo Fulano de tal”, el germen de la amistad hubiera surgido. No es necesario para fundar la amistad la confianza de lo más íntimo, el *strip-tease* a todo costa. Pero el vínculo amistoso no tiene lugar si no existe una disposición a establecer ese lazo afectivo que se manifiesta tanto por un gesto sencillo pero personal, como por la confianza. Como sugiere el mismo Laín Entralgo, bastaría decir “mira” ante una bella puesta de sol, para que se manifieste la disposición a hacer partícipe al otro de la propia interioridad y con ella, a establecer ese lazo interpersonal que caracteriza a este vínculo humano. La amistad, de este modo, perfecciona el acto de caridad, pone gracia humana a la gracia teológica.⁵³ El ideal superyoico necesita también, por tanto, para que se hable de amistad, enlazar con el dinamismo afectivo que posee su origen en las oscuras fuerzas del ello.

No es una virtud la amistad, nos recordaba Aristóteles; pero se ha de ver necesariamente acompañada por ella.⁵⁴ Como de otro modo lo expresaba Voltaire al señalar que la amistad es un contrato tácito que realizan dos personas sensibles y virtuosas o, de modo más elocuente, diciendo que constituye un matrimonio anímico entre dos seres humanos virtuosos. Ni basta la mera sensibilidad, el matrimonio anímico; ni la virtud por sí misma genera tampoco amistad. Amor y respeto fueron los términos en los que, por su parte, expresó Kant esta misma relación específica de la amistad entre lo ético y lo estético.⁵⁵

⁵³ Cf. *Ibid.*, pp. 296-298.

⁵⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 259-262.

⁵⁵ Cf. G. Jover Olmedo, *Ibid.* 73-81; P. Laín Entralgo, *Ibid.* pp. 98-115.

Un respeto como actitud ética que no supone, por lo demás, un límite o una cortapisa para el amor y el deseo. Ese respeto es la mejor expresión de un deseo que ha madurado y que, por eso, es fiel a la distancia y la diferencia que ha de marcar el encuentro con el otro. No es el otro un bocado para intentar nutrir y colmar la propia carencia. Ni es el otro un objeto de dominio, control y posesión. Sino un tú, libre y diferente, que posee la capacidad de gratificar o de frustrar y que es aceptado en su libertad y su propia autonomía.

Por eso, el amor del amigo por el amigo no exige don, sino que agradece como tal lo que libremente se le ofrece. Ni siquiera se precipita en un deseo de salvar a otro a toda costa, olvidando que a lo mejor el otro no desea ser "salvado". Respeto hasta el punto de permitir que el otro se equivoque en el libre ejercicio de su riesgo y decisión, no acudiendo en su ayuda si no tiene la certeza de que el amigo, implícita o explícitamente, la solicita y la desea. Sólo así está respetando su propia carencia y sólo así respeta la libertad que brota de la carencia del otro. No es ni un enamorado, ni una madre nutricia, ni un padre salvador. Y sabiéndose sólo así, como un tú cercano y comprometido, acompaña al otro desde su soledad y se siente acompañado en la común aventura de existir.

Pero cuando las cosas tienen lugar de este modo, la amistad se constituye en un vínculo que puede potenciar de modo significativo el propio crecimiento y desarrollo personal. El propio ideal se ve en ella catapultado e impulsado por la fuerza del afecto que, desde la mutua identificación, alimenta y sostiene el vínculo. La amistad, por tanto, posee una enorme capacidad de transformar, de impulsar y movilizar hacia adelante a los sujetos que así se relacionan.

El amigo ha de ser para el amigo anhelo de superación. "Nunca te adornarás bastante bien para tu amigo: pues debes ser para él una flecha y un anhelo hacia el superhombre", clamaba el Zarathustra de Nietzsche.⁵⁶ No es tanto, pues, el amigo pista

⁵⁶ *Ibid.* 93.

de aterrizaje cuanto pista de lanzamiento. Sabemos también de qué manera, por ejemplo, necesito siempre Freud del amigo para vivir y para producir. Como ya le expresara a W. Fliess en los inicios de su amistad y se deja ver en toda su correspondencia, la relación con el amigo le proporcionaba la seguridad necesaria y el impulso para el trabajo.⁵⁷

Pero si el amigo es flecha y anhelo de superación, ha de ser también crítica e instancia de verdad: *Si quieres tener un amigo hay que querer también hacer la guerra por él: y para hacer la guerra hay que "poder" ser enemigo. En el propio amigo debemos honrar incluso al enemigo.* Así habló también el Zaratustra nietzscheniano, expresando esa exigencia de verdad que puede, en determinados momentos resultar dolorosa y hasta cruel. *Es un deber,* escribía también Kant, *que el amigo haga notar al otro su falta, pues lo hace por su bien y es, por tanto, deber de amor.*⁵⁸ No encontramos así de nuevo con las "amorosas crueldades" que pueden ser necesarias, no sólo para enfrentar una crisis en la relación, sino también como medio indispensable para que el amigo crezca o se salve de la ignorancia en la que tantas veces nos vemos forzados a vivir.

Nacida y desarrollada, pues, en el terreno de la libertad, dinamizada por la semilla y la vitalidad del Eros que impulsa la unión entre lo viviente, la amistad puede llegar a dar el fruto del compromiso personal, en el respeto a la distancia y a la diferencia que a cada uno nos constituye. Se hace entonces verdad que *nadie tiene mayor amor que el que da la vida por el amigo* (Jn 15, 13), y que en ese acto de donación, mutuamente nos constituimos y nos perfeccionamos.

⁵⁷ Cf. Carta del 1 de enero de 1890: *Los orígenes del psicoanálisis*, O.C., III, 3473-3474.

⁵⁸ *Metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid 1989, 347.

Hermenéutica analógica: el problema filosófico de la alteridad

Mario Magallón Anaya

Universidad Nacional Autónoma de México

Relación analógica: filosofía y creatividad

La filosofía además de su temporalidad tiene grandes alcances, porque busca trascender la accidentalidad y el relativismo para constituirse en teoría de la razón universalizadora. La universalidad es la aspiración constituyente de la totalidad del Ser desde el ente, pero también lo es del conocer como ejercicio del pensar sobre las diversas realidades materiales, metafísicas y como proceso dialéctico fenomenológico.

El filosofar y la filosofía son consecuencia de la imaginación creativa de la *Razón*. Lo son, porque el filosofar y la filosofía realizan una reflexión crítica, libre y autónoma, donde se construyen “fantasías” y mundos imaginarios, realidades sociales, literarias, filosóficas e históricas. Se idealiza y utopiza para superar el mundo caótico de exclusión y de destrucción de la existencia humana y de la vida. Empero, todo ello reclama la construcción filosófica rigurosa, coherente, sistemática, creativa y de imaginación hermenéutica analógica. Todo lo cual implica un ejercicio reflexivo de explicación e interpretación racional analógica, simbólica y semántica.

Los elementos que regulan al filosofar y a la filosofía son la libertad y la autonomía en la reflexión, porque es desde éstas que se filosofa y se construyen teorías filosóficas, epistemológicas y ontológicas. Por ello, la filosofía es creación, invención, y

experiencia de *poiesis*, de *imaginación creativa*. Por ello, de ningún modo, ésta puede entenderse como adaptación u obediencia ciega a la estructura uniformizadora de la lógica formal, sino más bien, es, debe ser lucha rebelde e insobornable que se resiste a ser mediatizada, alienada y sometida a la ideología dominante de cada época.

La reflexión filosófica se emancipa de todo vínculo de cientificidad particularista e invariablemente busca la universalidad, a través del *justo medio* y de la *temperancia* y de la *medianía*. En consecuencia, el filósofo es libre de pensar lo que es el mundo, la existencia como aquello que aporta al conocimiento, experiencia de muy diverso y variado carácter: reflexión formal, construcción de lenguajes, semánticas y formas etiológicas orientadoras del ejercicio de pensar y de imaginar; modos de producción simbólica, icónica significativa y de sentido.

Así, el filósofo busca conocer el sentido del mundo, no sólo sus determinaciones, porque aunque éstas son importantes en la construcción de la teoría filosófica, pero, no son lo suficiente, porque ello requiere, además de construcciones lógico-formales abstractas, objetivas y subjetivas de la totalidad de la razón, que implica sensibilidad, sentimiento y razón. Así, la filosofía crea ideas sustanciales, conceptuales y construye campos *ontoteóricos* y *epistémicos* desde los cuales totaliza la realidad del ente y del mundo.

Ello implica romper los mecanicismos y los formalismos lógico-semánticos univocistas, como con los lenguajes vacíos de contenido, que sólo obedecen las reglas gramaticales, que nada dicen ni expresan sobre el sujeto productor de conocimientos ni de sus obras. Por lo mismo, es necesario ejercitar la creatividad y la imaginación en autonomía y en libertad. Es decir, la filosofía como construcción de sentido recrea posibles mundos y modos de ser del ente, de la existencia de las cosas, de la *coesidad*. Está abierta a la explicación y a la interpretación. La filosofía recrea e imagina realidades nuevas que deben ser

interpretadas desde relaciones analógicas complejas, en diálogo, discrepancia dialéctica que ha de buscar el equilibrio y la proporcionalidad ontoepistémica del justo medio.

Sin embargo, en tanto que nada impide a la filosofía susstraerse a la comprobación evidente sobre quién filosofa, y éste es un ser humano que filosofa con *nosotros* y con los *otros*, con los objetos, las cosas y el mundo. Es importante señalar que el ser humano precede a la filosofía, porque es precursor de todo conocimiento filosófico, simbólico, científico y cultural.

En consecuencia, el sujeto, el ser humano, no surge de la filosofía, sino, más bien, ésta surge del ejercicio del pensar y de hablar, de dialogar y de reflexionar socialmente, desde formas expresivas que interpretan y explican construcciones simbólicas de conocimiento y de sentido.

Empero, para algunos filósofos, del pasado como de la actualidad, que consideran al ente como previo a la filosofía, esto conduce a un supuesto *antropologismo filosófico fatal* por el carácter determinista y espinoso del sujeto, porque, según algunas posiciones ontologisistas, ello sería el rebajamiento cualitativo del Ser y del ente, lo cual lleva a signarle, de manera ineluctable, en el relativismo filosófico, en la accidentalidad irracional y en la subjetividad personal.

Por lo tanto, el ser humano, el “hombre genérico”, el ser en el mundo, antes como ahora, sigue siendo un problema para algunos filósofos. Sin embargo, el ser humano sólo puede entenderse como parte de la *Totalidad del Ser* y de la realidad humana, social y colectiva. Porque *su ontologicidad no es una monada cerrada*, sino dialécticamente abierta y plural, en la medida en que sólo se *es* ónticamente ser humano con los otros, allí donde la *alteridad* diferenciadora e igualitaria, es el eje conceptual regulador óntico y epistemológico.

Es en la relación político social dialógica, en el ejercicio de la palabra donde el ser humano afinca su existencia. Es a través de la *palabra* que se descubren y se expresan las diferencias

en el mundo y, a la vez, afinan su sentido de pertenencia, de *identidad* y *valor societario*. Porque sólo se es en la historia y en el mundo social-colectivizado, con nosotros y con otros. Esta expresión de la *alteridad* y de la diferencia sólo se da en la libertad horizontal de equidad, tolerancia, justicia, solidaridad y respeto de la pluralidad óptica fenoménica humana.

Reflexión filosófica donde juega un papel primordial la *analogicidad* dialéctica y dialógica del ente y del Ser en la construcción de la ontología y del conocimiento. La analogicidad es el límite entre el lenguaje y la expresión del Ser y del ente, en relación múltiple e interpretativa de significados. Es la hermeneutización del ente que manifiesta al Ser a través de la palabra, del *lógos* que habla y se expresa con sentido y significación, formas expresivas que diversifican el modo de ser de los lenguajes simbólico-expresivos.

Comparto con Mauricio Beuchot la idea que propone para la interpretación del ser en la filosofía actual, desde una metafísica (ontología) que atienda a la construcción de un sistema dialécticamente abierto. Sin embargo, ello ha de preverse, para no caer en la asistematicidad y en el relativismo absoluto, o en la pura subjetividad, sino en la hermenéutica analógica y simbólica (mexicana). Ha de advertirse que no se renuncia a la razón, pero ésta concebida menos soberbia y pretenciosa, porque se hace acompañar de la intuición, de la percepción de la simplicidad y del entendimiento en la discrepancia y en comprensión. Se trata de filosofar analógicamente como actitud, como perspectiva y como clave del método hermenéutico, lo cual nos previene de caer en reduccionismos equivocistas o en el univocismo. Esto es más bien, realizar la síntesis teórico-epistémica y óptica que busca superar las mediaciones ideológicas y amplía los horizontes hermenéuticos de la interpretación analógico-simbólica y semiótica.

La propuesta filosófica de Beuchot permite el predominio de la diversidad en una relación combinatoria donde la ambi-

güedad no es dominante en la construcción discursiva, sino más bien, es una variante dentro de la sistematicidad y la congruencia filosófico-hermenéutica. Esto es el reconocimiento de los límites de la razón, la aceptación de la finitud de la razón, lo cual implica asumir una actitud realista del hecho del filosofar y de la filosofía misma. Por ello, puede decirse que la sistematicidad en la hermenéutica en general y en la analógica en especial, logra alcanzar una relación analogizada equilibrada, en la medida de que no pretende abarcarlo ni controlarlo todo, sino, más bien, de relacionar en la dialecticidad el todo con las partes y viceversa, en la unidad universal y la diferencia.

Se trata de un sistema analógico abierto lo suficientemente organizado que permita estructurar una explicación hermenéutica de la realidad. Es decir, ello requiere de dar cabida a la conciencia de la contingencia, pero también, a un mínimo de necesidad y de fundamentación metafísica (ontológica).

Mauricio Beuchot señala al respecto que el conocimiento analógico no se constituye de elementos dispersos, sino que, además, requiere de fundamentos ontológicos y epistemológicos.

Es decir, de acuerdo con Mauricio Beuchot:

No todos pueden ser elementos dispersos, sino que tiene que haber unos cuantos fundamentos y en ellos asentarse el resto de la construcción que contiene justamente los elementos particulares, concretos, contingentes. Un puñado de cosas absolutas y necesarias, como principios y esencias, y la mayor parte de los elementos pertenecerá al ámbito de lo relativo y lo mutable. Es un relativismo moderado: no un relativismo absoluto, que excluye todo lo que puede ser fundamento, sino un relativismo relativo, que da cabida a algunos enclaves absolutos que pueden aún fundamentar y le den un carácter de medida que le permita todavía explicar.¹

¹ Mauricio Beuchot, *Interpretación y realidad en la Filosofía actual*, México, II-FILOS/FFyL/UNAM, 1996, p. 130.

Por ello, es necesario estar atento a la violenta insurgencia cientificista, como a la práctica, que quedaría evacuada completamente por el dominio e interés de la ciencia y de la colonización intelectual y filosófica producida por la racionalidad positivista y neopositivista de la filosofía y de la sociología moderna, porque, de otro modo, el espacio ontológico y epistémico de la Razón, de la racionalidad, de la técnica y de la tecnología quedarían aisladas, sin relación comunicativa de entendimiento y de comprensión.

Por tanto, puede decirse que:

La oposición por la fuerza de esta racionalidad nomológica, cancela la apertura dialógica de la razón con la alteridad que le sirve de fundamento. Esta racionalidad lo absorbe todo y lo unifica sintéticamente, homogeniza y universaliza la totalidad en función de sus intereses de conocimiento. Para ello se propone un discurso multidireccional objetivante de las diversas realidades históricas desde la unidad de las múltiples determinaciones.²

El problema filosófico de la alteridad humana: nosotros y los otros en nuestra américa y en el mundo

En un texto clásico, el filósofo argentino Arturo Andrés Roig³ señala que el poner al *nosotros* como valioso en la reflexión filosófica latinoamericana, es analizar al sujeto en su devenir social e histórico. El *nosotros* es la expresión de una comunidad humana en la unidad de la diferencia. Donde el *yo* (sujeto individual concreto) y el *nosotros* se presenta en la sociedad como entidades culturales captadas desde un horizonte histórico que expresa, identifica y autoafirma al sujeto concreto material temporalizado.

² Mario Magallón Anaya, *Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas*, México, Ayuntamiento Constitucional de Orizaba, 2005-2007, 2006. p. 84.

³ Cfr., Arturo Andrés, Roig, *Teoría y Crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981, p. 21.

En esta perspectiva de análisis, los sujetos constituyentes del *nosotros* no se estructuran como entidades cerradas y constituidos por categorías preestablecidas, sino actuando social y políticamente dentro del proceso dialéctico e histórico. Esto muestra al Sujeto y a los individuos como entes socializados e ideológicos, es decir, como seres humanos situados en el tiempo, en la historia, donde se combina, dialécticamente, la unidad de la razón, la objetividad y la subjetividad, los sentimientos, las imágenes, las representaciones, los símbolos, las pasiones. Por esto mismo, es necesario superar el esencialismo ontologista, concebido como concepto fundante o categoría metafísica colocada por encima de la realidad social, sino más bien radicado en la *onticidad del ente*, del *ser en el mundo*, del *ser con los otros*.

Es decir, se trata de desontologizar a los seres humanos, para mostrarlos haciéndose en la historicidad del mundo de la existencia, de la vida. Esto, obviamente, manifiesta al ser filosófico y social parcializado que aspira a lo universal, pero por otros caminos, como los de la razón y la historia. Esta parcialización, es el proceso del estado de la realidad, allí donde el ser humano se constituye y está siendo existente. Porque nada de lo humano es definitivo, todo lo humano es finito y en la *finitud* está radicada la *existencia*. Pero, el ser humano no sólo es historia, sino también, razón, creatividad, imaginación, desarrollo y sobreproducción material y espiritual; es compromiso ético, social y político, además de muchas otras cosas.

En consecuencia, la *esencia* de lo humano, si acaso tuviera alguna, sería *ontohistórica*, es fenoménica. Porque la historia es producto humano por excelencia. Por lo tanto, se es humano o se es hombre en la sociedad constituyente de la *nosotridad* colectiva e incluyente. Es la *nosotridad* que en su definición empieza en la totalidad del género humano, en la igualdad y la diferencia de todos los seres humanos que constituyen a la *Humanidad*.

Ello requiere reconocer que la humanidad es una en la unidad de lo diverso, de las especificidades y las diferencias, las cuales sólo son factibles de identificar en la unidad ontológica, que requiere ser redefinida, re-explicada y reinterpretada conceptualmente, hasta abstraer y formalizar la temporalidad desde un horizonte de significación.

Reconocer estos problemas es la invitación a repensar la realidad, como a la vez tomar conciencia que los seres humanos, los entes son existencias situados en el espacio-temporal, es decir, son sujetos sociales temporalizados. Esta toma de conciencia de “nuestro ser histórico” parcializa el *nosotros* y los *otros* como parte de un todo humano y como copartícipes de la *Humanidad* concebida como la totalidad del género y de la existencia.

El pensamiento formal y lógicamente constituido debe nutrirse de la fuente *energética* de los contenidos del pensamiento vivencial, de la capacidad y el rendimiento intelectual. La capacidad de abstracción del intelecto en sí, puede y debe brotar de la intuición concreta de imágenes y expresiones simbólicas de la vida y de la existencia misma. Porque, como apuntara Emmanuel Kant: “Los conceptos sin intuición son vanos, la intuición sin conceptos es ciega”.

Así, el filósofo Simón Schoenberg, en orientación y apertura más amplia, considera que la filosofía real, efectiva, no se reduce a mero manejo de conceptos abstractos vacíos, sino, por el contrario, es la elaboración de vivencias, de experiencias intensas, las cuales han sido traducidas al lenguaje del espíritu racional socializado. Esta es forma creativa desde donde parte o se constituye la *sociedad del conocimiento* filosófico. La filosofía es constituyente de la *Totalidad* en la unidad de la diferencia.⁴

El *nosotros* debe ser visto como sujeto plural, de un horizonte que implica las denominaciones precedentes con las cuales

⁴ Cfr. Simón Schoenberg, *Pensamiento flotante. Esboza de una filosofía de la incertidumbre absoluta*, Argentina, Carlos Lohlé, 1985.

se ha definido el ser humano. El Ser como totalidad, se constituye de individuos, de sujetos socializados, de cosas, de los entes cosificados. Esto es un fenómeno común a todo ente, sin importar el lugar donde éste nace. Así el ser latinoamericano se constituye de entes situados históricamente.

Aunque no siempre se haya mostrando la panorámica de la diversidad de manera comprensiva, ésta deberá ser vista en la unidad de la diferencia de nuestra América. Es sabido que el sujeto americano no siempre se ha estudiado desde la misma unidad referencial, sino, más bien, en concordancia comparativa con los modelos filosóficos europeos o norteamericanos, donde el saldo comparativo es desventajoso, porque el modelo diferente supera a otras realidades; porque el modelo occidental europeo no es posible adaptar a la realidad latinoamericana, porque cada filosofía, cada teoría filosófica crea el propio modelo de acuerdo con la realidad que interpela al filósofo. Es la historia la que determina la diversidad filosófica, concebida en la unidad teórica, ontológica y epistemológica en el proceso dialéctico y dialógico del hacer y del quehacer humano.

La historia de las ideas filosóficas y sociales de nuestra América se fue definiendo en su *hacer y quehacer* a partir de los entes en el mundo, en situación. Así, la historia de las ideas y de la filosofía que los latinoamericanos han hecho, es la historia dialéctica y de análisis de las contradicciones y conflictos ideológicos, políticos, sociales, económicos y culturales. Es una historia que se constituye de historias, de experiencias y de vivencias humanas, atravesada por las negaciones y las afirmaciones, las desviaciones y los retrocesos, en las construcciones filosóficas y políticas.

Por ello, puede decirse que el ser humano ha ido buscando y haciéndose consciente de la realidad del pasado y del futuro, desde un presente con múltiples horizontes, los cuales, para concretarse requieren de una conciencia del presente y que es necesario encontrar las directrices filosóficas en la realización

de lo *nuestro* desde un horizonte universalizable. Es decir, busca ampliarse, extenderse al género humano, a la totalidad del Ser y del ente. En este sentido, el *nosotros* y lo *nuestro* latinoamericanos sólo se hacen y son posibles en la historia, en la cual se especifican y diferencian los entes historizados y adquieren valor *entitativo*.

Así, en la dialéctica de la conciencia histórica se perfilan la unidad en la diferencia, la cual implica una “lucha a muerte” por el reconocimiento como “hombres entre los hombres” en libertad, justicia y equidad solidaria. Porque la *Humanidad* es *una* en la *diferencia* y en la *igualdad*. Por lo mismo, todo ser humano es *proyecto*, búsqueda de realización de su ser en el mundo.

Para ello se requiere de alcanzar metas, las cuales, para su realización, allí donde es necesario luchar por la libre actuación, requiere de la independencia, la autonomía, la igualdad, la justicia y la solidaridad con nosotros y los otros. Estas aspiraciones unidas a otros factores, como la cultura, la lengua, las tradiciones, la historia han hecho viable la comprensión del *nosotros* y los *otros* en la diversidad del género humano.

Esta denominación del *nosotros* hace posible la referencia a un grupo, a una comunidad, a una sociedad cultural o a una nación. Los *otros* son todos aquellos sujetos o individuos que no forman parte de mi grupo, de mi comunidad, de mi sociedad cultural, pero que tienen en común, la Humanidad y la libertad. Ello permite establecer relaciones teóricas entre la diversidad de los pueblos y de las culturas en la unidad del género humano.

Esta relación se constituye de diferencias, lo cual obliga a la necesidad de plantear una nueva manera de interpretar el *nosotros* y los *otros*, más allá de la forma tradicional, que hasta la actualidad se le relaciona desde una visión unidimensional, desde posiciones elitistas, excluyentes, racistas y marginantes.

Desde nuestra propuesta no debe rechazarse a aquello que nos es extraño o ajeno por considerarlo, “malo” o negativo,

tampoco, afirmar que sólo lo *nuestro es bueno* y es valioso y lo extraño o extranjero no.

Las ideas, el pensamiento, los juicios filosóficos, según Mijail M. Bajtin constituyen una forma integral de razonar, interpretar y explicar lo que son los seres humanos y las cosas en el mundo desde el *ethos*, de los hábitos y de las costumbres de la vida cotidiana, concebidos como formas de conducta individual y social. Es la expresión de un ejercicio *práxico* comprometido y solidario entre *nosotros* y *otros*. Esto constituye la base de la eticidad. Las ideas y el pensamiento son un rasgo característico de la filosofía y de la existencia, que incluye el mundo teórico en la unidad de la vida en el proceso de generación, creación y construcción de ideas, pensamientos y filosofías.⁵

Concebir la unidad de la vida, de la existencia y de la filosofía como algo paralizado, es una suerte de estatización de la existencia que, en cierta forma, encubre la incongruencia demasiado evidente de la simple y llana teorización pura y sin compromiso con *nosotros* y *otros*. Es decir, es forma de pensamiento solitario que atomiza al individuo y lo separa como ser social. Esto obliga, en contra de todas las actitudes xenofóbicas (raciales, nacionalismos desmesurados donde no caben todos, sino unos cuantos), a asumir la apertura procesual y dialógico como compromiso ético, con *nosotros* y *otros*, a no rechazarlos y a reconocer que sólo somos con los otros. Esto es colocarnos por encima del juicio superficial fundado en la distensión relativista y subjetivista y de aquellos que consideran que pertenecer a “un grupo”, como los que forman parte de éste, constituye, para ellos, lo más importantes y los hace creer en una “supuesta superioridad” y se colocan por encima de los *otros, ajenos a su grupo y a su comunidad*.

⁵ Cfr, Mijail M. Bajtin, *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores y los otros escritos*, Anthropos, España, 1997.

En oposición a esta postura es necesario construir juicios racionales que se funden en principios éticos bajo supuestos teóricos incluyentes suficientemente fundados en la libertad y la justicia. Pues, de acuerdo con Husserl, “sólo por su propia libertad puede un hombre llegar a la razón y configurar racionalmente su persona y su mundo circundante; y sólo en ello hallará la máxima “dicha” que le es dada, la única racionalmente deseable”.⁶ Sin embargo, aquí se presenta un problema que debe ser precisado: ¿Cuál es el significado de pertenencia a la comunidad social? ¿Cómo determinar los factores que justifiquen nuestros juicios? En el transcurso de esta apretadísima reflexión se ha venido planteando que los seres humanos forman el género humano, constituido por colectividades específicas, heterogéneas y diversas las cuales producen ideas, pensamientos, juicios, representaciones del mundo, expresiones discursivas. Así, dentro del género humano está presente un modo de pensar, de sentir, de amar y de sufrir, así como de nacer, de actuar y de morir como entidades situadas, históricas.

La colectividad más amplia es la referida a la *nación*, en la medida que es en ella donde coinciden más o menos en forma congruente el *Estado* y la *cultura*. Porque pertenecer al género humano, a la humanidad, no es lo mismo que pertenecer a una nación, porque entre estos dos aspectos existe una relación conflictiva que se hace patente en el momento que nos veamos obligados a elegir entre los valores de la primera y los de la segunda.

Antropología filosófica: nosotridad y eticidad

El hombre, entendido en el significado genérico antropológico de la palabra: *hombre*, comprensible y analizable por principios éticos, políticos, sociales e históricos. Es decir, el hombre

⁶ Cfr. Edmund Husserl, *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, Anthropos, España, 2002.

en cuanto hombre, debe ser entendido éticamente como un ser humano libre, lo cual implica valorar su conducta y su relación con los otros. En cambio, como individuo social y político, como *ciudadano* se le juzga desde una perspectiva eminentemente política por sus actos públicos. Empero, no puede eliminarse ninguno de los dos de la vida humana, mucho menos reducir uno en el otro.

Es importante estar consciente de esta dualidad y cuidarnos de separarlos radicalmente o confinarlos en esferas incomunicables entre sí. Sabemos que la ética no es la política, pero la primera puede llevar a espacios que la política no tiene derecho de franquear. Ser miembro de la humanidad no excluye pertenecer a una nación, pero lo uno no puede sustituir a lo otro, pero sí, en cambio, los sentimientos humanos deberán tener la capacidad para detener a la “razón de Estado” y a la “razón de mercado”, y colocar al ser humano como el centro fundamental del diálogo y la discusión ético-político.

La nación es una entidad constituida, más que por la “sangre” o la “raza” o la historia, por la cultura; ésta al igual que el término la “raza” es preexistente al individuo, no puede cambiar de cultura de un día para otro. La cultura no es innata sino adquirida, aunque esta adquisición sea lenta, dispone en cierta medida de la voluntad del individuo; también puede provenir de la educación, que consiste en el aprendizaje de la lengua, de familiarizarse con la historia del país, las costumbres, los imaginarios sociales, las tradiciones, los códigos. Esto conduce a cuestionar el origen de sangre, a considerarla como cuestión racista, biológica y genética.

El concepto de nación concebida como cultura lleva a aceptar la capacidad de decidir u optar de un sujeto consciente, por una cultura o una nación. Permite excluir y superar la antinomia del ser humano y del ciudadano, para distinguir por sí mismo, la nación y la cultura como ente racional en el ejercicio y la práctica de la “libertad en la confianza”. Esto se

entendería como el trayecto reflexivo que propiciaría el camino hacia lo universal pasando por lo particular, en la medida que sólo aquel que domina una cultura específica, puede entenderse como miembro de la totalidad mundial.

Empero, la cultura no necesariamente tiene que ser nacional, salvo en casos muy excepcionales, sino más bien, concebida como lo propio de una región, de entidades geográficas, como pertenecer a un grupo con exclusión de otros, como incluir a un grupo de países. Se trata de plantear posibilidades abiertas que permitan la libre circulación de ideas, pensamientos y representaciones del mundo por encima de ideologías justificatorias de la exclusión y la negación de los *nuestrros* y de los *otros*.

Se acepta que la cultura es la que especifica y diferencia el *nosotros*, lo *nuestro*, de los *otros*, al colocarse en una situación expresiva de lo propio, concebido con identidad nacional, geográfica y regional. América Latina y el Caribe son una diversidad compleja que en su recorrido histórico-social adquiere características que al combinarse les dieron una “ontológico entitario”. Ello lleva a cuestionar el viejo principio “universalista occidental” del modelo, para plantear, no obstante de sus dificultades teóricas uno “nuevo”, donde lo universal se constituya o conforme por lo diverso, concreciones y especificidades en la totalidad.

La historia descubre que la ideología universalista, eurocéntrica y etnocéntrica es responsable de los acontecimientos más negativos de la historia reciente de Europa y del mundo occidental, como son los colonialismos, la explotación humana y material de otros pueblos, cercanos y lejanos. Podría decirse que el carácter de este universalismo tiene una connotación imperialista. La extensión de la civilización europea (¿universal?), suprime la heterogeneidad de las formas discursivas, en nombre de los ideales “universales”.

Es tiempo de superar las pretensiones “universalistas”, y reconocer que todos los juicios sobre la cultura y la filosofía son

relativos a una época, a un lugar y contexto. Esto no quiere decir que debemos confundir este relativismo con el nihilismo o el cinismo. Los valores culturales deben ser reconocidos, empero, su extensión es limitada. Porque el bien de hoy, no necesariamente fue el de ayer y nada garantiza que sea el de mañana, cada individuo puede ser bárbaro a los ojos de su vecino. Dentro del etnocentrismo el sujeto identifica, ingenua o de mala intención, sus valores como *los valores*; proyecta las características de su grupo como un instrumento universal, y éste incluye a la cultura y a la filosofía como las formas concientes más altas de la universalidad.

Es necesario insistir que la concepción de *género humano* o de la *humanidad*, no es esencialista en el sentido “universal metafísico” excluyente, sino en la medida que no impone un modelo al cual seguir, menos aún, un proyecto de unificación del género humano ejercido desde el interior del Estado global. Empero, si en ello existe la universalidad, ésta no debe entenderse como concepto valorativo de contenido fijo, absoluto, atemporal y ahistórico, sino que es un proceso que se resemantiza desde un horizonte histórico de significación.

Es decir, esta deberá ser la dirección común que deben seguir los interlocutores en el debate sobre los problemas humanos y de la cultura. Debemos estar atentos sobre el supuesto rasgo de lo que se entiende como universal, lo cual no proviene del mundo empírico de la observación y del experimento, sino del avance del espíritu humano concebido como ente que trasciende lo inmediato, lo accidental para ir a las construcciones ontológicas abstractas y lógico-formales.

Así, lo universal adquiere un nuevo valor al convertirse en un instrumento de análisis que regula la confrontación fecunda de las diferencias donde su contenido no es definitivo, porque está sujeto a revisión permanente. En este camino lo humano no es tal o cual rasgo de cultura. Los seres humanos se ven influidos por el contexto dentro del cual vienen al mun-

do, porque éste varía en el tiempo y el espacio. Lo que todo ser humano debe tener en cuenta, es el rechazo de las determinaciones absurdas. Afirmar la defensa del ejercicio de la libertad, pues ésta es la característica distintiva del género humano y uno de los postulados de la modernidad ilustrada.

En este contexto, la universalidad se entiende como la prohibición al deslizamiento hacia los etnocentrismos o los universalismos totalizadores, sin por ello renunciar, a pesar de la situación relativista de sus elementos, a los juicios teóricos y epistemológicos y, también, en su caso, valorativos. Lo universal es nuestra pertenencia a la misma humanidad. En la unidad del género humano deberá ser reconocida la heterogeneidad del cuerpo social y cultural.

Esto hace posible emitir juicios de valor que trasciendan las fronteras nacionales de donde se ha nacido y llegar al común acuerdo, a lo ¿universal? Allí donde la tiranía y el totalitarismo son negativos en cualquier circunstancia humana, al igual que lo es la esclavitud, como la práctica de ésta sobre los hombres y los pueblos débiles por las naciones poderosas. Esto no significa que un pueblo y cultura, por ser más fuerte, no es más humano ni culturalmente superior a otro, o es la encarnación de lo universal. El ser humano es diverso, colocarlo en una sólo dimensión filosófica, histórica y social equivale a su mutilación.

El reconocer el *nosotros* como objeto de reflexión de la realidad latinoamericana y caribeña, es asumir a los sujetos sociales como entes capaces de aceptarse y aceptar a los *otros* como diferentes, pero también como iguales y parte de la humanidad. Requiere, como bien señalará Martí, superar la ideología colonialista y la mentalidad provinciana, ello implica reconocer las limitaciones de los horizontes de comprensión excluyente e ideológica.

Es criticar desde la razón los alcances y las posibilidades de nuestro ser en la historia, en un ser siempre siendo tránsito, sin que por ello se liquide el pasado, sino, más bien asimilán-

dose desde un presente. Y sin desdeñar a los “otros” proyecte un futuro de posibilidades y probabilidades más libres, justas y humanas.

Lo *nuestro* está determinado y es determinante, por el plural *nosotros*, lo que permite afirmarnos *ante* y *con* los *otros*, ser solidarios con aquellos y éstos. Esta diferenciación explícita es el medio que hace factible explicar lo *diverso* y lo *heterogéneo* de los sujetos sociales y culturales al interior de las comunidades humanas internas de los grupos, de los países y regiones geográficas como también externas.

Lo *nuestro* y lo de los *otros* se constituye en la diversidad y en la diferencia de la unidad. Empero, lo diverso no quiere decir ausencia de unidad del género humano, porque lo entitativo de éste no es único y exclusivo de un país o cultura, sino la característica universal y propia de éste. La historia de América Latina está constituida por el *nosotros* y lo *nuestro* con los *otros*. Es la fusión de culturas, que en el acontecer dialéctico de su historia conformaron, en el proceso, la síntesis cultural.

En este pensar discursivo de ideas, pensamientos y conceptos se hace patente el *legado*, la tradición, entendido como herencia cultural, aquella, específica de la diversidad de lo propio del latinoamericano, como la diferenciación con los otros. Empero, esto no excluye los aportes recibidos de la cultura mundial, pero mediada por la realidad histórico-social diversa del continente americano.

El *legado* de la tradición, de acuerdo con la definición tradicional, está radicado en los supuestos filosóficos y en una ideología que justifica sus principios espirituales y ontológicos en la historia. El legado puede convertirse en obstáculo para la explicación y el avance de la cultura y la filosofía en América Latina y el Caribe.

Esto conduce a la necesidad de aceptar el legado, pero ya no constituido por valores cerrados, estáticos; deben superarse los modelos coloniales que determinaron lo propio de una filo-

sofía y cultura; reconstruir las estructuras teóricas del razonamiento y de los juicios, dentro del espacio abierto de relaciones humanas y sociales de los sujetos interaccionando y en relación consigo mismo y con los bienes culturales que constituyen el modo cultural de ser del *nosotros* y de su relación dialógica con los *otros*, allí donde está incluida la totalidad humana.

Nosotros y los *otros* en el análisis filosófico lleva inevitablemente, a aceptar las *diferentes filosofías* que han conformado *La Historia de la Filosofía Mundial*; ello implica el rompimiento con los exclusivismos y mostrar la diversidad humana, sin desconocer la racionalidad y el fundamento de sus principios, porque todos los seres humanos, la Humanidad, tienen en común la razón, la práctica libre de pensar con autonomía, lo cual inevitablemente conduce a la oposición abierta al imperialismo de la Razón, de las categorías y de la cultura, que se imponen con modelo sobre las otras racionalidades y culturas. Se trata de reconocer que la producción filosófica y el ejercicio de la razón no son privilegio de unos pueblos, sino que es un atributo común al género humano.

Las construcciones teórico-filosóficas en el mundo son una respuesta a la realidad social circundante que se expresa a través de categorías y conceptos y que explican el hacer y el quehacer humano de un grupo, de una comunidad, de una sociedad, que busca universalizar sus principios. De esta manera, la universalidad estará fundada en la diversidad humana, social y cultural, empero, ésta deberá buscarse en la diversidad, la certeza y la validez epistémica y óptica, en la unidad del género humano.

La filosofía, cualquier filosofía trata de alcanzar generalizaciones que permitan ser abarcadoras de realidades teóricas, ontológicas (metafísicas), epistemológicas, sociales, económicas y culturales. Por ello requiere definir campos de estudios, marcos teóricos para comprender, explicar e interpretar las realidades sociales, las cosmovisiones del mundo, lo simbólico y la historia misma. Ello sin descartar al sujeto filosofante inmerso

en situación que influye y, en cierta medida, lo determina, sin que por ello pierda valor y sentido su producción *filosófica*. Empero, en el entendido de que toda obra filosófica, a pesar de su objetividad tiene la marca de su autor, es decir, la *sujetividad*.

Las filosofías latinoamericanas defienden su derecho a formar parte de *La Filosofía*, como a ser reconocidas en relación de igualdad en la diversidad y la diferencia con cualquier otra filosofía. Por lo mismo exige el respeto a la diferencia y busca romper con el *logocentrismo* y el *etnocentrismo* del *conocimiento de un grupo humano* de una región geográfica.

Lo anterior plantea la urgencia de construir un conocimiento que busque la universalidad y los criterios que sirvan para pensar y resolver los conflictos, las desigualdades culturales y raciales. El filósofo mexicano Leopoldo Zea sustenta la tesis: “Todos los hombres son iguales por ser diferentes”.

Las afirmaciones sobre la igualdad del género humano, la relatividad de las culturas y el derecho de darse a cada una la posibilidad de creación, de *poiesis*, allí donde hasta hoy han sido inconsistentes las condiciones actuales de interdependencia y dependencias, de influencias e interinfluencias, donde se ejerce un práctica del poder de la dominación de las culturas coloniales, lo cual cancela cualquier otra alternativa filosófica y cultural.

En el mundo contemporáneo esta interdependencia no se da en una relación de reciprocidad, pero ello no implica, necesariamente, que ésta sea siempre igualitaria. Por lo mismo, deben buscarse estrategias y alternativas de análisis que coloquen por encima de la globalización del capital y de la transnacionalización de la cultura y su pragmaticidad ideológica de dominación en los países pobres, fundado en el intercambio desigual de bienes materiales, culturales y simbólicos. Conscientes de que el *nosotros* y los *otros* se comunican en la interdependencia económica, social y cultural a pesar de darse en una situación desigual determinada por el poder y no por la razón,

es necesario luchar por imponer las razones humanas ético/políticas, por encima del interés, del mercado y del consumo. Esta debe ser una de nuestras tareas en la actualidad.

Reconocer que toda producción significativa como lo es la filosofía, el arte, la ciencia, la literatura, la historia, etc., es susceptible de ser explicada en relación con las determinaciones sociales. En este sentido la cultura, en una acepción más general, incluye al *nosotros* y a los *otros*, porque no sólo representa a la sociedad, sino que cumple con las necesidades de producción de sentido y con la función de reelaborar las estructuras sociales e imaginar nuevas.

Al lado de esto, representar las relaciones de producción contribuye a reproducirlas, a transformarlas o a crear otras nuevas. Esto hace posible entender hoy porqué la cultura constituye un nivel específico del sistema social y las razones por las cuales no puede ser estudiada aisladamente del mundo. Empero, no sólo porque está determinada por lo social, entendido éste como algo distinto de la cultura, sino porque ella se encuentra inserta en el todo del hecho económico, social, cultural, filosófico, artístico, científico y tecnológico como en la herencia cultural, el “legado”, el valor entitario del *nosotros* con los *otros*.

Todo lo cual visto desde la concepción tradicional reduccionista del capitalismo neoliberal y su ideología consumista, impide descubrir las diferencias, como las especificidades y las confluencias entre los seres humanos, los pueblos y las culturas, a la vez aceptar lo diverso como lo común al hombre, pero no como el instrumento que justifica la negación de unos entes para afirmarse “otros”, sino en relación horizontal de igualdad y de aceptación de las diferencias desde la práctica solidaria entre *nosotros* y los *otros*.

Tres temas:

Alberto Eduardo Buela Lamas

Argentina

Llambías de Azevedo y la función de la filosofía

Juan Llambías de Azevedo (1907-1972) fue abogado, profesor universitario y ensayista uruguayo autor de múltiples artículos y una docena de libros. Se destacó, en su primera producción, en el campo de la filosofía del derecho para pasar, en una segunda etapa, a sus estudios sobre fenomenología alemana y existencialismo francés.

En el Uruguay, ha reconocido el estudioso oriental Arturo Ardao, fue el intérprete por excelencia de la filosofía alemana posterior al neokantismo.

Dice de él, Carlos Real de Azúa en su magnífica *Antología del ensayo uruguayo contemporáneo*:¹

La filosofía tradicional, la fenomenología, la axiología de línea objetivizable Scheler y Hartmann y, con posterioridad, el existencialismo cristiano forman las coordenadas sobre las que es posible trazar el perfil de la especulación del autor.

La primera etapa de su pensamiento estuvo dirigida, como afirmamos, hacia la filosofía del derecho y así desarrolla su pensamiento en varias obras: *La filosofía del derecho de Hugo Grocio* (1935), *Estética y aporética del derecho* (1940), *El sentido del derecho para la vida humana* (1943), *La justicia prospectiva* (1949), comunicación al Congreso Nacional de filosofía de Argentina. *El pensamiento del derecho y del Estado en la antigüedad* (1952).

¹ Tomo II, Publicación de la Universidad de la República, Montevideo, 1964, p. 397.

Pero con los años fue acercándose más a la filosofía *stricto sensu*, y así aparecen sus obras sobre *El antiguo y el nuevo Heidegger* (1958), su brillante opúsculo de carácter schmittiano *Nota sobre situación y decisión* (1959), el voluminoso *Max Scheler* (1966), seguramente el estudio más profundo en lengua castellana sobre el filósofo de Munich, y su tantas veces editado *Manual de metafísica* (1970).

El estilo de Llambías es claro, simple y a la vez profundo y atrayente. No fue un *scholar*, un erudito de la filosofía, se manejó en la zona fronteriza entre el ensayo y el tratado. Y frente a los filósofos de moda en su tiempo como Sartre, supo ejercer la sana libertad con una crítica punzante y mordaz.

Su reconocida posición católica y antiliberal en un pequeño país, manejado *ab ovo* por la masonería, le cerró algunas puertas que le hubieran permitido un mejor y mayor desarrollo a su pensamiento.

Buscó a lo largo de toda su meditación la explicitación de la naturaleza humana que la concibió como sustancial y permanente, pero al mismo tiempo intentó la comprensión de la situación desde donde se hace filosofía.

Hablando sobre su filosofía afirmó:

Pero la filosofía no es tampoco como el búho de Minerva que eleva su vuelo solo al atardecer. La filosofía tiene su tarea formadora y su poder efectivo. Como análisis de la crisis o como estímulo de la misma, como dogmática o como aporética, ella señala siempre a la persona humana y su puesto en el universo y vuelve clara la conciencia de su finitud. Prepara al hombre de buena voluntad para descubrir el vínculo invisible que lo une a la Persona de las personas y al Valor de los valores.²

Fue un filósofo situado, defensor de la singularidad americana y del valor universal del saber filosófico. Y en este sentido

² Discurso de clausura al Primer Congreso de Filosofía de 1949 en Mendoza. vol I, p. 184.

puede decirse que su producción es marginal o no conformista respecto de lo que hoy llamamos pensamiento único.

Dentro del significativo aunque limitado número de pensadores uruguayos: (Carlos Vaz Ferreria (1879-1958) *Fermentario* (1909) y *Lógica viva* (1910); Emilio Oribe (1893-1975) *Teoría del Nous* (1934); Mario Samborino (1918-1984) *Investigaciones sobre la estructura aporético dialéctica de la eticidad* (1959) y *La cultura nacional como problema* (1960); Javier Sasso (1943-1997)

Ética filosófica en América latina (1987) y Mauricio Langón (1943); *Antología del pensamiento crítico* (2012), se destaca Llambías por ser el que ha desarrollado una mayor y mejor profundidad metafísica.

Texto: *Notas sobre Situación y Decisión* (1958)³

Edición:

1958 Francia. En la revista “Les Études Philosophiques, N° 3.

1959 Uruguay. Montevideo. Facultad de humanidades y ciencias.

Situación y decisión en su relación mutua y en su significación humana constituyen un tema actual de la Filosofía y un problema de especial importancia para la Ética. Con Kierkegaard la cuestión avanza hasta el primer plano, que luego adquiere elaboraciones extensas en algunos de los que aquél ha inspirado, sobre todo en Jaspers y en Sartre, llegando éste último a delinear lo que podría llamarse un decisionismo moral al margen y en oposición a todo lo que hasta ahora había llevado el nombre de Ética. Pero también en los círculos católicos y protestantes, en los que domina la Ética tradicional o formas derivadas de ella, se han introducido modos de pensar que, bajo los títulos de “Ética de la situación”, “Ética de la decisión” o semejantes quieren completar, adaptar o rectificar a la Ética de principios de validez universal.

³ El presente texto digitalizado se lo agradecemos al joven amigo oriental Ignacio Pérez Borgarelli

En lo que sigue quisiera presentar, no un desarrollo sistemático y completo, que podría dar lugar a un libro entero, sino algunas notas y reflexiones marginales sobre algunos de los problemas que aquí se plantean.

1. La situación no debe ser confundida con otros conceptos similares. En este sentido hay que distinguir: ubicación, medio, circunstancia, intrastancia y situación.

“Ubicación” es un concepto físico. Tienen ubicación las cosas en su determinación espacial, y, si se quiere también, temporal. La ubicación es la conexión estática de un ente entre los entes, sean éstos próximos o lejanos, y sólo está determinada completamente en su conexión con la totalidad de lo corpóreo.

“Medio” es un concepto biológico. Tienen medio los seres vivos, pero no las cosas inertes. El medio es el conjunto de elementos externos que están con el viviente en una conexión dinámica, de tal modo que de ella resulta una ventaja o un daño para la vida. Entre el medio y el ser vivo hay una conexión recíproca. Y los procesos que la constituyen no sólo llevan una dirección opuesta, sino que, según en qué término se inicien, describirán una trayectoria muy diferente. El medio puede desatar un proceso mecánico sobre el ser vivo. Un alud puede derribar un pino o matar una vaca. En este caso el proceso comienza en el medio y termina en el ser vivo. Mejor dicho, “acaba con él”. La trayectoria es aquí rectilínea. Pero el proceso puede comenzar también en el ser vivo, cuando las tendencias de éste lo conducen a los elementos del medio para buscar en ellos su satisfacción. El proceso [p. 5] está dirigido entonces por un plexo de valores que predeterminan el objetivo de las tendencias, que busca su realización precisamente a través del medio. En el ser vivo se ha producido una modificación que desata una tendencia la cual, modificando el medio, produce consecutivamente un nuevo cambio en el ser vivo que apaga la tendencia inicial. La trayectoria es aquí circular. El proceso co-

mienza en el viviente, se dirige hacia el medio, para terminar en un nuevo proceso en el primero. Lo característico es, entonces, que la causalidad del medio sobre el viviente está condicionada por la causalidad del viviente sobre el medio.

El ser vivo tiene, desde luego, una ubicación, pero ésta no coincide con el medio. Sólo una parte de la ubicación es su medio. La ubicación le concierne en cuanto ente; el medio, en cuanto viviente.

“Circunstancia” es un término empleado aquí en un sentido antropológico objetivo. Comprende lo que Hegel llamo “espíritu objetivo”: el lenguaje, el derecho, los usos, las opiniones recibidas, las relaciones económicas, sociales, políticas, etc. Pero no sólo eso. A la circunstancia pertenecen también otras dos clases de elementos: por un lado las instituciones, los complejos sociales permanentes en los que el hombre está implicado, la familia, el estado, la iglesia, la fábrica, el establecimiento agrícola o comercial, la universidad, la oficina, etc.: por otro, la presencia de los hombres individuales y las concretas relaciones de hecho que se anudan entre ellos, los familiares, los amigos y enemigos, los camaradas, lo que me exigen y me ofrecen, lo que me enseñan o les enseño.

“Intrastancia” es también un concepto antropológico pero de carácter subjetivo. Se trata de los contenidos síquico-espirituales. Las necesidades e impulsos, los estados de ánimo (aquí encuentra su lugar la *Befindlichkeit* de Heidegger) y sentimientos, las ideas, convicciones, creencias y prejuicios, las atracciones y repugnancias, las esperanzas y los temores, todo ello forma la circunstancia interna del hombre, o, como la hemos llamado, la “intrastancia”.

2. La situación comprende todos esos elementos: ubicación, medio, circunstancia e intrastancia. Pero no basta. La situación sólo es tal cuando todos esos elementos están, por su lado, en conexión con la totalidad del mundo, con el todo y, por otro, con el “yo mismo”. Y estos dos extremos se unifican en cuanto

yo comprendo mi situación. Una situación sólo es tal si es comprendida.

La situación es relativa, mejor, relacional al yo mismo. Yo mismo soy no sólo su último sino también su único término de referencia. En este sentido toda situación es individual y única. Y lo es con independencia de que sus componentes sean ellos mismos individuales o no. Aún en el caso límite de que dos situaciones fueran exactamente iguales, serían siempre rigurosamente individuales porque la mía es mía y no tuya, la tuya, tuya y no mía.

Pero el carácter relacional de la situación al yo mismo no puede conducir a la conclusión de que yo soy mi situación (Sartre), aún cuando [p. 6] se limite su alcance, agregando “no como ser, pero sí como manera de ser”. Ni mi ubicación ni mi medio ni mi circunstancia ni mi intrastancia son yo mismo. Ellas me cercan y me invaden, incluso están, en parte, ya en mí. Pero yo soy siempre yo, aunque nunca pueda sustraerme a alguna situación. Aún en la tortura o en el goce, en la desesperación o en la bienaventuranza, no es la situación la que crea la permanencia sustancial de la persona. Precisamente en el temor de perder las unas y en la esperanza de liberarme de las otras, se me hace claro que yo soy imperdible para mí mismo, de que yo soy yo en medio del vaivén de las situaciones.

“Alles könne man verlieren wenn man bleibe was man ist”.

La negación del “carácter” no es más que la generalización ilegítima de la experiencia que ha tenido de sí misma una infortunada generación sin carácter. Más aún: si puedo hacer el inventario de las decisiones, cada una de las cuales ha modificado una situación y constituido otra, y si esas decisiones se revelan como decisiones mías, es esto una nueva prueba de la permanencia de mi yo. La situación es un haber, no el ser de mi yo.

Por otra parte, mi situación se integra en la totalidad del mundo. Mi posición con respecto a esta totalidad es inescindible

de mi circunstancia y de mi intrastancia. Por eso no me parece exacto afirmar que hay unas situaciones típicas, generales, y otras únicas, determinadas históricamente (Jaspers), sino que, más bien, toda situación se compone de momentos generales y de momentos individuales.

Hay también un equívoco en sostener que la situación es siempre concreta. Lo que Sartre llama “situación concreta” es sólo el complejo de los elementos individuales de la situación, lo que podríamos llamar la “situación inmediata”. Pero la situación inmediata es precisamente abstracta, porque ha sido desgajada de los otros momentos típicos de toda situación humana en general. El hombre nunca se halla sólo inmerso en un complejo de elementos individuales *hic et nunc*, porque en cada uno de ellos se hallan también componentes universales y, en último término, no puede perder su vínculo con su condición de hombre en general en un mundo unitario. Así, pues, la llamada situación concreta, la situación inmediata, es, en realidad, abstracta. La situación sólo es concreta si recoge todos sus elementos, individuales y universales, si comprende también el todo. Y hay que agregar: mi situación en el todo es más originaria y ontológicamente anterior a todos los elementos individuales de la situación. Esto no está en contradicción con lo dicho más arriba, de que toda situación es individual y única por su referencia al yo mismo. Una cosa es la individualidad y unicidad del yo mismo que impregna a la situación y otra, los componentes objetivos de la situación, que son a la vez individuales y generales [p. 7]

3. Toda situación está en correlación con una acción interna o externa que ha de surgir en ella y, por consiguiente con una decisión. Y esto supone que una situación requiere comprender sus datos. Mejor dicho: una situación no es el conjunto bruto de componentes objetivos y subjetivos, sino el modo cómo yo comprendo ese conjunto. Esto entraña, sin duda, un límite para todo saber y obrar, para todo valorar y decidir. Por eso toda decisión es relativa a la situación.

Pero esto no significa que yo esté condenado siempre a una decisión desprovista de verdaderos fundamentos objetivos. La expresión “límite de la situación” (que no es lo mismo que las “situaciones-límite” de Jaspers) puede entenderse en dos sentidos:

- a) como límite de los componentes brutos de la situación;
- b) como límite de la comprensión.

Ahora bien, el límite de la comprensión no coincide con el límite de los componentes brutos de la situación. Al contrario: comprender la situación requiere poder distinguir los elementos que la componen de aquellos que no la componen y, por consiguiente, conocer su trasfondo. Comprender que mi situación es “mnp” sólo es posible si comprendo también que no es “rst”, etc. Y cuanto mayor es el número de datos de ese trasfondo tanto más honda será la comprensión de la situación. Así, pues, los límites de los componentes brutos son siempre trascendidos en la comprensión, aún cuando ésta tenga también su límite.

¿Puede ser trascendido también éste último, o sea, el límite de la comprensión misma? — Sin duda, si la situación es tal en cuanto es comprendida, una situación determinada sólo es lo que es en los límites de su comprensión. Pero las situaciones no son Ideas platónicas; ellas son modificables parcialmente en sus componentes brutos y, por otra parte, la comprensión es susceptible de una menor o mayor adecuación a aquellos, aún en el caso de que no se hayan modificado. Que este cambio de la comprensión significa un cambio de la situación, es evidente, según lo dicho. Tanto mejor. Lo que importa es señalar la posibilidad de trascender el límite de la comprensión misma. La dificultad radica en que, si bien en toda situación la comprensión trasciende los límites de sus componentes brutos, no trasciende sus propios límites como comprensión. Pero éste es un límite contingente, no necesario, y, por consiguiente, en principio superable. Y es superable porque mi situación originaria en el

mundo, que, como hemos dicho, es ontológicamente anterior a todas las situaciones particulares, implica la comprensión de mi finitud y, con ella, la de mi falibilidad no sólo de derecho, sino también de hecho. Es decir, a mi situación originaria en el mundo pertenece la comprensión de los límites de hecho de toda comprensión. Esta comprensión de los límites de la comprensión es lo que me permite decidir el proyecto de trascender sus límites, en cuanto se trata, desde luego, de límites de hecho. Así, lejos de ser la no trascendencia de los límites de una comprensión lo que conduce a comprender su límite, es la comprensión de los límites de toda comprensión lo que permite trascender el límite de una determinada, hacerla [p. 8] así más adecuada y, por consiguiente, posibilitar también una decisión más exacta.

La modificación de la situación puede provenir ya de un factor externo al yo mismo, ya de una decisión de éste. La decisión siempre modifica la situación en cuanto ésta queda integrada con aquélla. Según el alcance de la modificación se pueden distinguir decisiones a frente y decisiones a tergo. Decisiones a frente son aquellas en las que decido algo en la situación tal como me es dada en su horizonte. Decisiones a tergo son, en cambio, las que tienen por objeto modificar un componente de la situación misma para obrar luego. Si decido escribir un libro, pero mi situación como profesor está cargada con tal número de clases que lo dificulta, puedo decidir pedir licencia, o jubilarme o faltar con frecuencia a las clases, etc. Toda decisión a tergo está al servicio de una decisión a frente.

La decisión de comprender mejor una situación es una decisión a tergo: decido comprenderla mejor para tomar luego una decisión a frente.

La comprensión de mi situación depende en último término de mí mismo, pero no necesariamente sólo de mí. Puesto que en toda situación hay componentes universales y, originariamente, mi situación como hombre en el todo, es posible que otros contribuyan a su comprensión hasta cierto punto. Aquí encuen-

tran su aplicación la comunicación con aquel a quien reconozco clarividencia, y la Filosofía, como sabiduría de la vida o como “aclaración de la existencia”.

4. ¿Cómo es posible la decisión? ¿En qué se funda la decisión? Para que una respuesta a estas preguntas posea claridad y certeza es preciso disipar el equívoco que se halla oculto en la palabra “decisión”. Decisión puede significar, por de pronto:

A) elección de un contenido, a realizar luego, entre los diversos que aparecen como posibles dentro del horizonte de una situación dada;

B) realización en una acción interna o externa de un determinado contenido; apropiación existencial de lo elegido.

Las llamaremos para distinguirlas “decisiones A” y “decisiones B”.

Fue Kierkegaard el que puso el concepto de decisión en el centro de la filosofía práctica. Pero para él no se trataba de decisiones A sino de decisiones B. En “Ou bien ou bien” y en las “Étapes” está de antemano puesto como fin el matrimonio, el “centro de la vida temporal”, y el afán de Kierkegaard es que el hombre se decida realmente por él, que es la decisión positiva, en la que lo eterno está presente y tiene, por consiguiente, un punto de partida religioso. En el “Postscriptum”, sobre todo, la decisión religiosa es la más alta de todas, infinitamente más alta que todos los planes para reconstruir el mundo y que todos los sistemas y todas las obras de arte (p. 313 ed. Gallimard). El fin último fijado de antemano es para él, la verdad cristiana. Que el hombre se decida por ella, significa que esa verdad no quede en la tibieza de una [p. 9] mera creencia sino que adquiera el calor de lo que ha penetrado en la propia vida, que sea afirmada existencialmente. Es en este sentido que “la subjetividad es la verdad”.

Pero no toda realización en la acción de un contenido es una decisión B. Sin duda este es el viejo sentido psicológico del

término. Así entendido, toda la vida práctica supondría una cadena ininterrumpida de decisiones. En la moderna filosofía de la existencia, empero, la decisión B tiene un *sens fort*: la situación se integra con un obstáculo grande que se atraviesa ante el proyecto y que la decisión ha de superar. Así, la disipación del puro erotismo, para la decisión al matrimonio; la vida pagana de la cristiandad, para la decisión al cristianismo. Entonces la decisión es un salto que conduce a una situación completamente nueva, una creación, que remueve las bases de la existencia anterior. Así entendida, la decisión no es un acto de todos los días sino un suceso que tiene lugar pocas veces en una vida humana. Donde hay continuidad normal, donde la vida se desliza en el carril de hábitos virtuosos o viciosos no hay propiamente decisión. Sólo donde aparece el obstáculo se requiere el salto; sólo la “escisión” de los caminos pide una “decisión” por uno de ellos.

5. La decisión B postula la libertad del “yo mismo”. Yo mismo soy libre y mi decisión es un comienzo absoluto, porque los motivos nunca son por sí mismos suficientes para desencadenarla. “Mi resolución germinó en mí hace ya tres años. Su caso solamente ha sido el golpe de gracia para decidirme”, dice al ermitaño Zósimo aquel misterioso visitante que ha matado impunemente a una mujer y ha resuelto luego confesar espontánea y públicamente su crimen (Los Karamazov, VI, II).

Mi decisión es mía y sólo mía y por eso, un acto individual y único, como toda situación es también individual y única por ser la mía. La decisión domina la situación, la transforma y en este sentido, crea historia. Es importante señalar cómo la decisión no deriva de la situación, sino que irrumpe en ella desde el “yo mismo” con un componente originario. Así, pues, lo histórico tiene siempre un origen extra-histórico.

Según ello, la libertad es un poder, no sólo un ser posible, sino una potencia activa del “yo mismo” con la cual éste puede transformar las situaciones. El haberlo afirmado con toda energía, el “llamado” al hombre para que emplee su poder, el

recuerdo de su plena responsabilidad, la denuncia como mala fe de toda excusa determinista son méritos indiscutibles de los filósofos de la existencia, desde Kierkegaard hasta Sartre.

Sin embargo, la oposición “sustraerse — escogerse así mismo en la situación” constituye una evidente simplificación. Fenomenológicamente es posible distinguir toda una gama de matices de las decisiones en la situación: sufrir, soportar, resignarse, contentarse con, aceptar, elegir, asumir, etc. Pero no es esto lo más importante. Por el hecho de que “yo soy todo en mi decisión” (Jaspers), porque el acto decidido es el acto mío (Les Mouches), no por eso adquiere justificación moral. [p. 10]

Si se admite la distinción de lo bueno y lo malo moral y la posibilidad de juzgar las acciones, hay que admitir también, por lo menos, esta condición formal negativa: que aquella distinción no pueda reducirse a la diferencia entre lo decidido y lo no decidido, que bueno sea por esencia lo que decido y malo, lo que no decido. Pues como siempre decido algo, la negación de la condición implicaría la anulación de la distinción misma entre lo bueno y lo malo. Y esto es, precisamente, lo que entraña afirmar que la decisión es buena porque es mi decisión. Sin duda podría objetarse que la decisión ha de entenderse en su *sens fort*. Pero el hecho del obstáculo y su superación por la decisión sólo demuestra el valor formal de la fuerza de mi decisión, pero no el valor moral de su contenido.

He dicho “si se admite la distinción de lo bueno y lo malo”, porque, naturalmente, la distinción puede ser negada, por lo menos formalmente, y de hecho lo ha sido. Se dice, en efecto, que no hay Dios ni valores ni normas y que, por tanto, “tout est permis”. Si al mismo tiempo, empero, se afirma, bajo el supuesto de una libertad absoluta, que el hombre es responsable, y no solamente por sí sino también por todos, y con ello se pretende intensificar el llamado a su conciencia, en realidad sólo se pronuncian palabras equívocas, confundiéndose la mera imputabilidad con la responsabilidad, puesto que ésta es siempre

responsabilidad “ante”... y ahora falta la instancia “ante” quien se responde.

En todo caso hay que hacerse claro que con el “fais ce que voudras” se puede fundar la “abbaye de Tèleme” pero no moral de especie alguna.

6. La doctrina de la libertad absoluta que proclama el existencialismo, es el último momento de una serie de liberaciones que ha ejecutado el hombre moderno. Primero, liberación de la autoridad religiosa y política para someterse a los principios de la naturaleza; luego, liberación de la naturaleza para someterse a los principios de una razón pura autónoma; más tarde, liberación de la razón autónoma para someterse a un principio cualquiera que yo libremente acepto; finalmente, liberación de todo principio, libertad absoluta, es decir, soberanía de la persona.

Pero la doctrina de la libertad absoluta es una mutilación de la situación del hombre en el todo. Es esencial a toda situación presentarse con un cariz favorable o desfavorable, como abertura o como limitación, sin que estos términos hayan de calificar sólo a mi medio como ser vivo sino a la totalidad de la situación por referencia al “yo mismo”. Esto significa que los componentes de la situación están cargados de valores y que a la situación pertenece también la comprensión de los valores que son dados en ella. Pero el valor no ha de ser mal entendido. El valor no es un ente, sino un momento del ser del ente tan objetivo como su existencia y su esencia. [No puedo detenerme en este punto que exigiría largos desarrollos. Véase del autor “La objetividad de los valores ante la filosofía de la existencia”. Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias. Montevideo, 1952, p. 38 ss] El valor es un acento, [p. 11] un grado en una escala ascendente-descendente, que posee todo cuanto existe, las cosas, los vivientes, el hombre, sus acciones, sus proyectos, sus obras, y que tiene su cúspide en un valor supremo y absoluto. Se puede negar el nombre pero no la cosa. Los valores negados se vengán siempre y aparecen subrepticamente allí mismo donde se

les niega o conducen a ingenuas o a no conscientes valoraciones contradictorias o a destacar valores secundarios o inferiores. Un ejemplo. Si se afirma que “la liberté est un moindre être qui suppose l’être, pour sy soustraire” (*L’Être et le Néant*, p. 566), se postula que el en-soi tiene un valor superior al pour-soi. Si en otra ocasión se afirma que “l’homme a une plus grande dignité que la pierre ou que la table” (*L’existentialisme est un humanisme*, p. 22), no hay más que sustituir “dignité” por “valeur”, para encontrarnos ante una valoración, esta vez explícita y en contradicción con la anterior. Otro. Cuando se dice en (*L’Être et le Néant*, p. 480):

Réaliser la tolerance autour d’Autrui, c’est faire qu’Autrui soit jeté de forcé dans un monde tolérant. C’est lui ôter par principe ses libres possibilités de resistance courageuse, de persévérance, d’affirmation de soi qu’il eût en l’occasion de développer dans un monde d’intolérance.

se postula que la libertad es un valor negativo, y que, en cambio, la resistencia, la perseverancia, etc. son valores positivos. Lo que se confirma cuando se concluye:

Ainsi, le respect de la liberté d’Autrui est un vain mot: si même nous pouvions projeter de respecter cette liberté, chaque attitude que nous prendions vis-à-vis de l’autre serait un viol de cette liberté que nous prétendions respecter.

Pero si en otra parte se dice que “nous ne pouvons jamais choisir le mal; ce que nous choisissons, c’est toujours le bien, et rien ne peut, être bon pour nous sans l’être pour tous” (*L’existentialisme est un humanisme*, p. 25 s) y más adelante se agrega que “je suis obligé de vouloir, en même temps que ma liberté, la liberté des autres; je ne puis préfaire ma liberté pour but que si je prends également delle des autres pour but” (id. p. 83), se reconoce que la libertad tiene un valor positivo. Por otra parte, no solamente se admite una diferencia cualquiera entre bien y mal, sino que implícitamente se reconoce una distinción

entre su ser ideal y su realización por el hombre. Y no puede ser de otro modo, porque esa distinción es indispensable en todo pensamiento ético. Otras veces se habla de “mala fe” y “buena fe”, “autenticidad e inautenticidad”, “sinceridad”, “lucidez”, etc. Pero todos esos conceptos carecen de sentido si se los vacía de su carga axiótica.

La doctrina de la libertad absoluta es la consecuencia de una negación total de los valores; pero esta negación es el resultado de una ilusión que es precisamente axiótica y que consiste en colocar el valor supremo en el hombre mismo, o bien, de una voluntad arbitraria, de un *noli me tangere* dirigido a las normas, que no un hombre, sino sólo un dios puede pronunciar.

La libertad humana es por esencia relacional, tiene un *a quo* y un *ad quem*, es no solo libertad de... sino también libertad para... El *a quo* de la libertad es la necesidad de la naturaleza, la determinidad causal; el *ad quem* de la libertad son los valores espirituales, que se [p. 12] levantan en la conciencia. Una libertad absoluta sería una libertad en el vacío, que ni siquiera podría ejercerse, falta de contenidos. El hombre no puede inventar sus ideales ni determinar su signo axiótico; sólo puede aceptarlos o rechazarlos, e inventar las formas concretas de su realización. Ahora bien, los valores se presentan a la conciencia con el modo de la necesidad. Pero su índole es diferente de la necesidad natural. Es la necesidad del deber ser, que vincula pero no fuerza, que llama sin empujar. Y es precisamente esta necesidad del deber ser de los valores la que, vista desde el hombre, constituye el “para” de su libertad. La libertad no es un marco fijo en posesión del hombre. La libertad es un devenir entre dos necesidades de tipo diferente; es la liberación de alguna cosa y la sumisión a otra cosa. Y la una se paga con la otra. Si consiento en someterme a la necesidad de los valores espirituales, me libero de la necesidad natural; pero si me libero del deber ser, caigo ante el apremio de la naturaleza. El ascenso de la existencia ocurre en una tensión entre el consentimiento

a los valores superiores y el obstáculo de los inferiores. Cuanto, más altos son los valores a que me someto tanto mayor es mi liberación de los más bajos. Por eso, en el límite, se puede decir que *deo parere libertas est*.

7. Ahora podemos considerar las decisiones A. Así como Kierkegaard fue el que destacó el concepto y la importancia de las decisiones B, me parece indispensable señalar que el origen de la doctrina de las decisiones A — punto central de las actuales discusiones originadas por la filosofía de Jaspers — se halla en el pensamiento de Max Weber. Por lo menos, éste dio una formulación precisa a una situación espiritual y a un conjunto de opiniones que a fines del siglo XIX y principios del XX se manifestaron por doquier. Me limitaré aquí a recordar sus tesis capitales, tomándolas siempre de los *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. 2 ed. V. Mohr. Tübingen 1951, que es donde se hallan los textos decisivos. Pensaba Weber que cuanto más general es un problema y mayor su significación cultural, tanto menos puede resolverse por el saber de experiencia y tanto más juegan ahí los últimos y supremos axiomas de la fe y de las ideas de valores, (p. 153). Los juicios de valor se basan en último término en ideales y por eso tienen un origen “subjetivo” (p. 149). Pero los ideales supremos que nos mueven con más fuerza se manifiestan sólo en lucha con otros ideales, que son tan santos para otros como para nosotros los nuestros (p. 154). Hay valoraciones últimas, discordantes e inconciliables (p. 489), órdenes de valores diferentes entre los cuales hay una guerra a muerte, como entre Dios y el diablo (p. 493, 587), Así, lo santo puede no ser bello; lo bello puede ser tal precisamente por no ser bueno; lo verdadero puede no ser ni bello ni santo ni bueno (p. 588). Por eso, la realización de un valor “cuesta” la violación de otros valores. La apreciación entre ellos no puede hacerla la ciencia, la cual sólo puede ayudar a tener conciencia de que toda acción implica tomar partido por unos valores contra otros (p. 150, 151). Incluso la Filosofía de los valores tiene que reconocer que,

a pesar de un esquema conceptual bien ordenado de los valores, no puede decidir las oposiciones entre [p. 13] ellos (p.493). La consecuencia es que el juicio sobre la validez, de los valores es cosa de la fe (p.152) y que su último fundamento es una *decisión* del hombre que, según su conciencia y su personal concepción del mundo, pesa y *elige* entre los valores (p. 150, 151). Por eso, el fruto del árbol del saber consiste en advertir que toda acción importante y la vida considerada como un todo — si ha de ser dirigida conscientemente — es una cadena de *decisiones últimas* por medio de las cuales el alma *elige su destino* (p. 493 s. 592). Todo esto significa que la Ética no tiene jurisdicción sobre la totalidad de la vida. Los imperativos éticos no pueden identificarse con los ideales de cultura ni con los más altos, porque es posible que ciertos valores de cultura entren en conflicto irreductible con cualquier Ética, valores que sólo se pueden realizar en ciertas circunstancias, si se acepta sobre sí una “culpa” ética (p.490). Esto ocurre sobre todo en la esfera política. Ninguna Ética puede decidir sobre las consecuencias de los postulados de la “justicia”, por ejemplo, si al que rinde mucho, se le debe dar mucho, o se le debe exigir mucho (p. 491). Pero también dentro de la esfera ética misma hay oposiciones insolubles, por ejemplo, si basta con la disposición de ánimo recta o si hay responsabilidad por las consecuencias previsibles de la acción (p. 491); o el conflicto entre la ética del sermón de la montaña (“no resistas al mal...”) y la ética de la dignidad varonil (“resiste al mal, si no, eres su cómplice”) (p. 588). En todos estos casos, el hombre mismo tiene que elegir en una última toma de posición.

Dejemos de lado ahora la cuestión de la verdad o falsedad de esta doctrina de Max Weber. En todo caso ella es aleccionadora para aclarar y acuñar el concepto formal de las decisiones A.

La definición que hemos formulado antes como “elección de un contenido, a realizar luego, entre los diversos que aparecen como posibles dentro del horizonte de una situación dada”, debe ser complementada. Para que haya decisión A se requiere

que, presentándose diversos contenidos posibles, no se vea a cuál haya de darse la preferencia, que todos sean igualmente justificados, que no haya convicciones seguras desde las cuales resolver la situación. Naturalmente, no se trata de una ignorancia accidental, que puede ser superada. Pues yo también tengo el deber de llevar mi comprensión hasta el límite. Sólo hay decisión cuando no puedo encontrar ya fundamentos racionales y, sin embargo, debo elegir. Así se comprende que Jaspers sostenga que el origen de la conciencia de la libertad es el no saber. Si yo supiera el ser de la Trascendencia y de todas las cosas en su eternidad, sería la libertad innecesaria. Si tengo que querer, es porque *no sé* (Philosophie. 2 ed. 1948. p. 459).

Pero hay que reconocer, entonces, que no toda situación requiere una decisión A. Y que en este plano no puede decirse que la decisión (A) sea el centro de la Moral. Pero tampoco es la Ética filosófica la que suministra originariamente la solución. La Ética es siempre una reflexión secundaria sobre los datos morales que se ofrecen a la comprensión humana. Y los datos originales son los valores. Y bien: si en toda situación se dan no sólo componentes individuales, sino también universales, en ella surgirán valores que fundarán normas de validez [p. 14] universal. Allí donde yo veo con claridad la norma, no tiene lugar una decisión A. La norma ya ha decidido para mí. Mis posibilidades consisten en cumplirla o en violarla. Pero esto es, según lo dicho antes, materia de una decisión B. Sin duda, lo universal no agota la situación y yo tengo que inventar siempre una acción moral concreta e individual como respuesta a los componentes individuales de la situación. Esto es asunto de la prudencia. Pero la concreción de la acción puede tener lugar dentro del marco de la universalidad de la norma, la cual, por otra parte, es susceptible de ser cumplida en diversos grados de profundidad.

Sin embargo, pueden surgir situaciones de tal índole en que la norma se presente con un rigor y una dureza que hagan difi-

cil su aplicación. El suicidio, el aborto voluntario, el onanismo conyugal, la omisión de actos heroicos, por ejemplo, plantean en ciertas circunstancias el problema de si es posible ejecutarlos sin que el acto adquiriera la calificación de moralmente malo. Llamamos “Ética de la situación” a aquella Ética que se ocupa de tales cuestiones. Desde luego, que no puede ser nuestra incumbencia discutir aquí su legitimidad. Lo que queremos destacar es que esa Ética supone la universalidad de ciertos principios, y su misión consiste en resolver si han de aplicarse, suspenderse, adaptarse o complementarse con principios ad hoc. En este sentido, la Ética de la situación no es más que un capítulo de la Ética de principios universales. Esta constituye el supuesto de aquella.

Pero hay situaciones de un carácter completamente distinto, en las cuales no se trata de elegir entre bien y mal, ni entre medios que conducen al mismo fin, sino entre fines que tienen todos, un valor positivo, pero se excluyen entre sí y no hay mejores razones por uno que por otro. O quizá las razones objetivas no existen o no son lo que importa para elegir. Si se sostiene, entonces, que hay libertad de decisión y que la decisión por sí misma es la que hace bueno al acto, con independencia de los principios, estamos en presencia de lo que podríamos llamar una “Ética de la decisión”, y, en la hipótesis extrema en que se niega la validez de todo principio, ante un “decisionismo”.

Ya hemos discutido antes este último (sub. 6.). No podemos hacer aquí más que algunas consideraciones en torno a la posición menos radical.

No sería difícil mostrar que muchos conflictos no son originarios, sino provenientes de interpretaciones filosóficas inadecuadas. Así, no existe un conflicto entre la moral y la cultura sino entre la Ética formal y la cultura tal como interpretaba a ambas la escuela neokantiana de Badén. No hay una conducción extra-moral de la conducta, todo es justificable de la moral porque, precisamente, todo valor moral se alimenta

siempre de valores extra-morales, valores ónticos, que constituyen su materia y que fincan en los objetos sea de la naturaleza, sea de la cultura. No hay una pura actividad moral, sino una actividad económica, social, artística, teórica, etc., que es siempre una tarea moral a la que son aplicables los predicados “bueno-malo”. Lo mismo puede decirse cuando el supuesto conflicto consiste en interpretaciones diferentes de un mismo valor. Sin embargo, hay que señalar que esta consideración [p. 15] puede no suprimir el conflicto, porque una interpretación filosófica, así sea la más falsa, puede constituir un componente de la situación de un “yo mismo”.

Donde surge el conflicto, sea que resulte de limitaciones de las posibilidades humanas (no puedo ejercer todas las profesiones), sea de antinomias entre los principios mismos, (dignidad personal y humildad), hay que elegir. Y es evidente que la elección no podrá guiarse por fundamentos de validez universal, ni atendiendo a la jerarquía de los valores. Mi elección de la medicina en lugar de la agricultura no es recta porque el valor de la ciencia sea superior al valor de la economía. Es perfectamente legítimo que me decida por el valor inferior. Pero el hecho de que la decisión no tenga fundamentos racionales no significa que carezca de algún fundamento. Se dice que obrar bien es tener en cuenta las exigencias de la situación y no obrar según los deseos subjetivos, lo cual supone ya que en mi situación hay un índice para la recta decisión. Scheler propuso ya una solución que me parece justa: además de los valores que fundan un deber ser universal, hay otros que fundan un deber ser individual que, no menos objetivos que los primeros, presentan su exigencia no a todos sino a un determinado individuo. Ciertos valores son un bien en sí, pero sólo para mí en cuanto en ellos hay un llamado a mí dirigido, con indiferencia de si llaman también a otro. Ellos me llaman con un signo para que yo los realice, y en el cumplimiento de este llamado encuentro mi au-

téntico destino y mi “salvación” personal (Ethik VI, 4, b).

Es lo que en términos teológicos había ya expresado Gratry en *Les Sources*, p. 278, (el subrayado es mío):

Dieu qui nous porte... prepare, commence nos actes et nos pensées...
L'idée qu'il a de nous... constitue *notre histoire idéale*, le grand poème
possible de notre vie. Ce beau poème, notre Père plein d'Amour *ne cesse
pas de nous l'inspirer* dans le profond désir de l'ame... Il faut que notre
vie, développée dans le temps et l'espace, sois l'*image* de cet infini.

En todo caso es cierto que yo no puedo objetivar semejante fundamento: es un llamado que sólo a mí está dirigido y que sólo yo puedo escuchar. Ninguna norma moral, ninguna Ética puede indicarlo. Mi decisión es libre, libre de todo deber-ser universal, y, sin embargo, no es arbitraria. Al contrario, está ligada más que cualquier otra, es religada, en el fondo es religiosa. Aquí y sólo aquí se justifica decir que al elegir elijo ser “yo mismo”, decido sobre mí mismo y sobre mi destino.

Pero toda decisión de esta índole supone una decisión trascendental, que corresponde a nuestra situación originaria en el mundo. Según como yo la comprenda, así será mi elección. Y en el fondo, la decisión trascendental del hombre es una sola y no tiene más que una opción: o por el más acá o por el más allá, o por la Trascendencia o contra ella.

Esta decisión originaria, que es a la vez decisión A y B, orienta a todas las otras y de ella depende que los conflictos se resuelvan o se endurezcan para siempre [p. 16].

Los artistas como intelectuales

En una sociedad como la nuestra, de consumo, opulenta para pocos, cuyo dios es el mercado, la imagen reemplazó al concepto. Es que se dejó de leer para mirar, aun cuando rara vez se ve.

Y así los artistas, actores, cantantes, locutores y conductores televisión han reemplazado a los intelectuales.

Este reemplazo viene de otro más profundo; cuando los intelectuales, sobre todo a partir de la Revolución Francesa, vinieron a reemplazar a los filósofos. Es cierto que siguió habiendo filósofos, pero el tono general de estos últimos dos siglos marca su desaparición pública.

El progresismo, esa enfermedad infantil de la socialdemocracia, se caracteriza por asumir la vanguardia como método y no como lucha, como sucedía con el viejo socialismo. Aún existe en Barcelona el viejo diario *La Vanguardia*.

La vanguardia como método quiere decir que para el progresista hay que estar, contra viento y marea, siempre en la cresta de la ola. Siempre adelante, en la vanguardia de las ideas, las modas, los usos, las costumbres y las actitudes.

El hombre progresista se sitúa siempre en el éxtasis temporal del futuro, ni el presente, ni mucho menos el pasado tiene para él significación alguna, y si la tuviera siempre está en función del futuro. No le interesa el *ethos* de la Nación histórica, incluso va contra este carácter histórico-cultural. Y esto es así, porque el progresista es su propio proyecto. Él se instala siempre en el futuro pues ha adoptado, repetimos, la vanguardia como método. Nadie ni nada puede haber delante de él, de lo contrario dejaría de ser progresista. Así se explica que el progresista no se pueda dar un proyecto de país ni de nación porque éste se ubicaría delante de él, lo cual implica y le crea una contradicción.

Y así como nadie puede dar lo que no tiene, el progresista no puede darse ni darnos un proyecto político porque él mismo es su proyecto político.

El hombre *progre*, al ser aquél que dice sí a toda novedad que se le propone encuentra en los artistas sus intelectuales. Hoy que en nuestra sociedad de consumo donde las imágenes han reemplazado a los conceptos nos encontramos con que los artistas son, en definitiva, los que plasman en imágenes los ideas. Y la formación del progresista consiste en eso, en una sucesión de imágenes truncas de la realidad. El *homo festivus*, figura emblemática del

progresismo, del que hablan pensadores como Muray o Agulló, encuentra en el artista a su ideólogo.

El artista lo libera del esfuerzo, tanto de leer (hábito que se pierde irremisiblemente), como del mundo concreto. El progresista no quiere saber sino solo estar enterado. Tiene avidez de novedades. Y el mundo es “su mundo” y vive en la campana de cristal de los viejos almacenes de barrio que protegían a los dulces y los fiambres donde las moscas (el pueblo y sus problemas) no podían entrar.

Los progresistas porteños viven en Puerto Madero, no en Parque Patricios.

La táctica de los gobiernos progresistas es transformar al pueblo en “la gente”, esto es, en público consumidor, con lo cual el pueblo deja de ser el agente político principal de toda comunidad, para cederle ese protagonismo a los *mass media*, como ideólogos de las masas y a los artistas, como ideólogos de sus propias élites.

Este es un mecanismo que funciona a dos niveles: a) en los medios masivos de comunicación cientos de periodistas y locutores, esos *analfabetos culturales locuaces*, según acertada expresión de Paul Feyerabend (1924-1994) nos dicen qué debemos hacer y cómo debemos pensar. Son los mensajeros del “*uno anónimo*” de Heidegger que a través del dictador “*se*”, se dice, se piensa, se obra, se viste, se come, nos sume en la existencia impropia. b) a través de los artistas como traductores de conceptos a imágenes en los teatros y en los cines y para un público más restringido y con mayor poder adquisitivo: para los satisfechos del sistema. Esto es: *los progres*

El artista cumple con su función ideológica dentro del progresismo porque canta los infinitos temas de la reivindicación: el matrimonio gay, el aborto, la eutanasia, la adopción de niños por los homosexuales, el consumo de marihuana y coca, la lucha contra el imperialismo, la defensa del indigenismo, de los inmigrantes, de la reducción de las penas a los delincuentes, un guiño a la marginalidad y un largo etcétera. Pero nunca le canta a la inseguridad en las

calles, la prostitución, la venta de niños, el turismo pedófilo, la falta de empleo, el creciente asesinato y robo de las personas, el juego por dinero, *de eso no se habla* como la película de Mastroiani. En definitiva, no ve los padecimientos de la sociedad sino sus goces.

El artista como actor reclama para sí la transgresión pero ejecuta todas aquellas obras de teatro en donde se representa *lo políticamente correcto*. Y en este sentido, como dice Vittorio Messori, en primer lugar está el denigrar a la Iglesia, al orden social, a las virtudes burguesas de la moderación, la modestia, el ahorro, la limpieza, la fidelidad, la diligencia, la sensatez, haciéndose la apología de sus contrarios.

No hay actor o locutor que no se rasgue las vestiduras hablando de las víctimas judías del Holocausto, aunque nadie representa a las cristianas ni a las gitanas. Estas no tienen voz, como no la tienen las del genocidio armenio ni hoy las de Darfour en Sudán.

Así, si representan a Heidegger lo hacen como un nazi y si a Stalin como un maestro en humanidad. Al Papa siempre como un verdugo y a las monjas como pervertidas, pero a los prestamistas como necesitados y a los proxenetas liberadores. Ya no más representaciones del Mercader de Venecia, ni de la Bolsa de Martel. El director que osa tocar a Wagner queda excomulgado por la policía del pensamiento y sino ¡qué le pregunten a Baremboin?

En el orden local si representan al Martín Fierro quitan la payada y duelo con el Moreno. Si al general Belgrano, lo presentan como doctor. A Perón como un burgués y a Evita como una revolucionaria. Pero claro, la figura emblemática de todo artista es el Che Guevara.

Toda la hermenéutica teatral está penetrada por el sicoanálisis teñido por la lógica hebrea de Freud y sus cientos de discípulos. Lógica que se resuelve en el rescate del “otro” pero para transformarlo en “lo mismo”, porque en el corazón de esta lógica “el otro”, como Jehová para Abraham, es vivido como amenaza y por eso en el supuesto rescate lo tengo que transformar en “lo mismo”.

Es que el artista está educado en la diferencia, lo vemos en su

estrafalaria vestimenta y conducta. Él se piensa y se ve diferente pero su producto termina siendo un elemento más para la cohesión homogeneizadora de todas las diferencias y alteridades. Es un agente más de la globalización cultural.

El pluralismo predicado y representado termina en la apología del totalitarismo dulce de las socialdemocracias que reducen nuestra identidad a la de todos por igual.

Finalmente, el mecanismo político que está en la base de esta disolución del otro, como lo distinto, lo diferente, es el consenso. En él, funciona el simulacro del “como sí” kantiano. Así, le presto el oído al otro pero no lo escucho. Se produce una demorada negación del otro, porque, en definitiva, busco salvar las diferencias reduciéndolo a “lo mismo”.

Esta es la razón última por la cual nosotros venimos proponiendo desde hace años la *Teoría del disenso*, que nace de la aceptación real y efectiva del principio de la diferencia, y tiene la exigencia de poder vivir en esa diferencia. Y este es el motivo por el cual se necesita hacer *metapolítica*: “Disciplina que encierra la exigencia de identificar en el área de la política mundial, regional o nacional, la diversidad ideológica tratando de convertir dicha diversidad en un concepto de comprensión política”, según la sabia opinión del politólogo Giacomo Marramao.

El disenso debería ser el primer paso para hacer política pública genuina y la metapolítica el contenido filosófico y axiológico del agente político.

Próceres de una filosofía que no fue

Acomodando un poco la biblioteca cayó en nuestras manos un trabajo colectivo sobre *Pensamiento político argentino contemporáneo* en donde todos los autores, sociólogos y politólogos del *establishment*, del sistema establecido, escriben e interpretan la realidad según lo políticamente correcto de la izquierda ilustrada.

⁴Como nuestro gusto es el de la filosofía fuimos al capítulo de Ceruti Guldberg donde hablando de la filosofía de la liberación afirma con una total impunidad y desparpajo que a principios de los años 70 cuando surge, merced a él, la autodenominada filosofía de la liberación: “*Las grandes corrientes filosóficas con desarrollo en la Argentina no mostraban frutos considerables, ni mucho menos frutos de alto nivel que pudieran tener elementos de juicio en los debates sobre política, cultura, sociedad y religión que interesaban a las mayorías.* No había nada comparable a “Radiografía de la pampa”, “El mito gaucho” o “Teoría del hombre”.

Un verdadero miserable y un falsario, esto es lo que nos salta al pecho desde nuestro gusto franco y derecho por las cosas de la tierra. Es la parte criolla que llama a agarrarlo del cogote a este pequeño hombre ruin.

Pero como hacemos filosofía, por lo tanto tenemos que tratarlo civilizadamente.

En un pequeño párrafo Guldberg soslaya todo el pensamiento argentino que carece de significación hasta que llega la filosofía de la liberación en el II Congreso Argentino de filosofía de 1971.

Esto es falso de toda falsedad. Tengo las actas de dicho Congreso y eso no fue así. Y más falso aún afirmar que “las corrientes filosóficas con desarrollo en Argentina no tuvieron frutos considerables y de alto nivel”.

Veamos solo un gran ejemplo por corriente: La fenomenología dio en Argentina un fruto extraordinario publicado en 1964 como lo fue el trabajo de Carlos Cossio *La teoría egológica del derecho y el concepto jurídico de libertad*. Texto ampliamente comentado por los fenomenólogos europeos El tomismo argentino había generado una polémica internacional que conmovió a pensamiento cristiano europeo con el libro de Julio Meinvielle

⁴ Los autores son: Carlos Floria, Oscar Terán, Félix Luna, Horacio Pereyra, Ezequiel Gallo, José Aricó, Ceruti Guldberg, Portantiero, Vicente Palermo y varios más.

De Lamennais a Maritain editado en 1967. Nunca más una polémica filosófica del nivel y conmoción como la que hubo entre un americano como Meinvielle y un europeo como Maritain. Aún en el año 1981, Pierre Boutang, titular de metafísica en la Sorbona, nos la recordaba. El existencialismo argentino a través de Miguel Ángel Virasoro (el autor de la extraordinaria traducción de *El ser y la nada* de Sartre) publica en 1965 su obra originalísima *La intuición metafísica*. El positivismo está presente con Alberto Moreno y su *Lógica matemática* de 1967, largamente comentada por la filosofía inglesa. En cuanto a la filosofía estrictamente americana o hecha desde América se publica *El ser visto desde América* de Nimo de Anquín y *Tres temas de filosofía en las entrañas del Facundo* y *El problema de la conciencia nacional* del eximio Juan Luis Guerrero.

De modo tal que poniendo ejemplos significativos y que conmovieron al pensamiento europeo de su tiempo tanto de la fenomenología, del tomismo, del existencialismo, del positivismo y del pensamiento americano fijamos un “mentís” a la tesis de Guldberg.

En una palabra, Guldberg como Sarmiento en el *Facundo*, mintió a designio. La diferencia es que Sarmiento lo confesó y Guldberg no.

Pero la falsedad y ruindad del corto párrafo no termina acá. Sino que se atribuye Guldberg la representación de “las mayorías”, o al menos a la filosofía de la liberación que las va a venir a representar.

¿Pero quiénes son esas mayorías y por quienes han estado representadas? Y lo dice a renglón seguido: 1) Por Ezequiel Martínez Estrada y su *Radiografía de la pampa*. El radiólogo de la Pampa vocero de la revista Sur de la oligarca Victoria Ocampo y pródigo de arrebatos izquierdistas. Partidario activo de la Revolución Fusiladora de 1955. Llegó a sostener hablando de 17 de octubre: “Perón se dirigió a un sector numeroso del pueblo, el de los resentidos, de los irrespetuosos, el de

los iconoclastas. La experiencia vital de esa turba era como la de sus dos caudillos (Evita y Perón). Esa turba despreciaba al país”.

Este Martínez Estrada es el antecedente de la filosofía de la liberación que capta el sentir de “las mayorías”.

2) El segundo texto es *El mito gaucho* de Carlos Astrada donde el tape cordobés como buen marxista moísta llega a afirmar que: La tarea es desentrañar los fundamentos lejanos en que se asienta la cultura nacional, enraizada en el medio americano y en contacto invisible con las vertientes arcaicas del pasado continental. Más allá de la conquista y la colonia con “su sombría religión de la cruz”. Es decir que Astrada como pensador de “las mayorías”, según Guldberg, propone reemplazar al cristianismo para llegar a saber lo que realmente somos y significamos.

Qué tiene de popular Astrada?. Nada. Su postura es simplemente libresca. No pasó de ser un sobaco ilustrado.

3) Llegamos acá el tercero de los ejemplos puesto por Guldberg, el de Francisco Romero y su *Teoría del hombre*.

Conocido como “el capitán filósofo”, apodo que le puso Alejandro Korn, por su pasado y primera vocación militar, fue un antiperonista furioso que se negó a participar del Congreso de filosofía de 1949 y quien, junto con su hermano José Luis, provocó la más grande expulsión de filósofos de los claustros universitarios. Y después de la caída de Perón hizo expulsar a Diego Pro, Castellani, de Anquín, Virasoro, Cossio, Pucciarelli, Guerrero y tantos otros.

Provocó el mayor vaciamiento universitario de la inteligencia argentina.

El capitán filósofo lanzó su teoría de la “normalidad filosófica” según la cual para hacer filosofía hay que: 1) estar enterado y al día de todas las novedades filosóficas. b) enseñar en la universidad c) publicar en revistas académicas y d) estar ideológicamente dentro del amplio espectro de la izquierda progresista.

¿Y las mayorías para Romero?, seguramente que habrá contestado como buen gallego: *a tomar por culo*.

Resumiendo, la filosofía de la liberación que fue más un programa que un desarrollo temático o problemático de filosofía, según lo vio lúcidamente el filósofo mejicano Luis Villoro, propone a través de Guldberg una versión y visión falsa, sesgada, espuria e ideológicamente interesada de lo que ha sido y es la filosofía en Argentina

Post scriptum: Como Guldberg no es toda la filosofía de la liberación, una consideración distinta nos merece la veracidad de los sacerdotes Gera y Scannone, más allá de sus derivaciones teofilosóficas.

**De *ideología*, herencia ilustrada,
a la función de justificación-legitimación de la
ideología en Paul Ricœur**

Manuel Javier Amaro Barriga

Universidad La Salle

Ciudad de México

En un sentido estrictamente lingüístico, cualquiera voz, en tanto representante físico de una formulación conceptual, a su vez simbolización de trozos de realidad —en cualesquiera de sus caras—, se obliga a denominar y determinar con intenciones de precisión aquel referente a que alude su articulación; y lo hace con el objeto de establecer entre quienes intercambian información una relación unívoca respecto de los contenidos materia del discurso. Sin embargo, esa pretendida precisión nominal es alterada por diversos factores; algunos son producto de la propia naturaleza y complejidad existentes entre la misma realidad y las posibilidades humanas de expresarla con palabras; otros se deben a las mutaciones implícitas en todo proceso dinámico que, como la lengua, supedita su evolución a la relación entre el tiempo y el espacio y las formas perceptivas imperantes en ellos; otros más son los que surgen a partir de la confección de intereses de grupos específicos, que no hacen sino generar dilogías y oposiciones conceptuales cuyo asiento dificulta la discusión social hasta niveles de tensión y ruptura frecuentemente insalvables.

Pero no por longevo es menos vigente el fenómeno de la equivocidad, que aunque propio de la naturaleza misma de la lengua, y a la que otorga un enorme espectro de posibilidades expresivas tanto en el habla cotidiana como en la poesía, en la literatura y en los discursos filosófico y científico, ha sido usa-

do y abusado por el tramado verbal político, puesto al servicio de todo tipo de proselitismos, y que, por tanto, lo ha convertido en un vicio discursivo más que en una virtud expresiva, pero con eficaces resultados vistos a luz de los grandes debates en que determinadas terminologías son ajustadas a significados que abonan, avalan y justifican específicas líneas ideológicas.

Palabras como *verdad, libertad, democracia, justicia, bien común, progreso, solidaridad*, entre muchas otras más son víctimas de oscilaciones y distanciamiento, a capricho, de aquello a que estaban destinadas a representar; son utilizadas con una liviandad que rebasa el mayor y más grosero de los cinismos para prostituir conceptos que han estado en la base de las más caras aspiraciones humanas, y que a lo largo de la historia, por su conquista y posesión, han sido causa de inacabables desastres y devastadoras guerras. Se les enarbola, se les tributa, se les enaltece, se les otorga la categoría de valores universales, pero siempre bajo el matiz, a la guisa y al ritmo de las veleidades de quienes, en “su defensa”, logran encaramarse y perpetuarse en el poder para sojuzgar a los *otros*, a quienes esos mismos conceptos les significan realidades diferentes, a quienes no entienden que en este mundo la resignificación de las palabras es dable en nombre de un ajuste unilateral del concepto de civilización.

Es de esta manera como podría entenderse que el uso a conveniencia de las palabras y, por ende, de los conceptos que representan, subyazga en el empeño por imponer una visión del mundo de segmentos específicos de una sociedad sobre los demás; es decir, las ideas y formas de vida imperantes y cooperantes que deben ser acatadas en forma irrestricta para garantizar el funcionamiento y armonía sociales.

Luego, si el objetivo ha sido instituir como verdad un concepto universal de la realidad, que sea en torno de determinadas ideas y su fiel adopción como las sociedades deban dinamizar sus procesos de desarrollo, significa entonces que esa conceptualización no surge de convenciones surgidas de necesidades y pro-

yectos inherentes a los diversos grupos sociales, sino que se nutre de percepciones particulares, ajenas a aquéllos, y crece y se fortalece al amparo de construcciones minuciosamente racionalizadas, cuyo producto terminado es el continente ideológico a través del que transitarán las visiones del hombre y de las formas en que éste deberá conformarse en la sociedad.

Lo anterior no es, sin embargo, novedoso. Si bien la historia ha registrado períodos específicos en que el pensamiento se ha ocupado de comprender las características de la dinámica social a través del tiempo y cómo se vincula esta dinámica con los dictados de ciertos ordenamientos ideológicos, la proyección hacia su comprensión es una *herencia ilustrada*.

Es la filosofía alemana, en sus intentos por explicar qué es el conocimiento y cómo se produce, la que sienta las bases conceptuales de lo que se asumiría, más adelante, como *ideología* en su acepción más amplia. Kant, en refutación a las concepciones empiristas de Hume, quien atribuía a la mente el “papel de cauce y receptáculo de impresiones sensoriales asociadas a los hábitos y a las experiencias”,¹ asignó al conocimiento un carácter eminentemente activo, “producto de la elaboración de afirmaciones o juicios por un ser autoconsciente, a partir de categorías apriorísticas cuyo uso permite la adquisición de experiencias coherentes y una conciencia del mundo y del hombre mismo inserto en él...”² Consideraba, en esta forma, el mundo tal como aparece a los hombres, un mundo fenoménico en el que —y aquí el asunto central—, las teorías y creencias de los hombres acerca de la realidad y su entorno son comúnmente diferentes, pero que no deja de ser un mundo hecho por ellos mismos.

Aunque las anteriores afirmaciones pudieran ser considera-

¹ Medina, Eduardo, *Concepciones de la gestación del conocimiento*, Alianza, México, 1988, p. 57.

² Plamenatz, John, *La ideología*, FCE, México, 1983, p. 44.

das como alusión a una génesis de la ideología, el filósofo prusiano, al asumir que aquellas ideas básicas o categorías están implicadas en todo pensar humano acerca del mundo, “nunca se preguntó si están afectadas por nuestras necesidades y condiciones sociales”,³ o hasta qué punto son un producto condicionante de ellas.

Friedrich Hegel, en *Fenomenología del espíritu*, aunque partiendo de las consideraciones kantianas respecto del carácter activo del conocimiento, planteó que “el conocimiento es esencialmente producto de una pluralidad de mentes. Las ideas que se emplean para adquirir una imagen coherente de un mundo no surgen por separado en cada mente particular; son esencialmente públicas. Forman un sistema de ideas que es un producto conjunto y una herencia común”.⁴

Las aseveraciones anteriores, además de una clara oposición a los planteamientos de Kant al respecto, implican un reconocimiento de Hegel al producto de las relaciones humanas: “el autoconocimiento y el conocimiento de los demás se desarrollan juntos; como un hombre se ve a sí mismo depende de cómo le ven los demás y cómo ve a los demás”.⁵ Y si bien una concepción de la realidad adherida a lo anterior, a pesar de su logicidad, pudiere no satisfacer cabalmente, no puede soslayarse que su espíritu infinito, al revelarse en la totalidad de las cosas, también lo hace en los logros sociales y culturales de la humanidad, sin que implicara su aceptación inmediata una concepción acabada de lo que devendría la idea de *ideología* en épocas posteriores, y hasta la actualidad, pero sí, en cambio, el basamento de la visión histórica de la sociedad como un “proceso por el que la humanidad es educada por sus propias acciones dentro de una relación dialéctica en que de un orden social surge una cultura y de ésta

³ *Ibid.*, p. 47.

⁴ Hegel, Friedrich, *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1978, pp. 122, 123.

⁵ *Ibidem.*

nace otro orden social y luego otra cultura”,⁶ y así *ad infinitum*.

En una época muy cercana pero precedente a Hegel, se atribuye al francés Condillac el cuño del término *ideología*; quizá a sus inmediatos seguidores, contemporáneos de las convulsiones sociales francesas de finales del siglo XVIII y, por tanto, de las consecuencias producidas por aquéllas, guiadas por Napoleón Bonaparte, primer personaje de la historia que denuesta el término e inaugura, desde el mismo momento del nacimiento del concepto, los prolongados debate y discusión respecto de su significado en el campo general del pensamiento social y, particularmente, en el espectro de la filosofía política, y a quien se debe, consecuentemente y en gran medida, el lado peyorativo del sentido que la palabra ha arrastrado hasta ahora.

Aquellos ideólogos franceses, condillacianos ilustrados, situaron la ideología como un análisis de las ideas formadas por el espíritu humano, y acordes con sus tiempos, cimentaron el fenómeno ideológico como la plataforma sobre la que se erigiría la justificación de los cambios en las condiciones sociales imperantes en Francia inicialmente y en Europa por consecuencia: “El conjunto armonizado de ideas [ideología] surgido a fines del siglo XVIII nace con carta de identidad burguesa, en tanto las condiciones sociales, económicas y políticas abonaron el terreno para el fortalecimiento de este segmento social sosteniéndose, fundamentalmente, en el conglomerado ideológico que en torno suyo construyeron los ideólogos-pensadores inmediatamente anteriores a la Revolución Francesa.”⁷

No fue sino hasta la aparición de los trabajos de Karl Marx, —primordialmente de *La ideología alemana*, de 1846—, cuando el concepto de *ideología* inició su controvertible carrera dentro de la filosofía política, y que alcanza y nutre los debates aún hoy.

⁶ Plamenatz, *op. cit.*, p. 52.

⁷ De la Riva, Agustín, “Ideologías posrevolucionarias”, en *Cuadernos de Política y Sociedad*, No. 317, abril-junio de 1997, p. 18, Universidad Veracruzana, México, 1997.

Alrededor de la conocida metáfora de la cámara oscura, Marx planteó las circunstancias que consideraba están en la base de la producción de ideas, de la ideología como producto social, pero condicionada por las relaciones materiales en que los individuos producen, y que conducen, forzosamente, a la oposición entre dominante-dominado siempre en términos del poder material de uno con respecto del otro:

La producción de las ideas y representaciones... aparece directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres... Las representaciones, los pensamientos, el comercio espiritual de los hombres se presentan... como emanación directa de su comportamiento material. Y lo mismo ocurre con la producción espiritual, tal y como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, etc. Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas...pero los hombres reales y actuantes... condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas... La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en la cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico... no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar... al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso... La moral, la religión y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden la apariencia de su propia sustantividad... las ideologías no describen al hombre y su situación en el mundo y la sociedad de un modo correcto, sino de un modo deformado, falso... esa deformación en la descripción del hombre es consecuencia del interés de la clase dominante por mantenerse en su situación de dominio...⁸

⁸ Marx, Karl, y Engels, Friedrich, *La ideología alemana*, Grijalbo, México, 1999, pp. 25-27.

Es a partir de las formulaciones marxistas que Ricœur propone su visión de *ideología* o del *fenómeno ideológico*, bajo una posición que él mismo adopta como amarxista, con la intención de no adscribirse ni rechazar abiertamente las tesis del alemán, sino para encontrarse con él:

El nivel que utilizaré para la descripción del fenómeno ideológico se apartará del análisis en términos de clases sociales y de clase dominante. Me propongo llegar a ese concepto de ideología, pero no a partir de él...⁹

advertencia hecha en el apartado “Búsqueda de criterios del fenómeno ideológico”, del texto que se refiere, y sentencia también enfatizada en el capítulo dedicado a “Weber (I)”:

En la medida en que me he acercado a Marx y después a Althusser, he comenzado por el concepto marxista de ideología...mi intención no es, en lo absoluto, refutar el marxismo sino restituir y reforzar algunos de sus enunciados...¹⁰

Pero, ¿cuáles son, dentro del interés del asunto que ocupa, las ideas centrales que Ricœur no pretende refutar enteramente a Marx?:

Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante... las relaciones que hacen de una determinada clase la clase dominante son también las que confieren el papel dominante a sus ideas. Los individuos que forman la clase dominante tienen también... la conciencia de ello y piensan en torno de ello... y lo hacen extensivo y universal en un espacio y época determinados...; [y que es sintetizado por Ricœur]: “...análisis [de la ideología] en términos de clases sociales y de clase dominante...”¹¹

⁹ Ricœur, Paul, *Del texto a la acción: Ensayos de hermenéutica II*, FCE, México, 2002, p. 282.

¹⁰ Ricœur, Paul, *L'idéologie et l'utopie*, Éd. du Seuil, Paris, 1997, p. 241. (La traducción y el subrayado son míos).

¹¹ Ricœur, *Del texto a la acción...*, p. 282.

Ciertamente que al examinar el concepto de *ideología* a través de tres niveles de profundidad y sus respectivas funciones, Ricœur es claro al afirmar, respecto de la postura marxista, que el problema de la dominación no es más que una dimensión de un fenómeno más vasto, el de la integración social, y que una consideración contraria equivale a abordar la ideología desde una perspectiva negativa y reduccionista.

Sin embargo, ha de apuntarse que la ideología en sí misma, como un importante fenómeno de lo social, no es estática; que ha debido transitar, a través de la historia, por un amplio espectro de variaciones en lo que respecta, esencialmente, a su función dentro de la sociedad, y que sin ser en absoluto desdeñable el planteamiento del fenómeno ideológico como factor de cohesión e identificación de grupos humanos a la luz, por ejemplo, de la repetición de ritos en conmemoración de actos fundacionales comunes, o de la participación comunitaria en dogmas de carácter religioso, o bien del apego a normas de convivencia ya sean de carácter moral o índole jurídica, la fuerza de la función justificadora o legitimadora bien podría no sólo primar sobre la función de integración social que blande Ricœur como la más importante —o más amplia, en sus mismos términos—, sino aprovecharse de ella, basarse en ella para obtener fines de muy diversos contenido y alcances entre quienes parecen comulgar con determinada ideología, con el previsible resultado de la inmovilidad social y acato irrestricto del dictado de determinadas líneas de conducta masiva en favor de intereses particulares que, por consecuencia, restablecerían la visión de la ideología como estrategia de dominación, cuyas presencia y formas de manifestarse entre una época y otra sólo han diferido en el carácter de su instrumentadores y el tipo de instrumentación utilizada para un mismo objetivo histórico: la obtención y preservación de la supremacía, llámesele a ésta con el nombre que sea.

El planteamiento anterior podría hallar algún cobijo bajo la tesis de Marcuse, en su crítica a Weber, en que plantea que:

en las sociedades capitalistas industriales avanzadas, el dominio tiende a perder su carácter explotador y a tornarse 'racional', sin que por ello desaparezca el dominio político: el dominio está ahora condicionado por la capacidad y el interés en mantener el aparato en su conjunto y ampliarlo¹²

en que, haciendo a un lado la disquisición en torno del concepto racional, estrechamente vinculado al discurso, propone una actualización al concepto marxista, a su vez contrastado por Paul Ricœur:

Es necesario, me parece, distender el vínculo entre la teoría de la ideología y estrategia de la sospecha, sin por ello dejar de mostrar, a través del análisis, por qué el fenómeno de la ideología reclama la réplica de la sospecha.¹³

donde la sospecha no radica en el aserto por él mismo establecido de que la ideología "es más que un reflejo en la medida en que es también justificación y proyecto",¹⁴ y en cualquiera época, sino en el proyecto mismo, en los basamentos ideológicos que lo justifican y en el discurso utilizado para filtrarlo entre la sociedad que, consciente o inconscientemente, lo adopta como visión de realidad.

En este tenor, Stark, discípulo de Mannheim, colabora para sellar el planteamiento:

...el pensamiento ideológico es sospechoso, dudoso, algo que deberíamos superar y expulsar de nuestra mente. Las ideas y las creencias... pueden referirse a la realidad de dos maneras: o bien a los hechos de la realidad, o bien a los empeños a que da nacimiento esa realidad o mejor dicho, la reacción de esa realidad.¹⁵

¹² Marcuse, Hebert, "Industrialización y Capitalismo", en *Los trabajos de Max Weber*, Alianza, Madrid, 1979, p.77.

¹³ Ricœur, *L'idéologie...* p. 280.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Cit. por Geertz, Clifford, en *La interpretación de las culturas*, Gedisa, España, 1990, p. 174.

Después de Marx, es decir, en el siglo XX, las sociedades mundiales han visto transcurrir por lo menos tres etapas clave que pueden servir como escenarios para intentar atender las aseveraciones planteadas: de 1914 a 1945, período interbélico incluido; de 1945 a 1989, inserta la llamada “Guerra Fría”; y, finalmente, de 1989 —estereotipada desde ya como “la caída del Muro”— en adelante.

De 1914 a 1945, el reacomodo de las fuerzas y geografía mundiales reclamaba planteamientos ideológicos que justificaran el proyecto armonioso de un nuevo “orden mundial” en Occidente, por un lado, contra las bondades de un proyecto paralelo pero opuesto establecido en Europa del Este, hacia el Oriente, por el otro. Y el tramado ideológico orquestado a partir de estos frentes hegemónicos dividió el pensamiento y actitud humanos como nunca se había dado en la historia política del planeta. Cualesquiera hechos que tuvieran como finalidad finiquitar para siempre los viejos imperios expansionistas y los Estados retardatarios en favor del surgimiento de nuevos Estados modernos y republicanos, cuya meta apuntara al irreversible progreso humano, se convirtieron en la punta ideológica en el Oeste, y la necesidad de combatir las raíces de los mecanismos empleados por abusivos Estados rivales para acumular riquezas a través de la explotación permanente de otros Estados más débiles, en el Este.

Roto el equilibrio y necesitada de apuntalamientos la plataforma ideológica que sostenía a ambos frentes durante ese período, y simuladamente dirimidas las diferencias, hechos los repartos y convenios conducentes, entre 1945 y 1989, la nueva realidad mundial requería el asentamiento de la conciencia de otro “nuevo orden mundial”, en que la libertad y la democracia, banderas occidentales, tenían que echar mano de viejos pero renovados justificantes ideológicos para crear la nueva conciencia del hombre posmoderno, proclive al individualismo y enemigo de los totalitarismos estatistas, en oposición permanente a los embates de la igualdad de clases, la amenaza de la propiedad social

de los medios productivos y la lucha contra la alienación del hombre, emblemas ideológicos del otro lado del mapa. Servidumbre contra libertad serían los contenidos de la lucha retórica polar.

Durante este período de casi medio siglo, y por diferencia del inmediato anterior referido, el discurso, el vehículo lingüístico que ha transportado y diseminado las líneas ideológicas necesarias a determinados espacios y circunstancias, se montó en la modernidad representada por las telecomunicaciones, y a los medios escritos, al periodismo y a la literatura, a la radio y al cine, difusores pioneros de la retórica ideológica, se sumó la televisión para recodificar y, por ende, reforzar el impacto discursivo. Así, de uno y otro lados del antagonismo ideológico, la propaganda política obtuvo el protagonismo otorgado por los intereses estatales: “Entre 1950 y 1965, mientras que en EU ocho de cada diez mensajes televisuales aludían directamente las bondades de los regímenes libres occidentales, ya fuera en forma directa o encubierta, en la Unión Soviética la propaganda a los beneficios de los programas sociales estatales era de igual proporción”.¹⁶

En la respuesta que da a su pregunta: “¿En qué momento puede entonces decirse que esta retórica del discurso público se convierte en ideología?”,¹⁷ Ricœur afirma que es “cuando se le pone al servicio del proceso de legitimación de la autoridad... una retórica de persuasión en los sistemas de control social [que] se basa en un funcionamiento ideológico destinado a legitimar su reivindicación”.¹⁸

En los cincuenta años de la segunda posguerra, el discurso político logró acomodarse en grandes sectores de la población mundial de ambos hemisferios, sobre todo en los menos informados —por siempre las mayorías—, para convertirse en la

¹⁶ Descombes, Denis, “Les régimes politiques et la communication visuelle à nos jours”, en *Cahiers de communication*, no.156, p. 21, Le dôme, Paris, 1992.

¹⁷ Ricœur, *Del texto...*, p. 352.

¹⁸ *Ibidem*.

visión del mundo alrededor de todos sus rubros, el científico incluido. Habermas apunta respecto del carácter ideológico de la representación científica dado a la realidad

...es ideológica porque una única función, la función de manipulación y control unitario, reemplaza todas las otras funciones de comunicación, de apreciación ética, de meditación metafísica y religiosa. Todo el sistema de nuestro pensamiento se encuentra trasmutado en una creencia colectiva sustraída a la crítica.¹⁹

No ha habido una etapa tan llena de retórica ideologizada, tan prefabricada, como la construida a partir de la segunda mitad del siglo XX; o quizá nunca antes, por carecer de soportes tecnológicos finos de comunicación, pudo llevarse a tan distantes extremos las posiciones ideológicas de la humanidad, a pesar de la gravedad con que Marx juzgó este hecho a mediados del siglo XIX. Por ello, Paul Ricœur afirma que el fenómeno ideológico es más profundo que el carácter de simulación y el de lucha de clases propuesto por el alemán, pero llega forzosamente a retomar y fortificar la idea de la función de justificación-legitimación, aun más allá de la autoridad; llega a la contrastación de realidades fabricadas y justificadas a través del discurso: “Allí donde hay poder existe una reivindicación de legitimidad. Y allí donde hay reivindicación de legitimidad, se recurre a la retórica del discurso público con una finalidad de persuasión.”²⁰

Al respecto, Geertz, en “La ideología como sistema social”, apunta:

Una de las pequeñas ironías de la historia intelectual moderna consiste en que el término ‘ideología’ ha llegado a estar él mismo ideologizado. Un concepto que antes significaba sólo un conjunto de proposiciones políticas, quizá algún tanto intelectualistas e impracticables... se ha convertido ahora en las aserciones, teorías y metas

¹⁹ Habermas, Jürgen, *Ciencia y técnica como “ideología”*, Tecnos, Madrid, 2005, pp. 55, 56.

²⁰ Ricœur, *Del texto...*, p. 353.

integradas que constituyen un programa politicosocial, a menudo con la implicación de artificiosa propaganda.²¹

Sea por ello que, una vez sucumbida la bipolaridad de las hegemónías y decretada la “victoria” de uno de los contendientes, la crítica de las ideologías no pueda distanciarse del trabajo de reinterpretación semiológica a que obliga el estadio actual de los códigos ideológicos en función directa, quizá, del punto de quiebre del dialectismo social planteado por Weber, para que en la medida en que se acreciente la asimetría entre la creencia en la autoridad y la presunción de ésta por asumirse como tal, se dé un desplazamiento: de las búsquedas denodadas de legitimación del poder a la auténtica cohesión a que alude Ricœur, pero generada a partir no del reflejo sino de la realidad social en actos de genuina autoidentificación, es decir, en términos de Marcuse, de una socialización de la ideología, cuya génesis no sean los dictados del mercado, los índices bursátiles, los acomodos del *nasdaq*, la siembra de inversiones, las libertades ajustadas, la tecnologización de la vida cotidiana como meta y medida de estatus, la deificación del consumo por la reificación del hombre; el imperio mediático, la imposición mercantil supranacional en las políticas de Estado, la supresión de fundamentalismos por otros fundamentalismos, la presunción de primacías particulares de cualquiera laya y tantos otros enganches que en el nuevo siglo parece no tener rivales discursivos, lo que no es sinónimo de la retórica basada en el “fin de las ideologías” sino de la necesidad de trabajar en ese constructo colectivo fundamentado en una nueva conciencia autónoma de auténtico contenido y alcance sociales.

²¹ Geertz, *op. cit.*, p. 171.

Revistas recibidas en calidad de canje

Actas de las Jornadas de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino, Agora. Papeles de Filosofía, Agora. Revista de Filosofía, Anais de Filosofia, Anais do II Simposio Internacional de Ética, Anales Valentinus, Anales del Seminario de la Historia de la Filosofía, Logos. Anales del Seminario de Metafísica, Revista de Filosofía (Universidad Complutense de Madrid), Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones, *Analisis*, *Annali Della Facoltà di lettere e filosofia*, *Analogía*, *Anamnesis*, *Angelicum*, *Annales D'Esthetique*, *Anthropos*, *Anuario Argentino de Derecho Canónico*, *Anthropológica*, *Anuario Filosófico*, *Apeiron*, *Aquinas*, *Arete*, *Atualização*, *Auriga*, *Avance y Perspectiva*, *Avanzada*, *Benson Latin American Collection*, *Bibliografía Bíblica Latino-Americana*, *Boletín*. Museo e Instituto "Camón Aznar", *Boletín Cultural y Bibliográfico*, *Cadernos de Historia e Filosofia da Ciencia*, *Caesura*, *Caminos*, *Carthaginensia*. Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, Centro Intereclesial de Estudios Teológicos y Sociales, CIAS, *Ciências e letras*, *Ciencia Tomista*, *Concordia*, *Contextos*, *Contrastes*, *Convergencia*, *Convivium*, *Coordenadoria de Posgraduação em Filosofia*, *Cristianismo y Sociedad*, *Crítica*, *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, *RS*. Cuaderno de Realidades Sociales, *Cuadernos de Ética*, *Cuadernos de Filosofía*, *Cuadernos Hispanoamericanos*, *Agencia Española de Cooperación Internacional*, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, *Dialéctica*, *Diálogo Científico*, *Diálogos* (Universidad de Puerto Rico), *Diálogo Filosófico*, *Dialogue*, *Dianoia*, *Disenso*, *Divus Thomas*, *Doctor Communis*, *Educação e Filosofia*, *Efemérides Mexicana*, *Eglise et Theologie*, *Theoforum*, *El Basilisco*, *Encuentro*, *Endosa*, *Signa*, *Epimelia*. *Revista de Estudios sobre La Tradición*, *Escritos*, *Escritos de Filosofía*, *Escritos del Vedat*, *Espíritu*, *Estudio Agustiniano*, *Estudios Ecuatorianos*, *Estudios Filosóficos*, *Estudios (ITAM)*, *Estudios Socio-Jurídicos*, *Ethical Perspectives*, *Ethique et Corps Souffrant*, *Ética e Filosofia Política*, *Extensiones*, *Filofagia*. *Revista Nacional de Estudiantes de Filosofía*, *Filosofar Cristiano*, *Filosofia Oggi*, *Filósofos*, *Filozofski Vestnik*, *Franciscanum*, *Franciscan Studies*, *Fronesis*, *Fundação Universidade de Brasilia*, *Hemeroteca Nacional*, *Heterotopia*, *Ho Theologos*, *Hvmanistica e Teologia*, *Ibero-Amerikanisches Institut Preussischer Kulturbesitz*, *Ideação*, *Instituto de Filosofía*. *Seminarios de Filosofía*, *Instituto Francés de La Laguna*, *Intersticios*, *Isidorianum*, *Iyyun*, *Iztapalapa*, *Jahrbuch Fur Kontextuelle Theoligen*. *Anuario de Teológicas Contextuales*, *Kairós*, *Kriterion*, *La Antigua*, *La Ciencia y El Hombre*, *La Ciudad de Dios*, *La Palabra y El Hombre*, *Laval Theologique et Philosophique*, *Leopoldianum*, *Línea Universitaria*, *Logos*. *Anales del Seminario de Metafísica*, *Lumen*, *Ilu*. *Revista de Ciencias de Las Religiones*, *Máthesis*. *Revista de Educação*, *Mathesis (UNAM)*, *Medicina y Ética*, *Mester*, *Metalogicon*, *Motilal Banarsidass*, *Noein*, *Nueva Sociedad*, *Páginas*, *Patristica*, *Mediaevalia*, *Pensamiento*, *Perficit*, *Philosophiques*, *Philosophy Today*, *Pontificia Universidad Católica del Perú*, *Praxis*, *Presencia Ecueménica*, *Presença filosófica*, *Proyección*, *Prudentia Iuris*, *Punto D'Incontro*, *ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ*, *Φίλοσοφία*, *Razón y Fe*, *Relaciones*. *Estudios Históricos y Sociedad*, *Relea*, *Religión y Cultura*, *Revista Agustiniana*, *Revista Alternativas*, *Revista Argentina de Estudios Estratégicos*, *Revista Boca de Polen*, *Revista Cubana de Ciencias Sociales*, *Revista da Universidade*, *Revista de Ciencias Sociales*, *Revista de Filosofía*

(Universidad de Zulia), Revista de Filosofía (Universidad de Colima), Revista de Filosofía (Universidad de Costa Rica), Revista de Filosofía (UIA), Revista de Filosofía. Revue Roumaine de Philosophie, Revista de Investigaciones Jurídicas, Revista de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Diadokhe. Revista de Estudios de Filosofía Platónica y Cristiana, Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán, Revista de la Universidad Cristóbal Colón, Revista de la Universidad del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, Revista do Curso de Filosofia, Revista Escritos, Revista Intercontinental de Psicoanálisis Contemporáneo, Revista Latinoamericana de Filosofía, Revista Logoi, Revista Magister, Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, Revista Novatellus, Revista Philosophical Review (Taiwán), Revista Portuguesa de Filosofia, Revista Universitaria, Revista Universidad de Medellín, Revista Universidad Pontificia Bolivariana, Revista Venezolana de Filosofía, RF. Revista de Filosofía, RIED. Revista Iberoamericana de Educación a Distancia, Revista di Filosofia Neo-Scolástica, Revista Lasalliana, Sacuanjoche, San Juan de la Cruz, Sapientia, Sapienza, Science et Esprit, Senderos, Sevartham, Signo de los Tiempos, Signos Filosóficos, Signos Universitarios, Síntese, Sophia, Stromata, Studia Philosophiae Christianae, Studium, Studium Legionense, Synaxis, Teaching Philosophy, Telos, Temas Jurídicos, The Anahuac Journal, The International Journal of Applied Philosophy, The Journal of Philosophy for Children, Theoría, The Philosophical Review, Topicos. Revista de Filosofía, Trans/form/ação, Transversalites, Universidades, Universidad Católica “Cardenal Raúl Silva Henríquez”, Universidad de la Habana, Universidad Nacional del Comahue, Universidad Nacional de Quilmes, Universidad Simón Bolívar, Universitas Philosophica, Utopía y Praxis Latinoamericana, Verifiche, Veritas, Vertebración, Vertentes, Voces, Volubilis, WHR. Western Humanities Review, Wissenschaft und Weisheit, Xipe-Totek, Yachay.

Normas del Consejo editorial

1. *Logos* recibe materiales inéditos exclusivamente, y asienta que la responsabilidad conceptual es exclusivamente de los autores.
2. Los trabajos son recibidos en soporte electrónico, en Word de Windows, en cualesquiera de estas direcciones: irv@ulsa.mx
3. Los textos deberán incluir un resumen en castellano y un *abstract*, en inglés, no mayores de diez líneas.
4. Todas las ilustraciones y gráficas deben estar en archivo aparte, correlacionadas con el texto.
5. Las notas irán a pie de página, numeradas en forma progresiva.
6. En el inicio de artículo deberá indicarse el título, el nombre del autor y el de la institución a la que pertenece.
7. La redacción acusará recibido de los originales, y su aceptación dependerá de la evaluación hecha en torno de su pertinencia temática y extensión.
8. Los trabajos recibidos por *Logos* no tendrán, en caso alguno, carácter devolutivo.

Nota: Si las editoriales y los autores vinculados desearan enviar reseñas de libros, deberán enviárnoslas para que sean integradas al final de los trabajos recibidos.

