

A stylized portrait of a man with short hair, looking slightly to the right. The portrait is rendered in a sketch-like style with blue and yellow outlines and grey shading. The background is a mix of yellow and black. The title 'Thémata.' is written in a large, bold, black serif font at the top left. Below it, 'Revista de Filosofía' is written in a smaller, black serif font. At the bottom right, there is a block of text in a bold, black serif font, followed by 'ESPECIAL THÉMATA' and '2022' in a smaller, black sans-serif font.

Thémata.

Revista de Filosofía

**La transmisión filosófica.
Pensamiento de
Javier Hernández-Pacheco Sanz**

ESPECIAL THÉMATA
2022

Thémata.

Revista de Filosofía

La transmisión filosófica. Pensamiento de Javier Hernández-Pacheco Sanz

Alejandro Martín Navarro (Coord.)

ESPECIAL THÉMATA

2022



ISSN 0212-8365

e-ISSN 2253-900X

DOI: 10.12795/themata

revistascientificas.us.es/index.php/themata

<https://editorial.us.es/es/revistas/themata-revista-de-filosofia>

Thémata. Revista de Filosofía nace en el año 1983 con la intención de proporcionar a quienes investigan y producen en filosofía un cauce para publicar sus trabajos y fomentar un diálogo abierto sin condicionamientos ideológicos. En sus inicios participaron en el proyecto las Universidades de Murcia, Málaga y Sevilla, pero pronto quedaron como gestores de la revista un grupo de docentes de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla.

Una preocupación constante de sus realizadores ha sido fomentar los planteamientos interdisciplinares. La revista ha estado abierta siempre a colaboradores de todas las latitudes y ha cubierto toda la gama del espectro filosófico, de lo que constituye una buena prueba la extensa nómina de autores que han publicado en sus páginas. En sus páginas pueden encontrarse trabajos de todas las disciplinas filosóficas: Historia de la Filosofía, Metafísica, Gnoseología, Epistemología, Lógica, Ética, Estética, Filosofía Política, Filosofía del Lenguaje, Filosofía de la Mente, Filosofía de la Ciencia, Filosofía de la Historia, Filosofía de la Cultura, etc. También ha querido ser muy flexible a la hora de acoger nuevos proyectos, fomentar discusiones sobre temas controvertidos y abrirse a nuevos valores filosóficos. Por esta razón, los investigadores jóvenes siempre han encontrado bien abiertas las puertas de la revista.

Equipo editorial / Editorial Team Bases de Datos y Repertorios

Director honorario

Jacinto Chozo Armenta
jchoza@us.es

Director

Fernando Infante del Rosal
finfante@us.es

Director Adjunto

José Manuel Sánchez López
themata@us.es

Subdirectores

Jesús Navarro Reyes
jnr@us.es

Inmaculada Murcia Serrano
imurcia@us.es

Jesús de Garay
jgaray@us.es

Bibliográficas internacionales

Emerging Sources Citation Index (Web of Science Group-Clarivate Analytics)
Dialnet (España)
Francis, Philosophie. INIST-CNRS (France)
Philosopher's Index (Bowling Green, OH, USA)
Directory of Open Access Journals (DOAJ)
Repertoire Bibliographique de Philosophie (Louvain, Belgique)
Ulrich's International Periodicals Directory (New York, USA)
DialogJournalNameFinder (Palo Alto, CA, USA)
Periodicals Index Online (Michigan, USA)
Index Copernicus World of Journals
Gale-Cengage Learning-Informe Académico Academic Journal Database
DULCINEA
Google Scholar
Electra
Bulletin signaletique. Philosophie, CNRS (France)

Bibliográficas nacionales

ISOC – Filosofía. CINDOC (España)

De evaluación de la calidad de revistas

CARHUS Plus
ERIH PLUS Philosophy (2016)
REDIB
Latindex 2.0
MIAR
CIRC
DICE

Política editorial y directrices para autores/as, al final de la revista.



Facultad de Filosofía. Universidad de Sevilla
Departamento de Estética e Historia de la Filosofía
Departamento de Filosofía y Lógica y Filosofía de la Ciencia
Departamento de Metafísica y Corrientes Actuales de la Filosofía, Ética y Filosofía Política
Camilo José Cela s/n, 41018 Sevilla (España)
e-mail: themata@us.es



Consejo Editor / Editorial Board

ARGENTINA

Flavia Dezzuto, Universidad Nacional de Córdoba

ALEMANIA

Alberto Ciria, Munich

CANADÁ

Óscar Moro, University of New Found Land

CHILE

Mariano De la Maza, Universidad Católica de Chile

José Santos Herceg, Universidad de Santiago de Chile

COLOMBIA

Martha Cecilia Betancur García, Universidad de Caldas

Víctor Hugo Gómez Yepes, Universidad Pontificia Bolivariana

Gustavo Adolfo Muñoz Marín, Universidad Pontificia Bolivariana

ESPAÑA

Alfonso García Marqués, Universidad de Murcia

Antonio De Diego González, Universidad de Sevilla

Avelina Cecilia Lafuente, Universidad de Sevilla

Carlos Ortiz Landázuri, Universidad de Navarra

Celso Sánchez Capdequí, Universidad Pública de Navarra

Elena Ronzón Fernández, Universidad de Oviedo

Enrique Anrubiá, Universidad CEU Cardenal Herrera

Federico Basáñez, Universidad de Sevilla

Fernando Wulff, Universidad de Málaga

Fernando M. Pérez Herranz, Universidad de Alicante

Fernando Pérez-Borbujo, Universitat Pompeu Fabra

Francisco Rodríguez Valls, Universidad de Sevilla

Ildefonso Murillo, Universidad Pontificia de Salamanca

Irene Comins Mingol, Universitat Jaume I

Jacinto Rivera de Rosales Chacón, † UNED

Joan B. Llinares, Universitat de València

Jorge Ayala, Universidad de Zaragoza

José Manuel Chillón Lorenzo, Universidad de Valladolid

Juan García González, Universidad de Málaga

Juan José Padiál Benticuaga, Universidad de Málaga

Luis Miguel Arroyo Arrayás, Universidad de Huelva

M^a Luz Pintos Peñaranda, Universidad de Santiago de Compostela

Marcelo López Cambronero, Instituto de Filosofía Edith Stein

María del Carmen Paredes, Universidad de Salamanca

Octavi Piulats Riu, Universitat de Barcelona

Óscar Barroso Fernández, Universidad de Granada

Pedro Jesús Teruel, Universitat de València

Ramón Román Alcalá, Universidad de Córdoba

Ricardo Parellada, Universidad Complutense de Madrid

Sonia París Albert, Universitat Jaume I

Tomás Domingo Moratalla, UNED

ESTADOS UNIDOS

Witold Wolny, University of Virginia)

Thao Theresa Phuong Phan, University of Maryland

REINO UNIDO

Beatriz Caballero Rodríguez, University of Strathclyde

ITALIA

Luigi Bonanate, Università di Torino

MÉXICO

Rafael De Gasperín, Instituto Tecnológico de Monterrey

Julio Quesada, Universidad Veracruzana

Adriana Rodríguez Barraza, Universidad Veracruzana

PERÚ

Ananí Gutiérrez Aguilar, Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa y Universidad Católica de Santa María

Nicanor Wong Ortiz, Universidad San Ignacio de Loyola

PORTUGAL

Yolanda Espiña, Universidade Católica Portuguesa

TURQUÍA

Mehmet Özkan, SETA Foundation for Political, Economic and Social Research

Comité Científico Asesor / Advisory Board

ARGENTINA

Graciela Maturo, Universidad de Buenos Aires
- CONICET

Jaime Peire, Universidad Nacional de Tres de
Febrero- CONICET

ALEMANIA

Tomás Gil, Freie Universität Berlin

Fernando Inciarte, † Westfälische Wilhelms-
Universität

Otto Saame, † Universität Mainz

BULGARIA

Lazar Koprinarov, South-West University
'Neofit Rilski'

CHILE

Carla Corduá, Universidad de Chile

Roberto Torreti, Universidad de Chile

COLOMBIA

Carlos Másmela, Universidad de Antioquía

Fernando Zalamea, Universidad Nacional de
Colombia

ESPAÑA

Agustín González Gallego, Universitat de
Barcelona

Alejandro Llano, Universidad de Navarra

Andrés Ortiz-Osés, Universidad de Deusto

Ángel D'ors, † Universidad Complutense de
Madrid

Antonio Hermosa Andújar, Universidad de
Sevilla

Carlos Beorlegui Rodríguez, Universidad de
Deusto

Concha Roldán Panadero, Instituto de
Filosofía, CCHS-CSIC

Daniel Innerarity Grau, Ikerbasque, Basque
Foundation for Science

Francisco Soler, Universidad de Sevilla

Ignacio Falgueras, Universidad de Málaga

Javier San Martín, UNED

Jesús Arellano Catalán, † Universidad de
Sevilla

Joaquín Lomba Fuentes, Universidad de
Zaragoza

Jorge Vicente Arregui, † Universidad de Málaga

José María Prieto Soler, † Universidad de Sevilla

José Rubio, Universidad de Málaga

Juan Antonio Estrada Díaz, Universidad de
Granada

Juan Arana Cañedo-Argüelles, Universidad de
Sevilla

Luis Girón, Universidad Complutense de
Madrid

Manuel Fontán Del Junco, Fundación March

Manuel Jiménez Redondo, Universitat de
València

Marcelino Rodríguez Donís, Universidad de
Sevilla

Miguel García-Baró López, Universidad
Pontificia Comillas

Modesto Berciano, Universidad de Oviedo

Pascual Martínez-Freire, Universidad de
Málaga

Rafael Alvira, Universidad de Navarra

Teresa Bejarano Fernández, Universidad de
Sevilla

Vicente San Félix Vidarte, Universitat de
València

ESTADOS UNIDOS

Lawrence Cahoone, University of Boston

FRANCIA

Nicolás Grimaldi, Université Paris IV-Sorbonne

PARAGUAY

Mario Ramos Reyes, Universidad Católica de
Asunción

REINO UNIDO

Alexander Broadie, University of Glasgow

ISRAEL

Marcelo Dascal, † Tel Aviv University

ITALIA

Massimo Campanini, Università di Napoli
l'Orientale

Maurizio Pagano, Università degli Studi del
Piamonte Orientale. Amedeo Avogadro

JAPÓN

Juan Masiá, Sophia University, Tokio

MÉXICO

Jaime Méndez Jiménez, Universidad
Veracruzana

Ana Laura Santamaría, Instituto Tecnológico
de Monterrey

Héctor Zagal, Universidad Panamericana

VENEZUELA

Seny Hernández Ledezma, Universidad Central
de Venezuela

Índice.

LA TRANSMISIÓN FILOSÓFICA. PENSAMIENTO DE JAVIER HERNÁNDEZ-PACHECO SANZ_ESPECIAL THÉMATA

- 9 ***El acto filosófico. En recuerdo de Javier Hernández-Pacheco Sanz***
Fernando Infante del Rosal
- 14 ***Presentación***
Alejandro Martín Navarro (Coord.)

SEMBLANZAS Y RECUERDOS_JAVIER HERNÁNDEZ-PACHECO SANZ, TRANSMISIÓN Y ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA

- 19 ***Treinta y siete años con Pacheco. Variaciones sobre el cristianismo***
Jacinto Chozza Armenta
- 51 ***Historia de un hombre sabio y bueno***
Juan Arana Cañedo-Argüelles
- 54 ***Una fuerza de la naturaleza***
José Manuel Sánchez López
- 58 ***In Memoriam a Javier Hernández-Pacheco***
Urbano Ferrer Santos
- 65 ***Recordando al profesor Javier Hernández-Pacheco***
Esperanza María Domínguez Sabido

OBRA Y PENSAMIENTO DE JAVIER HERNÁNDEZ-PACHECO SANZ_ARTÍCULOS

- 71 ***Una conversación pendiente***
Jesús de Garay Suárez-Llanos
- 87 ***Un viaje de ida y vuelta: de cómo el refugio se torna apertura. El proyectar(se) como apertura a lo Otro***
Elisa Fernández Bascones
- 107 ***Max Horkheimer y el anhelo de lo completamente Otro. (A propósito de la interpretación de la filosofía de Max Horkheimer de Javier Hernández-Pacheco)***
José Manuel Panea Márquez

- 124 **Javier Hernández-Pacheco: fe y filosofía**
Lidia Romero Sánchez
- 141 **La plenitud hacia la que tendemos: historia de una discusión truncada.**
Francisco José Soler Gil
- 161 Tábula gratulatoria.
- 163 Política editorial.
- 166 Directrices para autores/as.

ILUSTRACIÓN DE CUBIERTA: Javier Infante



El acto filosófico. En recuerdo de Javier Hernández-Pacheco Sanz.

Fernando Infante del Rosal¹

Universidad de Sevilla, España

Director de *Thémata Revista de Filosofía*

En la introducción de *Hypokeímenon*, Javier Hernández-Pacheco afirma que “[...] la filosofía no es un acto solitario, una reflexión intimista, encerrada en la inmanencia de lo que después se llamará conciencia, sino que desde el primer momento asume la forma de un discurso. Es algo que alguien dice a alguien” (2003 27). En este libro, escrito con zancadas de gigante y atención de tejedora, Hernández-Pacheco pretende rehabilitar lo que en el pensamiento filosófico hay de “dimensionalidad social” (*Id.*), frente a la dominante del *solus ipse*, que recorre la historia de la filosofía de Descartes a Husserl, y que identifica el ejercicio de pensar con la autosuficiencia y la intimidad del sujeto, abstraído en sus elaboraciones mentales frente a una estufa o entregado a sus ensoñaciones de paseante solitario.

Hernández-Pacheco señala que el giro lingüístico del pensamiento contemporáneo, primero, y el giro comunicativo, después, enmendarían esta tradición del pensar como acto solitario al evidenciar su “articulación discursiva” (2003 29), su dimensión lingüística e intersubjetiva. Aunque Hernández-Pacheco no lo afirma, tales giros implicarían, por una parte, una comprensión del pensar como ejercido en un terreno que no es, únicamente al menos, el de la conciencia, el de la vida mental; que sale al aire, que se

1. finfante@us.es

incorpora, que se sirve del gesto, de los movimientos del cuerpo. Y, por otra, que el pensamiento se teje como transmisión, que el pensar filosófico se conforma en la cesión del relevo y en la toma del testigo, en la herencia y en un intercambio por entrega (*traditio*) en el que los que se han ido siguen pensando en el pensamiento de los presentes.

Este cuerpo y esta transmisión recuperados para el pensar filosófico son dos modos de su comunicabilidad –el pensar y todas sus representaciones empiezan a darse como tales cuando son comunicables–. El cuerpo es el país de la palabra viva, pero también el del lenguaje interior y el de las representaciones mentales, que siempre se conjugan con los ojos abiertos o cerrados, así como con dedos volatineros o posados, con pies asentados o inquietos. Leo “Lo que somos es lo que decimos: somos, por así decir, una forma de hablar” (2003 29) y entiendo que Hernández-Pacheco recupera para los fueros del pensamiento el decir y sus modos, pero también veo a Javier, con su característico amago de salto, que le hace levantar primero un pie y luego otro bandeando su enorme presencia como una torre en el momento de enrocarse con un rey, al tiempo que arquea su sonrisa y atrasa su voz hacia un registro más ronco.

En esa presencia movediza, en la encarnación de ese asombro feliz, principio de su filosofía durante mucho tiempo, me comunica su pensar, me aporta significados que no alcanzo con la palabra escrita por él y leída por mí. Aprecio campos que debieron pertenecer al juego de Schiller y al *Witz* del otro Friedrich, Schlegel. Descubro otro modo de verdad, o la verdad en otro modo. En sus movimientos y en sus gestos mientras habla, en su característica proxemia, en sus trayectos por los intrépidos pasillos de la Facultad de Filosofía o por los más estrechos de una casa no menos laberíntica, en su mohín de extrañeza con el que arruga la frente y hace descender significativamente el inicio de su cabellera, en los objetos de los que se sirve –el libro adosado al corazón; las gafas, destituidas de una mirada en algo nostálgica–, en sus ademanes y sus muecas accedo a otro nivel del sentido.

El cuerpo no solo expresa, tiene también la capacidad de articular, de mover y de dar forma al discurso; y, por eso, tiene también la capacidad de comunicar. Generalmente, en quien se entrega al pensamiento filosófico, tales acciones del cuerpo convergen en los mismos gestos, que sirven para

modular el pensamiento y para darle parte de su forma comunicativa. Cuando ahora leo a Hernández-Pacheco, a pesar de la distancia, impuesta más por su talento de escritor que por su propia muerte, imagino la presencia de Javier, y los amagos de su figura vienen a enriquecer las representaciones de la mente y los hilos que las atan.

En su obra escrita el cuerpo aparece con frecuencia, generalmente entablillado por Aristóteles y Tomás de Aquino, ligado a temas como la identidad o a la belleza; pero si desarrolló una teoría del cuerpo lo hizo de manera implícita, atravesando obras como la citada. No obstante, como siempre hacía, reparó los dualismos con una dialéctica propia, corporeizada –encabezada–, que elaboró más allá de Hegel y de Adorno, que ya iban sobrados de obstinación. Así, sobre el cuerpo llegó a afirmar: “La corporalidad se muestra así como el límite de la reflexión, pero por lo mismo que es su medio. Porque sólo por el cuerpo se desarrolla esa actividad refleja que en general llamamos ‘vida’, y ‘alma’ o ‘espíritu’ si la consideramos en absoluto como principio activo de la citada reflexión.” (2009 148-149)

El cuerpo, con sus acciones y sus digestiones, está presente en la articulación del pensamiento mismo, es un agente más en la cocina de las ideas. Y es también un modo de transmisión entre quienes han pensado en un mismo espacio y en un mismo tiempo. Es el hermano de la palabra oral y directa, su puesta en escena. La filosofía se transmite tradicionalmente, bien por esa palabra viva, bien por la palabra escrita –el conocido mito de Theuth y Thamus que narra Sócrates en el *Fedro* expresa esa doble salida–. Las historias de la filosofía alternan momentos en los que la transmisión se ha dado en la presencia del cuerpo y de su voz, con momentos en los que la transferencia se produce más abiertamente a través de los textos. En el primer caso se aplica una empatía entre coetáneos, en el segundo, más bien sinfronismo. Evidentemente, las notas del cuerpo, las inflexiones de la voz y la co-presencia ofrecen una hermenéutica de la motivación que hay que rastrear más arduamente en la palabra escrita, por mucho que ésta garantice otro tipo de precisiones.

Lo primero que aprendí de Javier Hernández-Pacheco fue esa performatividad del pensar filosófico que le da forma interior y forma exterior, que lo mueve por dentro y lo transpone hacia fuera. Esta performatividad define el *acto filosófico* característico de la enseñanza, el

modo más genuino de la socialización del pensar y el de mayor persistencia a lo largo de la historia del pensamiento, no sólo occidental; el que, como dice Sócrates, atañe a ese discurso “que se escribe con fundamento en el alma del que aprende” (Platón 276a). No es el de la enseñanza el único acto filosófico, pero sí aquel en el que la presencia física y sensible es convocada de manera más radical, aquel en el que el cuerpo comparece con la responsabilidad de un testigo de cargo.

En Javier Hernández-Pacheco, el acto filosófico se prolongaba en los silencios, necesarios cuando los pasos topaban con un muro y requerían un cambio de rumbo; en su volcar insistentemente la cabeza hacia adelante, como si fingiera dar cabezazos contra ese muro imaginario; en la reticencia hacia cierto desvío en el camino delatada por su mueca de sonrisa cerrada. Todo ello traslucía una intensa vida filosófica, “esa valiente visibilidad de una vida filosófica” de la que hablaba Nietzsche en *Schopenhauer como educador* (758). En esa intempestiva afirmaba Nietzsche que para él un filósofo era importante en la medida en que estaba en condiciones de dar ejemplo “mediante la vida visible y no meramente con los libros, es decir, como enseñaban los filósofos de Grecia, mediante el rostro, la actitud, el vestido, la comida y las costumbres más que con la palabra o sólo con la escritura” (*Id.*).

*

El retrato de cubierta es obra del artista Javier Infante, director del estudio de diseño al que Inma Acosta dedicó años de su trabajo. Esos años están llenos de recuerdos en casa de Inma y Javier Hernández-Pacheco, recuerdos que se alojaron sobre los de otros años. Es probable que, si Javier se viera, advirtiera a Rocío, Eduardo e Ignacio de aquello mismo de lo que avisaba Diderot a su descendencia al escribir sobre el retrato que le hizo Michel Van Loo: “Hijos míos, ya os prevengo, ese personaje no era yo” (Diderot 77). Pero el artista ha visto, a través de sus fotos (su recuerdo personal es lejano), esa dulzura que las maneras de hombre del campo extremeño no hacían más que acrecentar. Tiene el dibujo el aire femenino y levemente jovial de los retratos de los ilustrados, la misma sonrisa etrusca que identificaba su actitud confiada e iconoclasta, aquella con que Maurice Quentin de La Tour se pintó a sí mismo y pintó a los jóvenes Voltaire, D'Alembert y Rousseau; la misma que Ramsay puso en la boca de Hume y Mengs en la de un risueño Carlos III.

*

A lo largo de sus casi cuarenta años *Thémata* ha dedicado algunos números especiales y monográficos a quienes se fueron. Lo ha hecho, no sólo por la justicia que restituye el reconocimiento, o por la obligación moral de la memoria, sino, sobre todo, por aportar algunas notas de la vida filosófica que alumbrase la obra que dejan con las luces de su anterior presencia. En este Especial de *Thémata*, diferentes amigos y discípulos contribuyen a traer a presencia la vida filosófica de Javier Hernández-Pacheco con significativas semblanzas y estudios que ponen en escena momentos que, más que anécdotas, son verdaderos actos filosóficos, entregados aquí para acompañar a su palabra escrita.

Entre esos amigos están los anteriores directores de esta revista, Jacinto Choza, Juan Arana y Jesús de Garay, que cultivaron durante mucho tiempo un campo en el que muchos tuvimos la fortuna de crecer. Recordamos también a Pilar López de Santamaría y a José María Prieto, que abonaron esos mismos surcos con enorme sabiduría, y a Jacinto Rivera de Rosales, querido miembro de nuestro Consejo Editor.

Bibliografía

- Diderot, Denis. *Salón de 1767*. Trad. Lydia Vázquez. Madrid: Machado Libros. Col. La Balsa de Medusa, 2003.
- Hernández-Pacheco, Javier. “De espejos y sistemas nerviosos. la mecánica de la reflexión”. *Neurofilosofía. Perspectivas Contemporáneas*, eds. Concepción Diosdado, Francisco Rodríguez Valls, y Juan Arana. Sevilla/Madrid: *Thémata/Plaza y Valdés*, 2009. 141-150.
- Hernández-Pacheco, Javier. *Hypokeímenon. Origen y desarrollo de la tradición filosófica*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2003.
- Nietzsche, Friedrich. “Schopenhauer como educador”. *Obras completas Vol. I. Escritos de juventud*. Edición dirigida por Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2011.
- Platón. *Fedro*. Trad. Emilio Lledó. Madrid: Gredos, 2010.

Presentación.

Alejandro Martín Navarro¹

Universidad de Sevilla, España

Coordinador del especial de Thémata *La transmisión filosófica.*

Pensamiento de Javier Hernández-Pacheco Sanz

El 17 de noviembre de 2020 murió, víctima del coronavirus, Javier Hernández-Pacheco Sanz, quien fuera mi profesor, mi director de tesis, mi mentor en tantas cosas y –me gusta pensar– mi amigo. No es fácil decir algo de quien acaba de fallecer sin que, en la maraña de anécdotas, parezca que uno está realmente hablando de sí mismo. Tal vez sea así y lo que de verdad me mueve a escribir estas palabras sea decir algo de mí. Decir, por ejemplo, simplemente, que siento una gran tristeza, que tengo muy presentes a su mujer, Inma, y a sus hijos. Que despedirse definitivamente de aquellos a quienes amamos es asomarse al abismo, sentir el vértigo de lo irreversible. Hace más de veinte años que nos dio clase a los de mi promoción (la generación que se licenció en Filosofía en 2001, ¡vaya odisea!) y, aunque veinte años no es nada, es toda una vida. Todavía se fumaba en los pasillos y se hacían fiestas de la primavera. Javier hablaba de la fiesta en sus clases: de cómo Nietzsche y la religión se reconcilian allí donde la piedad se vuelve gratitud y la gratitud se manifiesta en un inmenso sí a la vida. Nos enseñó a reconocer a Fichte en el trabajo de los ingenieros contra el no–yo y a Hegel en las luchas

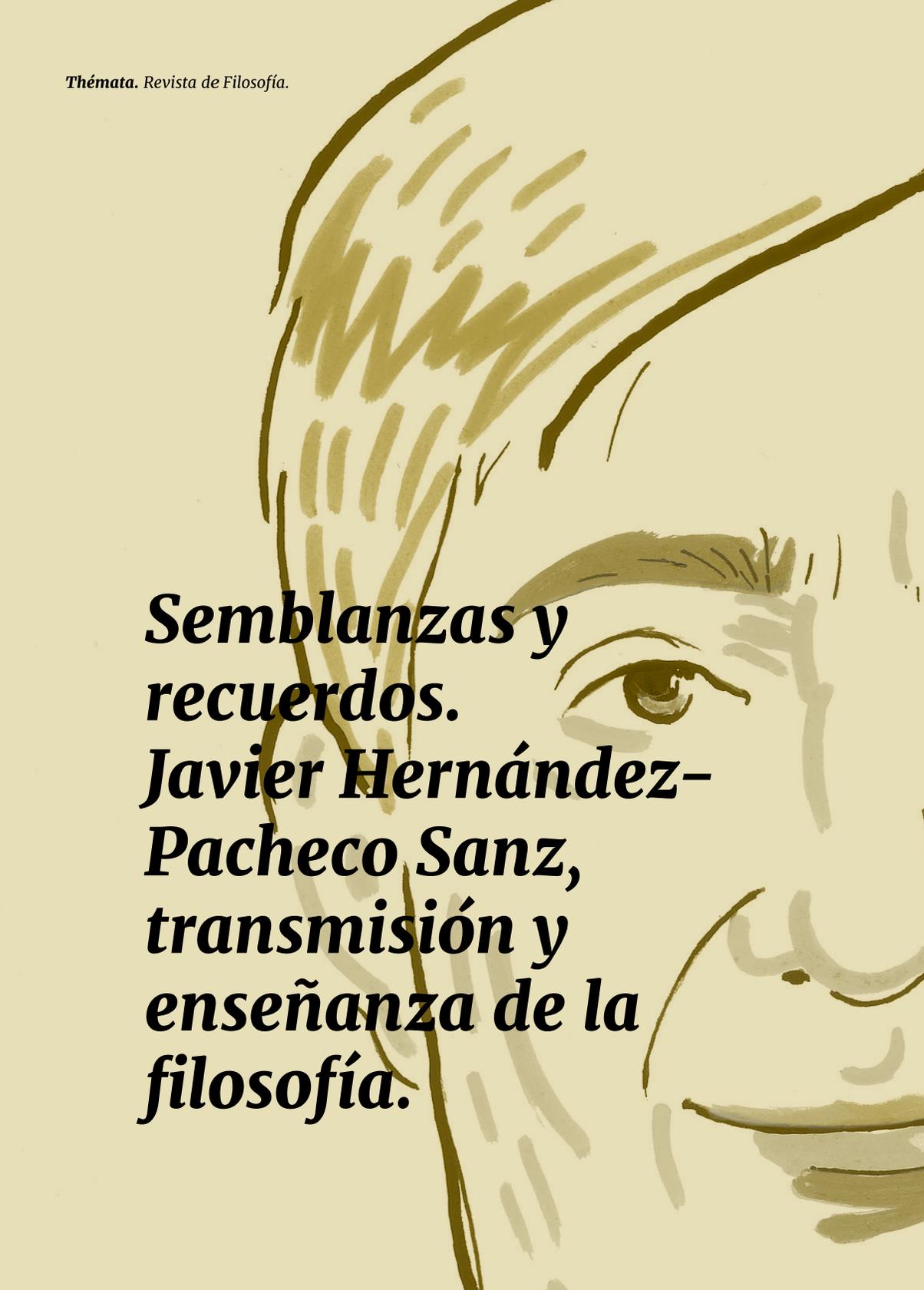
1. amnavarro@us.es

de autoconciencias de las pandillas adolescentes. Era un pedagogo nato, uno de esos profesores que no tiene que “motivar” a los alumnos, como se dice hoy, porque no hay nada tan motivador como la verdad. Aunque sea una verdad así, discreta, con minúsculas: ¡qué gran tesoro es tener una verdad que contar y qué cosa tan infrecuente ser una persona verdadera!

Este número que dedicamos a su memoria, a su persona y a su pensamiento, quiere ante todo responder a un deseo expreso de Javier: que este tipo de homenajes no sean finalmente una simple excusa para publicar cualquier cosa, sino que fuera efectivamente expresión del testimonio de quienes le conocieron y le quisieron. Tomar la muerte de nuestro amigo como un motivo para reunirnos en torno a su memoria, para pensar lo que él pensó, para seguir hablando con él y de él. Y hacer todo eso, además, sin demasiadas ataduras formalistas. Javier nunca cayó en la retórica y el academicismo, esos mohos por los que la Filosofía languidece en las cavernas de las acreditaciones y las indexaciones. Creía en el pensamiento, en la unidad de la tradición filosófica, en la existencia de un relato construido y custodiado a lo largo del tiempo por los grandes maestros de Occidente. Creía que la humanidad, en su caminar por la historia, había aprendido cosas y había aprendido a contarlas. Yo aprendí muchas de él. Me aguantó cuatro años de tesis doctoral y quince más de madurar, a veces a golpes. Le debo un montón de Guinness que acompañamos, bajo los árboles de Plaza de Cuba, para hablar de novias y de política internacional, de reformas educativas y de los *Heuriger* de Viena. Cuando comenzó el curso de 2020, quedamos en veranos, pero lo pospusimos porque estaban confinados en casa. Le dije que seguro sería cosa leve e hice una broma sobre Donald Trump. Me respondió que tenía toda la pinta de no ser nada. La última frase que tengo de él es la de ese mensaje: “Nos vemos al final de la semana que viene. Si Dios quiere”.

Dios no quiso (¿Alguien entiende a Dios? se preguntaba en cierta ocasión), pero quiso dejarme ese condicional enorme, ese abismo abierto al final de nuestra conversación de whatsapp, como recuerdo necesario de lo efímero de la vida, de lo irreversible del tiempo y de que todo está regido por una Voluntad en la que se diluyen inevitablemente nuestros proyectos y nuestros afanes. Y de que, a la vez, en esa misma Voluntad retornan todas las cosas logradas y se consuman las que quedaron por ser. En uno de los recuerdos más antiguos que tengo de él, estamos en clase, hablando sobre Marx o sobre

la Escuela de Frankfurt, no me acuerdo. Javier nos explica cómo el marxismo reinventa la redención diluyendo su contenido personalísimo y dejándola reducida a una utopía colectiva en la que el individuo es lo único que no importa. Y entonces añade: “el cristianismo hará otras trampas, pero al menos no hace esa: cuando dice que te salvas, lo que dice es que te salvas TÚ”. Ese “tú” ahora es él. No tengo mucha fe, pero sí algo de esperanza. Y desde esa esperanza quiero creer que Javier ya conoce, en primera persona, aquello de lo que habló tantas veces: la única utopía verdadera, el lugar donde la vida se encuentra consigo misma, el final en el que llegamos a ser lo que éramos desde el principio, la fiesta novalisiana del rejuvenecimiento del mundo. Ese Paraíso que huele a pino y a romero y a marismas.



***Semblanzas y
recuerdos.
Javier Hernández-
Pacheco Sanz,
transmisión y
enseñanza de la
filosofía.***

Treinta y siete años con Pacheco. Variaciones sobre el cristianismo.

Jacinto Choza Armenta¹
Universidad de Sevilla, España

1 • El nacional-catolicismo a comienzo de los 80

En estas páginas de homenaje a Javier, me gustaría rellenar un poco en las entrevistas de prensa, en los escritos literarios, en los académicos, y en otros documentos ubicados en su página web. Esos recuerdos son trozos de nuestra historia, de nuestro trato y convivencia durante 37 años, y, obviamente, del contexto sociocultural de la España que compartimos.

En la década de los 60 España registra un crecimiento económico del 7% anual, y en la de los 70 se mantiene un ritmo análogo. En esos años Franco deja el poder en manos de los tecnócratas, en parte ministros del Opus Dei. En cierto sentido, puede decirse que en la década de los 80, cuando el país se integra en Europa, el nacional-catolicismo español, y en concreto, el Opus Dei, alcanza su momento culminante.

Durante casi dos décadas hay en el gobierno ministros que pertenecen a la institución. Sus miembros se extienden y extienden sus aspiraciones y su red por toda España, por Europa, por toda América, y especialmente por la administración de la Iglesia Católica, en el Vaticano.

1. jchoza@us.es

Durante esas dos décadas el Opus Dei realiza un despliegue político y económico, que se manifiesta en el acceso de sus miembros y allegados a puestos directivos de empresas, bancos, magistraturas y otras instituciones importantes del país. Además, lleva a cabo un despliegue cultural, que se manifiesta en el acceso de sus miembros y partidarios a las cátedras de la universidad, en la elaboración de redes de colegios de enseñanza media de diverso tipo, en la construcción de una red de colegios mayores, en la instalación de una cadena de librerías y una cadena de kioscos de prensa, en la creación y gestión de publicaciones periódicas como los semanarios *La Actualidad Económica*, *Telva*, *Mundo Cristiano*, *Palabra*, y como los diarios *El Alcázar* y *Madrid*, y en la creación de las editoriales Rialp, EUNSA, Magisterio Español, y *Palabra*, como factores importantes de una misión de evangelización moderna en el mundo moderno.

Esa es la visión que se puede tener, y la descripción que se puede hacer, desde un punto de vista externo, es decir, desde el punto de vista sociológico y político, desde el punto de vista de su ubicación y visibilidad en la sociedad, y desde el punto de vista del control del poder.

Desde el punto de vista ideológico o doctrinal, o sea, desde el punto de vista interno, el Opus Dei era una manera de entender el cristianismo y la Iglesia, clara en algunos aspectos y difusa en otros. Durante mucho tiempo, su ideario se consideraba compendiado en el libro *Camino*, del fundador José María Escrivá de Balaguer.

Los centros de estudio, el equivalente en el Opus Dei a los seminarios diocesanos y noviciados religiosos, y que tenían el estatuto civil de Colegios Mayores, pasaron, de ser tres a comienzos de los 60, a ser una docena a comienzos de los ochenta, con una producción de cerca de 300 numerarios (el equivalente a clérigos y religiosos) por promoción. Y junto a ellos había además una docena de Colegios Mayores dedicados a estudiantes universitarios normales, de los que podían salir vocaciones de numerarios, supernumerarios, cooperadores y amigos en general, que proporcionaban una ayuda clave para las diversas tareas y empresas apostólicas del Opus Dei.

En el contexto de ese proceso cultural y doctrinal nos incorporamos al Opus Dei tanto Javier como yo. Yo en el último trimestre de 1962, en el Colegio Mayor Guadaira, al empezar segundo curso de Filosofía y Letras en la Universidad de Sevilla, y Javier Hernández-Pacheco a comienzo de los 70, en

Mérida, para empezar después los estudios de Filosofía y Letras en la Universidad Complutense de Madrid, como subdirector del Colegio Mayor Moncloa.

Por supuesto, ni él ni yo teníamos en la cabeza, a comienzos de los 60 ni a comienzos de los 70, el mapa de esa red que aparece consolidado así en la década de los 80, que es cuando Javier y yo nos encontramos. Sólo teníamos el ideal cristiano que podía obtenerse de la meditación de *Camino* y unas juveniles aspiraciones a cambiar el mundo mediante ese ideal.

Después de mis estudios de Filosofía y Letras en Sevilla y en Madrid, yo marché a Roma, a la casa central del Opus Dei, donde se forman los que van a ser sacerdotes y directivos de la organización en todo el mundo. Luego me trasladé a Pamplona, donde viví en el Colegio Mayor Aralar, segundo centro de estudio internacional para formación de directivos de la organización, adscrito a la Universidad de Navarra. Más adelante pasé a ocuparme de tareas directivas en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra y a prepararme para una cátedra de Filosofía, que obtuve en marzo de 1981, al poco de ser abortado el intento de golpe de Estado del 23 de febrero.

Javier, después de sus años como subdirector del Colegio Mayor Moncloa y de obtener su doctorado en Filosofía en la Complutense, fue nombrado subdirector de la Residencia Universitaria del Opus Dei en Viena, para desarrollar allí la misma tarea que en el Colegio Mayor madrileño. Estuvo cuatro años en ese cargo, realizó una segunda tesis doctoral en Filosofía en la Universidad de Viena y volvió a España en 1983.

Nos encontramos en el Colegio Mayor Belagua, de la Universidad de Navarra, en Pamplona, en 1983. Javier hablaba con su maestro Rafael Alvira en un pasillo, y le pedía consejo sobre su futuro profesional como filósofo en España. Yo le escuché de pasada y le dije, vente a Sevilla, allí estamos empezando una facultad de Filosofía y necesitamos profesores. Rafael Alvira, con un gesto de la mano, le dijo, ahí lo tienes, ¿qué cosa puedes encontrar mejor? Y se vino a Sevilla conmigo.

En los años 80 España se homologaba a Europa. Se había aprobado por referéndum una constitución democrática en 1978, acababa de ganar las elecciones por mayoría absoluta el partido socialista en 1982, se estrenaban Felipe González y Alfonso Guerra como presidente y vicepresidente del gobierno respectivamente, y el país se integraba en la OTAN.

En esa homologación España iniciaba el proceso de secularización que Europa había vivido a partir de las revoluciones culturales de los sesenta, y del cual se había mantenido al margen, bajo el paraguas del régimen de Franco. Estrenaba entonces democracia, legalización de partidos políticos, matrimonio civil, divorcio y aborto, generaba las Comunidades Autónomas, multiplicaba las universidades, y, en el contexto de las autonomías universitarias, las facultades de filosofía pasaron de 4 en 1963 a una docena en 1983.

La de Sevilla había comenzado sus cursos en 1977, bajo la dirección del Decano Comisario Jesús Arellano, Catedrático de Filosofía y socio numerario del Opus Dei. Para la fundación y puesta en marcha de la Facultad, Arellano contaba con dos discípulos de Sevilla: José Villalobos, con quien yo había coincidido en el Colegio Mayor Guadaira en el curso 1962-63 y acababa de obtener otra cátedra en la misma Facultad, y José Luis López López, compañero mío desde el primer curso de carrera, primero en Sevilla y luego en Madrid, y miembro del PSOE desde muy joven, como su hermano Ángel López López, catedrático de Derecho Civil, que ocuparía cargos destacados en el partido.

Contaba también con otro discípulo que se le agregó en Pamplona, durante el bienio que pasó como profesor visitante en la Universidad de Navarra, Juan Arana. Juan Arana se vino con Arellano a Sevilla cuando se empezaba la facultad, porque yo le cerré las puertas para ser profesor en la Universidad de Navarra, pues, aunque tenía un expediente brillante, era agnóstico.

Hacían falta profesores para la nueva facultad de Filosofía, en Sevilla no había candidatos suficientes, o los que había estaban vinculados a diversos partidos de izquierda, y Arellano prefería que Juan Arana consiguiera candidatos licenciados por la universidad de Navarra, en quienes suponía más afinidad política con él y buena formación profesional.

Juan Arana gestionó el fichaje de varios antiguos compañeros suyos de Pamplona, y por ende antiguos alumnos míos, y varios de ellos se incorporaron como profesores, formando un grupo al que, por provenir de Navarra, Pepe Villalobos designaba como “el frente norte”.

Tras unos cuantos ajustes, el cuadro directivo de la facultad quedó integrado por Jesús Arellano como Decano, José Villalobos y yo como vicedecanos, José Luis López como secretario y Juan Arana como ministro sin cartera y hombre de confianza de Arellano. El equipo fue denominado entre nosotros como la coalición del “Pesopus” o, simplemente, “el pesopus”.

2 • Un cristianismo diversificado

Cuando Javier y yo nos encontramos en Sevilla los dos habíamos entrado en conflicto con el Opus Dei, y en conflicto grave. Habíamos sido apartados definitivamente de las tareas de dirección y formación y habíamos dejado de ser personas de confianza. Nos encontrábamos en una situación similar, y nos hicimos amigos mientras nos lamíamos nuestras heridas de guerra.

El Concilio Vaticano II (1963–1965) tuvo como cometido hacer una parada, una reflexión y una actualización de la autoconciencia católica en su relación con la sociedad y la cultura occidental, y en su desarrollo después de la caída del Antiguo Régimen. La caída del Antiguo Régimen consistió básicamente en una secularización, determinada por la desconfesionalización del Estado, a la que la Iglesia católica se opuso por considerarla destructiva para ella.

En ese combate contra los errores modernos, la Iglesia Católica promulgó una serie de normas cautelares, disciplinares y penales, que el Concilio Vaticano II y el papa Paulo VI, por considerarlas fuera de contexto, cancelaron.

Entre otras medidas de diverso calado, Pablo VI levantó la condena de los errores modernos del *syllabus* de Pío IX, suprimió el juramento antimodernista, compromiso de lucha contra esos errores modernos, de Pío X, canceló las excomuniones a votantes de liberales, socialistas y comunistas de Pío XI, y anuló el índice de libros prohibidos, creado por Pío V en 1571 y actualizado y reforzado por Pío XII en 1948.

El fundador y Presidente General del Opus Dei, creía que su institución era portadora del carisma para la renovación y modernización de la Iglesia, y a la vez sentía que esas medidas de Pablo VI la destruían. Después de dichas cancelaciones de Pablo VI, volvió a establecer, para el Opus Dei, la vigencia de esas normas, encaminadas a mantener la pureza de la doctrina, la corrección de la moral y la rectitud de la liturgia. Repuso para la institución el modelo de Iglesia de Pío X, se reeditaron en Editorial Magisterio Español los catecismos de Pío V y de Pío X, y los estudiamos todos de memoria. He conservado siempre en mi biblioteca mis ejemplares de esos catecismos.

A Javier y a mí, como a muchos otros que al llegar a la institución habíamos sido formados en la doctrina de “estar en el mundo”, “ser como los

demás”, “vivir la vida ordinaria”, para evangelizar desde esas posiciones, nos parecía que esa reposición de la normativa antigua chocaba con el “carisma” del Opus Dei.

No solamente contrastaba con la enseñanza que inicialmente habíamos recibido. Además, producía graves daños en la salud física y espiritual de los socios, y tornaba impracticable cualquier evangelización, cualquier presentación comprensible y atractiva del mensaje evangélico.

Javier, al sentirse encargado de aplicar un conjunto normativo tan denso, siendo subdirector de la residencia universitaria de Viena, manifestó su desacuerdo, con la nobleza habitual en él: Si esto es lo que se manda, lo que hay que hacer, y yo no estoy de acuerdo, por lo menos, no me obliguéis a mí a mandar. Así pidió su relevo, así se le concedió y así se volvió a España, con el estigma de haber fracasado en la misión que se le había encomendado en Austria.

En mi caso, esa densa normativa no me planteaba problemas de conciencia a la hora de seleccionar profesores católicos para la Universidad de Navarra, que hicieran sus programas con arreglo a la doctrina de la Iglesia. En cambio, sí empecé a tener problemas al desarrollar mi investigación como profesor, y al gestionar, desde la editorial de la Universidad de Navarra, EUNSA, la edición de los manuales de filosofía y teología de los estudios eclesiológicos institucionales, o sea, los manuales destinados a la formación de los sacerdotes en los seminarios y universidades de la Iglesia.

Las asignaturas que ya existían de periodos anteriores y estaban bien consolidadas y estructuradas en tratados ya clásicos, no planteaban problemas. Pero sí lo hacían las asignaturas que había que crear desde cero, entre las cuales estaba la que cultivaba yo, y cuyo manual me correspondía a mi redactar, la Antropología filosófica.

El problema provenía, sobre todo, de que, Juan Pablo II, al llegar al pontificado, publicó el 15 de abril de 1979 la Constitución apostólica *Sapientia Christiana* sobre las Universidades y Facultades eclesiológicas, con indicaciones sobre los planes y enfoques de los estudios. En ese documento se indicaba que había que dar prioridad a los enfoques históricos, fenomenológicos y exegéticos sobre los enfoques sistemáticos y dogmáticos.

En concreto, se establecía la Antropología filosófica como columna vertebral de los estudios filosóficos, y se describía como una síntesis entre

la filosofía, las ciencias humanas y las ciencias sociales. Los libros de esa colección de EUNSA se hicieron con los criterios anteriores a la *Sapientia Christiana*, y son los que yo he encontrado, entre 1990 y 2020, en los seminarios y universidades católicas de los países de América que he visitado, que son bastantes.

Los libros de esa colección se hicieron con los criterios anteriores a la *Sapientia Christiana* porque nadie sabía cómo hacer los antiguos manuales con los criterios nuevos, y no había una editorial dispuesta a embarcarse en esa aventura. Gracias a EUNSA los seminarios y universidades de la Iglesia católica tuvieron una colección completa de manuales que han estado usando en los últimos 40 años, aunque no estaban hechos teniendo en cuenta los criterios establecidos en 1979. Se hicieron intentos y ensayos con diversos enfoques desde diversos puntos, y uno de esos ensayos fue el de mi Manual de Antropología filosófica.

Yo había elaborado mi programa de Antropología filosófica para la obtención de la cátedra en la Universidad estatal de Sevilla, y estaba dispuesto a plasmarlo como libro en un Manual de Antropología filosófica, para esa colección de libros de estudios eclesiásticos institucionales.

En las diversas conversaciones y en las directrices sobre la colección, se insistía en que se trataba de componer libros de filosofía cristiana para cristianos, para la formación de sacerdotes, y yo manifestaba una y otra vez mi punto de vista: si un libro de filosofía no sirve para los no cristianos, entonces tampoco sirve para los cristianos.

No me importaba que los autores de los restantes manuales compusieran sus libros tomando como base a Santo Tomás de Aquino y a los tomistas aceptados entonces en la Universidad de Navarra como ortodoxos: Gilson, Maritain, Fabro, Derisi, Santiago Ramírez y algunos otros. Pero yo tenía que tomar como base de mi manual de Antropología filosófica a numerosos autores que tenía prohibido leer y citar, y que, sin embargo, eran los que el papa Juan Pablo II citaba en sus escritos de Antropología filosófica, y en sus interpretaciones de la Escritura.

Después de sacar la cátedra de Sevilla pasé allí el curso 1981-82, y según acuerdos previos, pedí el pase a la situación administrativa de supernumerario y me volví a la Universidad de Navarra a comienzos del curso de 1982-83 para dirigir el Departamento de Psicología y Antropología. Le expu-

se mi conflicto al entonces Decano de la Facultad y amigo, Alejandro Llano. Yo quiero hacer la Antropología filosófica que necesita la iglesia y que pide el papa, y como aquí en la Universidad de Navarra no la puedo hacer, me voy.

Y me fui, pero no tranquilamente. Tenía crisis de ansiedad, depresiones, y una serie de problemas psíquicos para los cuales el mejor remedio era, como me insistió el psiquiatra, marcharme de la Universidad de Navarra.

Para mí marcharme de la Universidad de Navarra era tan desgarrador que solamente lo soportaba y admitía mediante el acuerdo de que viajaría quincenalmente de Sevilla a Pamplona para dar algunas clases y para llevar la dirección del Departamento de Antropología y Psicología.

Ese desgarramiento resultaba agravado por el hecho de que, el 25 de noviembre de 1981, Joseph Ratzinger había sido nombrado por Juan Pablo II Cardenal Prefecto para la Sagrada Congregación de la Doctrina de la Fe, antiguo Santo Oficio, y garante primero de la fe de la Iglesia.

Dicho nombramiento abrió heridas en otros asociados del Opus Dei, y especialmente en algunos directivos, como fue el caso del sacerdote Antonio Ruiz Retegui, responsable de la formación doctrinal y la dirección espiritual en la demarcación de Valencia, que compartió su intimidad con Javier y conmigo.

Cuando Escrivá instauró en el Opus Dei el Índice de Libros Prohibidos después de que Pablo VI lo cancelara, en el sexto lugar de su clasificación, estaban los libros gravemente peligrosos, y que requerían para su consulta permiso expreso del presidente del Opus Dei. En ese apartado se encontraban todos los libros de Josef Ratzinger, *Opera Omnia*, toda su obra.

También Antonio Ruiz Retegui, percibiendo una cierta incongruencia entre su misión como directivo del Opus Dei y como sacerdote de la Iglesia católica, pidió que lo relevaran de su cargo y volvió a la Universidad de Navarra como simple profesor de teología para universitarios. También su historia quedó recogida en las páginas de la revista *Thémata* (J. Choza, “Antonio Ruiz Retegui, pequeña biografía teológica”, *Thémata. Revista de filosofía*. n. 30, 2003)

Esas eran nuestras heridas, y así es como nos las contábamos Javier y yo, paseando por la zona portuaria del río Guadalquivir, al volver de la facultad a casa, o dando vueltas por el parque. Esas eran también las heridas de José Luis Murga, catedrático de Derecho Romano de la Universidad de Sevilla, y socio numerario del Opus Dei al igual que nosotros. Sus heridas databan

de su estancia en la Universidad de Oviedo en los años 50 y en la de Zaragoza en los 60, donde había percibido una intensa contrariedad entre la renovación del espíritu cristiano y las formas institucionales de ese espíritu.

El choque entre la antigua y la nueva comprensión del cristianismo católico levantaba conflictos interiores por el amplio mundo de la iglesia católica y las profundas honduras de las conciencias. Y así es como lo vivimos nosotros.

3 • Entre Sevilla y Pamplona. Oficial y caballero

Al llegar a la facultad de Sevilla, Javier tenía en la cabeza los esquemas de la labor de formación con los estudiantes que hacían en el Colegio Mayor Moncloa. Por eso se le ocurrió fletar un autobús de Sevilla a Pamplona, con los alumnos de la Facultad, para asistir a las Reuniones Filosóficas que cada año se organizaban en el mes de abril en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra, y a la que se invitaban figuras internacionales de la filosofía.

Para la universidad de Navarra era muy bueno que acudieran a sus congresos masivamente alumnos de otras facultades españolas. Para los alumnos de Sevilla era muy bueno asistir a congresos internacionales de filosofía. Y para el Opus Dei era muy bueno que eso lo hicieran sus académicos y estudiantes, como un modo de difundir su espiritualidad secular y laica, de santificación en medio de las tareas ordinarias del mundo.

Javier tenía ese instinto aventurero, emprendedor y movilizador, para todo lo que fuera apostólico y evangelizador, y por eso organizó los autobuses para ir a la Universidad de Navarra, o a los congresos de la Sociedad Andaluza de Filosofía a Linares, a Almería o a otros lugares. Creo que quien más sintonizaba con él en eso era José Luis López López, uno de mis mejores amigos a lo largo de mi vida, que sentía también como una pasión el apostolado con la militancia o para la militancia.

Javier era un líder natural para los estudiantes. Para los jóvenes en general. A principio de los 80 no había cumplido los 30 años, era un buen partido para las estudiantes, y en general para todas las chicas. Era muy listo, un 150 de CI (cociente intelectual), decía Leonardo Polo, tan farolero como él.

Hijo de médico y de farmacéutica, sobrino nieto de Eduardo Hernán-

dez-Pacheco, geólogo, paleontólogo y arqueólogo español, como dice Wikipedia, y muy vinculado a la Institución Libre de Enseñanza, tenían una finca de dehesa en Aljucén, cerca de Mérida.

No sé cuántas hectáreas con alcornoques, ganadería porcina y ovina, y caza. Le gustaba presumir de antepasados institucionistas y laicos, y le gustaba conversar de todo lo relacionado con las explotaciones agrícolas y ganaderas, y de caza, y estaba al corriente de la economía agropecuaria española.

Le gustaba ser, y era, un hombre de campo que amaba el campo, y un filósofo de la Universidad Complutense, de Madrid, como su maestro Rafael Alvira. Se identificaba mucho con los dos protagonistas de la zarzuela Luisa Fernanda, el militar liberal, Javier, y el rico terrateniente extremeño, Vidal. Ser rico, y estar inscrito en esa tradición de los patricios romanos que venía desde la fundación de *Emerita Augusta*, ese era su ideal de vivir y de ser. Para él eso era, además, un modo de concebir el orden social y moral, y así lo cantó en 1991 en su libro *Elogio de la riqueza. Elementos de filosofía de la economía* (Barcelona: Tibidabo Ediciones, S.A., 1991).

Aficionado al vino, a los caballos y a las fiestas y festejos. Vivía con la pretensión de hacer valer, con sus compromisos de celibato en el Opus Dei, que el mundo era bueno, y también todo lo mundano, especialmente las tres cosas más maravillosas de la creación, a saber, los caballos, las mujeres y el vino, y, además, como insistentemente repetía, “por ese orden”.

Alto, de casi metro noventa de estatura, fuerte y un poco fanfarrón, a la vez que un niño inseguro. Distinguido y elegante, a la vez que campero y rural. Feo, católico y sentimental, como Bradomín, pero su ideal, más que el de un aristócrata español, era el de un *gentleman* inglés, el de un Lord de los que lee la prensa en su club, reservado solamente para caballeros. Ese era su ideal de comportamiento, cuyo sentido moral dejó escrito para sus hijos en el libro, *¡Usted Primero! Filosofía de las buenas maneras* (Madrid. Marova. 2004). Los libros de Javier son la expresión en conceptos de su dinámica existencial, como es propio de un buen hegeliano.

Le gustaban las películas de llorar, y lloraba frecuentemente en ellas. Declaraba que tenía un alma profundamente femenina, lo que resultaba cómico con su corpachón y su vozarrón. Le gustaba leer el *Hola* y era muy caprichoso. Su mujer lo expresaba en tono positivo diciendo que nada le era indiferente.

Las secretarías y administrativas de la facultad, entre las que se encontraba mi sobrina Mercedes, le tenían puesto en clave el nombre de “Margarita”, y cuando cada mañana aparecía por el portón del edificio de la calle Gonzalo Bilbao, se pasaban el parte diario de cómo entraba ese día. ¡“Margarita” acaba de llegar! ¿¡Cómo viene, cómo viene!? Mira, trae un jersey de cuello cerrado blanco, con adornos de cristales de nieve en el pecho. ¡¡¡¡Guapísimo!!!!

Al salir de la facultad a veces me llevaba en su coche al Colegio Mayor Guadaira, donde yo vivía, y nos tomábamos una o dos cervezas en un bar cercano, más bien dos. Los fines de semana visitábamos en sus casas de Sevilla o de la sierra a algunos amigos: Juan Arana, Pilar, Nacho y Gemma, o íbamos de excursión al Rocío.

Hemos hecho muchos kilómetros por las carreteras de Sevilla y Huelva en su coche, cantando a pleno pulmón canciones militares. El himno de infantería, el himno de la legión, el novio de la muerte. Yo había hecho el servicio militar en infantería, y me sabía parte de esas letras, pero él, que había hecho la milicia universitaria en caballería, se las sabía por completo. Esas eran las canciones que más le gustaban, junto con la zarzuela *Luisa Fernanda*, que nos sabíamos los dos de memoria.

Su vocación primera, me contó, su verdadera vocación, era la de militar, pero cuando se hizo del Opus Dei al terminar el bachillerato, entendió que la cristianización del mundo podía realizarla mejor como filósofo que como militar, y viendo cómo se fomentaban en la institución los estudios de filosofía, optó por esa carrera.

Yo conocí el Opus Dei siendo ya filósofo, y siendo ya liberal con inclinaciones al anarquismo libertario, pero sentía que los himnos militares, en los que se cantaba la ofrenda a la muerte por amor a la patria, expresaban bien el estilo heroico del celibato como ofrenda de la vida.

Creo que pocas veces pueden sentirse dos compañeros tan unidos como nos sentíamos Javier y yo, cabalgando en su coche hacia el Rocío por las carreteras de Huelva. Así es como más me gusta recordar a Javier, ahora que se ha ido, repitiéndome la letra y la música de otra canción de guerra que apenas cantábamos “yo tenía un camarada...”

A diferencia de lo que me pasaba a mí, él no entendía su vida como misión, y en eso se distanciaba expresamente. Entendía su vida como milicia,

lo cual es muy diferente. Entender la vida como misión legítima a una persona para fundamentarse en sus creencias. Entenderla como milicia requiere un general y una disciplina. Siempre repetía que él no había nacido para ser dirigente sino para ser segundo de un jefe. También el sentido social y moral de esa comprensión la expresó en su libro *El Duelo de Athenea. Reflexiones filosóficas sobre guerra, milicia y humanismo* (Madrid: Encuentro, 2008).

4 • El choque con Navarra. Ensayo sobre el ideal revolucionario

Los congresos de filosofía en Pamplona no solían tener como eje temas neutros o intrascendentes. Yo había estado en algunos de los comités organizadores cuando era profesor allí. Se elegían temas de actualidad, en los que era importante mostrar el punto de vista cristiano, generalmente nuestro punto de vista cristiano, que no dudábamos en considerar el único legítimo.

Era más bien el correspondiente a la concepción del cristianismo y de la iglesia de Pío IX, Pío X y Pío XII, desde el cual se percibían como peligrosas no pocas manifestaciones y expresiones de las libertades individuales y de los derechos fundamentales: aquellas que podían atentar contra la hegemonía de la Iglesia en la sociedad, contra la doctrina católica sobre la vida, el matrimonio, la familia, y, sobre todo, contra lo que se consideraba el eje y fundamento de esas doctrinas, a saber, el armazón de la filosofía aristotélica tomista sobre la naturaleza y la sustancialidad del mundo y del hombre, tal y como era comprendido por los tomistas ortodoxos anteriormente mencionados.

Básicamente la divergencia y el choque entre las dos concepciones del cristianismo, y en general, del mundo y del hombre, en el siglo XX y el XXI, es todavía ese. O hay una doctrina verdadera, objetiva, transmitida y custodiada por la autoridad de la Iglesia, que coincide con el sentido común, o se concede autonomía a la persona y a su conciencia individual, para que despliegue libremente su vida y realice en ella la verdad y el bien.

El primer punto de vista da prioridad a la ontología y la ortodoxia tradicionales, y el segundo a la fenomenología y el existencialismo. Pero, ¿qué garantías hay de que ese despliegue se haga correctamente?, ¿qué dejación

hace la Iglesia de su ser y de su misión si renuncia a establecer esa doctrina objetiva como camino de salvación para todos?

Javier y yo creíamos entonces que cada hombre, siguiendo su inspiración y su instinto, realiza a su modo y por sí mismo esa verdad del cristianismo custodiada por la Iglesia, y estábamos convencidos de que creer en la libertad de esa manera era también creer en el cristianismo, en la Iglesia y en el Opus Dei.

Eso es lo que Javier quería transmitir a los estudiantes de Sevilla y a los de Pamplona en los congresos internacionales anuales de la Universidad de Navarra, y eso era lo que expresó en su libro *Modernidad y cristianismo. Ensayo sobre el ideal revolucionario*, que publicó la editorial Rialp en 1989, y en cuya portada figura “prólogo de Jacinto Choza”. Para la cubierta Javier eligió el cuadro de Delacroix “La libertad conduciendo al pueblo”, que representa a una mujer marchando con los pechos desnudos, un fusil en la mano izquierda y una bandera en la derecha.

El libro, el título, la imagen de cubierta y su contenido, eran una provocación de “la izquierda hegeliana de Sevilla”, como le llamaba nuestro amigo de la Asociación de Antiguos Alumnos de la Universidad de La Rábida Fernando Fernández.

¿Es que tenía que darse en el seno del cristianismo una modernización, una proclamación de los ideales revolucionarios, una proclamación de la libertad personal y la autonomía de la conciencia, como epicentro del despliegue del cristianismo y de su realización, es decir, como clave de la evangelización?

Javier y yo lo entendíamos más o menos así, y aunque *Modernidad y cristianismo* y su prólogo admiten varias lecturas, esa es una de ellas, y creo que es la que hacíamos nosotros. Incluso entendíamos que esa era la esencia del Opus Dei, el carisma para la renovación de la Iglesia.

Así lo expresaba Javier en sus conferencias y actuaciones y así lo expresaba yo en las mías. Lo expresé así, quizá de un modo especialmente público y claro, en mi intervención como miembro del tribunal de la tesis doctoral de Higinio Marín Pedreño sobre Aristóteles.

Eso le sonaba muy subversivo a Leonardo Polo, el más antiguo y sabio profesor de Navarra, a Alejandro Llano, que pasaría a ser Rector en 1991, a Ángel Luis González, que me sustituyó como Director de Estudios de la Fa-

cultad de Filosofía, y a otros miembros del claustro académico. No es aceptable que a la verdad objetiva se contraponga la libertad personal en su búsqueda y realización del bien. La objetividad tiene primacía sobre la subjetividad y sostener lo contrario es el más peligroso de todos los riesgos, el subjetivismo, el relativismo, la arbitrariedad, etc.

La editorial Rialp, gestionada por socios del Opus Dei, publicó el libro con mi prólogo. Nada puede ser más atractivo para un editor que una polémica sobre la ortodoxia, y en la institución había personas que entendían el debate como una fructífera expresión de libertad y una modalidad de la evangelización. Como en los tiempos de Fichte en la universidad alemana.

Después de diversos acontecimientos en los que se percibía el conflicto de esa contraposición, Alejandro Llano y yo hablamos, y, me advirtió: no vuelvas a poner los pies aquí. La Universidad de Navarra es tu casa, la facultad la has hecho tú, pero por aquí no vuelvas más. Javier también fue advertido, aunque no sé en qué términos, y supo que ninguno de los dos volveríamos más por la Universidad de Navarra.

El choque casi termina con una ruptura de las relaciones entre los profesores del Opus Dei de Sevilla y los de Navarra. No fue así gracias a que entre Alejandro Llano y Juan Arana, ya catedrático en Sevilla, surgió una buena amistad, que dio lugar a diversas colaboraciones entre ambos. Compartían una misma comprensión del cristianismo, de la ortodoxia cristiana y de las tareas del Opus Dei en la sociedad y la cultura españolas.

En 1989 había terminado yo de escribir mi manual de Antropología filosófica. Ediciones de la Universidad de Navarra no lo consideró apto para la colección de textos de los estudios institucionales, me comunicó que no correspondía al encargo que me había hecho y que no lo publicaría.

Más de diez años de trabajo, invertidos en el diseño de la Antropología filosófica que yo entendía que pedía el papa Juan Pablo II y que, a mi entender, la Iglesia necesitaba y pedía, parecían destinados a un contenedor de material inservible.

La editorial Rialp asumió la publicación del Manual, que se editó también en 1989, y que he visto en todos los seminarios de América junto a los demás libros de la colección de textos institucionales de la Universidad de Navarra.

EUNSA encargó otra redacción adecuada del manual a otro profesor, Jorge Vicente Arregui, lo cual dio lugar a otra historia relatada también en la

revista *Thémata* (“Treinta años con Gorka”. *Thémata. Revista de filosofía*, n. 37, 2006, pp. 23–36).

5 • El que sabe para qué es capaz de cualquier cómo. Muerte en los 90

El año más amargo que Javier y yo hemos vivido juntos fue 1990. Quizá después hemos vivido, los dos, años más amargos, pero no los hemos vivido juntos, y, desde luego, no golpeados por el mismo golpe.

Javier sintió muy certeramente que no tenía nada que hacer en el Opus Dei, que, con la comprensión de su vida como milicia, no pintaba nada allí.

Ese no era mi caso, porque, a pesar de la génesis que tuvo mi manual, yo no entendía mi tarea de hacer una filosofía que sirviera para los no cristianos y para los cristianos en dependencia de ninguna institución, ni del Opus Dei, y quizá ni siquiera de la Iglesia católica. Cuando yo conocí el Opus Dei ya había iniciado mi vida como filósofo y como cristiano “autónomo”.

Los dos entendíamos muy bien la frase de Nietzsche “el que sabe para qué es capaz de cualquier cómo”. Con mi sentido de la vida como misión, para vivir, yo no necesitaba más que poder escribir, un instrumental y un tiempo básicos para hacerlo, y tener la cabeza en condiciones, y ya está. Pero Javier necesitaba un cobijo institucional y un cobijo familiar.

Los dos sabíamos que el que sabe para qué es capaz de soportar cualquier cómo. Pero el que no sabe para qué... Javier no sabía ya para qué existía el Opus Dei ni para qué existía su vocación, su llamada a esa institución. Yo intentaba consolarle, a él y a cuantos se encontraban en situación análoga a mi alrededor, que eran bastantes, diciéndoles que en el futuro habría una gran crisis en el Opus Dei, como la había habido en la Iglesia, pero que la crisis pasaría, el carisma originario se recuperaría, y todo volvería a ser ilusionante y esplendoroso. Pero mis ánimos no le llegaban a él ni a nadie. Jacinto, tú eres un optimista y un visionario.

A comienzos de los 90 Javier experimentó algo así como la muerte del Opus Dei, y, a la vez, la de su vocación al Opus Dei. La muerte del Opus Dei venía dada, para él, por la muerte de Escrivá en junio de 1975 y por la actuación de su sucesor como Presidente General, Álvaro del Portillo.

Javier siempre admiró a Escrivá y lo consideró dotado de un carisma religioso y organizativo excepcional, hasta el Concilio Vaticano II. Pensaba que con el Concilio entró en pánico y se estancó en un movimiento retrógrado asfixiante. Para Javier, el Opus Dei podría haber seguido adelante basándose en el carisma inicial. Para lograrlo, hubiera bastado con marginar la última década de Escrivá.

Para Javier, Del Portillo podía haber salvado al Opus Dei de la locura de Escrivá, y a él mismo de la locura de sus últimos años, si hubiera vuelto sobre el carisma originario. Pero su esfuerzo se centró en llevarlo todo por el cauce de la imitación al fundador, y de la imitación al peor fundador, el de los últimos años. Y para Javier la imitación, cualquier imitación, es la muerte de toda inspiración originaria, de toda vida propia

Lo explicaba siempre con la imagen del trompo. Jacinto, la vida es movimiento perpetuo, como un trompo. El trompo se mantiene en pie y avanza mientras gira, mientras se mueve por sí mismo. Si tiene que moverse mirando a otros, deja de girar, se para, muere.

Javier no era el único que percibía en los años 90 la muerte del Opus Dei. Con otro enfoque lo percibía también Alejandro Llano, y así se lo comentó a Héctor Esquer, numerario mexicano, que hacía su tesis doctoral en filosofía a comienzos de los 90 en la Universidad de Navarra. Héctor, el Opus Dei ha muerto, le comentaba. ¿¡Cómo dices eso, Alejandro!?. Sí. Mira. Ya los supernumerarios no quieren que sus hijos sean numerarios. Eso significa que la Obra ha muerto.

A lo largo de los 80, los supernumerarios, los socios casados del Opus Dei, que habían gestionado y financiado numerosas tareas evangélicas y empresas colaterales, y habían entregado a sus hijas e hijos a la institución para tener garantizada su felicidad, habían recibido de nuevo en casa a esos hijos desencantados, como Héctor Hernández-Pacheco recibió a Javier a su vuelta de Viena.

Eso, en el mejor de los casos, en los casos en que podían recibirlos y ayudarles a empezar la vida de nuevo. Porque otros los recibieron sin trabajo, sin horizontes, alcoholizados, o enfermos física y psíquicamente. Otros no los recibieron porque no volvieron nunca a sus padres. Y en algunos casos, los padres les advirtieron que no volvieran, porque en la casa no se recibía a los que habían traicionado los ideales familiares.

El número de casos de ese tipo debió de ser suficientemente elevado, y debieron conocerse entre los supernumerarios lo bastante como para que la idea de que sus hijos se hicieran numerarios les produjera, más que ilusión, recelo y miedo.

También el humorista Forges percibía la artificiosidad de la gente del Opus Dei, y lo expresaba en una de sus viñetas: “¿Santos de diseño? Que me lo expliquen”, comentaba en el dibujo un paseante a otro.

Yo percibía también esos síntomas de muerte. Desde que llegué al Colegio Mayor Guadaira a comienzos de los 80, cuando me daban con alegría la noticia de que se había incorporado a la institución un estudiante valioso y simpático, por dentro me entraba una profunda tristeza. Porque sentía que no pasaría mucho tiempo sin que se convirtiera en una persona envarada, artificiosa y triste, con una personalidad ortopédica, como si hubieran vampirizado su alma.

A lo largo de los 90, el Opus Dei se fue deteriorando en el sentido en que lo decían Javier, Alejandro Llano y Forges, y cómo yo lo sentía en Guadaira. Murió por dentro, desde el punto de vista doctrinal o espiritual. Murió en sus directivos y en sus socios la certeza en una manera de entender y de vivir el cristianismo y la iglesia ilusionante, y que les llevaba a entregar sus vidas en pobreza, castidad y obediencia, cualquiera que fuese la fórmula jurídica de esa triple ofrenda. Murió en ellos esa modalidad de la fe que podían extraer del libro del fundador, *Camino*. Y por eso abandonaron masivamente la institución a lo largo de esa década, o siguieron en ella sin entusiasmo, o quizá con un entusiasmo generado en términos voluntaristas.

Por fuera no se percibía entonces nada de ese deterioro de la institución, y quizá tampoco se percibe ahora. Los periódicos, las revistas y las cadenas de kioscos han desaparecido, pero las editoriales emblemáticas siguen existiendo. Los centros de estudio, pasaron de doce en los años 80 a dos o tres en la actualidad, y con una producción de diez o doce numerarios por promoción anual. Los edificios pasaron a ser Colegios Mayores o se vendieron, como otros Colegios Mayores de estudiantes normales.

La red de profesionales y empresarios que financiaba las diversas iniciativas apostólicas se reconvirtió, y se concentró en promover y gestionar colegios de enseñanza secundaria, clínicas, clubes para jóvenes y casas de ejercicios espirituales.

El Opus Dei se replegó y se alineó junto a los restantes grupos católicos, en una España secularizada y plural, en la cual el ideario católico común resultaba más determinante entre esos grupos, que las peculiaridades institucionales que los diferenciaban. Y desde entonces, cuando gobiernan los partidos de derecha, a veces se encuentran en los gabinetes algunos ministros que son supernumerarios de la institución.

Desde un punto de vista externo, no parece que haya cambiado mucho, y quizá no ha cambiado mucho. Aunque cada vez hay menos numerarios y con una media de edad más alta, como en las congregaciones religiosas. Creo que sigue habiendo muchos supernumerarios, y que esos siguen deseando que sus hijos vivan en esas redes institucionales de colegios, clubes, campamentos de veranos y centros hospitalarios, y sean atendidos en ellas.

Esas transformaciones, dejaban al Opus Dei convertido en una organización de tipo genéricamente cristiano, como otras muchas, pero un grupo cristiano que mantenía un enfoque del cristianismo más bien reticente ante la corriente oficial de los pontífices, que procuraban realizar las tareas propuestas por el Concilio Vaticano II.

Pero una visión del cristianismo de ese tipo, ¿para qué va a requerir una entrega vocacional en pobreza, castidad y obediencia? ¿Cuánta entrega personal, refrendada por vínculos jurídicos extraordinarios, requiere la vida de un cristiano corriente? Si el Opus Dei propone la vocación del cristiano corriente ¿por qué va a requerir un régimen especial de celibato, de propiedades y de disciplina? Los obispos y las parroquias no tienen con sus feligreses vínculos de ese tipo.

6 • Refugio en la literatura. *La novia del patriarca*

Javier empezó a experimentar en Viena que el Opus Dei y él ya no sintonizaban, y que su vida en la institución no tenía mucho sentido. Ya no había un para qué, y el cómo se hacía cada vez más extraño, incluso absurdo. Porque se le pedía, y él se exigía internamente a sí mismo, una tarea de ilusionar a los jóvenes y un rendimiento en promoción de vocaciones, con unas propuestas que no solo no eran ilusionantes, sino que más bien provocaban rechazo.

Jacinto, es como si me dijeran, tienes que atarte las manos a la espal-

da, además tienes que atarte un palo a una pierna, y así, a la pata coja, tienes que correr más que los otros y encima meter goles.

En esa situación, como no podía desplegar su vida en la realidad, empezó a desplegarla en la literatura. En 1981, en Viena, había escrito el cuento *La novia del patriarca*, en el que se mete en la interioridad de San José para contar cómo hacía el Patriarca para sublimar su impulso sexual, casado con la Virgen María, mediante un vínculo que los convertía a los dos en célibes. Ese texto expresa el modo en que Javier vivía entonces su celibato, de un modo armónico y consistente con su trabajo, sus estudios y sus actividades.

En Sevilla nos mostró el cuento a los amigos de la Facultad, que lo difundimos de todas las maneras posibles, porque era de una gran calidad literaria. Después de llegar a la Universidad de Sevilla, escribí otros dos más, *De paso a Ítaca* (Nueva York, 1985), y *El hada perdida* (Sevilla, 1989). En el primero se percibe el protagonismo que el amor erótico va adquiriendo en su mundo interior, y el segundo es como una sublimación de la figura de Inma Acosta y de su enamoramiento de ella.

Inma Acosta, actual viuda de Javier y madre de sus tres hijos, estaba terminando la carrera de Filosofía en 1990, o ya la había terminado, y era numeraria del Opus Dei. Yo diría que era la estudiante más guapa de su promoción, y Javier se había enamorado de ella. Y acabó siendo la persona que brindó a Javier todo el cobijo y todo el amor femenino que necesitaba.

Yo fui testigo de ese proceso de enamoramiento, desde sus inicios hasta su culminación. Al principio me lo contaba en términos trágicos, que expresaban unos sentimientos en cuyo desarrollo y desenlace final normal no podía consentir. Pero el amor es imparable, mucho más si se insinúa y se presente correspondido.

Llegó un momento en que Javier no podía más, y cuando me lo contó le dije, ¡ah! yo no sabía que la cosa estaba así. Vete con ella. Ya lo dice San Pablo, más vale casarse que abrasarse.

Javier veía su marcha del Opus Dei como una enmienda a la totalidad de su vida, como una declaración de siniestro total, y experimentaba una tremenda sensación de vértigo existencial. ¡Uf! Jacinto, es como cuando estás en los Alpes, en la cima de un cortado, abres las piernas y miras hacia abajo. La caída es más que mortal...

Entre unos episodios rocambolescos Javier presentó su dimisión

como numerario en el Opus Dei y lo mismo hizo Inma Acosta, y formalizaron su relación como oficialmente novios. Porque los dos fueron siempre bastante formales para todo lo relacionado con la moral y las costumbres.

Quizá otros estudiantes del Opus Dei de la Universidad de Sevilla entraron en resonancia y dejaron también la institución. Fue un escándalo en todo el Opus Dei en España y, por supuesto, en la sede central del Opus Dei en Roma.

Aparecía claro, ante todos ellos y ante la institución, que los ideales revolucionarios y las doctrinas dudosas eran el fruto de la corrupción y de las vidas desviadas, que unas cosas llevaban a las otras.

En algunos ambientes del Opus Dei, en los años 70, 80 y 90, para paliar el efecto negativo que, sobre todo en los más jóvenes, podía tener la marcha de algunos socios numerarios mayores y prestigiosos, como al dejar la institución y el celibato solían casarse, con frecuencia se decía que se habían marchado “por un problema de bragueta”, es decir, por un problema de debilidad personal, por una falta achacable solamente a él, porque no soportaba la dureza del celibato. Cuando Javier dejó la institución en 1990, también se dijo eso a los más jóvenes, a las nuevas promociones.

Javier pasó a ser un hombre maldito entre los centros de jóvenes del Opus Dei de Sevilla, y de otros centros de España, y la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla pasó a ser un centro pérfido, en el que una persona honorable no podía trabajar ni tampoco estudiar, como me dijo meses después Miguel Ángel Montijano, uno de los directivos nacionales.

Durante el verano de 1990 yo me fui a la universidad de Glasgow, donde coincidí con Jorge Vicente Arregui y con Francisco Rodríguez Valls, que estaban al corriente de todos estos sucesos. Paco porque había sido numerario, y Jorge porque todavía lo era.

Vino a verme a Glasgow Miguel Ángel Montijano, entonces director general encargado de todos los numerarios de España. Me consideraban cabecilla de un movimiento de sedición, y responsable de una serie de dimisiones de numerarios del Opus Dei ocurridas a ambos lados del Atlántico.

En medio de esa caza de brujas, mi preocupación principal era que quienes habían abandonado la institución ese curso, sobrellevaran el trauma con el menor deterioro físico y psíquico posible, especialmente Inma Acosta y Concha Diosdado, que habían sido alumnas mías, y que ahora eran las no-

vias de Javier y de Paco R. Valls, respectivamente. Por eso les escribía cartas desde Glasgow para animarlas, a pesar de que Montijano me volvió a insistir en que un numerario tenía prohibido mantener correspondencia con mujeres.

Javier pasó un verano solitario, dolorido y marginado de todos sus círculos habituales, entre su finca y su casa de Mérida, y Sevilla. En Sevilla, dormía en mi estudio, un piso situado en Avda. de Manuel Siurot 3, bloque 5, 5º. Yo le dejé una llave cuando me fui a Glasgow, y él se instaló allí, como un refugiado. Y en Sevilla contaba con la amistad leal de Juan Arana, que le acompañaba cuando coincidían en la ciudad.

7 • En las tinieblas exteriores. Horizontes americanos para Javier

En octubre de 1990 empezó el curso de nuevo en la Facultad de Sevilla, y volvimos a encontrarnos otra vez allí casi todos. Jesús de Garay había pedido la excedencia como profesor en la Facultad y se había ido a Madrid, algunos estudiantes que eran numerarios, habían dejado la institución, y quedábamos como profesores en la Facultad una numeraria, un supernumerario, Arellano y yo.

Yo tuve una depresión de dos años, el tiempo que suele durar un cuadro de duelo, y en ese periodo viví con una extraña sensación, que aún no he tenido ocasión de comentar con un psiquiatra y no he logrado descifrar del todo: la sensación de haberme quedado sin cara, la sensación de no tener cara, que es muy diferente, más íntima y profunda que la sensación de desnudez.

Casi todas las semanas iba un día a comer a casa de Javier e Inma, en la calle Rodrigo de Triana, a jugar con los mellizos, Eduardo y Rocío, que nacieron por entonces, y con Ignacio, que nació poco años después. Yo me sentía allí en mi casa y ellos sentían que yo completaba de algún modo la familia.

Ellos, como todos los que habían abandonado el Opus Dei, estaban oficialmente en las tinieblas exteriores, casi abocados a la condenación eterna, y yo pasaba la vida con todos ellos porque eran mis amigos, y en cierto modo eran mi familia.

Javier ya había realizado una estancia de investigación como profesor visitante en 1985-1986, en Columbia University (New York), donde tuvo

como anfitrión a Lambros Comitas, director del Institute of Latin American and Iberian Studies, que me había acogido a mí como anfitrión en el curso 1979-80. Se hicieron muy amigos y a partir de entonces formamos un triángulo amistoso al que se acogieron otros alumnos y doctorandos de Javier y míos en sus estudios americanos.

Después de 1990, alejarse de Sevilla, respirar nuevos aires y abrir nuevos horizontes era lo más saludable para él. Así, realizó otra estancia de investigación como profesor visitante en 1991-92, en MIT (Cambridge, Ma.) y en Northwestern University (Evanston, Il.). Y todavía, en el curso 2005-6, llegó a lo que para él era el *sancta sanctorum*, profesor visitante en Oxford University, que en sus fantasías era el más excelso de los clubes británicos.

En la década de los 90 Javier se concentró en el estudio de los asuntos más propios de su cátedra, la filosofía alemana de los siglos XIX y XX, y el resultado fue un montón de buenos libros: *Friedrich Nietzsche. Estudio sobre vida y trascendencia* (Barcelona: Herder, 1990), *Elogio de la riqueza. Elementos de filosofía de la economía* (Barcelona: Tibidabo Ediciones, S.A., 1991), *Los límites de la razón. Estudios de filosofía alemana contemporánea* (Madrid: Tecnos, 1992), *La Conciencia Romántica. Con una antología de textos* (Madrid: Tecnos, 1995), *Corrientes actuales de filosofía. La Escuela de Frankfurt. La Filosofía Hermenéutica* (Madrid: Tecnos, 1996), *Corrientes actuales de filosofía (II). Filosofía Social* (Madrid: Tecnos, 1997).

En esos años yo había llegado a convencerme de que el Opus Dei era un cuerpo sin alma, sin esa comprensión del cristianismo sobre la que Javier y yo habíamos conversado y pensado en los 80, y que él había plasmado en su libro sobre Nietzsche, siendo todavía numerario, a mi modo de ver mucho más amplia y plenamente que en *Modernidad y cristianismo*.

Yo había llegado a comprender que ese ideal, esa comprensión del cristianismo, no tenía ya más domicilio que mi mente y la de Javier, y tenía la certeza de que mi persistencia en el Opus Dei no tenía ningún sentido. Más aún, cada vez me convencía más de que era dañina, porque alentaba a otros a persistir, para una vida inútil, vacía y llena de sufrimientos y sinsabores.

Sentía que tenía el deber moral de marcharme, pero no daba el paso. Hasta que en junio de 1996 lo di. No fue un acto reflexivo, sino instintivo, como el empujón que, en su inconsciencia, da con el pie sobre el fondo el que

se está ahogando, y de pronto sale y respira. Estuve varios días sin atreverme a decírselo a Javier e Inma, y no se lo dije en la comida inmediatamente posterior, porque me daba a la vez vergüenza y miedo. Y en la siguiente comida les conté.

Después de eso, hicimos planes para mi vida, encontré pareja, me casé en Pamplona, vinieron a mi boda, como todos los amigos de la Facultad, tuve una hija, e instalé mi domicilio familiar en mi estudio, que era realmente una vivienda familiar, en Avda. de Manuel Siurot 3, bloque 5, 2^o-5.

Javier se dedicaba a escribir sus libros y yo los míos, y generalmente nos pasábamos nuestros originales y nos contábamos los problemas que teníamos con las editoriales.

Así vivimos el episodio de la muerte de nuestro amigo Antonio Ruiz Retegui, todavía sacerdote numerario del Opus Dei, sobrevenida repentinamente en Madrid, a causa de una hemorragia cerebral, el 13 de marzo de 2000. Yo iba a ir a recogerlo a Madrid, porque proyectábamos que pasara unos días en mi casa de Sevilla, pero ya no hubo ocasión.

Javier y yo fuimos a su funeral y a su entierro. Algunos de los directivos de la institución se acercaron en tono circunspecto y apesadumbrado a nosotros, para explicarnos que no se había podido hacer nada, que todo intento de recuperación de Antonio había sido inútil, y como para darnos el pésame. Un pésame que fue recibido y devuelto. Un pésame que fue recíproco, pero que fue. Pues el pésame se les da a aquellas personas a las que se les muere alguien. A nosotros se nos había muerto alguien y los demás nos daban el pésame porque lo reconocían como uno de los nuestros.

Al salir del cementerio, la hermana predilecta, amiga y confidente de Antonio durante muchos años, nos dijo también: vosotros sois quienes más le habéis ayudado, quienes mejor le habéis comprendido, quienes más le habéis hecho compañía. Muchas gracias.

8 • El último cobijo institucional

En octubre de 2000, después de la muerte de Antonio Ruiz Retegui, yo me fui a vivir con mi familia a Valencina, la cornisa fluvial que se extiende al oeste de Sevilla, en la margen derecha del Guadalquivir. En 2004 me divorcié, y a partir de entonces Javier y yo nos distanciamos física y existencialmente.

Pero como la confianza entre ambos era total, aunque no compartíamos la misma vida, nos la contábamos. Necesitábamos saber cada uno del otro, si le iba bien o mal a cada uno. Necesitábamos contarle al otro y saber del otro, porque cada uno era para el otro algo así como un hermano mayor, como una autoridad a la que hay que informar para sentir a salvo lo que se ha vivido, para tener el acuse de recibo del otro, y darle así un refrendo de realidad y de autoconciencia. Al menos, así era en mi caso.

Me contaba Javier que, al dejar el Opus Dei, había perdido el interés por la filosofía, porque eligió esa carrera para desarrollar unas tareas de cristianización en esos cuadros institucionales, de manera que, sin esa estructura, se sentía como el caracol fuera de la concha. Pero fue un desaliento momentáneo, porque su pasión por la filosofía y el cristianismo eran tan intensas que parecía que no podía vivir sin eso. Y en efecto, cuando empezamos a recuperarnos del golpe, del duelo y del desconcierto, volvimos a las andadas, a nuestra comprensión de la filosofía y del cristianismo.

Inicialmente creyó que encontraba cobijo institucional en Ediciones Encuentro, donde publicó tres libros importantes para él: *Hypokeimenon. Origen y desarrollo de la tradición filosófica* (Madrid: Encuentro, 2003), *¡Usted Primero! Filosofía de las buenas maneras* (Madrid. Marova, 2004) y *El Duelo de Athenea. Reflexiones filosóficas sobre guerra, milicia y humanismo* (Madrid: Encuentro, 2008). Después ya no encontró la misma acogida, buscó otras editoriales, y al no encontrar nada, o bien nada que le resultara satisfactorio, decidió editarse sus propios libros en Amazon.

Ignoro si hubo algún tipo de decepción mutua entre Ediciones Encuentro y él. Tengo la idea de que sí hubo algo parecido a eso cuando intentó colaborar con su parroquia, participando en las clases de catecismo como catequista de los niños.

Le preocupaba que la formación religiosa que habían recibido sus hijos en el colegio estuviera desprovista de contenido doctrinal consistente, y de que ocurriera lo mismo en las catequesis.

¿Qué sabéis de Dios, qué os han enseñado? Y me dicen: nos han enseñado que Dios nos ama. Y ya está, Jacinto. ¿Tú crees que eso es formación cristiana?

Con esa idea empezó unas clases de catequesis en que se proponía ex-

plicar quién es y cómo es Dios, qué es la gracia, qué son los sacramentos, etc. Llegado un momento, el sacerdote coordinador de la catequesis le dijo: No, no, déjelo. No se trata de eso.

Creo que después de ese desencuentro con la editorial y con la parroquia, es cuando se concentró en publicar por su cuenta sus libros de la última etapa, de contenido doctrinal consistente, y netamente filosófico y teológico. *¿Alguien entiende a Dios? Reflexiones sobre el Catecismo de un profesor de filosofía* (Madrid: Sekotia, 2014), *Hegel. Introducción e interpretación* (Sevilla: KDP-Amazon, 2019), *Metafísica* (Sevilla: KDP-Amazon, 2019), y *Fundamento o Abismo. Filosofía y crisis de la teología contemporánea* (Sevilla: KDP-Amazon, 2019).

La acogida que no tuvo por parte de una institución religiosa oficial, la tuvo, y muy ampliamente, por parte de una institución más bien periférica, la Hermandad del Rocío de Triana. Ahí se encontraba a sus anchas su alma de hombre campero y de señorito terrateniente, y ahí se encontraba con los suyos, con “su gente”, como dicen los rocieros.

Por otra parte, también tuvo una acogida institucional menos periférica, gracias a Juan Arana, con quién le unía la más estrecha amistad desde que se encontraron en Sevilla en 1983.

Juan Arana es un hombre dotado genéticamente de instinto de organización, sabía siempre cómo moverse en una institución pública y privada, y cómo moverla. La Facultad de Filosofía de Sevilla, el Departamento de Filosofía, la Capellanía de la Universidad, el Seminario Diocesano, la Universidad de Navarra, La Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, las fundaciones que podían apoyar sus actividades, etc. Le gustaba mandar, pero no como presidente o jefe, sino como su asesor o su consejero. Jacinto, a mí me gusta estar detrás, en la sombra, y hacer desde ahí.

Juan tenía amistad con los directivos de las instituciones, podía organizar actividades con todos, generar sinergias productivas entre todos y sentirse cobijado y cobijar a sus amigos ahí.

Ese era el punto fundamental, hacer cosas con sus amigos y para todos ellos. Cuando creó con Paco R. Valls el seminario y la revista *Naturaleza y Libertad* en 2012, logró formar el grupo de estudio con el que soñaba desde su llegada a Sevilla. La falta de un grupo que se experimentara a sí mismo como

tal, como él lo había pensado, la sentía como una frustración y un fracaso en sus ideales universitario, y así lo cuenta en “Proyectos, amistades, discusiones. Homenaje a Jacinto Choza”, su contribución al libro de homenaje que me dedicaron cuando me jubilé.

En la necrológica que publicó en *ABC de Sevilla*, el 24 de noviembre, “Historia de un hombre sabio y bueno. Javier Hernández-Pacheco”, aparece cómo sintonizaron y cómo gozaron cada uno de la admiración y afecto del otro, como partidarios de causas perdidas. Compartían unos ideales que sintieron inviables, pero en eso celebraron muy gozosamente la amistad, y disfrutaron momentos y temporadas inolvidables.

Ahí encontró Javier el cobijo intelectual e institucional que necesitaba. Ese grupo se desplegaba, gracias a la capacidad gestora y organizadora de Juan, en seminarios conjuntos con la Universidad de Ávila, en las jornadas filosóficas de Ribadesella que organizaba Alejandro Llano con los amigos comunes, en colecciones de libros de la Editorial Biblioteca Nueva, en colaboraciones estables con el Seminario diocesano de Sevilla, etc.

Javier nunca fue a Ribadesella, donde Alejandro Llano invitaba a sus amigos, ni volvió a la Universidad de Navarra, aunque decía que estaría dispuesto a volver si se le invitaba en determinadas condiciones.

Aparte de Ribadesella, en los demás grupos Javier podía sentirse arropado y escuchado, y podía sentir que su trabajo tenía como destino una audiencia atenta y digna, a saber, quienes mandaban realmente en la Iglesia. Esos eran los interlocutores a los que podía dirigirse para transmitirles el arsenal de doctrina contenido en todos sus libros.

En 2003, después de sedimentar mi golpe y mi transición, empecé a hacer mi ajuste de cuentas con el cristianismo y con su historia, y escribí *Metamorfosis del cristianismo. Estudio sobre la relación entre religión y cultura*.

Al dejar el *Opus Dei*, yo tenía que asumir de un modo nuevo el cristianismo y la Iglesia, y lo hice de un modo bastante parecido a como lo hice a mis quince años, estudiando bachillerato superior en Huelva, cuando decidí ser filósofo, ser liberal y ser cristiano. Así lo hizo también Javier en *Modernidad y cristianismo*, pero yo lo hacía ahora sin tono revolucionario y sin una cubierta tan provocativa como la de aquel libro suyo.

Entendía y entiendo que las religiones están más determinadas por

sus épocas que por sus mensajes fundacionales, por lo cual tienen que volver siempre a sus orígenes, que en el cristianismo su origen es la eucaristía y lo demás son ropajes de épocas, y que lo único importante era situar la libertad personal en ese principio en una mirada cara a cara.

Años más tarde Javier me contó la causa de nuestro distanciamiento. Por una parte, después de mi divorcio, ni Inma ni él querían conocer las diversas novias que tuve. Por otra parte, mi libro le había causado una impresión negativa. Me dijo, Jacinto, cuando lo leí pensé, por aquí, no. En esto ya no te sigo.

Volver al principio es quitar lo rígido y seco y conectar a la vida personal con lo más vivo, originario y sagrado. La afirmación de lo rígido y seco se puede llamar esencialismo, y el intento de insuflar vida nueva se puede llamar relativismo y subjetivismo. Quizá nos ubicamos en esas dos posiciones, y quizá cada uno veía al otro en el polo opuesto. De todas formas, Javier siempre tenía la capacidad de unir ambas perspectivas en su consideración de la libertad como la fuerza de realización de la esencia, y yo también, pero de otra manera. Yo veía la parte aún no descubierta y aún no realizada de la esencia como el horizonte y el sueño de la libertad. De todas formas, estas matizaciones son más propias de otros lugares que de una necrológica, y quedan remitidas a ellos.

Él, en la posición de las causas perdidas, las autoridades institucionales y la doctrina consistente. Yo, en la de la vida de la gente corriente, la de su coordinador de catequesis. Quizá por eso me consideraba un peligro para la Iglesia, aunque no estoy seguro.

Los criterios de ese coordinador de catequesis podían estar determinados por una formación sacerdotal, que ya no tenía como criterio determinante el de la colección de manuales de los estudios institucionales que editó EUNSA en los 80. Su formación se basaba probablemente en los criterios establecidos treinta años atrás en la Constitución Apostólica *Sapientia Christiana* de Juan Pablo II 1979, ampliados después en la Constitución Apostólica *Veritatis gaudium* del Papa Francisco de 2018.

Quizá lo que había detrás del desencuentro de Javier con el encargado de catequesis de su parroquia, y conmigo, era el efecto que, 30 años más tarde, empezaba a tener, en el clero diocesano, aquella ordenación de los estudios sacerdotales en los que se daba prioridad a lo transmitido históricamente y a lo experimentado vivencialmente, sobre la dogmática sistemática,

o sea, se daba prioridad a la fenomenología y el existencialismo sobre la ontología clásica.

Es posible que, después de 20 o 30 años, se hubieran acercado los puntos de vista, antes enfrentados, de los filósofos de la Universidad de Navarra de los años 80 y los de la Universidad de Sevilla, en concreto, los de Alejandro Llano y Javier Hernández-Pacheco, en la comprensión y afirmación de un cristianismo clásico, doctrinal y consistente, con prioridad sobre la libertad y la vivencia del amor.

Obviamente, para sentir inclinación hacia la ontología clásica y sintonía con la autoridad oficial de la Iglesia, o bien hacia la fenomenología contemporánea y la gente corriente, no hace falta haber leído la Constitución Apostólica *Sapientia Christiana* y sentir sintonía o rechazo hacia ese texto.

Tampoco hace falta haber leído a Juan Pablo II para inclinarse por dar prioridad a la persona sobre la norma objetiva. Pero una vez conocida la letra pequeña de la historia, se pueden describir en términos académicos la posición de Javier y la mía, por referencia a ese documento. Javier no simpatizaba con esas directrices, y yo sintonizaba con ellas plenamente.

9 • Variaciones sobre el cristianismo. Últimos debates

Las diferencias entre Javier y yo resultaban más claras en el terreno de los asuntos públicos y la política. Desde que me divorcié, cada vez iba menos veces a comer a su casa y nos veíamos menos. Alguna vez iba, pero la sobremesa era corta, él la concluía para poder trabajar algo después.

En una de esas comidas, me expresó su extrañeza por mi valoración de algunos acontecimientos de la vida del país. Jacinto, pero tú, no puedes ver a los socialistas, y sin embargo te da igual el aborto. Pacheco, pues..., pues..., yo no sabía qué decirle.

Como declara Aristóteles, amigos son los que se alegran y se entristecen con las mismas cosas, y su tristeza e indignación ante el aborto no encontraban en mí el eco que deseaba y que tal vez necesitaba. En efecto, nuestra distancia se hacía clara, porque yo no entendía que alguien pudiera condicionar su visión política del país en su conjunto, a un asunto tan particular como ese.

En el 2013 fue elegido papa Francisco I, y eso Javier lo llevaba especialmente mal. Jacinto, cuando miro al papa Francisco lo que veo es a Nicolás Maduro en el Vaticano.

¡Pacheco! Yo lo que veo es que poco a poco la Iglesia va dando prioridad a la autonomía de las conciencias, a la persona, sobre las normas... Paco Valls, presente en ese momento, matizaba, sí, sí, pero no porque él tenga intención de llevar las cosas por ahí...

En cualquier caso, se puede creer en la astucia de la razón, que desde otra perspectiva puede verse como el Espíritu Santo, y se puede creer que es capaz de conducir bien a la Iglesia, aunque Francisco sea un papa peronista, como dice *The Economist*, o un papa populista, como dice el filósofo argentino Sebreli.

Para Javier, era fundamental mantener la norma pública que impide a la conciencia autónoma actuar mal, pecar, y también mantener la doctrina que apoya la vigencia civil de esa norma con medidas penales públicas. Las normas que impiden el aborto, la eutanasia, la autodeterminación de la identidad de género. Quizá también por eso se sentía abogado de las causas perdidas.

En los últimos diez años, cuando los dos hemos escrito y publicado más, él me seguía dando sus libros. Yo los ojeaba, me parecían muy buenos, algunos me gustaban, mucho, me seguían entusiasmado, y otros me parecían que exponían, profunda y brillantemente, tesis doctrinalmente consistentes.

Pero yo no le daba todos los míos. Los que pensaba que le iban a enfadar si los leía, o que no los iba a leer, no se los daba. Le di *La oración originaria: La religión de la Antigüedad*. Pacheco, esto es mi visión del cristianismo, mi respuesta a la pregunta, “Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?”

Bueno..., este sí te lo voy a leer. Lo leyó, y comentó, bueno, esto no estaba en el manual... y nada más. Ningún elogio y ninguna crítica. Tampoco me dijo nada después de leer *Metamorfosis del cristianismo*, sino diez años después.

En el que quizá fue el último texto que escribió, “De pandemias y otros daños. Reflexiones optimistas sobre la caducidad de la vida”, que le encargué

en junio de 2020 para el XXI seminario de las Tres Culturas, que se celebraría en la Universidad de Málaga el 26-27 de noviembre de 2020, Javier mostró su perfil de siempre. El tono del texto, que se puede consultar en internet buscando ese título, es el de *Modernidad y cristianismo. Ensayo sobre el ideal revolucionario*, de 1989.

Ahí se le ve como un revolucionario y a la vez como un conservador, como un hombre que ama el mundo apasionadamente, con el cristianismo que él aprendió en el Colegio Mayor Moncloa en los años 70. Mantiene su ideal nietzscheano del superhombre, de la continua superación, expresado en la máxima “Dios quiere dioses”, que Juan Arana no compartía. En ese texto es donde se puede percibir la muerte de Javier como una muerte heroica, en el campo de batalla, como a él le hubiera gustado, y como realmente ha sido.

La conferencia proclama la superioridad y el triunfo de la libertad y la cultura sobre la naturaleza, el triunfo de las vacunas sobre el virus, y el salto adelante que la pandemia del Covid-19 supondrá sobre la fase anterior. Vuelve a insistir en que el progreso material es progreso moral, y, por otra parte, señala que la sociedad de la pandemia no ha aprendido todavía a resolver adecuadamente problemas como los del aborto y la eutanasia.

Pero esa proclamación de optimismo y de esperanza revolucionarios, no la pudo realizar él. La conferencia tuve que leerla yo el 26 de noviembre, porque él nos había dicho adiós desde la UCI del hospital Infanta Elena de Sevilla el día 17. Y la leí con la voz quebrada, lo mejor que pude, porque él ya no estaba.

También yo, después de *Metamorfosis del cristianismo*, escribí mis libros sobre filosofía de la religión, con la misma actitud de amor al mundo, de llevar la vida real de la gente corriente y de nuestros hijos, en su libertad, ante el espíritu cristiano, ante el principio originario. Así es como habíamos sentido y soñado los dos que había que hacerlo en los años 70 y 80, y así lo seguíamos sintiendo en 2020.

En los últimos años, después de que me jubilara, y teniendo una tremenda sensación de final de partida, comíamos juntos algunos días porque yo quería preguntarle si él tenía la misma sensación.

Le pregunté varias veces qué impresión tenía de la vida, de la suya, y me dijo que no le quedaba nada por hacer, que estaba muy satisfecho de todos

los momentos de su vida, y que le daba muchas gracias a Dios por toda ella.

La familia está en orden, la casa, pagada hace tiempo, los niños, cada uno en su sitio, y...bien. Profesionalmente he cumplido. He hecho mi aportación a la filosofía, he mostrado que en ningún momento hay ruptura, que hay una unidad y una continuidad perfecta desde Aristóteles a Hegel. Ése fue su modo de decir “todo está consumado”.

Por debajo de la vida cotidiana, de los posicionamientos y las opciones que uno toma, que acercan y separan a unas personas de otras, hay algún tipo de amistad que no depende de lo que cada uno haga y lo que cada uno piense, sino del ser, como es la relación de las madres con los hijos. Una amistad que es comunión simple en el ser personal, una comunión que se forma, que es, que está y que queda siempre. Creo que Javier y yo teníamos esa amistad.

La muerte también se puede vivir así, como dice Rilke: Señor, “dale a cada cual su propia muerte, esa de la que tenía exigencia, vocación y sentido”.

La vida se puede vivir y mirar como un periodo finito, desde el otro lado, con una paz muy grande y con una comprensión muy entrañable. A veces yo la veo así. No por eso tengo ganas de terminarla pronto, como los místicos, no es desde una vivencia expresada en el “que muero porque no muero” desde donde se ve la finitud tan solo.

Yo puedo ver la finitud de la vida de Javier como la de mi hermano mayor, muerto hace años, y como la mía. Puedo hablar con ellos en su intimidad, y lo hago, igual que cuando estaban vivos, o más.

Puedo entender la experiencia de la muerte de Javier como desgarro, como la cuenta Higinio Marín en su blog *Mundus*, y vivirla así algunas veces, pero no siempre, porque unas veces vivo el desgarro, y otras, la vivo como el “todo está consumado”. Y no se pierde en este segundo caso, la terrenalidad y unicidad de esta vida.

Javier murió el 17 de noviembre. No he visto a Inma ni a los niños desde entonces. Cada año, el 24 de diciembre Javier me llamaba por teléfono a Madrid, para felicitar me la Navidad desde Mérida. Cuando llegó el día 24 llamé a Inma por la mañana. No me salió nada de lo que tenía en la cabeza para decirle. No salió nada de eso. El llanto no me dejaba. Inma... y solo me salían palabras entrecortadas entre sollozos...

Ahora puedo recordar a Javier junto a mis amigos que se marcharon, empezando por Antonio Ruiz Retegui, y puedo formar una fila añadiendo a

Manolo Pavón, Gorka Vicente, Isabel Ramírez, Raimon Panikkar, y don Leonardo Polo. Puedo llamarlos mis muertos, y mirarlos como vida de mi vida. Y puedo situarme en la misma fila que ellos forman, y sentir, como decía y hacía Javier, ganas de aplaudir, de aplaudirle a ellos por su vida, y de aplaudirle a Dios también, por eso mismo.

Historia de un hombre sabio y bueno.

SEMBLANZAS Y
RECUERDOS. JAVIER
HERNÁNDEZ-PACHECO
SANZ, TRANSMISIÓN
Y ENSEÑANZA DE LA
FILOSOFÍA.

Juan Arana Cañedo-Argüelles¹

Universidad de Sevilla, España

Debió ser allá por el año 82 más o menos. Estábamos poniendo en marcha la facultad de filosofía de la Hispalense. Un buen día apareció por allá un mozo alto y sonriente. Traía bajo el brazo dos tesis doctorales: una defendida en la Universidad Complutense sobre Tomás de Aquino; otra sobre Heidegger presentada, ¡en alemán!, ante la de Viena. Se llamaba Javier Hernández-Pacheco. Su llegada revolucionó el departamento. Nos enseñó que no era tan difícil hacer filosofía *de verdad* y además resultaba enormemente divertido. Así comenzaron unos años que no olvidarán quienes los vivieron. Horas y horas charlando sin parar en el viejo edificio de Puerta Osario... noches febriles de insomnio preparando clases, poniendo a punto artículos, libros, conferencias... autobuses fletados para desembarcar todos juntos, profesores y alumnos, en cualquier sitio donde hubiera algo interesante que oír y nuestra voz fuera escuchada... iniciativas como fundar una revista científica (o dos, o incluso tres), abrir una colección editorial, crear una sociedad de filosofía andaluza, un instituto de filosofía de la economía, una cátedra de filosofía alemana... No formábamos una escuela, ni creíamos que fuese bueno hacerlo. Cada cual tenía su propio proyecto y se abstenía de imponerlo a los demás. Tampoco hubiera sido fácil conseguirlo: todos éramos duros de mollera. Y la más dura de todas era la de Javier. Dura y rebosante de ideas: pretendía nada

1. jarana@us.es

menos que elaborar una síntesis —genial, como todo lo suyo— del pensamiento clásico y el moderno. Aristóteles y Hegel eran las dos luminarias de la empresa y se proponía fusionarlos, resolviendo de paso todos los problemas de este atribulado mundo. Los colegas no estábamos dispuestos a dejarnos convencer, así que sin parar reiniciábamos la discusión, sin tregua ni punto final, semana tras semana, mes tras mes...

La filosofía por supuesto no lo era todo. También estaba la vida: nos casamos unos con otras, tuvimos hijos, apadrinamos recíprocamente nuestras criaturas. La fiesta continuaba; aquello no parecía tener fin. Sin embargo, lo tuvo: veinte o treinta libros y diez o doce niños después las cosas empezaron a enredarse, como siempre ocurre. En los tiempos difíciles que llegaron descubrí la entereza de mi amigo. No es solo una frase decir que las causas perdidas son las únicas por las que merece la pena luchar. Javier tenía un olfato infalible para detectarlas. Junto a él encajamos toda una gloriosa serie de derrotas. Ni nuestro modelo de universidad prosperó, ni tampoco triunfó la idea de filosofía que promovíamos. Pero pude aprender de él en qué consiste la lealtad a toda prueba, el *fair play*, la dolorida alegría de haber peleado hasta el final una buena batalla. Recuerdo una ocasión concreta: en un bar los dos lamíamos nuestras heridas (las suyas eran peores que las mías). Entró un lotero muy atildado (¿qué habrá sido de él?) y le espetó a Javier: “¡Caballero!... La solución a todos sus problemas... ¡40 millones!” Él le miró como diciendo: “Si usted supiera cuáles son mis problemas...” Curiosamente, la escena se repitió dos años después: acababa de ser padre de mellizos y exclamó con aquellos ojos chispeantes que iluminaban su rostro: “¡Ahora sí! ¡Véndame ese billete, por favor!”

Y es que entre tanto había renunciado a la insensata pretensión de cambiar el mundo. Eso sí, sin arriar sus pabellones. Javier, que tenía un alma romántica, usó de la elegancia a la hora de la retirada. No es posible conseguirlo todo: formular un sistema de pensamiento y difundirlo. Así que optó por lo primero, se olvidó de giras o mecenas y se concentró en las clases (siempre fueron magníficas) y en su obra. Ocupa más de 16 volúmenes en la recopilación que se completó hace poco. Ojalá que la Universidad de Sevilla tenga el buen juicio de conservar ese tesoro y ponerlo a la disposición de todos.

Javier era filósofo y era cristiano. Las dos cosas iban de la mano dentro de él. Asimismo se consideraba liberal en un sentido muy concreto: estaba

tan firmemente convencido de su ideario, que le resultaba odiosa la perspectiva de imponer a nadie una presunta verdad o justicia por medio de leyes y reglamentos. También era un sevillano apasionado (de la provincia de Badajoz, como buena parte de nuestros conciudadanos). Al principio le costó aclimatarse, después de varios años en Centroeuropa. Recuerdo que un día me dijo: “¡Esta es una ciudad donde no tiene sentido limpiarse los zapatos!” Por entonces la mitad de las aceras estaban aún pavimentadas con albero. Pero hasta el albero acabó gustándole... y meterse dentro de las bullas de Semana Santa persiguiendo un paso tras otro... y afiliarse a la hermanad rociera de Triana, de cuya junta directiva formó parte... y llevarla a Ella, cuando algún almonteño lo colaba debajo del paso los lunes por la mañana...

Era Pacheco un tipo tan colosal, que le gustaba hacerse pequeño. Hasta motejó de “gripecilla” al covid que lo llevó a la tumba. En la misa que ayer le celebramos pusieron delante del altar una urna minúscula con sus cenizas. Era imposible que un mocetón así cupiera dentro de ella y me sentí embargado por la emoción.

Querido Javier, desde ese Cielo en el que estás y sobre el que con tanto acierto has escrito, espero que seguirás enseñándonos a sobrellevar con alegría las penas de esta vida, empezando por la de no volver a verte entrar por la puerta con tu pantalón de pana y la bufanda al cuello.

Una fuerza de la naturaleza.

José Manuel Sánchez López¹

Universidad de Sevilla, España

Javier Hernández Pacheco es una fuerza de la naturaleza. Lo es, porque su presencia sigue siendo una realidad que nos afecta. En mi caso Javier estuvo en la presentación académica de la filosofía y en la culminación de mi relación con ella a nivel académico. La presentación, porque tuve la suerte de ser su alumno en una asignatura de 1º de carrera (“Introducción a la filosofía”), gracias a la cual identifiqué el inicio de mis estudios universitarios con el vozarrón de Javier explicando la filosofía hegeliana desde lo alto de una tarima, manos en los bolsillos y una hora y media hablando que se pasaba en diez minutos. Jamás hubiera pensado que alguien explicara así la filosofía. Si alguien piensa que los filósofos son seres apolillados que hablan sin entusiasmo de razones que nada tienen que ver con la vida cotidiana, debería acercarse a Javier (puede hacerse, porque nos ha regalado toda su obra). A través de sus libros aún suena el torrente de su voz. Es una fuerza de la naturaleza, lo comprueba cualquiera que se acerque a él. No sé quién pensaría en ponerle a él como uno de los profesores que en aquellos años recibía a los alumnos de 1º, pero fue todo un acierto. Salíamos de esas clases con la energía en los niveles más altos, y deseando sumergirnos en los libros de los que nos hablaba. Pero no hablaba sólo de libros. Hablaba en igual medida de realidades humanas,

1. jose_manuels@hotmail.com

que no pueden entenderse sin las ideas: nuestras relaciones, el complejo proceso de la sociedad, el anhelo de trascendencia, el deseo de reconocimiento, el poder del respeto. La realidad vista desde la relación. Nunca conocí a nadie que explicara mejor algo así con ejemplos cotidianos. Si una gran mayoría de filósofos se suben a unas explicaciones incomprensibles para el público, todo el empeño de Javier era no perder el contacto con su auditorio. Siendo capaz como nadie de subirse al discurso más abstracto, sólo lo hacía si sabía que no iba solo. Jamás me perdí ni una sola de sus clases, porque me parecía un privilegio tener un profesor así.

Para Javier era esencial la cara que los demás ponen cuando le cuentas tu discurso². Ahí apreciamos su respeto al otro, la importancia que daba a la interlocución, el no estar hablando solo, el reconocimiento del otro, la relación entre ambos que razonan. Era imposible para él lo que algunos hacen sin problema: hablar y hablar, no importa quién esté al otro lado, ni cómo reaccione. Sus clases consistían en mirarnos a la cara, y en función de cómo eran esas caras transcurría la clase. A las expresiones de entusiasmo respondía con entusiasmo, y las expresiones de pérdida se las tomaba como un desafío de caza: tenía que retomar esa atención perdida. Muchas veces un alumno se puede sentir solo en clase, si el profesor es una especie de radio que emite su mensaje independientemente de las reacciones. A Javier su ética dialógica le impedía impartir docencia de esa manera, pues consideraba personas a sus interlocutores, y como tales dotados de un rostro que busca interpelación. “Quien aprende es el que enseña”, solía decir. Y tuvimos la suerte de asistir a alguien que se esforzaba en aprender enseñando.

Años más tarde, en la culminación académica que significa una tesis doctoral, también tuve la suerte de que Javier fuera el director de mi tribunal. Sus acertadas críticas fueron un recuerdo de su capacidad didáctica, y la elegancia de su conducta convirtió el trance en un entrañable encuentro. Cuánto me alegro de que la última vez que hablé con él presencialmente me animé a expresarle lo mucho que disfruté de sus clases en aquel primer año. Hombre-tón sensible, se emocionó y se alegró de saberlo, pues uno de sus principales empeños era que sus alumnos salieran de sus clases pensando que había merecido la pena asistir. Y a tal fin ponía su energía, que no era poca. Por eso tantos nos acordamos de él, porque fue tanto de sí mismo lo que nos regaló.

2 “Hegel, traducción e interpretación”, JHP, preámbulo.

Nunca se tomaba las clases como un trámite, sino como un compromiso. Una sin par lección para quienes después serían profesores.

En esa evolución del espíritu que era para él la realidad, Javier fue para los demás una especie de recarga de energía para no estancarse. Siempre en movimiento, es un referente (no es que lo fuera, es que lo es) para todo aquel que tenga el acierto de lanzarse adelante en la evolución del espíritu en la que estamos inmersos, y en la que libremente podemos decidir entrar o no. Su pensamiento, vida y existencia son un ejemplo y una llamada en ese sentido: adelante, no te quedes parado. Esa era la energía que contagiaba y ese – entiendo yo – fue siempre su mensaje.

“¿Qué pinto yo aquí en medio de todo esto?”: esa pregunta según él fundacional del Idealismo alemán era la pregunta central que vertebraba el interés que por la filosofía podía despertar Javier en sus interlocutores. Por eso sus explicaciones están llenas de vida cotidiana: la moto de la dialéctica hegeliana, el Rocío para el Dios que sabe bailar, etc. Ejemplos que podrían poner los pelos de punta a un especialista según nos decía, pero que conseguían centrar la mirada en lo esencial. Si la claridad es la cortesía del filósofo, sus explicaciones eran de un trato exquisito. Como la buena educación que tanto le fascinaba y tan bien sabía manejar.

No es de extrañar que Hegel fuese uno de sus referentes filosóficos, pues nos presentaba la filosofía como un saber sobre lo absoluto en un camino de liberación. ¿Para qué nos vamos a poner a saber sobre algo que no es absoluto? ¿Y para qué vamos a actuar si no es para ser libres? No merecería la pena perder el tiempo en algo trivial, ni en algo que nos esclavizara. La filosofía es algo muy serio para Javier – como para Hegel –, y por eso se tomaba tan en serio escribir libros que se entendieran y dar clases en las que se aprendiera.

La existencia es un proceso, decía. En ese proceso existimos y cambiamos. Lo importante es conducirnos como sujetos en ese proceso, no como un fardo que se va dejando llevar por las circunstancias (una piedra a la que le pasan cosas o una persona que hace cosas). Estas sencillas verdades son las que nos explicaba a propósito de Hegel: somos un sujeto (persona) en un proceso de liberación, el cual en gran parte depende de nuestro propio obrar. Obremos, pues. Sin miedo a perder la vida en un error, que sería el fatal error que nos haría perder la vida en un agujero de inactividad. La filosofía de Ja-

vier es una filosofía de la acción, como la de Fichte. Y bien que sabía comunicar esa llamada a la acción. Si en este camino de acción es fundamental la mediación con lo otro, Javier es (no es que lo fuera, es que lo es) el afortunado hallazgo de una oportunidad de mediación para el crecimiento personal. Un regalo para quien se lo encuentre (y que está ahí, en su obra que nos ha dejado en acceso abierto³). Estamos en el proceso de llegar a ser nosotros mismos por nuestra acción en el mundo. El planteamiento cristiano sobre la responsabilidad personal en la tarea de existir, que se plantea como una tarea de emancipación y construcción personal en relación con los otros: esa idea se desprendía habitualmente del discurso de Javier.

“¿Qué hago yo aquí en medio de todo esto?”. En esa pregunta se sintetizaba para Javier la filosofía de Hegel, y nuestra tarea en la existencia. Javier ha sido, para todos los que hemos coincidido con él, una potente ayuda en la búsqueda que cada uno debe hacer de las respuestas a esa pregunta. Y es una permanente ayuda para todo aquel que quiera acercarse a su obra. Si el Absoluto sólo es real en el camino de vuelta, es fundamental encontrarse en ese camino a personas que nos sumerjan en el proceso reflexivo que ese camino significa.

“La prueba de la existencia de Dios es la existencia de hombres divinos”, dice Fichte, filósofo tan apreciado por él. Sobre Dios no sé, pero desde luego podemos decir que los hombres divinos sí existen, y que hemos conocido a uno de ellos.

3 <https://personal.us.es/jpacheco/Publicaciones.htm>

In Memoriam a Javier Hernández-Pacheco.

SEMBLANZAS Y
RECUERDOS. JAVIER
HERNÁNDEZ-PACHECO
SANZ, TRANSMISIÓN
Y ENSEÑANZA DE LA
FILOSOFÍA.

Urbano Ferrer Santos¹

Universidad de Murcia, Catedrático Emérito, España

1 • Recuerdos

Conocí a Javier Hernández-Pacheco Sanz siendo ambos residentes en el Colegio Mayor La Moncloa el año 1971, cuando él estudiaba Filosofía en la Complutense y yo había terminado recientemente la carrera y preparaba el doctorado. Entre las muchas anécdotas de aquellos años me viene a la memoria una charla-tertulia sobre fenomenología que les di a Miguel García-Baró y a él, ambos compañeros del mismo curso (no recuerdo si había alguien más); también asistimos juntos a alguna conferencia de Zubiri en la Caja de Ahorros de Arapiles; estuvo presente, asimismo, dándome ánimos, en el ejercicio oral de mis oposiciones a cátedra de Instituto. Era un gran amigo y un brillante filósofo, con quien departía frecuentemente sobre nuestras comunes inquietudes filosóficas.

Vivió en Viena desde 1980, donde amplió sus estudios en Filosofía, Historia y Pedagogía y presentó una segunda tesis sobre Heidegger. La primera tesis la había presentado poco antes en Madrid sobre “Sustancia y acto de ser en Tomás de Aquino”, dirigida por D. Antonio Millán-Puelles. De regreso a España inició su andadura docente e investigadora definitiva en 1985 como catedrático en la Universidad de Sevilla. A partir de entonces

¹ ferrer@um.es

nuestros encuentros fueron más bien esporádicos, aunque con el mismo aprecio de siempre. No puedo olvidar algunos Seminarios alentados por AEDOS (Asociación para Estudios de Doctrina Social), que cristalizaron en *Estudios sobre el Catecismo de la Iglesia Católica*, donde presentamos sendas colaboraciones. También coincidimos en la obra *Razón y libertad*, en homenaje a Millán-Puelles a su jubilación, donde aportó una original contribución sobre la libertad y la causalidad cuádruple en Aristóteles. En varias ocasiones tuvimos el honor de acogerle en la Universidad de Murcia como invitado a dar alguna conferencia por la Facultad de Filosofía. Recuerdo la presentación que hizo hacia el año 1990 de su libro sobre Nietzsche, recién editado en Herder, y la controversia que le siguió.

Hace algunos años le propuse presidir una tesis de una doctoranda croata sobre el utopismo de Ernst Bloch y su crítica por Hans Jonas. Recuerdo bien aquella jornada, que fue un motivo de satisfacción para cuantos participamos en el acto académico. En otra ocasión participamos conjuntamente en un tribunal de tesis en Sevilla sobre el pensamiento de Edith Stein. La última vez que pude saludarle y comer en la intimidad con él y con los anfitriones fue con motivo de su conferencia en el Seminario diocesano de Orihuela sobre *Filosofía y renovación de la Teología contemporánea: Josef Pieper*. Me sentí honrado de que fuera también el tema que eligió para el libro que me dedicaron profesionales amigos a mi jubilación en 2019 (*La humildad del maestro*). Coincidencias (¿o no?) de la vida: uno de los últimos manuscritos que preparó para un monográfico sobre la muerte, integrado en la Colección Ideas y Valores, de AEDOS, todavía inédito, versa sobre *La muerte en el pensamiento de Jorge Vicente Arregui*. Descansa en la paz de Dios, Javier, en quien creíste firmemente.

In memoriam presento esta aportación-comentario a algunos de sus escritos, aquellos que he leído con más detención.

2 • Algunos hitos metafísicos

No me es posible aquí –ni tampoco la he estudiado por entero– dar cuenta de la prolífica obra de Javier Hernández-Pacheco. Me voy a limitar a hacer algunas incursiones por aquella parte de su producción en la que hemos tenido algo en común, bien sea por el tipo de colaboración de que se

trataba dentro de algún proyecto compartido, bien por haber participado en el Seminario que dio lugar a ella. Representa una porción pequeña en el conjunto, probablemente ni siquiera esté entre lo más representativo, pero tiene la ventaja para quien esto escribe de que puedo aportar algo a su gestación y ofrecer alguna opinión, no siempre coincidente con la de mi colega.

En “La idea de libertad y el problema de la cuádruple causalidad en Aristóteles” (*Razón y libertad. Homenaje a Antonio Millán-Puelles*, Rafael Alvira (coord.), Rialp, Madrid, 1990, pp. 274-283), Hernández-Pacheco plantea el problema de la compatibilidad entre la libertad y su inserción en la cuádruple causalidad aristotélica. Cuestiona que este sea el modo más adecuado de aproximación a la libertad, proponiendo su tratamiento más bien como principio, y no dentro de un esquema causal, tomado de la naturaleza y formulado inicialmente para dar cuenta del movimiento extrínseco. Este es el *leitmotiv* que recorre el lúcido ensayo. De él depende que la libertad se limite a ser un capítulo de la Psicología o que adquiera rango trascendental. El autor concluye en que la libertad como auto-determinación es excluyente de la hetero-determinación de las causas predicamentales en su depender recíproco o actividad concausal, a lo que se suma el retardamiento inicial que significa la dependencia de la causa material en su concurrencia con las otras causas. Por aquí se abre camino la libertad entendida como trascendental personal, que años más tarde desarrolló Leonardo Polo en su *Antropología trascendental*, por más que no haya en estas páginas ninguna referencia explícita al filósofo madrileño.

A una conclusión semejante llega su aportación al libro *Intelección. Homenaje a Leonardo Polo* (a su muerte), *Thémata*, Sevilla, 50/2, 2014, 69-94, que lleva por título “Intelecto agente, forma formarum, libertad. De Aristóteles a Hegel y vuelta a Tomás de Aquino”. El motivo central de la libertad reaparece, pero ahora bajo el prisma del intelecto agente aristotélico, puro, sin mezcla, eterno y separado, es decir, sustraído a toda inclusión en la cadena causal. Con maestría conceptual acerca sucesivamente Hernández-Pacheco el *nous poihtikos* a la actividad trascendental kantiana del yo puro y a la fuerza o *dynamis* hegeliana, que en su expresión exteriorizada se refuerza y reconoce como el Absoluto. Pero el término del recorrido está en Tomás de Aquino, de quien subraya el *esse* como acto, que no es ni puede ser un ente

más, sino “actualitas omnium actuum et propter hoc est perfectio omnium perfectionum” o más lacónicamente el *actus essendi*, redescubierto en el siglo XX por distintos representantes del tomismo (por ejemplo, E. Gilson o C. Fabro) como el aporte más significativo del Aquinate.

El propio autor admite lo que tienen de apresuradas y poco matizadas las anteriores equiparaciones. Pero detrás de ellas reside –igual que antes– el intento por situar la libertad en el plano trascendental, más allá de las diferencias categoriales y más allá del puro arbitrio psicológico. En mayor medida que en el primer estudio arriba consignado se advierte en estas páginas cierto acento poliano, avalado por algunas alusiones a sus escritos, por más que tampoco aquí sea mencionada la obra más significativa a este respecto *Antropología trascendental*, que ya había sido publicada.

3 • En torno a cuestiones sociales y económicas

Como resultado de un trabajo continuado en Seminarios de AEDOS y de los intercambios particulares entre los coautores, apareció la voluminosa obra *Estudios sobre el Catecismo de la Iglesia Católica* en Unión Editorial (1996). Una buena parte de sus aportes se centraron en cuestiones económico-sociales. Entre ellas se cuenta la colaboración de J. Hernández-Pacheco sobre “Liberalismo y dignidad humana” (697-720). Era notoria la querencia del autor por el liberalismo económico, sobre todo en la versión clásica de Adam Smith. En ella encontraba algunos puntos de encuentro con el pensamiento social de la Iglesia (como son la afirmación de la libertad en sus distintas expresiones, los derechos del hombre concordes con su dignidad, la promoción de las libertades civiles de asociación, de iniciativa en la vida pública...), pese a su distinta fundamentación y a las continuas reservas que la Iglesia ha mostrado hacia los postulados del liberalismo en su traducción económica. Pero Hernández-Pacheco se fija más bien en los aspectos comunes relativos a la afirmación de las posibilidades participativas que se abren al ser humano en la vida pública.

Se destaca la idea de que considerar la propiedad productiva como una injusticia social, que hubiera que reparar mediante cargas fiscales, es una deformación de la justicia social, como también, por otro lado, tener toda

desdicha o infortunio natural por una privación de lo que se debe en justicia representa una secularización de la retribución escatológica, imposible de implantar en la sociedad terrena. Asoma en estos postulados antiliberales el componente utópico de la teoría rawlsiana de la justicia procedimental. Son más bien la piedad y la misericordia las encargadas de atender a quien sufre una desgracia natural, pero no la justicia según su noción clásica de “constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi”.

Me quedo como eje del artículo con las bondades del comercio y del intercambio de bienes, en tanto que se autorregula y genera riqueza, así como iguala a todos los que intervienen en él mediante el patrón-dinero. Tengo mis distancias frente a la concepción de Adam Smith, al disociar en la línea weberiana el móvil individual del beneficio propio, por un lado, y las consecuencias beneficiosas para el conjunto social, por otro lado, lo cual encontrará su expresión más cruda en la fábula de las abejas de Mandeville. Y no veo tampoco que el liberalismo corrija siempre por sí solo todos los efectos no deseados que a veces engendra en el entorno natural y social, para lo cual habría que acudir a una instancia distributiva superior, que formaría parte del bien común. En cualquier caso, el Catecismo pone a resguardo que la persona individual, con su dignidad y libertad constitutivas, es el fin de la vida social, frente a todo intervencionismo no respetuoso con las libertades de la persona.

4 • Sobre un significativo capítulo de la filosofía moderna y contemporánea

También tomó parte en el ambicioso proyecto de Armando Segura de una *Historia Universal del Pensamiento filosófico*, en 6 volúmenes, en el que colaboramos un grupo de filósofos (Liber: Bilbao, 2007). Dedicó un enjundioso estudio a “Fichte, Schelling y el Romanticismo” (pp. 127–160). Es original suyo que, a diferencia de las exposiciones habituales de Fichte, centradas en su Doctrina de la ciencia (adoptadas, por ejemplo, por el P. Joseph Maréchal, Nicolai Hartmann, Ernst Cassirer o Reinhardt Lauth) y de las que tantos bebimos en nuestra juventud, se presenta aquí a un Fichte existencial, cercano al Dasein heideggeriano, que incluye en su estructura la mundaneidad como negación de su sí mismo auténtico (o *Verfallen*, caída

en la inautenticidad, en términos de Heidegger). Fichte estaría apuntando a la tarea de humanización del mundo, convirtiéndolo en susceptible de ser pensado conforme a unas leyes formales, y no en una simple determinación fáctica. A diferencia de Kant, Fichte no concibe la naturaleza al modo mecanicista newtoniano, sino que pretende integrarla en el esforzado trabajo humano por transformarla y hacerla entrar en la historia de la civilización y el progreso.

Schelling da un paso más sobre Fichte, al desplegar la naturaleza como provista de un designio propio antes que el hombre la asuma en su proyecto. El clima cultural de la época, en especial con el desarrollo de la Química y la Biología, favorecía ver la naturaleza como un todo en expansión, en el que la complejidad y riqueza de la vida se impone con su evolución continua, frente al fijismo de las especies de Linneo. Es de notar que el significado originario de evolución, del latín *evolvere*, no es el darwinista de transformación por adaptación al medio, sino el opuesto, consistente en explayar o desarrollar exuberantemente hacia fuera lo que está enrollado (más acorde, por tanto, con el evolucionismo finalista de Lamarck que con la lucha por la supervivencia de Darwin).

Sin embargo, este íterin alemán en el siglo XIX tan pródigo en producción filosófica, que culminará con Hegel, acaba viéndose desbordado por la forma expresiva más allá del contenido natural, y eso ya en el propio Schelling. Incapaz de traducir a conceptos sus más altos vislumbres, la expresividad se vierte en un raudal de romanticismo y de poesía, del que Novalis es solo el primer representante, sin que esto signifique, como es históricamente notorio, que Alemania tenga la exclusiva en este movimiento de explosión romántica.

5 • Relación intrínseca entre Filosofía y Teología: Josef Pieper

Desde el Modernismo de los siglos XIX y comienzos del XX las relaciones entre Filosofía y Teología han experimentado distintos vaivenes. En su inicio, con la predicación apostólica y posteriormente con los Padres de la Iglesia el cristianismo asumió los moldes de la filosofía griega para la formulación del Credo niceno-constantinopolitano y los dogmas de fe

proclamados en los Concilios, haciendo así frente a las herejías cristológicas de uno y otro signo. Cristo se presenta a Sí mismo como Camino, Verdad y Vida: no dijo de sí que era la costumbre, sino la verdad, en palabras de Tertuliano. Es el rumbo que adoptó la religión cristiana frente a los cultos místéricos de las religiones, como ha expuesto convincentemente Ratzinger. De aquí brota una relación armónica de fondo entre Filosofía y Teología cristiana, en la que, sin renunciar cada una a su método y finalidad propios, convergen en una sola verdad, que alcanza su más alta expresión conceptual en las *Summas* que jalonan el siglo XIII, particularmente la *Summa Theologica* de Tomás de Aquino. Josef Pieper es el autor elegido por JHP como continuador de esta senda secular.

En Pieper resulta clave para asignar a la Filosofía y Teología cristiana su lugar recíproco –apartándose tanto del fideísmo nominalista como del agnosticismo estrecho– recuperar el significado esencial de las cosas, su verdad propia, sin diluirlo en interpretaciones historicistas. Para decirlo con Javier: “De este modo, la verdad de las cosas no es –como Heidegger interpreta a la filosofía de raíz platónica– la corrección lógica, sino manifestación de la voluntad creadora y creativa que todas tienen en su origen. Las cosas se manifiestan, son verdaderas, como signo del poder creador de Dios” (“Filosofía y renovación de la Teología contemporánea”, *La humildad del maestro* [Encuentro: Madrid] 2019, 291). Digamos que el destino último de las cosas no está confiado a un futuro indeterminado y cuya llave la tuviera el hombre, sino que el final de lo puesto en el ser es también el Principio o Verbo en el que todas las cosas fueron creadas y al que han de retornar, como a su Alfa y Omega.

Recordando al profesor Javier Hernández-Pacheco.

SEMBLANZAS Y
RECUERDOS. JAVIER
HERNÁNDEZ-PACHECO
SANZ, TRANSMISIÓN
Y ENSEÑANZA DE LA
FILOSOFÍA.

Esperanza María Domínguez Sabido¹

Universidad de Sevilla, España

[...] Así pues, siempre he sabido lo que era un maestro, casi desde el principio. Sencillamente, alguien que goza de un aura casi física y en quien resulta casi tangible la pasión que desprende. Alguien de quien se puede decir: ‘nunca llegaré a ser como él, pero me gustaría que, algún día, llegase a tomarme en serio’. (G. Steiner, *Elogio de la transmisión*)

Hace escasos días, el pasado septiembre, me entero por pura casualidad de la muerte, acaecida en noviembre de dos mil veinte, del Profesor Javier Hernández-Pacheco.

Inmediatamente al conocimiento de la noticia, me embarga un hondo sentimiento de pena, paralelo a otro de franca incredulidad, por lo inesperado.

A medida que voy confirmando para sí la triste y ya antigua noticia, por remisión a la prensa publicada y otros medios que se hacían eco del óbito,² voy tratando de colocar en pie, mentalmente, el recuerdo que de su persona y su magisterio me llega, en ráfagas inconexas, a las que decido poner orden y en limpio en estas breves líneas que aquí suceden.

¹ esperanzamariads@gmail.com

² Principalmente, Comunicado del Decano de la Facultad de Filosofía, de 17 de noviembre de 2020.

Corría el año 1983 cuando yo iniciaba en la Facultad de Filosofía de la U. de Sevilla los estudios conducentes a la licenciatura del mismo nombre. Ubicada en Puerta Osario, en calle Gonzalo Bilbao, esquina a calle Arroyo, el edificio de la antigua Facultad concitaba aquellos años la llegada a la vida universitaria, renovada cada curso, de un buen número de alumnos que, como yo, se iniciaba en la formación especializada. Entre los profesores de 1º de licenciatura destinados a conducirnos en semejante tarea, figuraba en el programa de estudios el Dr. Javier Hernández-Pacheco Sanz como responsable de la materia de Historia de la Filosofía; asignatura que cursaba con carácter obligatorio.

Pronto conocimos al joven Profesor: su porte impecable, su elegancia natural, su sabiduría palpable a la primera impresión; su brillante oratoria, capacidad de comunicación y su exquisito respeto hacia la manifiesta ignorancia de sus alumnos, hizo pronto pensar al Grupo de 1º de aquella promoción, del que yo formaba parte, que estábamos en presencia de un Profesor extraordinario, que rompía claramente moldes preconcebidos, y que ante nuestro asombro declarado, iba iniciándonos con portentosa habilidad en los entresijos de la materia, algo ciertamente complejo para neófitos, como era el caso.

En este contexto, recuerdo que autores tales que Platón, los Padres Apologistas, Hegel, Nietzsche, y la denominada Escuela de Frankfurt venían a constituir los temas estrella de sus clases; autores-eje con los que, bajo su impecable magisterio, aprendimos a adentrarnos en las diversas tradiciones del pensamiento, desde los clásicos hasta los autores de segundo rango (por denominarlos de alguna manera), idénticamente interesantes bajo su sabia dirección y admirable elocuencia. Del mismo modo, el Profesor nos introdujo en la consulta de los manuales clásicos de historia de la materia (me refiero a las célebres *Historia de la Filosofía* de Copleston y Abbagnano, así como al *Diccionario Ferrater Mora*), además de encauzarnos hacia el manejo de monografías introductorias, y que ahora, con el paso del tiempo, no consigo recordar con la claridad que exigiría su mención; indicándonos por lo demás, eso sí lo recuerdo, algunas de las obras especializadas, que a nuestros ojos de novatos constituían todo un reto, y que al discurrir del tiempo nos serían de utilidad (así *Paideia*, de W. Jaeger, o *Los filósofos presocráticos*, de Kirk y Raven).

Y en estos lances, en poco tiempo el idilio intelectual del Profesor con el Grupo se hizo manifiesto, de modo que las clases de aquella materia se convirtieron en una especie de iluminación, de venturosa epifanía, que nos mostraba, entre el conjunto de asignaturas objeto de estudio, lo más interesante y cautivador de la materia, a la par que nos motivaba a lanzar en voz alta nuestras primeras reflexiones decentemente argumentadas.

Sin menoscabo del resto de los docentes implicados en nuestra formación (les recuerdo prácticamente a todos), Hernández-Pacheco era a diario el Profesor más esperado; y sus clases, toda una celebración. Ciertamente, así lo fue también para mí, una joven estudiante de pueblo, ignorante de la materia por la que, en cambio, sentía verdadera inclinación, y bajo cuyo magisterio se tornaba ciertamente deleitable.

La agudeza intelectual del Profesor, su capacidad casi camaleónica de mimetizarse con el ambiente y sentir del Grupo de 1º de Filosofía, su oratoria impoluta, no exenta de guiños a su rendido e ignorante auditorio, fueron enseguida correspondidos por aquellos sus alumnos en forma de atención embelesada a sus enseñanzas; jóvenes todos nosotros, absortos por el grandioso caudal de conocimientos que del Profesor emanaba, además de grandemente motivados por aquella corriente de simpatía intelectual que Hernández-Pacheco despertaba en su auditorio, de forma genuina, esencial; a la manera de un afortunado grupo de iniciados, elegidos por una azarosa pero bendita casuística, dispuestos a participar de lleno en el ritual de la docencia universitaria, en el que tan sabia y distinguidamente nuestro Maestro se conducía.

Pronto el joven Profesor se hizo incluso amigo de aquel Grupo de jóvenes que, por paradójico que hoy resulte, aspiraba a la excelencia; un estupendo Grupo de alumnos, que, recuerdo, le abordaba con espontaneidad incluso en los pasillos de la Facultad; jóvenes todos ávidos de sabiduría que, ignorando todavía que “el Búho de Minerva levanta tarde el vuelo”, pretendían conocerlo todo en la impaciencia de un curso académico, y que yendo de forma ansiosa e incluso precipitada más allá de la cotidianidad de sus vidas, de la vulgaridad, si cabe, se disponían sin reservas en la búsqueda infatigable del nuevo camino que el Profesor alumbraba ... Instantes todos de alborozo que al día de hoy suponen la mirada emocionada sobre aquellos años de gloria intelectual e impecable magisterio del tristemente desaparecido Profesor Hernández-Pacheco.

En torno al año académico 85/86, cuando el Grupo frisaba ya el meridiano de la licenciatura, el Profesor marcha de estancia académica a Estados Unidos. Desde allí, y por medio de su colega el Profesor Jacinto Choza (responsable de nuestra asignatura de Antropología Filosófica), nos hace llegar una entrañable carta, dirigida al Grupo, en la que aparte de hablarnos de su vida académica en la U. de Columbia en Nueva York (si no me falla la memoria), nos manda un cálido mensaje de ánimo. Algún curso después, a su regreso de América, y ante el júbilo general, el Profesor volvería gozoso a nuestras aulas, tomando así un ulterior y definitivo contacto académico con todos nosotros.

Con el Profesor Hernández-Pacheco nos iniciamos en la curiosa experiencia de los exámenes orales, que la gran mayoría desconocíamos, y que, recuerdo, nos involucraba de forma extraordinaria en el estudio de la materia; e igualmente fue él quien, con total naturalidad, nos permitió el incipiente tuteo hacia el profesorado, particularmente hacia su persona, cuando le cruzábamos en los pasillos o en la calle; tratamiento todavía poco generalizado en las aulas universitarias de los años ochenta. Fue él igualmente quien nos animara al estudio de idiomas, haciéndonos ver de su interés en Filosofía para el abordaje directo de las fuentes; motivo que todos considerábamos seriamente al ver su manejo del alemán en los glosarios de términos y conceptos, al final de las clases.

Bastantes años después, le vi ocasionalmente en la Facultad, en unas Jornadas de Filosofía, y en las que tuve ocasión de saludarle. Para entonces, yo era doctorando de su Departamento, y pude comprobar en el encuentro que, pese al tiempo transcurrido, mi cara y mi persona todavía le resultaban familiares. Algún tiempo después, un día coincidí con él en el despacho del que era mi Director de Tesis, el Profesor Ignacio Salazar; y después de unos iniciales segundos de titubeo, me renovó gozoso el saludo, interesándose por el estado de mis trabajos; situación que aprovechó igualmente para recordar, con idéntica indisimulada alegría, los años de feliz docencia con mi Grupo de compañeros de la Promoción de 1988, a algunos de los cuales, para mi sorpresa, recordaba incluso con nombre y apellidos, amén de rememorar, sonriente y dichoso, alguna anécdota que guardaba de nuestras clases.

Enseguida interpreté que algún motivo personal le habría llevado a recordar tan fielmente detalles de aquellos años (tal vez la obtención de

la Cátedra, en 1986); si bien, igualmente cabía la posibilidad de que los recordara sin más, lo cual hablaba bastante claramente de su compromiso hacia los alumnos, incluso del afecto que íntimamente les profesaba.

Con posterioridad a aquel encuentro, algunos años después, las circunstancias me cruzaron nuevamente en su camino de docente, permitiendo el azar que el Profesor Hernández-Pacheco, por sustitución de última hora, fuese designado Presidente de mi Tribunal de Tesis Doctoral, a cuya propuesta aceptó sin dudar con agrado.

Recuerdo que en aquel acto académico (el de Defensa de mi Tesis) celebrado en febrero de 2016, el Profesor Hernández-Pacheco volvió a hacer gala de su distinción intelectual y natural elegancia, arbitrando de forma justa y equilibrada (así lo entendí yo) los detalles protocolarios y académicos del acto, y sirviendo de incuestionable guía a sus colegas de Tribunal, a quienes animó en todo momento a considerar mi trabajo.

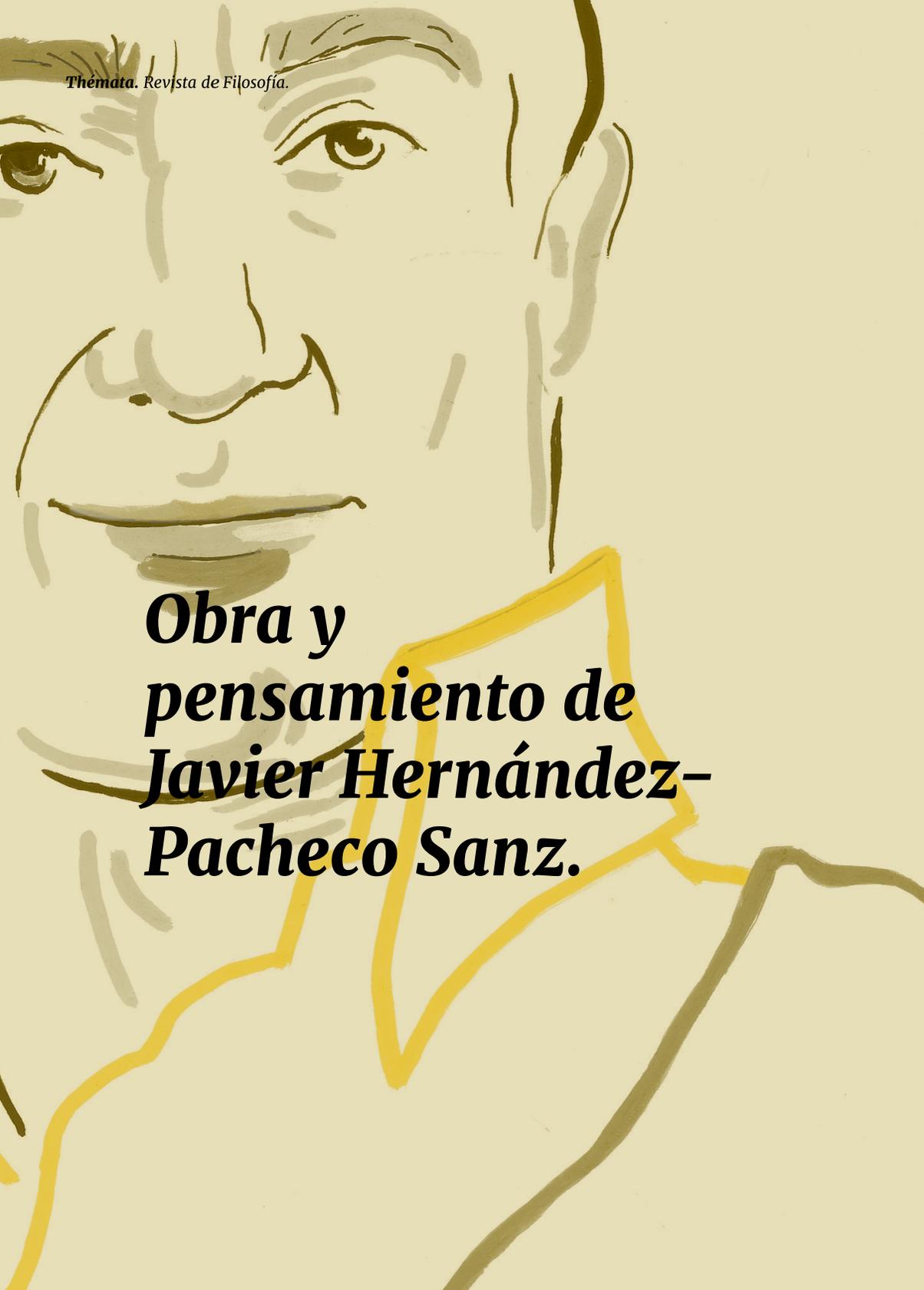
Después de aquel acto académico, y su sincera felicitación al término del mismo por la obtención del Grado, ya no volví a verle más. Mi posterior y definitivo alejamiento de la Facultad no favoreció el reencuentro.

Siempre le recordaré como a un excelente docente, con extraordinarias dotes comunicativas y de la oratoria; un ser con un indiscutible don personal para la transmisión del conocimiento, cuya innegable maestría dejaba, sin pretenderlo, estela de seductora brillantez.

Descanse en Paz, Profesor Hernández-Pacheco; que la Trascendencia, tal y como usted la concibió y de la que tanto gustaba argumentar, haya destinado su alma a un merecido lugar de Luz.

Mi respeto, y el de quienes le conocimos y seguimos, se lo ganó usted hace ya bastantes años.

Aracena, octubre de dos mil veintiuno.



Thémata. Revista de Filosofía.

**Obra y
pensamiento de
Javier Hernández-
Pacheco Sanz.**

Una conversación pendiente.

A pending conversation.

Jesús de Garay Suárez-Llanos¹

Universidad de Sevilla, España

Recibido 1 octubre 2021 · Aceptado 1 diciembre 2021

Resumen

Se presenta una interpretación de la filosofía de Javier Hernández-Pacheco, al hilo de su confesado aristotelismo. Sus planteamientos quedan resumidos en una filosofía de la reflexión, de la identidad y del deseo. El ser es concebido como sustancia y como actividad. No obstante, todos los planteamientos de Javier Hdez.-Pacheco se inscriben en una filosofía de la libertad, que es concebida como la forma más alta de reflexión y subjetividad. Esporádicamente se mencionan algunos puntos sobre los que el autor y Javier más abiertamente han discrepado: en particular, se discute la primacía de la identidad sobre la diferencia y la libertad.

Palabras clave: Javier Hernández-Pacheco, reflexión, identidad, sustancia, libertad

Abstract

An interpretation of Javier Hernández-Pacheco's philosophy is presented, in line with his self-confessed Aristotelianism. His approaches are summarised in a philosophy of reflection, identity and desire. Being is conceived as substance and as activity. However, all of Javier Hdez-Pacheco's approaches are part of a philosophy of freedom, which is conceived as the highest form of reflection and subjectivity. Some points on which the author and Javier more openly disagreed are sporadically mentioned: in particular, the primacy of identity over difference and freedom is discussed.

Keywords: Javier Hernández-Pacheco, reflection, identity, substance, freedom

¹ jgaray@us.es

1 • Aristotelismo: acuerdos y desacuerdos

Hace unas semanas terminé un breve artículo sobre la filosofía de Javier Hernández-Pacheco en el que analizo su aristotelismo y su concepto de reflexión. Mis consideraciones se apoyan principalmente en dos de sus libros, la *Metafísica* (2019) e *Hypokeímenon* (2003). En ese escrito procuré no añadir mis propios puntos de vista sobre sus planteamientos, sino por el contrario mostrar la coherencia de su sistema filosófico.

Todavía tengo vivo el impacto que me ha supuesto descubrir la profundidad y rigor de sus argumentaciones, ocultas frecuentemente bajo el tono desenfadado y no convencional de sus afirmaciones. A lo largo de los años, había leído algunos de sus libros y siempre le había felicitado por su brillantez literaria y por la originalidad de sus interpretaciones. Pero ahora valoro además la coherencia de sus ideas. Aunque reconocimiento no implica asentimiento. Junto a numerosos puntos de coincidencia, hemos exhibido nuestras discrepancias en más de una ocasión.

Nuestros largos años de amistad han sido también años de largas conversaciones en los que aprendí mucho junto a él. Apenas unas semanas antes de su fallecimiento, habíamos acordado reunirnos en un seminario mensual junto con aquellos profesores y estudiantes que manifestaran interés en trabajar sobre metafísica y sobre Aristóteles. No ha podido ser.

Pero por mi parte deseo ahora continuar esa conversación interrumpida. Es decir, mi intención aquí es examinar algunos aspectos de la filosofía de Javier Hernández-Pacheco, pero sin ocultar mi propia posición, en ocasiones coincidente, en ocasiones discrepante. Pacheco merece que se le tome en serio y eso exige adentrarme también en los terrenos en los que no encuentro suficiente claridad. De esta confrontación espero dos cosas: ante todo, tratar de presentar con mayor viveza sus ideas; y en segundo lugar, de modo un tanto egoísta, aprovecharme del análisis de sus ideas para obligarme a precisar las mías.

Desde luego comparto su aprecio por Aristóteles, así como algunas de sus interpretaciones del aristotelismo. También suscribo su insistencia sobre la unidad de la tradición filosófica. Siempre nos han disgustado esas interpretaciones de la historia de la filosofía en las que se desprecian etapas

enteras de la historia. Ni aquellas que recelan de la filosofía moderna por su subjetivismo o relativismo, ni las que ignoran la filosofía medieval por su trasfondo teológico. Asimismo siempre hemos valorado la metafísica como el núcleo de toda reflexión filosófica. Quienes abandonan el examen de las preguntas metafísicas, es porque han asumido ingenuamente inconfesadas hipótesis metafísicas. Hay mucho candor en el desprecio de la metafísica.

Sin embargo, habitualmente hemos buscado en direcciones distintas. Pacheco ha intentado integrar la tradición filosófica alemana contemporánea (de Kant en adelante) dentro de la tradición aristotélica, mientras que yo me he centrado en analizar las fortalezas y debilidades de esa misma tradición aristotélica. Obviamente las consideraciones de Pacheco ofrecen un horizonte mucho más vasto y sintético que el mío, ya que ha buscado deliberadamente la confrontación del aristotelismo con la práctica totalidad de la tradición filosófica.

Los dos nos hemos sentido siempre aristotélicos aunque nuestras interpretaciones de Aristóteles fueran frecuentemente dispares. Así, aunque comparto su aprecio por el aristotelismo de Tomás de Aquino, hay puntos en los que me encuentro más cerca del de Escoto, particularmente en su concepción de la libertad y la diferencia. En mi opinión, muchas de las doctrinas en torno a la libertad que Pacheco encuentra y valora en Kant, Fichte o Nietzsche están en continuidad con el aristotelismo escotista, no con el tomista.

Sea como sea, entre las diversas enseñanzas que Pacheco extrae de Aristóteles hay algunas que asumo por entero. Como es sobradamente sabido, Aristóteles afirma que el ser se dice en muchos sentidos: según las categorías de substancia y accidente, como esencial y accidental, como verdadero y falso, y también según el acto y la potencia. Por supuesto, las interpretaciones sobre esta doctrina aristotélica son innumerables e incluso contradictorias. Entre esa diversidad de interpretaciones, Pacheco apuesta por el acto como hilo conductor de los sentidos del ser. Es decir, interpreta el resto de significados del término 'ser' como aspectos diferentes del acto. Y cuando Pacheco dice 'acto', quiere significar actividad, movimiento, acción: *entelecheia* y *energeia*. Ser es primariamente acto, actividad. Y desde aquí, le resulta muy cómodo seguir a Tomás de Aquino en su aristotelismo, ya que, como es sabido, el primer sentido del ser para el Aquinate es el acto de ser,

esto es, el ser como acto².

Acerca de esta interpretación de Aristóteles, he de reconocer que en parte la he defendido también yo en mi libro *Los sentidos de la forma en Aristóteles* (1987). Sin embargo, ya en ese momento reconocí que los textos para apoyar esa interpretación no son determinantes. Es decir, si nos atenemos a lo que dicen los textos de Aristóteles, esta interpretación centrada en el acto como actividad debe ser completada y matizada en muchos puntos. Una de esas precisiones, a mi modo de ver, se refiere a la esencia y a la diferencia: en Aristóteles 'ser' significa ciertamente acto, pero muy en primer lugar significa esencia, diferencia e identidad. En cualquier caso, estas observaciones son irrelevantes para acotar la filosofía de Pacheco, ya que él era consciente de la originalidad de sus interpretaciones. Buscaba la verdad, no repetir a Aristóteles.

Por otra parte, Pacheco ha reivindicado desafiante el sustancialismo aristotélico. Es conocido el debate en torno a la traducción del término griego *ousía*. Sin entrar en la controversia, él traduce directamente por substancia. Con ello, desea subrayar dos rasgos de la *ousía*: la identidad y la subjetividad. Y sin duda en Aristóteles hay una firme defensa de la identidad como elemento esencial de lo real, por lo que si substancia significa identidad, entonces traducir *ousía* por substancia es completamente legítimo. La realidad ofrece una identidad que además hace posible la ciencia. En el ser hay acto, pero en primer lugar hay identidad: estabilidad, regularidad, continuidad. Todo ello está implicado en el concepto de substancia. Por eso, Pacheco es beligerante ante cualquier propuesta que excluya la identidad.

Por lo mismo, a pesar de su concienzudo estudio de los escritos de Heidegger y Nietzsche, nunca se sintió cómodo con ellos. Y por supuesto, permaneció siempre sordo a los cantos de sirena posmodernos. A menudo me manifestó su disgusto al comprobar mi interés y aprecio por unos y otros.

2 Esta centralidad del ser como acto y como actividad alcanzó un fuerte impulso dentro de la tradición aristotélica gracias al neoplatonismo. En Plotino ser es primariamente actividad, o mejor potencia activa: fuente de actividad. Identidad que se autoconstituye por su actividad propia, al modo de la actividad de los seres vivos, que realizan su identidad mediante la constancia de su actividad. Tomás de Aquino es deudor de ese aristotelismo neoplatónico, especialmente a través de la mediación del *liber de causis*, el *Pseudo Dionisio* y *Boecio*.

Medio en broma medio en serio me etiquetaba de posmoderno (que en su boca no era en absoluto un elogio). En mi descargo, ya le respondí en más de una ocasión que nunca he puesto en duda la identidad de lo real, y que en este punto me encuentro a gusto en el aristotelismo. Negar la identidad comporta negar la ciencia y el saber y, lo más grave, hace imposible la acción humana.

Donde Pacheco tropieza con los textos de Aristóteles es en su interpretación del ser como sujeto (*hypokeímenon*), que él además caracteriza como subjetividad. Las Categorías le ofrece un indudable punto de apoyo para su interpretación, porque ahí queda definida la sustancia como sujeto de predicación. Las primeras sesenta páginas de su *Metafísica* están llenas de atinadas consideraciones al respecto. Ser en primer lugar es sujeto y no predicado. Sin duda. Nada que objetar. Pero contra su interpretación están las observaciones de Aristóteles (*Metafísica* VII-2) quien, aceptando que la sustancia es sujeto, añade que la sustancia no puede identificarse con el sujeto porque entonces la sustancia se identificaría con la materia. En síntesis, que sustancia es sujeto pero no sólo sujeto: *ousía* es *hypokeímenon* pero no sólo *hypokeímenon*. De nuevo debo decir que estas argumentaciones apenas tienen interés para Pacheco, porque (si llegara a convencerle) respondería: allá Aristóteles con lo que dijo o dejó de decir.

En cualquier caso, su interés por la noción de sujeto -además de reforzar la identidad- le permite fortalecer su convicción acerca de la lógica de lo real. Todo lo real es inteligible, lógico. *Lógos*, *physis* y *arkhé* (alma, mundo y Dios, en su planteamiento) forman un trípode en el que se asienta nuestra visión de lo real. Nada carece de *lógos*. Incluso la teología de Pacheco reivindica continuamente la analogía, es decir, una cierta continuidad entre el *lógos* humano y el divino. Por todo esto, caracterizar el ser como sujeto -y como sujeto de predicación lógica- implica una clara apuesta en favor de la discursividad lógica humana. Pensar lo real es posible gracias a la predicación lógica: *ti kata tinós*, decir algo de algo, decir un predicado de un sujeto.

Pero Pacheco no sólo argumenta en favor de la sustancia como sujeto. Sino además en favor de la sustancia como subjetividad, es decir, como inteligencia reflexiva (“reflexión” en la terminología de Pacheco). En este paso es visible su cercanía a la interpretación hegeliana de Aristóteles. Es sabido cómo Hegel reconoce el Espíritu Absoluto en la *noeseos nóesis* de Aristóteles (*Metafísica* XII, 7-9). Caracterizar a Dios como Intelección

de Intelección es además común al aristotelismo medieval y en particular a Tomás de Aquino. Así, tanto Hegel como el Aquinate parecen remar a su favor. Todo lo real no es sino una manifestación de un Espíritu reflexivo.

El problema es que no hay textos en Aristóteles que avalen la atribución de reflexión a todo lo real. Porque según Pacheco, ser es sustancia, sustancia es sujeto, y sujeto es reflexión. Este paso es el que menos se puede documentar en los textos aristotélicos. Pero ya conozco la respuesta de Javier: si no está en los textos, peor para los textos. Nunca ha ocultado su libertad hermeneútica.

Una última observación respecto al fin. La teleología juega un papel central en todo el planteamiento de Pacheco. Porque es el fin el que hace posible la identidad en el movimiento. El ser es *entelékheia*: es actividad que tiene ya el fin desde el inicio hasta el término de su actividad. En Aristóteles éste es un rasgo propio de los seres vivos. El ser vivo se mueve por sí mismo. Pero los seres sin vida no. El movimiento de los seres sin vida presenta en los textos aristotélicos otras características. La tradición aristotélica incluso ha fijado la doctrina de que todo lo que se mueve es movido por otro, hasta el punto de que es una de las premisas de las argumentaciones tomistas para la demostración de la existencia de Dios.

En resumen, en la medida en que el universo está lleno de seres sin vida, en esa medida resulta difícil atribuir al cosmos la teleología de los seres vivos. Y eso no sólo en el cosmos aristotélico sino también en el universo concebido por los físicos en la actualidad. El fin del cosmos aristotélico es una unidad de orden: la inteligibilidad del cosmos radica en su orden, esto es, en la subordinación de unos elementos a otros. Y ese orden depende de ese Dios *noeseos nóesis*. Pero no encuentro argumentos para afirmar que el movimiento de un ser sin vida procede del fin para el que ha sido diseñado. A pesar de sus críticas, creo que la concepción de Ockham de la ciencia física es más creíble (y está más cerca de la posición aristotélica).

En lo que sigue, deseo centrarme exclusivamente en dos puntos. Aunque en realidad es uno solo. Por un lado, quiero mostrar cómo la filosofía de Pacheco pivota sobre la identidad. Interpreta el ser como reflexión. Pero reflexión implica identidad, pues reflexión es volver sobre lo mismo. Lo mismo siempre está ahí para desplegarse, manifestarse o para ser entendido. Y si todo lo real es reflexión, entonces lo real se define por la identidad. Por

otro lado, querría analizar hasta qué punto su concepto de libertad excluye la novedad. Es decir, en qué medida la acción libre es o no es capaz de innovar diferencias nuevas. Ambas cuestiones están directamente relacionadas, puesto que si la identidad define lo real, entonces resulta difícil la aparición de diferencias nuevas.

Mi interés sobre estas cuestiones toca directamente el núcleo de nuestras discrepancias. Por eso, espero que, al contraponer una posición a la otra, aparezca con mayor claridad la tesis de Pacheco. Ya adelanto que su posición es muy sólida y además goza de una tradición fuerte a su favor. Y desde luego, no pretendo hacer una crítica de sus ideas (que sería de mal gusto, por cierto, ahora que no me tiene cerca para responderme), sino ahondar en la coherencia de su planteamiento. Aparte de otras referencias, me centraré en particular en el capítulo de la *Metafísica* (pp. 269-335) que lleva por título: De bono. La pasión de existir. En esas páginas creo que se puede encontrar el núcleo de sus ideas acerca de la acción humana y de la libertad.

2 • Identidad y reflexión

La filosofía de Pacheco es una filosofía de la identidad. Si todo lo real –y Dios en primer lugar– es reflexión, entonces todo vuelve sobre sí mismo, y por lo tanto todo siempre permanece en la identidad de sí mismo. Reflexión es vuelta a lo que ya estaba ahí desde el principio. “Dios existe como una actividad pura de ser que subsiste en su absoluta mismidad como reflexión infinita”³. Difícil encontrar novedad en un Dios que se define como reflexión y como identidad. Pensar la novedad en Dios no ha sido cuestión en Pacheco.

En la medida en que algo no es idéntico consigo mismo, lo es por su carencia de realidad, por su no ser. El subtítulo de su *Metafísica* es ilustrativo: “O de cómo entre el ser y el no ser, se dan todas las cosas”. Es decir, en el principio está Dios, reflexión absoluta (*noeseos nóesis*), identidad plena, *Ipsum esse subsistens*. Y más allá de Dios, está el no ser, la inidentidad, la reflexión impedida por la materia y la potencia⁴. Dios está siempre enteramente

3 *Met.*, p. 245.

4 “Esta posibilidad de no ser que la contingencia implica, es más que una posibilidad lógica, y tiene que ver con lo que a lo largo de estas páginas hemos denominado iniden-

manifiesto a sí mismo. Y en tanto que la verdad es manifestación, Dios es la Verdad siempre idéntica consigo misma. En el universo físico hay tiempo, en Dios eternidad. En nosotros la verdad se va descubriendo paulatinamente en el tiempo, pero siempre está ahí ya –la misma siempre– para ser reconocida.

Las ideas de Pacheco sobre la acción humana hay que comprenderlas en el marco de su afirmación de la identidad de la verdad. Dedicó un capítulo entero de la *Metafísica* (*De veritate. La manifestación de lo real*, pp. 175–268) a presentar su concepción de verdad. Existe la verdad. Hay una verdad sobre el mundo y sobre lo real. La verdad está ya dada. Y se encuentra en Dios, Reflexión por antonomasia, que tiene presentes y manifiestas todas las cosas, tal como son en sí mismas. En Dios está manifiesta la verdad total de cada ser y su relación con el resto de seres.

Ciertamente en nosotros la verdad sólo está como fin. Hay una verdad de nosotros mismos que Dios conoce, pero que el ser humano sólo puede reconocer como fin de su naturaleza. La identidad está en el fin. Pacheco defiende con toda energía que el ser humano tiene una identidad, una naturaleza, una substancia. Y que hay identidad porque hay fin. Existimos en el tiempo y en la historia, no en la eternidad, por lo que el fin no está nunca plenamente logrado. La verdad de Dios sólo será mi verdad en el juicio final. Por lo demás, estas mismas consideraciones valen para el conjunto del universo físico, más allá del ser humano.

Todo lo real es inteligible y puede ser reconocido en su verdad, porque *physis* y *lógos* se corresponden en Dios (*arkhé*). Pero ese reconocimiento sólo se alcanza en la historia. Mientras, queda el deseo (*órexis*)⁵. Deseo del fin, deseo de verdad, deseo de identidad. “Toda *órexis* es así una reflexión, y el *Streben* que Fichte describe como la esencia del Yo, resulta de que el sujeto es ya originalmente la infinitud a la que aspira”⁶. El dinamismo natural procede de la fuerza del deseo. Deseamos nuestro fin, el fin que naturalmente

tividad ontológica, identificándola con la idea platónica de materia o la aristotélica de potencia. Las tres cosas (materialidad, potencialidad y contingencia del ente) significan lo mismo. [...] La contingencia, que resulta en el ente de ese límite (no-ser) que lo separa de sí mismo, también se supera conforme el ente realiza su actividad” (*Met.*, pp. 328–9).

⁵ Hay una errata frecuente que deberá ser corregida en ediciones futuras: *hóresis* por *órexis* (ὄρεσις): deseo. Por lo demás, Pacheco prefiere usar el término ‘voluntad’ antes que ‘deseo’.

⁶ *Met.*, p. 272

tenemos, el fin dado por Dios. Ese deseo de fin es el que pone en movimiento toda nuestra actividad. El deseo del fin define nuestra identidad porque el fin está ya anticipadamente en cada uno de nosotros. No es un deseo de lo ajeno sino deseo que culmina en el fondo de nosotros mismos: es deseo de la propia identidad.

Voluntad es deseo, *órexis*. Deseo de la identidad que falta y afirmación de la identidad que ya se tiene.

Podemos entender la voluntad como autoafirmación o en general como re-fuerzo de la posición absoluta en que consiste el ente como substancia. Ser es querer ser sí mismo. Querer y ser no se entienden como verbos uno sin el otro. Querer es querer que algo sea, o que no deje de ser. Podemos también decir que ese querer es una reafirmación del ser, en el sentido de que la afirmación de sí que compete al ente en cuanto tal (“A es A”) parece quedar reforzada con ese verbo “querer” (“A es y quiere ser A”). [...] Ser es originalmente un querer ser.⁷

Dios es Identidad reflexiva total. “Aquí sostenemos que el ser se identifica con el pensar allí donde este último verbo, en la voz activa, expresa el grado máximo de reflexividad subjetiva, en el sentido anteriormente expuesto según el cual ser es vivir y pensar”⁸. Pero yo no soy Dios sino reflexividad finita. Por eso, más adelante precisa esta afirmación: “Ser y pensar [...] deberían ser lo mismo. Que no lo sean, la necesidad de distinguirlos, o mejor de cuestionar su “adecuación”, es signo de que se trata de una reflexión limitada”⁹. Es decir, ser y pensar se identifican en abstracto. O mejor, en Dios. Pero en nosotros –y en la Naturaleza en general– no hay esa identidad plena, sino sólo una identidad buscada, deseada, querida. “Las cosas quieren ser así más que cosas, y objetos, quieren llegar a ser sujetos”¹⁰. Las cosas desean alcanzar el fin, es decir, volverse enteramente sobre sí mismas. En eso consiste la finitud: tener la identidad pero no ser la identidad, sino desearla. “Es signo de nuestra finitud que las reflexiones en

⁷ *Met.*, p. 269 (en cursiva en el original)

⁸ *Met.*, p. 200.

⁹ *Met.*, p. 229.

¹⁰ *Ibid.*

que consisten sujeto y objeto no se cierran en una”¹¹.

Lo que en Dios es identidad absoluta, en nosotros es sólo identidad deseada. Pero el deseo de identidad puede realizarse porque Dios está en el fondo de mí mismo: buscar la identidad de mí mismo es buscar a Dios. Este modo de hablar no debe engañarnos porque cualquiera que haya tratado a Pacheco sabe que era alérgico al misticismo¹². La búsqueda de Dios dentro de sí se orienta a la búsqueda de la propia identidad. Ser uno mismo. Autenticidad. Afirmación de sí, afirmación del propio fin. Así comienza el parágrafo &135 *Seréis como dioses*: “El primer mandamiento, el fin de toda actividad, lo que todo ente pretende, es ser; simplemente existir, vivir. Y tratándose de una actividad reflexiva, hay que añadir: por sí mismo”¹³.

El punto de apoyo lo encuentra en Tomás de Aquino. Lo más propio de cada ente es la identidad de su ser (el *ipsum esse*: su ser mismo), su existir, que le hace ser él mismo, y que ha sido recibido de Dios. “El *ipsum esse*, ahora *in aliquo receptum*, nos lo encontramos ahora en las cosas finitas. Y en ellas es también el principio de su reflexividad [...]. El puro ser es, pues, en las cosas, el origen de su reflexividad lógica. [...] El *ipsum esse* lo encontramos también como actividad reflexiva en todo ente capaz de recoger en sí las relaciones que lo determinan”¹⁴. En estas consideraciones acerca del Aquinate están algunas claves del pensamiento de Pacheco: 1) El ser es recibido de Dios¹⁵. De este modo, aleja cualquier sospecha de identidad entre el ser creado y el ser de Dios. 2) Ser es reflexión, que sólo culmina cuando se establece la verdadera relación de todo con todo: es decir, cuando mi reflexión se integra en la reflexión de Dios.

No puedo ir más allá para precisar cómo interpretaba Pacheco la diferencia e identidad de Dios con el mundo y el ser humano. Necesitaría estudiar mejor sus escritos sobre la teología cristiana. Sobre todo porque me encuentro confuso ante afirmaciones como las que terminan el

¹¹ *Met.*, p. 230.

¹² *Met.*, p. 290: “Yo, lo siento, nunca he entendido la mística”.

¹³ *Met.*, p. 284.

¹⁴ *Met.*, p. 245.

¹⁵ “La propuesta que hago en estas páginas consiste en entender que el ser es algo *gratis datum*, esto es, la radical donación de nuestra mismidad, de aquello que nos hace por sí y no por otro. [...] Como señala Kant: ser sí mismo, es para nosotros un deber. Y yo añado: más bien, una gracia” (*Met.*, p. 330).

Hypokeímenon: "Para conocer a Dios, y así las cosas, tendríamos que conocernos también a nosotros mismos, del todo, traer al juicio discursivo eso que llamamos Yo, de lo que nos creemos tan seguros porque acompaña como pensamiento todas nuestras representaciones, pero que nunca puede ser representado, porque es tan infinito como esa síntesis total, siempre buscada e inalcanzable como Ideal de la razón, en las que al final el mundo, el alma y Dios serían manifestación de lo mismo"¹⁶. Lo que aquí no encuentro explicitado y me gustaría encontrar en otros lugares es cómo interpretaba la diferencia entre yo y el Yo divino. No tanto el yo finito, envuelto en el tiempo y la materia, sino ese yo que ha alcanzado la reflexión total (lo que la teología cristiana denomina "visión beatífica"), pero que sigue siendo un yo finito.

3 • Libertad e identidad

La posición de Pacheco respecto a la libertad es bastante clara. Bastan unas cuantas citas. "Libertad es tarea, trabajo y esfuerzo, por el que el ente –especialmente el hombre– pretende llegar a ser lo que él mismo es"¹⁷. "Esta acción libre, que tiene ella misma la forma de la reflexión"¹⁸. "Ser libre, ser sí mismo y obedecer a Dios en el recuerdo de lo que en verdad somos, es todo la misma cosa"¹⁹. "La moral es la transformación que hace la libertad de la conducta hasta hacerla expresión dinámica de la propia identidad"²⁰. La existencia es un "proyecto de autodeterminación"²¹. Cada uno de nosotros se define como una "pasión de ser sí mismo, que estructura moral y

¹⁶ *Hyp.*, p. 445. Cfr. también *Hyp.* p. 384: Hay "una exigencia de síntesis al final de la cual Dios, Yo y el mundo somos una misma cosa". *Asimismo Hyp.* p. 373: "Conocerse a sí mismo, y a todas las cosas, es conocer a Dios. Porque Dios no está en la inmensa extensión (como en Newton, para quien el espacio es *sensorium Dei*), sino más bien en la no menos infinita reflexión que designamos cuando decimos "Yo"¹⁸. O también *Met.*, p. 213: "No soy panteísta. [...] Tampoco le tengo miedo filosóficamente al panteísmo. Porque, si bien entiendo que las cosas no son "parte" de Dios, Dios sí es el "Todo" sustantivo de las cosas, en el sentido de que ninguna limita la Divinidad, ni es propiamente un "otro" frente a ella".

¹⁷ *Met.*, p. 279.

¹⁸ *Met.*, p. 278.

¹⁹ *Hyp.*, p. 413.

²⁰ *Met.*, p. 305.

²¹ *ibid.*

orgánicamente la acción humana como un mandato práctico”²². “El deber es la autodeterminación de una acción reflexiva. [...] Cada ente debe ser aquello que tiene que llegar a ser”²³.

Las citas se podrían multiplicar. La libertad es concebida en términos de autoafirmación. Actuar libremente es actuar por sí mismo, es decir, realizar el fin propio. Actuar por uno mismo es actuar conforme al propio fin. De este modo “la libertad es el último fin del hombre”²⁴. “Sólo el hombre libre es bueno”²⁵. Expresamente señala que la libertad no es sólo condición de posibilidad de los actos buenos para poder elegir, sino que sólo “son buenos aquellos actos en los que la voluntad se determina por sí, y malos aquellos actos en los que la voluntad queda disminuida”²⁶. La moral empieza en la libertad y termina en la libertad.

En consecuencia, moral, libertad e identidad se corresponden. Ésta es su “interpretación kantiana de la ética aristotélico-tomista”²⁷. “Es “moral” aquello que no tiene otra causa que sí mismo”²⁸. “La acción moral es indistinta de la acción libre: es moral la acción que tiene en sí, y no en otra cosa, su propio principio. Por eso, el que obra moralmente no puede hacerlo de otra forma: su acción y su ser son lo mismo”²⁹. Pacheco no escribía estas ideas como un juego especulativo sino que vivía comprometido con ellas. Cuántas veces le hemos oído decir: “no puede ser de otro modo”. No por la fatalidad del destino, sino por ser expresión de la propia naturaleza.

Resulta muy ilustrativo su concepto del mal. Por una parte, el mal tiene que ver con “una inidentidad o disminución del ente”³⁰, una insuficiencia o limitación ontológica. Pero “ese déficit ontológico se convierte realmente en mal cuando es de alguna manera “consentido”, de modo que el ente claudica en la exigencia de superar ese déficit que su propia reflexividad ontológica le

²² *ibid.*

²³ *Met.*, p. 292.

²⁴ *Hyp.*, p. 410.

²⁵ *ibid.*

²⁶ *ibid.*

²⁷ *ibid.*

²⁸ *Hyp.*, p. 347.

²⁹ *Hyp.*, p. 348.

³⁰ *Met.*, p. 319.

plantea”³¹. El pecado consiste en querer “aquello que nos separa de nosotros mismos y de nuestro último fin”³². El acento está en el querer, en el querer permanecer en la inidentidad.

De ahí que conciba el mal principalmente como pereza, como renuncia al trabajo en pro de la identidad. “El pecado original sería propiamente la pereza o conformidad del sujeto activo con su circunstancia empírica: acomodarse. El sujeto renuncia a ser lo que *verdaderamente es*”³³. Y de ahí su rechazo al estoicismo o a Spinoza, en tanto implican conformismo con la necesidad de lo real. Si el mal está en querer permanecer en la inidentidad, “el ser bueno bien puede dilucidarse como autenticidad, y el deber como la obligación de *ser sí mismo*”³⁴.

Este enfoque es asimismo visible en su identificación de la conciencia moral con la autoconciencia. “Hay una cierta tendencia a olvidar que conciencia moral y conciencia cognoscitiva son lo mismo”³⁵. “La autoconciencia es un mandato, un imperativo. “Conócete a ti mismo”, “llega a ser lo que eres”, quieren decir lo mismo; y son las dos formas, teórica y práctica de la (auto-) conciencia”³⁶. De este modo, la libertad no sólo es un deseo de identidad sino además es un deseo de reconocimiento, de reflexión. Uno es tanto más libre cuanto más se conoce a sí mismo. En rigor, la acción moral es sólo acción inmanente y sólo actividad intelectual que vuelve sobre sí misma. “La conciencia moral expresa la identidad refleja de esa actividad, ahora como mandato de ser sí misma, de no perderse en la pluralidad de sus determinaciones circunstanciales, sino de autodeterminarse en ellas. Se trata ahora de mantener un proyecto vital de autenticidad en medio del mundo”³⁷.

De este modo la trascendencia en la conciencia es la trascendencia del fin respecto de la condición actual. “¡No hay derecho!” es la reivindicación de justicia frente a la injusticia actual, de infinitud frente a la finitud, de verdad frente a la falsedad. En nosotros existen ya la justicia, la verdad y la infinitud,

31 *Met.*, p. 320.

32 *Met.*, p. 319.

33 *Met.*, p. 320.

34 *Met.*, p. 316.

35 *Met.*, p. 315.

36 *Met.*, p. 314.

37 *Met.*, p. 315.

aunque como fin. Y la tarea es alcanzarla. Ya tenemos la libertad aunque finita: nuestra misión es transformarla en esa libertad infinita a la que estamos llamados. Así se cierra el círculo de la identidad: desde la libertad a la libertad. De la verdad a la verdad. De la justicia a la justicia. Y el motor es el deseo (la *órexis*) o voluntad: el deseo del fin. Por eso, autoconciencia y conciencia moral quedan identificadas: conocerse es conocer el propio fin. Y al conocerlo, se vive conforme a ese fin. Hay bastante intelectualismo moral a lo Sócrates en Pacheco. Si la actividad más alta es la reflexión, entonces la reflexión plena se traduce en la acción moral por antonomasia. La moral se cifra en la autenticidad.

En esta acción moral no quedan excluidos los demás hombres ni el mundo, pues la autoconciencia sólo es posible si nos reconocemos en nuestra relación con los demás y con el mundo. “La libertad es ese impulso creativo infinito que se extiende a la totalidad de lo que es, como un proyecto de universal transformación en el que se liberan las fuerzas de la naturaleza”³⁸. “Esa tarea de ser sí mismo equivale a una infinita expansión del foco subjetivo y se hace así un proyecto universal de transformación”³⁹. La voluntad de afirmarse a uno mismo sólo puede realizarse si es simultáneamente afirmación de todo lo real, en tanto que nuestro ser está en relación con todo lo real.

Quiero terminar estas páginas igual que las inicié. Con acuerdos pero también con desacuerdos. En el punto en el que se interrumpió nuestra conversación. En la relación entre voluntad y deseo. Porque, concedo, sin duda existe el deseo de verdad, de libertad y de justicia universal. Y ciertamente esa es tarea del hombre. Y desde luego asumir ese deber moral puede definirse como autenticidad. Hasta aquí no me cuesta seguirte. Efectivamente libertad implica identidad: actuar por sí mismo.

Pero además de todo esto, libertad implica diferencia, novedad. En este punto nunca nos hemos entendido. Pacheco dedica muchas páginas a criticar “cierta tradición filosófica que confunde la voluntad con sus manifestaciones dinámicas, como son el deseo, el esfuerzo, el afán; y en general con aquello que en nosotros provoca inquietud, insatisfacción o inconformidad. En

³⁸ *Met.*, p. 286.

³⁹ *Met.*, p. 279. Cfr. igualmente *Hyp.*, pp. 353-363: “la conciencia moral es conciencia de la propia subjetividad como un “nosotros”” (p. 354).

este sentido, se ve en el querer una voluntad de cambio y afán de lo otro. [...] Se valora la voluntad primariamente como innovación, como constante reformulación de valores, que resultan de esa voluntad creativa”⁴⁰. “Ser es entonces para ese ente la inquietud que busca superar el límite que separa a cada cosa de sí misma”, mientras que el deseo propiamente es la “re-afirmación o re-fuerzo de lo que originalmente es, y así como resistencia a la descomposición”⁴¹.

Frente a la antropología de la innovación en la que prima la arbitrariedad infantil, los antiguos valoraban el concepto de virilidad. [...] Se habla en este contexto de “tener los pies en el suelo”, de “raíces”, de ser “hombre de principios”. [...] Podríamos hablar también de una “voluntad asentada”. En definitiva, frente a la infundamentalidad de la continua novedad, la voluntad “viril” (virtud por cierto muy femenina en los paradigmas clásicos, como Andrómaca y Penélope) representa en su reflexividad una apropiación del fundamento, de los principios; y esto lo podemos llamar “solidez”, pero también desde un punto de vista ontológico, substancialidad de la conducta. [...] Es el sí mismo mantenido como fin (la identidad que subyace al movimiento) lo que distingue la órexis proyectiva, el querer ser, del capricho arbitrario.⁴²

Creo que esta larga cita resume perfectamente la visión de la vida de Pacheco. (Y aunque eso ahora importa menos, el fondo de sus críticas hacia mis ideas). En su filosofía y en su vida, la acción queda asentada sobre la identidad del fundamento. Sobre la substancialidad y sobre el fin.

Sinceramente sospecho que, si continuáramos la conversación, querido Javier, podría convencerte de que la voluntad libre es creadora sin ser caprichosa ni arbitraria. Y que la voluntad no es sólo deseo de autoafirmación, sino también creadora de diferencias nuevas. La libertad no es deseo, aunque haya un deseo de libertad. Mi esperanza de que podríamos ponernos de acuerdo está en una afirmación que haces en el *Hypokeímenon*,

⁴⁰ *Met.*, p. 271.

⁴¹ *Met.*, p. 272.

⁴² *Met.*, p. 273.

de connotaciones típicamente kantianas: la experiencia moral, dices, implica “un origen absoluto de actividad, una acción originalmente libre que no debe (...) sucumbir a la necesidad natural”⁴³. Aquí afirmas que la libertad no está sometida a la necesidad natural. Entonces, tampoco lo está a la necesidad natural de sí mismo. Tampoco a la necesidad del fin de sí mismo. Por eso quizá aceptarás que la libertad también crea fines, más allá del fin natural. Y puede ser creadora sin ser caprichosa, en tanto no contradiga ese fin natural. Porque la no contradicción funda la racionalidad y nos salva del capricho. La acción libre es racional y creadora porque se despliega desde la no contradicción.

Termino ya. Hay un punto en el que creo que pronto nos pondríamos de acuerdo. El Dios cristiano es un Dios vivo, un Dios que actúa y que lo hace libremente. Un Dios así es un Dios que no permanece idéntico en su reflexión eterna, sino que introduce diferencias nuevas en la vida. Un Dios que sea sólo reflexión e identidad difícilmente puede concebirse como un Dios vivo, al menos tal como el cristianismo entiende a Dios. Por eso, la identidad y la reflexión, por importantes que sean (que lo son), no pueden ser la última palabra. Además hay diferencias: diferencias entre Dios y el mundo, entre Dios y yo, diferencias entre diferentes identidades. Y además hay diferencias creadas por las libertades, que convierten la realidad en una realidad siempre nueva. En fin, aquí se interrumpe nuestra conversación. Quién sabe si en algún momento podremos retomarla.

⁴³ *Hyp.*, p. 354.

Un viaje de ida y vuelta: de cómo el refugio se torna apertura. El proyectar(se) como apertura a lo Otro.

A round trip: how the refuge becomes
open. Projecting (oneself) as an opening
to the Other.

Elisa Fernández Bascones¹

Universidad de Sevilla, España

Recibido 3 marzo 2021 · Aceptado 1 diciembre 2021

Resumen

Construir, habitar, proyectar. Claves para una idea romántica de arquitectura, es un pequeño pero magnífico texto del cate-drático de Filosofía de la Universidad de Sevilla Javier Hernández-Pacheco que nos invita a repensar la condición espacio-existencial del ser humano. De la mano de este polifacético pensador, y de la de otros como Heidegger, Sloterdijk o Trías, nos atrevemos a reflexionar en torno a la estructura existencial del *Dasein* como equilibrio necesario entre interior y exterior, entre cobijo y apertura, entre intimidad y proyección, pero también entre pasado, presente y futuro. Para un existente que es espacial e histórico, la arquitectura como proyecto humano emerge como vehículo entre los umbrales espaciales y temporales.

Palabras clave: espacio; tiempo; interior; exterior; arquitectura; proyecto.

Abstract

Build, inhabit, project. Keys to a romantic idea of architecture, is a small but magnificent text by Javier Hernández-Pacheco, professor of Philosophy at the University of Seville, which invites us to rethink the existential-space condition of the human being. From the hand of this versatile thinker, and that of others such as Heidegger, Sloterdijk or Trías, we dare to reflect on the existential structure of *Dasein* as a necessary balance between interior and exterior, between shelter and openness, between intimacy and projection, but also between past, present and future. For an existence that is spatial and historical, architecture as a human project emerges as a vehicle between spatial and temporal thresholds.

Keywords: space; time; interior; exterior; architecture; project.

¹ efbascones@us.es

1 • Introducción

Basta con echar un rápido vistazo a la bibliografía de Javier Hernández-Pacheco para tomar conciencia de la amplitud y variedad de temas que logró abarcar a lo largo de su vida: teología, metafísica, filosofía de la guerra, filosofía de la economía, reflexiones sobre el amor, sobre la muerte, Ilustración y Romanticismo, etc. Desde Aristóteles hasta Heidegger, pasando por Tomás de Aquino, Hegel, Bloch, Kant, Schelling, Adorno o Apel, Hernández Pacheco no dudaba en sumergirse en la historia de la filosofía para rescatar y actualizar los pensamientos e inquietudes que acompañan al hombre desde el origen de los tiempos, todo ello con su personal estilo, riguroso pero accesible y cercano, haciendo fácil lo difícil.

Tras la tristísima noticia de su fallecimiento, revisando su obra di con un artículo que llamó poderosamente mi atención: *Construir, habitar, proyectar. Claves para una idea romántica de arquitectura*. Este pequeño escrito, de título en claro homenaje a Heidegger, es la transcripción de una conferencia realizada en los cursos de otoño de 2012, año de mi ingreso en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla, en el Seminario de *Filosofía Espacios Filosóficos. El lugar de la filosofía en el presente*, de cuya celebración tuve noticia pero al que lamentablemente no pude asistir. Es por ello que me resultó altamente gratificante el encuentro con este texto, que tan directamente conecta con mis actuales investigaciones sobre el espacio existencial en Heidegger.

Javier Hernández-Pacheco se atrevía con todo, incluso con esta magnífica reflexión en torno al espacio y a las posibilidades de la arquitectura desde una perspectiva fenomenológico-heideggeriana en la que tienen cabida pensamientos sobre el desierto y el refugio, la *domus* romana y los señoriales castillos, la cabaña de Heidegger y los rascacielos neoyorkinos, la torre Pelli y su querida Giralda.

El ánimo que muestra Hernández-Pacheco al aventurarse por el terreno arquitectónico evidencia la posibilidad (casi la obligación) de la filosofía de dedicarse a los asuntos de la vida cotidiana, de aquello que nos es próximo, de aquello que nos ocupa: cómo no pensar, entonces, sobre el espacio habitable y habitado, sobre la capacidad y posibilidad de construir que define al hombre desde sus orígenes. Además, la relevancia de la

arquitectura como motivo de reflexión es puesta de manifiesto por el propio Hernández-Pacheco en su texto cuando afirma que “ser, existir, vivir, tiene para nosotros esencialmente que ver con el espacio” (2). Primero Heidegger, luego Sloterdijk, servirían de apoyo a esta propuesta sobre el espacio existencial como fondo radicalmente humano. De hecho, Sloterdijk pone de manifiesto, en su obra *Esferas I, Burbujas, Microesferología*, la importancia del concepto de *espacio* afirmando que

Pocos intérpretes de Heidegger parecen tener claro que bajo el sensacional título programático de *Ser y tiempo* se esconde también un tratado germinalmente revolucionario sobre ser y espacio. Bajo la impresión del encanto de la analítica existencial del tiempo heideggeriana se ha pasado por alto la mayoría de las veces el hecho de que está anclada en una correspondiente analítica del espacio, así como que ambas, a su vez, se fundan en una analítica existencial del movimiento. De ahí que sobre la doctrina de Heidegger de la temporalización e historicidad –la ontocronología– pueda leerse una biblioteca entera, sobre si teoría del movimiento y ontocinética, algunos ensayos, y sobre sus planteamientos de una disposición originaria del espacio u ontotopología –excepto paráfrasis pietistas no dignas de mención– nada. (Sloterdijk 2003 305)

Y Heidegger ya había definido el ser del propio *Dasein* como una suerte de esfera interna:

Dirigiéndose hacia...y aprehendiendo algo, el *Dasein* no sale de su esfera interna, en la que estaría primariamente encapsulado, sino que, por su modo primario de ser, ya está siempre “fuera”, junto a un ente que comparece en el mundo ya descubierto cada vez. Y el determinante estar junto al ente por conocer no es algo así como un abandono de la esfera interna, sino que también en este “estar fuera”, junto al objeto, el *Dasein* está “dentro” en un sentido que es necesario entender correctamente; él mismo es el “dentro” en cuanto es un estar-en-el-mundo-cognoscente. (Heidegger 2016a 83)

Pero esta *esfera interna* que es el *Dasein* no es comparable a una

cápsula cerrada, puesto que el *Dasein* está continuamente volcado en ese *dirigirse-hacia* que es aprehender, un *estar-(de alguna manera)-fuera*. El *Dasein*, en este “estar en una esfera interna” pero sin embargo “salir fuera” se constituye estructuralmente como apertura.

Dicha estructura configura el mundo, de la misma manera que el mundo configura la estructura del *Dasein*. Esta apertura del *Dasein* en Heidegger es el fundamento de su propuesta del claro del bosque como lugar de encuentro entre *Dasein* y Ser: Heidegger entiende que el modo de ser propio del hombre, que es su *ex-sistencia*, es estar en el claro del ser, siendo este “claro” un símbolo, como decimos, del re-acercamiento entre el hombre y el Ser. Heidegger considera que estar en el claro del ser (que, decíamos, es la esencia-existencia del *Dasein*) significa ser libre en el mundo, no estar atado a un entorno (para lo que el lenguaje cobrará un papel fundamental –de ahí que Heidegger proponga a los poetas como guardianes de la morada del ser-). Dice Heidegger: “si a las plantas y a los animales les falta el lenguaje es porque están siempre atados a su entorno, porque nunca se hallan libremente dispuestos en el claro del ser, el único que es mundo” (2000 31).

El término “esfera interna”, utilizado por Heidegger, nos conduce de nuevo al gran pensador de las esferas: Sloterdijk dice del proyecto heideggeriano de *Ser y tiempo* que éste “puede entenderse también como un intento de desenterrar —al menos en un aspecto esencial— el proyecto *Ser y espacio*, subtemáticamente implícito en la obra temprana de Heidegger” (2003 312). Al insistir en la idea de circunmundo no como una esfera cerrada sino abierta-a, la propuesta de Sloterdijk conecta con la de Heidegger, y a su vez con la de Hernández-Pacheco, en la medida en que todos presentarían el espacio humano como una suerte de equilibrio, pues éste encontraría su esencia en un *interior* mediado por un *exterior*. Así, como ocurre con la estructura de una frágil burbuja, lo interno y lo externo parecen necesitarse para existir. El mundo *exterior* aparece como constitutivo del *Dasein interior*, y viceversa. El existente comienza en un recogimiento interior (dual, dirá Sloterdijk) para abrirse en expansión.

2 • Hogar y patria: construcción del espacio interior

Así, el existente, que comienza en el cuerpo cavernoso uterino para ir trasladándose progresivamente de esfera en esfera, de caverna a cueva, de cueva a choza, cabaña, casa, edificio, castillo, palacio, etc., es, de alguna manera, el que moldea el espacio exterior: “podríamos hablar de algo así como la marsupialidad de la vida: nada más nacer todo lo vivo busca refugio saliéndose de la exterioridad, o volviendo en cuanto puede a lo que la madre aun puede ofrecer de seno, alimento y calor” (Hernández-Pacheco 3). El espacio comienza siendo, dice Hernández-Pacheco, negatividad, exposición. El existente busca la acotación espacial: ese es el origen de la arquitectura, la búsqueda de la positividad del espacio: “el valor esencial, mínimamente arquitectónico, es el aislamiento frente al medio hostil” (*Ibid.* 6).

Peter Sloterdijk fundamenta el “derecho espacial” (2003 252) del existente en la clausura en la madre. Para él, el tránsito del nomadismo al sedentarismo posibilita la identificación entre el mundo materno y el espacio cultivado: se torna necesaria la identificación con un suelo, con un terreno, unas posesiones, un lugar. Así, la antorcha se torna lumbre y hogar, y emerge la construcción de la casa como arquitectura originaria. El fuego emerge, como dice Sloterdijk, como primer dios, como congregación íntima. Es fundamento del hogar y del templo, y es en torno a él que se funda la patria:

Esto significa explicar de una vez por todas la extendida inclinación de los seres humanos a preferir la patria, deduciendo el efecto-patria de la sensación de bienestar en el lugar propio. Ilustración ecuménica, estilo romano. Así se vuelve reversible la conexión entre patria y sentirse-bien. Si estas en la patria, es que te va bien; si no te va bien, no estás en casa. Si la patria no procura el *bene vivere*, no merece su nombre; en consecuencia, se puede y se debe intentar otras posibilidades, sea como emigrante, sea como destructor de las condiciones domésticas. En un discurso del 29 de noviembre de 1792 Saint-Just explicará: un pueblo que no es feliz no tiene patria. Desde entonces, los condenados vernáculos de esta tierra están de camino en alguna

parte donde son más felices. (...) Los seres humanos no están en casa en una tierra o en un país, sino en un confort. (Sloterdijk 2006 305)

La intimidad doméstica, el espacio hogareño, es la convivencia de seres humanos con seres humanos y de seres humanos con sus acompañantes anímicos, invisibles y originarios. La casa, como luego el reino, se convierte en interioridad que debe ser protegida. Las casas y los reinos se consolidan en un primer momento como mundos interiores. Emergen así las figuras como el genio romano o los ángeles: espíritus protectores y anímicos en torno al espacio cerrado. Entre los antiguos, dice Sloterdijk, la existencia no se concibe como vida individual sino que tiene una estructura medial: la presencia del genio corrobora que el individuo no alberga en sí su principio psíquico:

Por ello, la vida individual nunca puede representarse entre los antiguos sólo como un punto anímico aparte, como una chispa encerrada o como una llama aparte; la existencia siempre tiene ya una estructura esférica y medial, dado que el sujeto está situado en un campo semidivino de protección y atención. Todo individuo pende de un entorno espiritual, da igual que al espíritu protector se le represente como un acompañante con carácter de persona que reside en un vis-à-vis invisible, o que se le conciba auráticamente en el entorno como un medio divino que camina con el sujeto. (Sloterdijk 2003 386)

Genio, ángel de la guarda, alma exterior, emergen como concepciones elementales del “segundo polo del dúo psicoesférico” (*Ibid.* 396).

El acompañante originario, ese principio existencial que Sloterdijk personifica y encarna a través de diferentes figuras (la placenta, el ángel, el genio), actúa de membrana, se preocupa tanto de la formación y apertura del espacio como de su cuidado y cierre. Si se produce un desequilibrio en su función, se podrían llegar a producir, según Sloterdijk, dos opciones extremas (2003 398): por una parte, lo que llama el *autismo del gemelo*: si la membrana que conecta interior y exterior no es lo suficientemente porosa, el espacio entorno puede convertirse en prisión: se produce una protección espacial exagerada. Por otro lado, el *miedo al exterior como espacio de aniquilación*: si dicha membrana se ausenta, se pierde, el sujeto cae fuera en un éxtasis

nocivo: se produce una protección espacial insuficiente.

La estructura existencial del sujeto, del ser humano, es una estructura de duplicidad protectora-permeable que empieza en el espacio prenatal. Vemos, por tanto, ese equilibrio entre interior y exterior necesario para el correcto desarrollo de la existencia: ni clausura, ni absoluta exposición.

Por eso, tras asegurar o garantizar ese espacio primario hogareño, en un principio cerrado, el existente, mediante la arquitectura, se expande, como dice Hernández-Pacheco, se expande hacia la luz mediante balconada y porche, y el bosque, antes amenazante, se convierte en parque. La arquitectura se convierte en madre del habitar transformando un espacio que originariamente es arroyo, intemperie y amenaza. Y lo hace desde el prendimiento del fuego como origen del hogar, hasta su expansión por los terrenos y sus dominios de las alturas.

3 • Expansión y apertura: la conquista espacial

Aparece, en la obra de *Esferas*, el huevo como viejo motivo del surgimiento de la vida. La figura del huevo es útil para explicar lo que Sloterdijk llama un “doble acto” (2003 397): la producción del mismo por una facultad materna y la autoliberación del ser vivo de sus cáscaras o coberturas originarias. El huevo “es símbolo de la forma que cobija y su rotura” (*Id.*). Existir es la “mudanza de la envoltura más estrecha a la proximidad más ancha” (2003 398), significa “venir-de-dentro”. Las envolturas (membranas, gelatinosas, porosas) actúan de límite o frontera, en todos los sentidos: cierran lo interior frente a lo exterior, pero también son puerta que puede abrirse, permiten permeabilidad, son conexión. El límite ha de dejar de entenderse, como propone Eugenio Trías, el gran pensador de la frontera, como instancia negativa. Ese negativismo es el que Trías pretende superar con su filosofía de la frontera. El límite no solo escinde, sino que une, no solo es posibilidad de cierre, sino de apertura:

Por el hecho de que la puerta, por así decirlo, pone una articulación entre el espacio del hombre y todo lo que está fuera del mismo, por esto, supera la separación entre el dentro y el fuera. Precisamente porque también puede ser abierta, su

cerrazón da la impresión de un aislamiento más fuerte frente a todo lo que está más allá de este espacio que la pared meramente divisoria. Ésta es muda, pero la pared habla. Es esencial para el hombre, en lo más profundo, el hecho de que él mismo se ponga una frontera, pero con libertad, esto es, de modo que también pueda superar nuevamente esta frontera, situarse más allá de ella. Y del mismo modo el hombre es el ser fronterizo que no tiene ninguna frontera. El cierre de su ser-en-casa por medio de la puerta significa ciertamente que separa una parcela de la unidad ininterrumpida del ser natural. Pero así como la delimitación informe se torna en una configuración, así también su delimitación encuentra su sentido y su dignidad por vez primera en aquello que la movilidad de la puerta hace perceptible: en la posibilidad de salirse a cada instante de esta delimitación hacia la libertad. (Simmel 251)

Emerge así la frontera, el límite, la puerta, como doble posibilidad: como posibilidad de aislamiento, de intimidad, de soledad, y como posibilidad de salida, de encuentro. Decía Bachelard: “¡no más fronteras!” No más, entendidas estas como límites que cierran. Entendamos el límite no ya como cerca, sino como lo que linda-con. Reclamemos nosotros la frontera de Trías, quien ya afirmó que “a la pregunta ¿Qué es el hombre? debe responderse: el habitante de la frontera” (Trías 414). Desde la perspectiva sloterdijkiana de la teoría medial de la coexistencia, lo interior precede a lo exterior. Pero, y esto resulta fundamental, lo exterior siempre llega, siempre acontece.

La propuesta de Hernández-Pacheco narra el viaje mental, existencial, filosófico, que hace el existente en un movimiento de ida y vuelta hacia un interior y un exterior, para precisamente defender esta idea de equilibrio, pero insistiendo precisamente en la capacidad proyectiva, en la posibilidad y necesidad de ser-hacia-afuera (o hacia-arriba), del existente. Hernández-Pacheco acierta a explicar esta originaria tendencia al exterior del *Dasein* recordando que

La vida es lo que originalmente se enfrenta con lo que está fuera de sí; ella misma está fuera de sí. Lo podemos decir de muchas maneras: en esa original dimensión ex-sistencial, la vida es lo ex-puesto, lo derelicto, das Geworfene, lo arrojado fuera. (2)

4 • Aspiración monumental como elevación existencial

Es inevitable pensar, a partir de esta defensa que Hernández-Pacheco lleva a cabo de la monumentalidad arquitectónica, de la crítica heideggeriana a la modernidad: modernidad entendida no ya, o no sólo, recordemos, como época comprendida entre los siglos XV y XIX, sino como un modo de representarse el mundo. Para comprender la contraposición que propongo entre la visión arquitectónica de Hernández-Pacheco y la de Heidegger, resulta fundamental la definición de *útil* que éste lleva a cabo, y que distingue de *cosa* y de objeto. En el planteamiento que Heidegger hace en *Ser y Tiempo* emergen los útiles o utensilios como aquello de lo que nos hacemos cargo en nuestro espacio familiar y habitable, en nuestro circunmundo. El alemán define el modo de ser de los utensilios como el estar-a-la-mano: comprendemos lo que son los utensilios precisamente utilizándolos. Así, podríamos distinguir entre las *cosas*, que están ahí, en su mera presencia, y los *utensilios*, que se caracterizan por el estar-a-la-mano, por su uso. Lo que hace a una *cosa* ser más ella misma es convertirse en *útil*, usarla, vivirla. El mundo se forja usando(lo). Esto puede observarse con bastante claridad en el famoso fragmento de Heidegger sobre las botas de campesino:

Tomaremos como ejemplo un utensilio corriente: un par de botas de campesino. Para describirlas ni siquiera necesitamos tener delante un ejemplar de ese tipo de útil. Todo el mundo sabe cómo son (...) Pero ¿qué decir de ésta? ¿Capta ya la utilidad el carácter de utensilio del utensilio? Para que esto ocurra ¿acaso no tenemos que detenernos a considerar el utensilio dotado de utilidad en el momento en que está siendo usado para algo? Pues bien, las botas campesinas las lleva la labradora cuando trabaja en el campo y sólo en ese momento son precisamente lo que son. Lo son tanto más cuanto menos piensa la labradora en sus botas durante su trabajo, cuando ni siquiera las mira ni las siente. La labradora se sostiene sobre sus botas y anda con ellas. Así es como dichas botas sirven realmente para algo. Es en este proceso de utilización del utensilio cuando debemos toparnos

verdaderamente con el carácter de utensilio. Por el contrario, mientras sólo nos representemos un par de botas en general, mientras nos limitemos a ver en el cuadro un simple par de zapatos vacíos y no utilizados, nunca llegaremos a saber lo que es de verdad el ser-utensilio del utensilio. (Heidegger 2016b 49)

Las cosas se hacen usándolas: coge las botas y pónelas. Podemos aportar ahora una distinción más, además de la ya expuesta entre *cosa* y *útil*: el *objeto*. El *objeto* sería la *cosa* o el *útil* objetivizado, despojado de un mundo originario, incrustado en un mundo desencantado. Se podría decir, por tanto, que manejamos tres conceptos o niveles de *mundo*:

1. El mundo de la *cosa* originaria. La modernidad, según Heidegger, despoja a las cosas de mundo, de arraigo y de despliegue (y las convierte en objetos). Desde este punto de vista, la lechuga del huerto posee más *mundo* (originario) que la del supermercado.
2. Por otro lado, el mundo del *útil*: este mundo se forja usando las cosas, pero no en un sentido pragmático o utilitario sino dándoles uso, dándoles vida, en el sentido antes comentado.
3. El mundo moderno: para Heidegger, el mundo moderno limita, acota, humilla y olvida. ¿Qué olvida el mundo moderno? Precisamente el fondo originario que Heidegger reconoce tan solo en la rusticidad.

Pongamos un ejemplo, aterrizando de nuevo en el mundo de la arquitectura como modificación espacial: la contraposición entre choza y palacio, o la contraposición entre camino de cabras y autopista. Cada par de las realidades sugeridas encarna un fondo originario: en el primer caso, el fondo originario del *habitar*; en el segundo, el fondo originario del *caminar*. Todos ellos son acotaciones del espacio y del camino, o del *habitar* y el *caminar*. El mundo moderno se forja poniendo límites: donde solo había campo, ahora hay parque. Donde solo había terreno, ahora hay camino, ahora autopista. Donde solo había desierto, ahora hay choza, ahora palacio.

Pero, además, diría Heidegger, el mundo moderno humilla, en la medida en que valoraría más el palacio y la autopista que la choza y el camino de cabras, olvidando sus respectivos fondos originarios, que son el mismo. Desde esta perspectiva, la choza y el camino de cabras, en su rusticidad, estarían más cerca de la verdad del *habitar* y del *caminar*. La verdad del

palacio y de la choza es la misma, pero el palacio corre el riesgo de olvidar más fácilmente su fondo originario, que al final es el mismo que el de la choza.

Con la magnífica aportación que hace Hernández-Pacheco en el texto que estamos comentado, pone de manifiesto que no comulga con esta visión, con esta crítica al mundo moderno tan propiamente heideggeriana. Por el contrario, para Hernández Pacheco, choza y camino serían el origen de un largo viaje proyectivo propio y característico de un existente que primero habita un interior, un hogar, y después se expande hacia lo que está más allá, llegando a concebir y construir el palacio y la autopista. La virtud humana de proyectar es el origen de la catedral gótica, del rascacielos, del palacio, de la autopista. Así, la arquitectura es “una forma de vivir, de apropiarse del espacio privado y, por extensión, del espacio público” (Ábalos 9). Aldo Hidalgo expresa esta idea de apertura o ampliación del espacio interior a través, precisamente, del caso de la cabaña de Heidegger como motivo fundamental del espacio interior o espacio íntimo:

Cuando Heidegger deja la interioridad de la cabaña se mueve por senderos y claros de luz entre la masa boscosa, y se encuentra con las aberturas que dejan entre ellas las cabañas cercanas, con los intersticios y senderos entre colina y colina. Heidegger en sus paseos reflexiona: “Este es mi mundo de trabajo [...] Hablando con rigor, nunca contemplo el paisaje” (Heidegger, “Construir, habitar, pensar” 116). Los senderos de travesía, paseos y de esquí que conducen o alejan la cabaña, su lugar, *espacian* el espacio. Y solo por la relación con la interioridad de la cabaña se constituye *lo abierto*. El sendero provee la libertad de movimiento para la constitución del espacio mismo, así como vimos el rol que juega el espacio al modo de *los cuartos ensamblados* para desplegar una totalidad. Por medio de sus paseos aparecen lugares de encuentro desde los cuales se *miden* existencialmente distancias, direcciones y traspasos: “Y solo porque los mortales, conforme a su esencia, aguantan espacios pueden atravesar espacios” (Heidegger, “Construir, habitar, pensar” 116). El desplazamiento por el bosque despeja, libera para hacer espacio. Y en este hacer espacio, el espacio *espacia* (*der Raum räumt*), ello proviene del

carácter puntual y unitivo de la cabaña en tanto lugar (Ort) y el acto de moverse hacia fuera del recinto íntimo y la extensión hacia la comarca (Gegend). En el hecho de recorrer y estar orientado hacia la exterioridad misma es donde el espacio acontece. Este movimiento por caminos o sendas no solo define el ritmo de las acciones complementarias con aquellas del interior de la cabaña, propias de la cotidianeidad, sino que en virtud de la experiencia de recorrer el espacio (spaziergang), se espacia el espacio. (Hidalgo)

Desde el interior de la cabaña, del espacio hogareño, salimos hacia afuera, por los caminos, a la amplitud de la comarca, en el acontecimiento existencial-espacial por excelencia. En esta apropiación del espacio exterior, el proyectar emerge como el construir no solo en torno a lo íntimo, sino también a lo grande, y es en este sentido que contraponemos la propuesta de Hernández-Pacheco a la propuesta heideggeriana. Contra Heidegger y su defensa de (cierto sentido de) la rusticidad, Hernández-Pacheco se reafirma en su posición y confiesa que a él le “gustan los rascacielos, los proyectos faraónicos, las obras públicas” (15). Le gustaba, por supuesto, la catedral de su ciudad adoptiva que acoge a esa Giralda querida. La catedral de Sevilla, en su goticismo, es un claro ejemplo de expansión y proyección arquitectónica ya no solo hacia afuera, sino hacia arriba. Wilhelm Worringer dice de la catedral gótica que en ella

Veremos, por decirlo así, un movimiento vertical petrificado, en el cual la ley de la gravedad parece anulada. Veremos un movimiento de inaudita fuerza, dirigido hacia arriba, opuesto a la natural dirección de la gravedad pétreo. No hay muros, no hay masas que nos den la impresión de realidad firme y material. Mil fuerzas nos hablan, sin dejar que nos demos cuenta de su materialidad, actuando como heraldos de una expresión inmaterial, de un movimiento irreprimido de ascensión. (84)

La arquitectura gótica ya no busca, sobre todo, la protección, el cobijo, la fortaleza en torno a un interior, sino que en su expresión artística pretende el ascenso, la subida, la elevación de lo material como símbolo de elevación espiritual. El alma gótica,

torturada por la realidad, excluída de la naturaleza aspira a un mundo suprarreal, suprasensible. Necesita sentir el vértigo para erguirse sobre sí misma. Solo en la embriaguez percibe el estremecimiento de la eternidad. Este histerismo sublime es el que, principalmente, caracteriza el fenómeno gótico. (Worringer 65)

Quizá la confesión y la defensa que lleva a cabo Hernández-Pacheco de lo monumental arquitectónico como expresión existencial solo pueda hacerse desde el punto de vista, como Hernández-Pacheco diría, de un cateto en la ciudad: es decir, precisamente desde la visión de quien viene de lo rústico y reconoce y sabe del deseo y el esfuerzo de proyección, de ascenso, de mejora y aspiración hacia un lugar mejor. Así, en contra de la (ciertamente algo manida) visión pecaminosa del ladrillo, de la maldición que cayó sobre los altos edificios, vistos como intentos de superar a Dios ya desde los orígenes de nuestra historia, Hernández-Pacheco defiende la arquitectura “como el proyecto siempre inacabable de una vida mejor” (*Id.*). Destaca así el ladrillo como humilde origen de la proyección arquitectónica:

Un ladrillo me parece, en su solidez, en su fácil manejo (es un espectáculo ver como el peón los va echando, uno tras otro, al oficial hasta lo alto del andamio), en su versatilidad (piénsese de cuántas formas se puede poner para hacer un muro, de un pie, de medio, tabique, panderete, tabiquillo, etc), uno de los productos más humildes, pero más milenarios y nobles, del ingenio humano (...) Pero efectivamente no podemos olvidar que, en su aparente solidez, son de barro, tan precarios como la existencia ala que pretenden dar albergue. Y entonces sí me atrevo a una última palabra: la arquitectura, y con ella el afán constructivo de la historia humana, no puede olvidar de dónde vienen, sobre qué cimiento se asientan, que no es otro que la radical finitud. Y por eso todo edificio está destinado a derrumbarse. (16)

Hacia afuera, y hacia arriba: desde el interior del hogar, una vez asentado el fuego, el existente construye, proyecta. En un gesto de ida y vuelta, el existente, ese que no tiene más remedio que refugiarse desde su abandono de la esfera primigenia, ese que trata de construir y reconstruir

ese habitáculo protector, vuelve *a sus afueras*. Y entonces, la clausura en la madre de la que hablaba Sloterdijk, el seno materno, se convierte no solo en punto de partida sino en lugar al que volver porque, en efecto, ha habido que salir—allí-afuera a encontrarse con lo Otro. La arquitectura emerge como encarnación de la forma existencial humana, cobijo y expansión, protección y promesa de creación de aquello que todavía no existe.

5 • La arquitectura como búsqueda de equilibrio en el tiempo

Hacia aquello que todavía no existe, decíamos, como proyecto de futuro, y hacia aquello que existió, podemos decir ahora, como memoria del pasado. El poder de la arquitectura se manifiesta no solo a través de la proyección espacial, sino también a través de la proyección temporal. La arquitectura surge como origen del primer recinto íntimo, muralla del hogar primigenio, viaje hacia un *interior* y un *anterior*, como despliegue hacia el exterior, hacia afuera y hacia arriba, hacia el futuro como esperanza, y como despliegue hacia un pasado como memoria.

Veamos ahora, a través de las obras de distintos arquitectos, cómo el arte de la memoria subyace bajo la arquitectura contemporánea. Gabriel Bascones de la Cruz pone de manifiesto el evidente vínculo entre arquitectura y memoria, entre arquitectura y pasado resaltando

el sentido y destino de las ruinas, el poder evocador de los fragmentos, la pertinencia de la deslocalización de los mismos, las fórmulas de construcción de la identidad en una ciudad refundada, el paisaje y territorio como elementos identitarios, la validez o no de incorporación de nuevos usos en los elementos patrimoniales, la memoria colectiva frente a la individual, etc. (Bascones 24)

La arquitectura, como vamos a ver a continuación, surge como protección del pasado y como proyección de futuro. Por tanto, nos encontramos ante un despliegue espacial, hacia un interior y hacia un exterior, sobre el que ya hemos hablado, y ante un despliegue temporal.

Resulta sumamente interesante detenerse en un ejemplo de lo que

Gabriel Bascones propone, en su obra *Francesco Venezia y John Hejduk: La vigencia del arte de la memoria en la arquitectura contemporánea*² como arquitectura de la memoria. El 15 de enero de 1968 Sicilia fue asolada por un duro terremoto que destruyó, entre otras, la ciudad de Gibellina. Como parte del proyecto de construcción de la nueva ciudad, que decidió construirse a 18 km de las ruinas de la original, Ludovico Corrao, alcalde de Gibellina durante el fatídico acontecimiento, propuso que el fragmento de fachada del Palacio Di Lorenzo, superviviente al envite, fuese trasladado al nuevo municipio incorporándolo a un edificio de nueva creación y se convirtiese así, de alguna forma, en puerta de entrada a la nueva Gibellina. Este proyecto fue encomendado a Francesco Venezia. La arquitectura emerge en este proyecto como soporte de la memoria (Bascones 37). Para Venezia, intervenir allí significa trabajar

Para una comunidad a la que urge la restauración del equilibrio interrumpido, la armonía con su entorno, reactivando ampliamente las relaciones con la naturaleza, he querido que el museo del palacio de Lorenzo, apropiado porque acoge en la Gibellina nueva el testimonio de la Gibellina destruida, fuese una “máquina óptica para disfrutar del paisaje. (Venezia 81)

Como dice Gabriel Bascones respecto al proyecto de Venezia, este “crea un lugar de evocación que reclama la permanencia del recuerdo de la ciudad abandonada” (63). Vemos como la arquitectura emerge como vehículo al pasado, como vínculo entre pasado y presente, como esperanza de reconstrucción, como promesa de futuro, de despliegue, pero de un despliegue que no olvida sus raíces.

Otro de los proyectos que Gabriel Bascones trabaja en su obra es el *Cretto* de Gibellina, llevada a cabo por Alberto Burri. Tomo su palabra para describir en qué consistían los *cretti*, las obras en las que está basado este proyecto:

Consistían en la realización de un emplaste de creta, blanco de zinc o caolín y colas mezcladas con arena o tierra, que el

² Tesis galardonada con el V Premio IUACC *ex aequo* a la mejor tesis doctoral en Arquitectura y Ciencias de la Construcción, leída en las Universidades Españolas, 2018.

artista extendía en tablas de madera. Estas eran sometidas a un meticuloso proceso de secado, que con la evaporación del agua provocaban el agrietamiento y la fragmentación de la masa, como las arcillas naturales en procesos de sequía. En este proceso había perdido papel activo el autor, pues se trataba de una transformación de la materia al someterla a un fuerte cambio de estado, en el que el artista controlaba las condiciones del proceso, pero no el resultado final. La esencialidad del único material utilizado y de lo natural del proceso, conseguían una gran fuerza estética a la que se suma la expresividad del efecto del tiempo. La obra de arte surge como el estado final de un proceso de transformación de la materia. (Bascones 109, 111)

El proyecto del *Cretto* en Gibelina consistió, por tanto, en aplicar esta técnica sobre las ruinas de la ciudad, convirtiendo las manzanas de la misma en enormes bloques blancos conectados por las antiguas vías, de manera que los antiguos habitantes pudieran revivir sus vivencias recorriendo las calles así conservadas. Como dice Gabriel Bascones, la principal aportación del proyecto de Burri fue

entender que, a pesar de estar conviviendo con una realidad dramática, de verdadera emergencia social, la identidad de la nueva ciudad pasaba por cuidar la cultura. La cultura y el arte eran necesarios para generar ciudad desde sus inicios, cuando ocuparan los habitantes de Gibellina sus nuevos hogares tras los trece años de vida en barracas temporales. (111,113)

C. Díaz y E. García reconocen el valor de la obra de Burri afirmando que

El Cretto es un instrumento de negociación con el lugar y la memoria proporcionado por Burri a una población enajenada y desarraigada que, a través de la identificación de la forma de un proceso de reestructuración de la materia – cercano en algunos aspectos al que sufrió Gibellina- y aquella de la población destruida, se convierte en un mecanismo que liga acontecimientos, configuración y tiempo. (83)

Para ellos,

El Cretto no pretenderá combatir el olvido acumulando memoria, mediante una operación nostálgica que desafíe el paso del tiempo, que evoque y perpetúe imágenes recuperables, sino más bien construir otra ciudad opuesta a la nueva Gibellina, que condense su identidad y permita a sus habitantes una relación no traumática con su pasado; capaz de, manipulando el tiempo, dotar a la memoria y al lugar de una imagen abstracta, no alusiva, y crear en ella un paisaje artificial de máxima intensidad en este paraje desolado del interior de Sicilia. (82)

Este proyecto arquitectónico permite, como vemos, una suerte de reconciliación con el pasado que permita una posibilidad esperanzadora de futuro. Sin embargo, no faltan detractores al proyecto de Burri. Además de Benedetta Rodegiero, que lo rebate “por negar cualquier posibilidad de establecer una correspondencia con el objeto original” (205), Francesco Venezia también le dedica una crítica desde su defensa de una idea de arquitectura que tiende puentes hacia el futuro sin congelar el pasado, como ocurriría, desde su punto de vista, con el *Cretto* de Burri.

Podríamos decir que Venezia se reconcilia con el el proyecto de la restauración o reconstrucción de la vieja Gibelina por parte de Burri a través de un nuevo proyecto. El arquitecto puso en marcha, gracias a Corrao, el proyecto de un teatro al aire libre en las ruinas de la ciudad. Se iniciaron así las *Orestíadas*, una serie de funciones teatrales estivales que utilizaron como fondo el *Cretto* de Burri:

Por una vez se posibilitaba un acercamiento a los restos de la ciudad con una mirada nueva, regeneradora. El efecto catártico del teatro permitió transformar la visión nostálgica y pasiva del cementerio en que se había convertido la ciudad vieja, para pasar a ser de nuevo soporte de vida, aunque solo fuese de forma temporal (...) Frente al Goliat, el monumento inerte que congelaba el proceso vital de la ciudad en ruina, esta experiencia de catarsis colectiva, llevada a cabo con acciones de poca impronta material, pero de la forma más vital, expresiva y participativa, permite todavía seguir escribiendo nuevos pasajes en la historia de la vieja Gibellina, que vuelve a ser aprehensible para sus antiguos moradores. (Bascones 117-118)

Más allá de las diferentes interpretaciones sobre los mismos, vemos como la arquitectura emerge finalmente, en estos proyectos, como emblema de la condición humana, una condición fronteriza, limítrofe y proyectiva no solo en el espacio, como ya anunciaba Hernández Pacheco, sino también en el tiempo. Como hijos de Jano, dios de las puertas, de los umbrales, de las transiciones: dios de las dos caras, que mira hacia adentro y hacia afuera, hacia el pasado y hacia el futuro; como sus hijos, decíamos, los existentes nos erguimos como seres estructuralmente fronterizos, siempre de paso por un mundo al que llegamos y del que, irremediablemente y desde nuestra finitud, nos iremos, pero al que pertenecemos por un *tiempo-compartido-con-otros* y durante el cual, de alguna manera, se forjan las condiciones de nuestra fundición eterna en la memoria colectiva.

En este sentido nos cabe solo mencionar (por falta de, precisamente, tiempo y espacio) la obra de John Hejduk, que Gabriel Bascones también trabaja en su tesis y que constituye otro ejemplo de vínculo entre arquitectura y memoria o de cómo la arquitectura puede, en ocasiones, denunciar y conjurar el pasado para sanar el futuro. El trabajo de Hejduk, dice Bascones, como el de Venezia,

tiene su origen en una reclamación de la memoria colectiva por parte del arquitecto. Una reacción frente a una sociedad que, confiada en una idea de progreso, huye hacia adelante y silencia aquellos episodios del pasado doloroso. Hay en sus propuestas una actitud de lucha contra una aceptada amnesia colectiva, para reclamar la memoria del pasado, cuya aceptación y asimilación consideran necesaria para mirar hacia adelante. (188)

Los proyectos de ambos arquitectos surgen a raíz de acontecimientos traumáticos, que en el caso de Venezia es una catástrofe natural (el terremoto) y en el caso de Hejduk es un conjunto de acciones humanas: su proyecto es un singular memorial de guerra, una denuncia a la barbarie cometida en Berlín, paradigma de los crímenes cometidos contra la humanidad (Bascones 181). Este proyecto supuso la transformación de un solar próximo a la Postdamer Platz en un parque urbano. El solar estaba situado en un área desdibujada tras los bombardeos de la 2ª Guerra Mundial, en el entorno del muro, y había contenido anteriormente cámaras de tortura durante la Segunda Guerra Mundial. Como decía, la complejidad del proyecto de Hejduk, que Gabriel

Bascones describe, analiza y alberga en su tesis, hace imposible que sea aquí recogida. A modo de resumen, diremos que supone un intento de mantener vivo el pasado a través de la instalación de una *troupe*, de una serie de abstractos personajes que habitarán de nuevo el dramático solar y que tienen una historia que contar(nos).

Con su lucha contra el olvido, además de honrar la memoria, el vínculo con un pasado que no ha de ser negado, Hejduk nos recuerda nuestro paso por un mismo suelo, ese mismo desde dónde erigimos nuestros hogares, nuestros, templos, nuestros teatros. Nuestra *proyección-hacia-afuera*, esa de la que hablaba Hernández-Pacheco y que nos constituye existencialmente, implica una *proyección-hacia-el-Otro* con quien compartimos suelo, raíces, polvo al que nos vamos uniendo formando parte de esa tierra nutricia que da asiento y aliento a los venideros:

porque cuando inspiro, el aire que entra en mis pulmones contiene todos los sonidos de voces desde el principio de los tiempos. Todas las voces que han depositado su pensamiento en el aire. Es decir, pensamientos escapando del alma a través de la voz y hacia el aire que respiro. Sonidos que no puedo oír. Sonidos silenciosos que llenan el aire, en el que han hablado todas esas generaciones, llenándome así de mundos que son un texto invisible y sonoro que se mezcla con mis pensamientos, que son invisibles. Lo que esencialmente es una comunión interna, anunciando lo sublime de las transferencias silenciosas. (Hejduk, citado en Nadal 39)

6 • Bibliografía

- Ábalos, I. *La buena vida*, Barcelona: Editorial Gustavo Gili S.L., 2014.
- Bachelard, G. *La poética del espacio*, Madrid: Fondo de cultura económica, 1965.
- Bascones de la Cruz, Gabriel. *Francesco Venezia y John Hejduk: La vigencia del arte de la memoria en la arquitectura contemporánea*. Directores: Dr. Pablo Diáñez Rubio y Dra. Esther Mayoral Campa. Departamento de Proyectos Arquitectónicos. E.T.S. Arquitectura de Sevilla, 2018.

- Díaz Moreno, Cristina y García Guinda, Efrén. “La lava blanca. El Cretto de Gibellina de Alberto Burri”, en Iñaki Ábalos (Dir.): *Campos de Batalla*. Barcelona: Col·legi d’Arquitectes de Catalunya, 2005.
- Heidegger, Martin. *Carta sobre el humanismo*, Madrid: Alianza editorial, 2000.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta, 2016a.
- Heidegger Martin. *El origen de la obra de arte*, Madrid: La Oficina Ediciones, 2016b.
- Hernández-Pacheco Sanz, Javier, “Construir, habitar, proyectar. Claves para una idea romántica de arquitectura”, *Fedro. Revista de Estética y Teoría de las Artes* 13 (2014): 1-15.
- Hidalgo Hermosilla, Aldo. “Los lugares espacian el espacio”, *Aisthesis* 54 (2013).
<http://dx.doi.org/10.4067/S0718-71812013000200003>
- Nadal, Sara: “Los lugares de la memoria. Si John Ruskin paseara por el Bronx”, en Flores, Ricardo; Eva Prats, Eva (Ed.): *John Hejduk. House of a Poet*. Barcelona, Ediciones UP, 2000.
- Rodeghiero, Benedetta. *Permanenza e trasformazione in architettura. Gibellina e Salemi: città usate*. Tesis doctoral. Director: Josep Muntañola Thornerberg. Dpto. Proyectos Arquitectónicos Universidad Politécnica de Cataluña.
- Simmel, George. *Puente y puerta: El individuo y la libertad*. Barcelona: Ensayos de crítica de la cultura, Ediciones península, 1998.
- Sloterdijk, Peter. *Esferas I, Burbujas, Microesferología*, Madrid: Ediciones Si-ruela, 2003.
- Sloterdijk, Peter. *Esferas III, Espumas, Esferología plural*. Madrid: Ediciones Si-ruela, 2006.
- Trías, Eugenio. *La razón fronteriza*, Barcelona: Ediciones Destino, 1999.
- Venezia, Francesco. “¿Por qué construir en Gibellina?” en Messina, Bruno (Ed.): *Francesco Venezia. Architetture in Sicilia, 1980-1993* [catálogo de exposición]. Nápoles: Clean (1993).
- Worringer, Wilhem. *La esencia del estilo gótico*, Buenos Aires: Nueva visión, 1957.

Max Horkheimer y el anhelo de lo completamente Otro. (A propósito de la interpretación de la filosofía de Max Horkheimer de Javier Hernández-Pacheco).*

Max Horkheimer and the desire for the completely Other. (Regarding the interpretation of the philosophy of Max Horkheimer by J. Hernández-Pacheco).

José Manuel Panea Márquez¹

Universidad de Sevilla, España

Recibido 1 mayo 2021 · Aceptado 1 diciembre 2021

Resumen

El presente estudio pretende analizar el pensamiento de Max Horkheimer. El punto de partida es la interpretación que Javier Hernández-Pacheco hizo de la filosofía de Horkheimer. A partir de ahí, indagamos en lo que Horkheimer llamó “el anhelo de lo totalmente Otro”. Finalmente, tratamos de evaluar en qué medida la interpretación propuesta por Javier Hernández-Pacheco es confirmada o no por nuestra propia interpretación del pensamiento social, político y religioso de Max Horkheimer.

Palabras clave: Escuela de Fráncfort, Horkheimer, Teoría crítica, filosofía social, religión.

Abstract

The present study seeks to analyze the thought of Max Horkheimer. The starting point is an analysis of Javier Hernández-Pacheco's interpretation of Horkheimer's philosophy. From there, we further examine what the German philosopher called “the desire for the completely Other”. Finally, we evaluate the degree to which Javier Hernández-Pacheco's thesis concurs with our own interpretation of the social, political and religious thought of Horkheimer.

Keywords: The Frankfurt School, Horkheimer, Critical Theory, Social Philosophy, Religion.

* Este artículo se ha realizado en el seno de los proyectos de investigación (P20_00980), del Plan Andaluz de Investigación, Desarrollo e Innovación (PAIDI, 2020) y el proyecto PID2020-119806GB-I00, del Plan Estatal 2017-2020 Generación Conocimiento - Proyectos I+D+i.

1 jmpanea@us.es

La imposición del sistema, su violenta penetración en lo que se resiste a su identidad, se convierte así en tragedia, tragedia real en que consiste la historia (Hernández-Pacheco 1986 63).

La esperanza de que el horror terrenal no tenga la última palabra es seguramente un deseo no científico (Horkheimer 1989 9).

1 • Introducción

Max Horkheimer fue uno de los autores más importantes de la llamada Escuela de Fráncfort, junto a T.W. Adorno y H. Marcuse, que más han interesado a Javier Hernández-Pacheco. Las razones de ese interés son múltiples. Pero, sin duda, la dimensión religiosa del último Horkheimer captó de un modo especial su atención. El profesor Hernández-Pacheco ha sabido exponer de un modo brillante la evolución teórica, el giro religioso, y las razones que le empujaron a dicho cambio. Por ello, en un primer momento proponemos acercarnos al estudio de Horkheimer, tal y como lo interpretó Hernández-Pacheco, exponiendo la evolución de su pensamiento. A partir de ahí, pretendemos adentrarnos en el pensamiento filosófico de Horkheimer en torno a la religión.

2 • La recuperación de la razón teórica en M. Horkheimer. De la Teoría crítica a la razón teórica

El primer acercamiento que hace Hernández-Pacheco al pensamiento de Horkheimer lo encontramos en su obra *Los límites de la razón. Estudios de filosofía alemana contemporánea*, de 1992. Posteriormente, en 1996, publicará *Corrientes actuales de la filosofía. La escuela de Fráncfort. La filosofía hermenéutica*. El capítulo I lleva por título: “Max Horkheimer. De la Teoría crítica a la razón teórica”. Habrá que revisar si en su texto de 1996, *Corrientes actuales de la filosofía. La escuela de Fráncfort. La filosofía hermenéutica*, encontramos nuevos planteamientos al respecto. Tras una lectura del de 1992 y cotejo con el de 1996, comprobamos que las modificaciones son mínimas, de estilo en algún caso, o a la hora de matizar o ejemplificar alguna afirmación anterior.

Se trata, pues, de una actualización que sigue fiel al de 1992. La novedad, por tanto, no es sustancial, por lo que seguiremos la versión original. Ciertamente, el de 1996 amplía el recorrido de autores a estudiar, añadiendo a la lista nuevos nombres¹, profundizando en el pensamiento de Herbert Marcuse, sin afectar, por tanto, a nuestro tema.

Constata Hernández-Pacheco que en la filosofía alemana contemporánea, y, en concreto, si hablamos de Wittgenstein, Heidegger y Horkheimer, se da una primera y una segunda etapa del pensamiento de aquellos. No es una moda. Hernández-Pacheco avanza la hipótesis de que algo está sucediendo en los fundamentos de las bases especulativas de nuestra cultura; que se está sometiendo a revisión el proceso de racionalización occidental iniciado con la Ilustración, una vez que la propia filosofía racionalista e ilustrada ha tomado conciencia de sus contradicciones. Y a esto obedecen, nos dirá, las revisiones y autocríticas de los segundos Wittgenstein, Heidegger y Horkheimer (Hernández-Pacheco 1992 12).

Lo que quiere subrayar Hernández-Pacheco es que en Horkheimer asistimos a un interesante cambio: de la radicalización del primado de la praxis respecto de la teoría, en el primer Horkheimer, se pasa a la progresiva toma de conciencia de las contradicciones que este enfoque comporta, lo que le llevará a reivindicar una teoría, una utopía, con valor propio más allá de su viabilidad práctica. El punto de inflexión considera que es *Dialéctica de la Ilustración*, escrita junto a T.W. Adorno, y que supondrá distanciarse de las propias posiciones, más cercanas al marxismo, defendidas en la colección de escritos reunidos bajo el título *Teoría crítica*. A partir de *Dialéctica de la Ilustración*, Horkheimer irá profundizando en las tesis ya expuestas con Adorno,

¹ En *Los límites de la razón* (1992) se ocupa de M. Horkheimer, T.W. Adorno, E. Bloch, H.G. Gadamer; en *Filosofía contemporánea I* (1996), Hernández-Pacheco, casi duplica el número de autores, añadiendo a la lista: H. Marcuse, M. Heidegger, P. Ricoeur. De este modo, se convierte en el primer volumen de su *Filosofía contemporánea*. En 1997, bajo el título ya de *Filosofía contemporánea II. Filosofía social*, incluirá nuevos nombres, todos ellos de primera importancia, y que vendrán a completar su proyecto de análisis y discusión de la Modernidad con los del primer volumen: K. Popper, J. Rawls, J. Buchanan, K. O. Apel y J. Habermas. Todo ello nos da una idea de la extraordinaria capacidad de trabajo del profesor Hernández-Pacheco, alentada por el ímpetu filosófico de buscar la verdad y, en este caso, discutir los límites y contradicciones del proyecto filosófico de la Modernidad.

y, sobre todo, a partir de su *Crítica de la razón instrumental*. (Hernández-Pacheco 1992 13).

El primer Horkheimer destacará el componente ideológico de la teoría tradicional, siguiendo la estela marxista, que en realidad servirá al sostenimiento de unas relaciones sociales de explotación. Por ello, subrayará el primado de la praxis, y este planteamiento será fundamental para entender luego el giro, la radical inversión que tendrá lugar en su pensamiento (Hernández-Pacheco 1992 17). En efecto, para Hernández-Pacheco, aunque no podemos decir que Horkheimer realizara una autocrítica de sus posiciones, se aprecia sin embargo un cambio de rumbo muy importante, a partir de tres obras fundamentales: *Vernunft und Selbsterhaltung*, *The eclipse of reason*, y sobre todo *Dialektik der Aufklärung*, esta última en coautoría con T.W. Adorno (Hernández-Pacheco 1992 20). La alianza de Hitler y Stalin, las matanzas de judíos, ya no podían explicarse apelando al paradigma marxista, por lo que era necesario un cambio de enfoque en el estudio de los problemas antropológicos y sociales. Lo que a Horkheimer le interesará ahora es analizar el modelo de racionalidad que ha servido de base a la cultura industrial contemporánea (Hernández-Pacheco 1992 21). Y el problema, en síntesis, será que la razón se ha entendido en términos instrumentales. Ello implicará la absolutización de lo útil y de los medios frente a la reflexión sobre los fines (Hernández-Pacheco 1992 25). Pero si la Ilustración tenía como meta la liberación del ser humano de todo aquello que lo subyuga, este devastador proceso acabará arrastrando a la Ilustración a un proceso de servidumbre y dominio tales que, concluirá Hernández-Pacheco, Horkheimer tomará plena conciencia de las contradicciones a las que el proyecto ilustrado ha arribado, pues al final del mismo no nos espera la liberación soñada, sino una dominación que ha cobrado unas magnitudes antes insospechadas. En definitiva, en lugar de la emancipación, el triunfo de la razón instrumental está en buena medida detrás del ocaso de la humanidad (Hernández-Pacheco 1992 32).

Obviamente, por razones de espacio, no podemos detenernos en los prolijos comentarios y análisis que va realizando Hernández-Pacheco, siempre insuperable en su capacidad para ejemplificar con extraordinaria viveza el pensamiento; pero sí iremos siguiendo el trazo que nos permita comprender el cambio de planteamiento en Horkheimer, que, a su vez, nos brindará una mayor comprensión de la cuestión religiosa en la etapa última de

su pensamiento. Y aquí creemos que las enseñanzas de Hernández-Pacheco tienen la virtualidad de ir trazando perfectamente el camino intelectual que desplegará Horkheimer, y es lo que pretendemos exponer sucintamente en esta primera parte de nuestro estudio.

De manera que en la interpretación de Hernández-Pacheco, la razón instrumental, en su avasallador triunfo, sólo podrá ser contrarrestada, según Horkheimer, por la razón contemplativa; una razón de corte socrático-platónico, cuya vinculación teórica con los genios clásicos el propio Horkheimer no se atrevió a reconocer expresamente. Y de aquí que Hernández-Pacheco no dude en reprochárselo, pues frente al relativismo que imprime a todo la razón instrumental elevada a absoluto, Horkheimer defenderá verdades inalienables, esto es, eternas y absolutas (Hernández-Pacheco 1992 39). Y llegados a este punto de su exposición es cuando estamos en condiciones de entender su justificación del giro religioso en el pensamiento del último Horkheimer:

Sólo desde el planteamiento expuesto no es de extrañar –lo que sería el caso desde cualquier otro– que Horkheimer termine su obra con una, si bien vacilante, no menos cierta recuperación de la dimensión trascendente y teológica de todo pensamiento verdaderamente crítico y humanista (Hernández-Pacheco 1992 40).

Hernández-Pacheco ha entendido perfectamente que por la vía a la que nos lleva *Dialéctica de la ilustración*, es decir, el mero señalamiento de las contradicciones a las que acaba llegando la razón racionalista instrumental, continuar la crítica y la búsqueda del sentido son caminos intransitables. Y esto, como lector de Horkheimer, sabe detectarlo y señalarlo; y de aquí la importancia de la vía religiosa en el último Horkheimer. El propio Hernández-Pacheco nos lo sintetiza así:

Decir que, más allá del curso inmediato de los acontecimientos en los que la praxis se desenvuelve, hay un reino de metas irrenunciables, significa abrir un dominio de validez absoluta, de una verdad que no se ve mermada por los errores prácticos en los que no se realiza. Y aquí es donde Horkheimer “se ve obligado” a hacer un recurso transhistórico: “la verdad como

algo enfático, como algo que sobrevive al error humano, no se puede separar del teísmo en cuanto tal. De otra forma sería válido el positivismo” [Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, 227]. Es decir, tendríamos que reconocer un carácter definitivo a los hechos fácticos, por muy negativos que estos fuesen contra nuestras mejores aspiraciones. “Es vanidad querer salvar un sentido incondicionado sin Dios” [Ibid], pues “a la vez que Dios, muere también la verdad eterna” [Ibid] (Hernández-Pacheco 1992 40).

Y un poco más adelante concluye:

¿Por qué?, podemos preguntar. ¿Qué es lo que lleva a Horkheimer, procediendo, como es el caso, de una tradición laicista, cuando no abiertamente antirreligiosa, a recuperar para la teoría antropológica y social la idea de una trascendencia religiosa? La respuesta sería que sin Dios, principio último de lo definitivo, todo sería relativo, y por tanto tendría razón el pragmatismo moderno cuando relativiza de hecho toda realidad en funciones prácticas, negándose a reconocer, ni siquiera en la vida humana, un valor absoluto. De hecho – señala Horkheimer –, la decadencia del espíritu teológico ha acompañado a la emergencia de una universal sistematización del hombre, en la que éste se ve reducido desde la autoconciencia de su dignidad al número que representa su función como pieza, tan útil como intercambiable [Ibid., 352]. (...) Por más que en estas citas Horkheimer se exprese con una vacilante ambigüedad, sí parece claro que su intención es ponerse al lado de la tradición cristiana en defensa de la dignidad humana, considerando precisamente el carácter absoluto de ésta [Ibid., p. 353], que se queda sin sustento en la medida en que no haya un Cielo al que podamos clamar por su atropello. (...) Sin embargo, sosteniendo lo hasta ahora dicho, en absoluto pretendo afirmar que Horkheimer sea un autor cristiano. Su teoría, por usar un término apologético, pertenece a lo que se denomina “preambula fidei”; es decir, a lo que “apunta” en la dirección de la fe cristiana. No es extraño, en este sentido, que en la propia

vida personal de Horkheimer su acercamiento a la religión no llegase a materializarse en una conversión rotunda. Y lo mismo vale de su posición frente a los grandes pensadores de la filosofía clásica (Hernández-Pacheco 1992 40 43).

Alcanzado este punto, creemos que hemos llegado al núcleo de la propuesta interpretativa de Hernández-Pacheco en lo relativo al cambio de rumbo filosófico-religioso en el segundo Horkheimer, justificándolo así. Pero es precisamente aquí cuando el desarrollo de su exposición se detiene, tal vez porque ha alcanzado lo esencial: la comprensión del giro horkheimeriano, su anhelo de lo absolutamente Otro, como un paso necesario para continuar la crítica y estar en condiciones de poder encontrarle a la misma un sentido.

3 • El anhelo de lo totalmente Otro

Es necesario expresar “la duda”. Las confesiones deben seguir existiendo pero no como dogmas, sino como expresión de un anhelo. Pues todos nosotros debemos estar unidos por el anhelo de que lo que sucede en este mundo, la injusticia y el horror, no sea la última palabra, el anhelo de que existe un Otro, y de ello nos aseguramos en lo que denominamos religión. Debemos estar unidos en la conciencia de que somos seres finitos. No debemos renunciar al concepto de Infinito que ha desarrollado la religión, pero no debemos hacer de él un dogma, sino reconocer que conservamos y prolongamos determinadas costumbres del pasado para mantener vivo ese anhelo (Horkheimer 2000 119 120).

Hernández-Pacheco nos ha dibujado, extraordinariamente, el horizonte problemático de la filosofía horkheimeriana, proporcionándonos el marco teórico idóneo para adentrarnos ahora en la cuestión religiosa, tal y como creemos que es abordada por M. Horkheimer.

El pensamiento de M. Horkheimer está atravesado por la experiencia del dolor, del fracaso y del desencanto ante la crisis de la razón moderna y sus trágicas consecuencias; pero también encontramos en ella la esperanza, la

expresión del anhelo de lo totalmente Otro, que lo será de la justicia.

En su escrito “*Über den Zweifel*”, sobre la duda, Horkheimer toma como punto de partida la crisis de la religión (Horkheimer 1976a 2). La secularización del mundo moderno ha desplazado a la religión a un segundo plano; incluso los que la toman en serio, la relegan a su tiempo libre. (Horkheimer 1969 216). Pero el retroceso de la religión conlleva el riesgo de la pérdida del anhelo (*Sehnsucht*) de lo absoluto; anhelo que posibilitará dudar enfáticamente sobre el carácter definitivo de lo existente (Horkheimer 1976a 25). La crisis de la civilización occidental se refleja en la crisis del marxismo y de la religión actual, porque implica en gran medida el olvido de toda aspiración a una realidad mejor. Esta crisis empieza a incubarse en la Reforma. Ante el progreso de la ciencia, la religión va quedando relegada al ámbito más estrecho de la fe, y en muchas ocasiones se acaba aceptando por rutina, por conformismo, o, simplemente, como motivo para los días festivos. Ha perdido espacio en el horizonte del sentido de la existencia de los individuos. El plexo de valores de la cultura consumista, propulsado por los mecanismos de propaganda de la sociedad industrial avanzada (*Kulturindustrie*), ha ocupado el lugar que antes tenía la religión, que ahora deviene, en gran medida, superflua. Pero para Horkheimer, la religión que ha entrado en crisis es aquella concepción que se apoya en el dogma, y que, en ocasiones, entra en conflicto con la ciencia (Horkheimer 1976a 26 30).

Ante esta situación, Horkheimer considera necesario mantener el pensamiento teológico como contrapunto crítico a la *Kulturindustrie*. Pero, como decíamos, es necesario un pensamiento teológico que tenga como eje no el dogma, sino el anhelo; dicho de otro modo, nos propone reconducir la duda en favor precisamente de ese *anhelo* de absoluto², alentando la esperanza en una realidad radicalmente otra. Por ello, para Horkheimer, el anhelo de justicia, así como de la bondad de Dios, habrá de ir acompañado por una

2 En sus propias palabras: “Cuando la tradición, las categorías religiosas, en especial la justicia y la bondad de Dios no se presentan como dogmas, como verdad absoluta, sino como el anhelo de aquellos que son capaces de sentir una verdadera tristeza, precisamente porque las doctrinas no pueden ser demostradas y la duda forma parte de ellas, entonces es cuando puede conservarse el pensamiento teológico, al menos, su base, en forma adecuada. No me es posible explicar aquí las medidas que para semejante cambio se requieren en las universidades y escuelas. El introducir la duda en la religión constituye un factor de salvación de la misma”. (Horkheimer 1976a 30).

verdadera solidaridad universal (Schmidt 1974 137 142), que vaya más allá de la solidaridad proletaria de Marx³.

En otro texto, “*Kritische Theorie genstern und heute*”, vuelve a plantear la necesidad de vincular las ideas religiosas de la justicia y bondad de Dios no al dogma, sino al anhelo de que el horror y la injusticia de este mundo no sean definitivos (Horkheimer 1976a 61). La finitud humana sirve, así, de fundamento a la solidaridad universal, guiada por la esperanza en una realidad totalmente otra; por el anhelo de justicia absoluta, frente a la idea de que el dolor y la injusticia tengan la última palabra. (Horkheimer et al. 1976b 102). Horkheimer, sacudido por el horror del que ha sido testigo en el siglo XX, toma de Schopenhauer la idea pesimista, pero necesaria, del pecado original⁴. En este sentido, para Horkheimer, vivir significa ser culpable con relación a todo lo horrible (Horkheimer 1988 333).

No han faltado interpretaciones que, dado el innegable componente pesimista schopenhaueriano, presente en Horkheimer, a nuestro juicio no han sabido reconocer su virtualidad crítica, que sí hemos visto, en cambio, corroborada en la lectura de Hernández-Pacheco, y cuya línea interpretativa

3 Como afirma Horkheimer: “Finalmente, quisiera recordar tan sólo la supresión realmente necesaria del concepto de solidaridad que Marx quiso reducir exclusivamente a los proletarios. En la restricción es donde tal concepto ha fracasado. Al extenderse a todos los hombres, pueden convertirse en una verdad productiva, en el sentido, adecuado a la realidad, del amor al prójimo. Como ser finito, cuya comunidad habría de consistir en el miedo ante el dolor y la muerte, en la lucha por mejorar y alargar la vida de todos, nacería la verdadera solidaridad, que uniría en sí la religión y la gran filosofía. La ciencia no sería su adversario, sino su instrumento más importante”. (Horkheimer 1976a 31).

4 En efecto, en su texto “*Pesimismus heute*” [“El pesimismo en nuestros días”] nos dirá Horkheimer, a propósito de esa idea: “(...) hoy en día, la existencia tranquila se debe al horror de lo que ha sucedido y aún sigue sucediendo. Schopenhauer admitió la doctrina del pecado original como una verdad profunda. Esa verdad se ve confirmada a diario por el comportamiento del hombre en muchos sectores de la vida. Pensemos tan sólo en la política y en la diplomacia, que son sintomáticas de muchas esferas de la sociedad progresista. Ministros de países occidentales estrechan amistosamente la mano a los colegas de sistemas fascistas de izquierda y derecha, a sabiendas que son asesinos de masas. Se trata de saludarlos sonriendo ante la multitud, en tanto que debería horrorizarse todo individuo que conozca la historia contemporánea. Sin embargo, tales escenas constituyen un ejemplo de que tanto la colectividad como los individuos son inseparables del pecado original; la vida agradable presupone la maldad pasada y presente (Horkheimer 1976a 228).

nos parece más acorde con un pesimismo que, sin embargo, no cede al derrotismo⁵. En efecto, creemos que se confirma el *giro* que Hernández-Pacheco apreciaba en la filosofía de Horkheimer, al analizar el potencial crítico que la religión puede desempeñar, cuando ya no es ni dogma ni opio del pueblo, sino anhelo de un mundo definitivamente trascendente, de un mundo totalmente Otro, en el que la mentira, el dolor y la injusticia no tengan la última palabra⁶. Y aquí, el pesimismo schopenhaueriano de Horkheimer actúa como dinamizador del anhelo de justicia. Pero, en primer lugar, Horkheimer

5 En esta línea interpretativa pesimista y derrotista, e incluso resignada y conservadora, frente al curso de una historia que parece ya inexorable, parecen encuadrarse los estudios de (Muñoz 1978 307); (Molinuevo 1988 115); Estrada (1986 52; 1987 257; 1987 257; 1989 55; 1991); Ponsetto (1981 327), entre otros, y que son cercanos en el tiempo a la interpretación, completamente diferente de Hernández-Pacheco (1992), que suscribimos. En esta línea también han avanzado interpretaciones como las de (Perlini 1976 139); (Menéndez Ureña 1973); (Sánchez Meca 1986 73); (Raulet 1986 249); (Ehrlich 1986 239); Cortina (1985). Estos autores tratan de aunar en su interpretación el marxismo y el judaísmo de Horkheimer, ingredientes esenciales en su indeclinable anhelo de justicia.

6 Sin duda es una cuestión compleja, en la que algunos autores han hablado de cierta *ambivalencia* sobre este asunto en Horkheimer (Nagl-Docekal 2020). En efecto, no han faltado estudios recientes que insisten en la importancia de los elementos teológicos en el pensamiento de Horkheimer (Del Valle, 2010). Para Del Valle, el elemento teológico en Horkheimer no surge como un giro inesperado, asociable a un conservadurismo de vejez (Del Valle 2010 56), frente a interpretaciones como las de Estrada (1990), o Molinuevo (1988), sino que viene incubándose ya en su juventud. Contrariamente a lo que ha planteado Habermas (2001 122 134), Horkheimer no incurriría en una postura metafísica conservadora con su giro teológico. Más aún, Del Valle expone, muy certeramente, cómo hay en Horkheimer una propuesta teológica, de carácter negativo, que sienta las bases para una política radical, anclada en el anhelo de justicia y en la lucha contra la dominación de la naturaleza (Del Valle 2010 2009). En esta dirección, también Fraga (2017) ha mostrado la importancia de diferenciar una primera etapa, hasta mediado de los años cincuenta, en la que veríamos a un Horkheimer más crítico con la religión, y una segunda etapa, a partir de esta fecha en la que cabría apreciar un giro teológico, pues aquí Horkheimer sabe extraer la virtualidad crítica y solidaria, a la vez que esperanzada, presente en lo religioso. Su teología política sería, por supuesto, de carácter negativo, pues no es posible nombrar lo absoluto, pero sí cabría el anhelo y con todo su potencial crítico. De manera que para Fraga habría, en efecto, rupturas y continuidades, en el sentido de que el segundo Horkheimer sabría conectar su concepción de la Teoría crítica de la sociedad con aquello que la religión puede aportar, a partir del anhelo de lo totalmente otro, como anhelo de justicia.

quiere que seamos plenamente conscientes de que la civilización actual es el resultado de un pasado horroroso (Horkheimer 1976a 61). Sólo la conciencia de esta responsabilidad y culpa pueden justificar aquel anhelo de justicia del que venimos hablando. Sin embargo, nos dirá Horkheimer, no podemos definir lo absoluto. Al igual que en el Antiguo Testamento se nos decía que no podemos tener una imagen de Dios, tampoco podemos representar el absoluto Bien. Pero esto no nos impide señalar el mal y denunciarlo. Horkheimer huye, así, de las soluciones finales, de los paraísos perfectos, y, de este modo, se distancia de todo reino de Dios en la tierra. Este es el judaísmo de su pensamiento, con una clara vocación crítica y emancipadora. Así pues, cuando trata de resumir las dos ideas centrales que atraviesan su Teoría crítica, una será la antes aludida de la culpa universal; otra, la idea de que no debemos representar lo absoluto:

La otra es una frase del Antiguo Testamento: ‘No debes hacer para ti ninguna imagen de Dios’. Por ello entendemos: ‘No puedes decir lo que es el absoluto Bien, no puedes representarlo’. Con esto vuelvo a lo que ya dije anteriormente: podemos señalar el mal, pero no lo absolutamente correcto (Horkheimer 1976a 62).

En efecto, si hubiéramos asumido conscientemente esa culpa y responsabilidad universal, a la vez que esta segunda idea, la imposibilidad de representar lo absoluto, se habrían evitado pasajes de horror como los que un día protagonizaron dos ejemplos de lo que sí es el mal absoluto: el horror perpetrado por Hitler y Stalin. Y por ello, se conectan el judaísmo de su pensamiento con la crítica política al nacionalismo, sea del signo que sea, y cuyo final trágico todos conocemos:

El ‘líder’, se llame Stalin o Hitler, designa su nación como lo supremo; afirma saber lo que es lo bueno absoluto, y los demás son lo malo absoluto. Contra esto debe volverse la Crítica, ya que nosotros no sabemos lo que es lo Bueno absoluto, pero seguramente no es la propia nación ni ninguna otra (Horkheimer 1976a 62).

La Teoría crítica, nos dirá Horkheimer, no puede permanecer muda frente a la tortura o a las condiciones horribles en que las personas han tenido que vivir y siguen viviendo (Horkheimer 1976a 63). Y mientras tanto,

insistirá, no es posible afirmar nada sobre lo absoluto, ni aún representarlo. (Horkheimer 1976b 105). La religión y la Teoría crítica de la sociedad tienen un importante punto en común y una función compartida: contribuir a que el ser humano tome conciencia de su finitud y vulnerabilidad; pero, al mismo tiempo, no rendirse ante la idea de que la muerte y el sufrimiento han de ser definitivos (Horkheimer 1976b 110). Por ello, la Teoría crítica, la de ayer como la de hoy, no está desligada de lo teológico, sino todo lo contrario. Cuando le preguntaron a Horkheimer si en la Teoría crítica se ocultaba una teología, su respuesta no pudo ser más clara: “La Teoría crítica encierra, al menos, un pensamiento que tiende hacia lo teológico, que va hacia lo otro” (Horkheimer 1976b 116). Precisamente porque para Horkheimer, como para la tradición judía, Dios no puede ser representado es por lo que constituye el objeto del anhelo, y éste permanece siempre vivo. Y es aquí donde, sin lugar a dudas, se entronca la componente religiosa de la filosofía horkheimeriana con el *pathos* de la Teoría crítica.

En este punto conviene recordar lo que ya nos apuntaba en su interpretación Hernández-Pacheco, al hablar de la teoría en Horkheimer. Horkheimer, recordando cómo surgió la Teoría crítica de la sociedad, y cómo evolucionó después, dejaba clara su demarcación con la teoría tradicional. Para Horkheimer, la teoría tradicional de la ciencia estaba preocupada por la corrección científica, sin cuestionarse los motivos que la impulsan, por ejemplo, hacia la conquista de la Luna, y no hacia el bien de la humanidad. Por el contrario, la Teoría crítica asumía el momento de la autorreflexión, y su propósito era lograr una sociedad mejor, siendo así como surgió en los años veinte (Horkheimer 1976a 56). De este modo, la Teoría crítica denunció la sociedad reinante, que produjo el horror del fascismo y del comunismo terrorista, a la vez que tenía puestas las esperanzas en una sociedad que se organizase por el bien de todos -tal y como hoy es posible-, y depositó todas sus esperanzas en la revolución (Horkheimer 1976a 57). Pero los miembros del *Instituto para la investigación social* en Fráncfort, del que él era el director, a pesar de que luego abandonarían esta esperanza revolucionaria, ya habían comprendido algo que no olvidarían jamás: la idea de que la sociedad correcta no puede determinarse de antemano (Horkheimer 1976a 58).

Más adelante iría forjándose la sospecha de algo que marcaría un cierto distanciamiento entre la Teoría crítica de ayer y la de hoy, a saber, la progresiva toma de conciencia de que la revolución, esperada por Marx, no

era posible ante la intervención estatal en materia económica, que reducía los riesgos de crisis económicas graves; a la vez que la clase trabajadora había mejorado notablemente, y ya no era la de tiempos de Marx, sino que se había aburguesado (Horkheimer 1976a 58). Por consiguiente, nos dirá Horkheimer, la Teoría crítica de hoy ya no defiende la revolución?; pero no por ello abandona la esperanza, que mantiene un cierto lazo con lo religioso, en el sentido ya apuntado. Así lo reconoció el propio Horkheimer, y por ello sostuvo, sin titubeos, la importancia, para la actual Teoría crítica, de las ideas ya comentadas: la doctrina del pecado original de Schopenhauer, entendido como el necesario reconocimiento de la culpa universal, en la que todos tomamos parte, apelando así a la responsabilidad y solidaridad universales; y la idea judía, en una llamada a la necesaria tolerancia religiosa frente a la barbarie de los nacionalismos, sobre la imposibilidad de representar a Dios o a lo absoluto (Horkheimer 1976a 61). Y por esto es por lo que Horkheimer no dudaría en afirmar que “(...) debemos en cierto modo conservar la religión” (Horkheimer 1976a 63). La Teoría crítica, como la religión crítica, desligada del dogma, estrechando vínculos con la vulnerable finitud humana, y el anhelo de justicia, no se resigna frente al carácter definitivo de la muerte, el sufrimiento y la injusticia.

Por ello, no nos sorprenderá que, en esta misma línea, y muy significativamente, Horkheimer trate de entender la fe religiosa del hombre Kant:

Si tuviera que explicar por qué Kant perseveró en la creencia en

7 Horkheimer explicó así el tránsito de la primera Teoría crítica, la de ayer, a la de hoy: “Había, pues, dos ideas básicas en la primitiva Teoría crítica: en primer lugar, la de que la sociedad aún se había vuelto más injusta que antes por medio del fascismo y del nacionalsocialismo, y que un sinnúmero de personas tenían que sufrir terriblemente sin necesidad de ello, y que nosotros teníamos esperanzas en la revolución, porque en la guerra no nos atrevíamos a pensar entonces (...). Ahora debo describirles a ustedes cómo se llegó de la Teoría crítica de entonces a la Teoría crítica de hoy. Aquí el primer motivo lo constituye la idea de que Marx estuvo equivocado en muchos puntos. (...) a la clase trabajadora le va ahora mucho mejor que en tiempos de Marx (...), las crisis económicas graves son cada vez menos frecuentes. En gran parte pueden impedirse mediante intervenciones de tipo económico-político. (...) nuestra Teoría crítica más moderna ya no defiende la revolución, porque, después de la caída del nacionalsocialismo, en los países de Occidente, la revolución se convertiría de nuevo en un terrorismo, en una nueva situación terrible” (Horkheimer 1976a 59).

Dios, no encontraría mejor referencia que un pasaje de Víctor Hugo. Lo citaré tal como me ha quedado grabado en la memoria: una mujer anciana cruza una calle, ha educado hijos y cosechado ingratitud; ha trabajado y vive en la miseria; amado y se ha quedado sola. Pero su corazón está lejos de cualquier odio, y presta ayuda cuando puede hacerlo. Alguien le ve seguir su camino y exclama: *ça doit avoir un lendemain*, esto debe tener un mañana. Porque no eran capaces de pensar que la injusticia que domina la historia fuese definitiva, Voltaire y Kant exigieron un Dios, y no para sí mismos. El bien Supremo en el más allá es la prolongación del objetivo que se habían propuesto lograr en este mundo (Horkheimer 1973a 212).

Pero entonces, si la Teoría crítica está penetrada de ese *anhelo de lo totalmente Otro*, y si este anhelo se alimenta de la imposibilidad de representar lo absoluto, y así se mantiene vivo⁸, hay que volver a plantear la cuestión del pesimismo de la Teoría crítica, y percatarse, más bien, de que no es legítimo confundir criticismo –por radical que sea– con pesimismo, pues aquél hay que leerlo en clave de esperanza. Solo desde esta perspectiva cabe entender la horkheimeriana expresión “pesimistas teóricos, optimistas prácticos”⁹, que

8 Horkheimer quiere insistir en esta idea, pues aunque no podamos decidir en qué consiste el Bien, si podemos permanecer unidos en la solidaridad frente al sufrimiento, y anhelar esa infinitud de la que nos vemos privados, cuidándonos siempre de no representar lo absoluto, y de permanecer en el anhelo de aquel. En este sentido es en el que Horkheimer sostiene que debe mantenerse la religión: “Las confesiones deben subsistir, pero no los dogmas, sino como expresión de un anhelo, ya que todos debemos unirnos por medio del anhelo de que lo que en este mundo sucede, la injusticia y el horror, no es definitivo, sino que hay otras cosas, y nos cercioramos de ello en lo que llaman religión. Debemos estar unidos en el saber que somos seres finitos. No podemos renunciar al concepto de la infinitud que ha desarrollado la religión, pero no debemos convertirlo en un dogma, y debemos reconocer que nosotros continuamos ciertos usos del pasado para mantener vivo aquel anhelo” (Horkheimer 1976a 61).

9 Resulta muy esclarecedor este punto en el que insiste el propio Horkheimer, para evitar toda tentación de confundir la Teoría crítica con derrotismo: “Permítanme, para finalizar, unas palabras todavía sobre la diferencia entre pesimismo y optimismo. Pesimista es, en realidad, mi idea sobre la culpa del género humano, pesimista en relación con la idea de hacia dónde corre la historia, a saber, hacia el mundo administrado; es decir, que lo que llamamos inteligencia e imaginación desaparecerá en gran parte. (...)”

pone a las claras, ante la dureza de una realidad inhumana, la exigencia de una filosofía que tiene que seguir haciéndose responsable frente a los desafíos que la realidad nos plantea. Renunciar a tal compromiso teórico acabaría conduciéndonos a lo que Horkheimer nunca se resignó: a dar por definitivos la mentira y la muerte, la barbarie y el dolor que ocasionan, y, en suma, a ceder ante la injusticia.

4 • Conclusiones

A lo largo del presente estudio hemos pretendido desarrollar las ideas fundamentales del pensamiento de Javier Hernández-Pacheco, en su interpretación de la filosofía de Max Horkheimer. Los análisis de Hernández-Pacheco, cuya fuerza expresiva y potencial especulativo es imposible plasmar en un texto como este, son extraordinariamente idóneos para enmarcar y adentrarse de lleno en el corazón y nervio que atraviesa toda la obra horkheimeriana. En un segundo momento, hemos tratado de desgranar la evolución del pensamiento del francfortiano, centrándonos en el segundo Horkheimer, que diría Hernández-Pacheco, poniendo nuestra atención en lo relativo a la cuestión religiosa. Los análisis de Hernández-Pacheco han sido plenamente compartidos por nuestra lectura e interpretación de aquél, corroborando su *giro teológico*; aunque sólo podamos hablar de una teología negativa, que, en su interpretación, estaría en el umbral de lo que se denomina *preambula fidei*, mostrando un indudable potencial crítico, y enlazando este segundo Horkheimer con la pretensión igualmente crítica del primero, que nunca abandonó, sino más bien reforzó. En este sentido, el presente ensayo no sólo ha pretendido constatar la fecundidad teórica de los análisis de Javier Hernández-Pacheco, mostrando así la continuidad con aquellos, sino que, al mismo tiempo, ha querido rendir un afectuoso y justo homenaje a quien un día fue profesor, maestro y amigo, y cuyo recuerdo imborrable permanecerá con nosotros para siempre.

Pero ¿en qué consiste el pesimismo que comparto con Adorno, mi fallecido amigo? Consiste, a pesar de todo ello, en intentar realizar aquello que se considera como verdadero y bueno. Y así, nuestro lema fue ser pesimistas teóricos y optimistas prácticos” (Horkheimer 1976 a 70).

5 • Bibliografía

- Cortina, Adela. *Crítica y utopía. La Escuela de Fráncfort*. Madrid: Cincel, 1985.
- Del Valle, Nicolás. “Justicia, teología y Teoría crítica en la obra tardía de Max Horkheimer. Reflexiones sobre política radical”. *Alpha* 31 (2010): 55-67.
- Del Valle, Nicolás. “Biopolítica, ecología y razón instrumental: consideraciones en torno a Max Horkheimer y Michel Foucault”. *Revista Pléyade, Centro de Análisis e Investigación Política* 3 (2009): 1-24.
- Ehrlich, Ernst-Ludwig. “Max Horkheimer et le judaïsme”. *Archives de Philosophie* 49 (1986): 239-248.
- Estrada, Juan Antonio. “Crítica de la razón instrumental. Una etapa significativa de la Escuela de Frankfurt”. *Diálogo filosófico* (1986): 44-52.
- Estrada, Juan Antonio. “La última Teoría crítica de Max Horkheimer”. *Pensamiento* 43 (1987): 241-257.
- Estrada, Juan Antonio. “Individuo y sociedad administrada”. *Diálogo Filosófico* (1988): 311-319.
- Estrada, Juan Antonio. “La prevalencia de Schopenhauer sobre Marx en la Teoría crítica de Horkheimer”. *Pensamiento* 45 (1989): 43-55.
- Estrada, Juan Antonio. *La Teoría crítica de Max Horkheimer (del socialismo ético a la resignación)*. Granada: Universidad de Granada, 1991.
- Habermas, Jürgen. *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*. Madrid: Trotta, 2001.
- Hernández-Pacheco, Javier. “Abstracción y negatividad: la crítica del idealismo en Th. Adorno”. *Thémata* 3 (1986): 59-72.
- Hernández-Pacheco, Javier. *Los límites de la razón. Estudios de filosofía alemana contemporánea*. Madrid: Tecnos, 1992.
- Hernández-Pacheco, Javier. *Corrientes actuales de la filosofía. La escuela de Fráncfort. La filosofía hermenéutica*. Madrid: Tecnos, 1996.
- Horkheimer, Max. *Teoría crítica*. Barcelona: Seix Barral, 1973a.
- Horkheimer, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Sur, 1973b.
- Horkheimer, Max. *Sociedad en transición*. Barcelona: Península, 1976a.
- Horkheimer, Max, et al. *A la búsqueda de sentido*. Salamanca: Sígueme, 1976b.
- Horkheimer, Max. *Gesammelte Schriften. Band 14. Nachgelassene Schriften, 1949-1972*. Frankfurt: Fischer, 1988.

- Horkheimer, Max. Prólogo. Jay, Martin. *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Taurus, 1989.
- Horkheimer, Max. *Anhele de justicia. Teoría crítica y religión*. Madrid: Trotta, 2000.
- Menéndez Ureña, Enrique. *La Teoría crítica de la Escuela de Frankfurt*. Pensamiento 29 (1973): 175-194.
- Molinuevo, José Luis. "El tardío pesimismo metafísico de Horkheimer". *Revista de Filosofía* 1 (1988): 115-126.
- Muñoz, Jacobo. *Lecturas de filosofía contemporánea*. Barcelona: Materiales, 1978.
- Nagl-Docekal, Herta. "Nach einer erneuten Lektüre: Max Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen". *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 68: 659-688. Doi: <https://doi.org/10.1515/dzph-2020-0046>.
- Ponsetto, Antonio. *Max Horkheimer. Dalla distruzione del mito al mito della distruzione*. Bologna: Il Mulino, 1981.
- Perlini, Tito. *La Escuela de Fráncfort*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1976.
- Raulet, Gérard. "L' evolution de Max Horkheimer vers le pessimisme?". *Archives de Philosophie* 49 (1986): 249-274.
- Sánchez Meca, Diego. "Horkheimer, Hebraísmo y Teoría crítica". *Análisis de Filosofía* 4: 73-96.
- Schmidt, Alfred. *Zur Idee der Kritischen Theorie*. München: Carl Hanser Verlag, 1974.

Javier Hernández-Pacheco: fe y filosofía.

Javier Hernández-Pacheco:
fe y filosofía.

Lidia Romero Sánchez¹

Universidad de Sevilla, España

Recibido 15 mayo 2021 · Aceptado 1 diciembre 2021

Resumen

En este artículo pretendo acercar al lector a una parte del pensamiento de Javier Hernández-Pacheco, el del filósofo de los últimos años.

Es muy interesante la visión que nuestro autor tenía del cristianismo, más concretamente de los Dogmas de la Iglesia católica y del Evangelio. A través de su mirada, pasamos por cómo entiende él el Paraíso, el pecado (y el pecador), la resurrección, y llegamos de vuelta al Paraíso.

Palabras clave: Javier Hernández-Pacheco, cristianismo, resurrección, mito, paraíso

Abstract

This article pretend that the reader has a closer look to thinking of Javier Hernández-Pacheco, the philosopher of the last few years.

He has a very interesting vision about Christianity, specifically The Catholic Church Dogma and the Gospel. Through his view, we go from how he understands the Paradise, sin (and sinner), resurrection, and we go back to Paradise.

Keywords: Javier Hernández-Pacheco, Christianity, resurrection, myth, Paradise

1 • Introducción

Conocí a Javier Hernández-Pacheco Sanz en mi tercer año en la Facultad de Filosofía de Sevilla, allá por el año 2000, cuando impartió una de las asignaturas de aquel curso. Lo que más me llamó la atención sobre él

¹ lidiars79@gmail.com

fue su carácter, siempre afable, sencillez y carisma. Me atrevería a decir que rápidamente fui consciente de que era un profesor bueno, a la vez de ser un buen profesor.

Leí su libro *La Conciencia Romántica*, recomendado por una amiga, la cual había estado en su clase el año anterior, se había enamorado de su obra y de su forma de ser. Este libro se convirtió en mi favorito, hasta el punto de que me lo llevé a Alemania cuando fui de Erasmus, consideraba que debía ser lectura obligatoria. Ese ejemplar se lo regalé a una amiga argentina antes de marcharme, ella aún lo tiene. Yo conseguí otro ejemplar unos años más tarde y ya no me volví a separar de él, en mis mudanzas y en mis traslados transoceánicos.

Hasta su fallecimiento siempre lo llamé de “usted”, a pesar de que él siempre insistía para que lo tutease, era tanto el respeto y la admiración que le tenía (y tengo) que no concebía llamarlo de otra manera. Ahora lo llamaré “Javier” porque él así lo quería.

Volví a retomar el contacto con Javier, una vez terminada mi licenciatura, cuando le pedí que dirigiese mi tesis, *Antisemitismo y Crítica a la Modernidad*. Después de tantos años, y seguramente sin acordarse de quién era yo, me dijo rápidamente que sería el director de mi tesis. En un principio quería enfocar mi estudio en Hannah Arendt, pero tras hablar con él, y siempre teniendo en cuenta cómo quería llevar mi investigación, abrí mi trabajo al pensamiento de Max Horkheimer, de quien Javier era gran conocedor, así como de los demás miembros de la Escuela de Frankfurt.

En mi discurso ante el tribunal de defensa le di las gracias, también se las di por escrito en mi tesis en el apartado de “Agradecimientos”, pero creo que él nunca fue consciente de la magnitud de mi agradecimiento, porque tengo claro que sin su ayuda y su gran paciencia, nunca lo hubiera conseguido. Siempre tuvo palabras de aliento y nunca me dejó abandonar el proyecto.

Aquí voy a hablar de su obra *¿Alguien Entiende a Dios?*. Mi elección puede sorprender, dado que he expresado que la *Conciencia Romántica* es mi libro favorito. ¿Por qué entonces hablar del primero y no del segundo?. Creo que todos aquellos que conocían a Javier pueden entender mi elección y, para todos aquellos que lo estén empezando a conocer a través de estos artículos, espero que puedan conocer, no sólo al filósofo, también al profesor. En

palabras de Javier: “Así que me propongo en estas páginas ejercer esa autonomía intelectual para presentar mis reflexiones sobre lo que considero el sentido ‘auténtico’ del cristianismo”².

Dado lo extenso de esta obra, me voy a centrar principalmente en el cuarto capítulo: Creo en Jesucristo, su Único Hijo, y, sobre todo, en el sexto apartado: Padeció bajo el poder de Poncio Pilatos, fue crucificado...También voy a hacer un breve estudio de los apartados titulados: Y al Tercer Día resucitó, y Subió a los Cielos, y Desde Allí ha de Venir a Juzgar a Vivos y a Muertos.

Considero que tales apartados son esenciales a la hora de entender el pensamiento de nuestro autor a la hora de unir fe y filosofía. Hernández-Pacheco era un filósofo nato, y como educador estaba entre los mejores. Pero pocos saben su unión con el cristianismo, y más concretamente con el catolicismo, del que era conocedor, pero que él mismo reconocía que le quedaba mucho por aprender, ahí vemos lo humilde que era y el afán por seguir conociendo que siempre tuvo, *sapere aude*.

Espero que con esta pequeña contribución por mi parte a dar a conocer el pensamiento de Hernández-Pacheco, se haga honor a su obra y su legado. Él, que fue un buen hombre y un buen profesor, también se merece el reconocimiento del mundo académico por su gran labor a la filosofía, a la que amó y con la que mantuvo un diálogo constante.

Por supuesto que la filosofía es necesaria; pero la están haciendo desde su ámbito propio los teólogos, juristas, sociólogos, antropólogos y economistas, incluso periodistas, en la medida en que esos saberes y discursos reflexionan sobre sus propios fundamentos. La filosofía que todavía importa tiene actualmente la forma de una serie inconexa de meta-teorías, por supuesto despreciadas por los filósofos profesionales. Y así, no solamente fracasó en su antigua meta de realizar la unidad de los saberes, sino que ni siquiera puede garantizar la propia.³

2 Hernández-Pacheco, Javier (2017). *¿Alguien Entiende a Dios?. Reflexiones Sobre el Catolicismo de un Profesor de Filosofía*. Madrid: Sekotia, p. 12.

3 Hernández-Pacheco, Javier. *Usted Primero. Filosofía de las Buenas Maneras*. Madrid: Marova, 2019, p. 10.

2 • Jesucristo, crucificado por el pecado del hombre

En *Cur Deus Homo*,⁴ San Anselmo de Canterbury nos cuenta la doctrina del fruto de la salvación del amor de Dios, el Padre, por el hombre y la obediencia del Hijo a su Padre para salvar al hombre, que, según San Anselmo, era la única manera de ser salvado. Con la muerte de Cristo se restablece la justicia, la cual había sido desviada por el pecado original. Con esto se entienda que, al ser Dios infinito, tan sólo una víctima infinita puede subsanar lo que ha sido destruido a través del pecado. Además, Anselmo afirma que el heroísmo del sacrificio de Jesucristo salda el pecado de carácter infinito, de esta manera, el hombre logra la salvación.

Hernández-Pacheco nos cuenta que este mismo argumento está implícito en San Pablo y en la patrística.⁵ Al ser Jesucristo hijo de Dios su naturaleza es divina y, por lo tanto, infinita; esto conlleva a que todos sus actos adquieran la condición de ser tan infinitos como su persona.

Nuestro autor además afirma que él cree este hecho como cierto, es decir, cree que Jesucristo murió para restablecer la justicia rota por el pecado; pero, a diferencia de San Anselmo, opina que el pecado no es un daño directo a Dios, es decir, el pecado es Dios siendo vulnerable. Partiendo de este argumento, se llega a la conclusión de que la reconciliación difiere de la reparación de esa esencia de Dios que ha quedado dañada por el pecado del hombre.

Hernández-Pacheco dice también que “nosotros tenemos que, o al menos tendemos a, pensar a Dios a imagen de nuestra voluntad de poder, esto es, de nuestros pecados”.⁶ Es decir, al más puro estilo nietzscheano,

4 La traducción al castellano es *¿Por qué Dios se hizo hombre?*, es un libro que San Anselmo escribió en el período entre 1095 y 1098, siendo ya nuestro autor arzobispo de Canterbury.

5 La patrística es el estudio del cristianismo de los primeros siglos y de los padres de la Iglesia. Se considera que su periodo de observación abarca desde la parte final del Nuevo Testamento, concretamente desde los Hechos de los Apóstoles (año 100 DC) y hasta El Concilio de Calcedonia (451 DC), o hasta el Segundo Concilio de Nicea, del siglo VIII.

6 Hernández-Pacheco, Javier (2017). *¿Alguien Entiende a Dios?. Reflexiones Sobre el Cate-*

considerada esta voluntad de poder como el motor principal del hombre: el anhelo de lograr sus deseos, la manifestación de fuerza que lo hace mostrarse al mundo y, así, estar en el lugar que siente que le toca. Pensar a Dios de esta manera se debe a que, al principio del cristianismo, Dios y los sacrificios estaban unidos, no se concibe una cosa sin la otra. Los griegos y los babilonios eran conocidos, entre otras muchas cosas, por su capacidad de ofrecer sacrificios. En el judaísmo se hacían constantes sacrificios a Dios, estos constaban de animales, vegetales o incienso, los cuales eran sacrificados cada día en el Templo por los sacerdotes; la ley, que había de ser seguida, ordenaba que debían ofrecerse los primeros frutos de la tierra y los primeros animales nacidos. Cuando el Segundo Templo fue destruido por los romanos (70 d. C.), los sacrificios de animales cesaron.

Con la muerte de Jesucristo en la cruz, se ofreció el sacrificio por antonomasia, el mismo hijo de Dios, a la vez humano y divino, moría para restablecer esa justicia, como ya he mencionado. Por eso, al principio del cristianismo se hacía difícil romper con este Dios de los sacrificios, es decir, con un Dios justiciero e incluso vengativo si el hombre pecaba. Según Hernández-Pacheco, estas cualidades que se le atribuyen a Dios no le pertenecen, son más bien las cualidades inherentes al propio ser humano que, al saberse hecho a imagen y semejanza de Él, le transfiere su propio carácter.

Dios no mata a las personas, Dios tampoco mandó a su hijo a la muerte. Los humanos somos los que, con nuestras acciones y decisiones, provocamos esos hechos. De esta manera, con el Holocausto, por ejemplo, Dios no decidió mandar a seis millones de judíos a una muerte terrible, para hacerles pagar por sus pecados, más bien fue decisión de muchos hombres: empezando por Hitler y terminando con el alemán de a pie, antisemita pasivo, quien, con sus hechos, no sólo no puso fin a la locura, sino que los alentó. Los acontecimientos que le suceden a los hombres tras la creación no es culpa de Dios, sino es el resultado de esa voluntad pervertida y, por consiguiente, no afecta al Creador.

De la misma manera, Dios no mandó a su hijo a la muerte. Poncio Pilatos lo hizo, junto con aquellos hombres que gritaban por su ejecución, etc. De aquí se puede llegar a la conclusión de que fue por su propia misericordia

cismo de un Profesor de Filosofía. Madrid: Sekotia, p. 129.

por la que Jesús murió en la cruz, y no por una demanda de justicia. La muerte de su hijo no era necesaria para Dios, ni un requisito para la salvación.

3 • Dónde comienza el pecado y termina el pecador

Hernández-Pacheco afirma que, cuando alguien inflige un mal a otra persona, tendemos a pensar que esa persona que ha producido ese mal es “mala”. El problema está en que el pecado viene anteriormente. Volviendo al ejemplo del Holocausto, podemos decir que Hitler es malo, y no nos faltaría razón ante tal afirmación, Hitler es el pecador; pero el pecado viene antes, es el antisemitismo inherente en la sociedad europea.

Creo que esto se puede ver en el libro *Eichmann en Jerusalén: Un Estudio Sobre la Banalidad del Mal* de Hannah Arendt. Eichmann, fue el responsable de la “solución final” y de la trasportación de los judíos a los campos de concentración, por ello se puede llegar a afirmar que Eichmann era un “hombre malo”, si no nos paramos a estudiar lo que Eichmann tenía detrás.

En todo momento Eichmann afirmó que era inocente de haber cometido cualquier crimen, sólo había obedecido órdenes, como lo hubiera hecho cualquier ciudadano respetuoso de la ley. Arendt quiso estudiar a Eichmann como persona, ya que, para ella, con el juicio en Jerusalén se abrió la puerta para cuestionar a Eichmann como un ser humano que ha cometido actos brutales contra otros seres humanos. Eichmann fue condenado por sus actos antes incluso de que empezara el juicio. Parece ser que Eichmann era capaz de mantener una buena conciencia porque había puesto en los otros su capacidad moral, el principio del imperativo de acción de Eichmann se basaba ahora en la ley del *Führer*. Con ello Eichmann se aseguró de tener una buena conciencia a pesar de no seguir con el imperativo moral de Kant, de quien era conocedor y llegó a decir que regía su vida a través del Imperativo Categórico, entregándose a los deberes del partido Nazi. Como sacrificio por la lealtad y deberes hacia el partido dejaba de ser ahora el gobernante de su propia vida. Para él era un idealista, ya que vivió por sus ideas y lo sacrificó todo por ellas, no dejaba que sus sentimientos y emociones se pusieran por medio de sus acciones, a pesar de que esto significaba llevar a los judíos a su muerte. Pero Eichmann nunca hubiera llegado a ser el responsable de la

“solución final” si no hubiera sido un antisemita, aunque él pensara que no lo era, criándose en un ambiente en el que estaba establecido el antisemitismo y era incluso aceptado ampliamente, hasta el punto de no ser consciente de este hecho. Eichmann tampoco podría haber llevado a los judíos hasta la muerte si no hubiera tenido una maquinaria detrás que le sirviera de soporte, seguramente, sin esa maquinaria, Eichmann hubiera acabado siendo un antisemita pasivo y nunca hubiera llegado a más. Tuvo que haber muchos Eichmann, en mayores o menores puestos en el partido nazi y mezclados en la población alemana, para que el Holocausto se produjese. La historia de Eichmann es la historia de otros muchos alemanes que, por un motivo u otro, participaron activa o pasivamente en el asesinato contra los judíos.

Dios nos dio libre albedrío, este es la potestad que el ser humano tiene de obrar según considere y elija, es decir, Dios nos dio la capacidad de elección. Esto quiere decir que los seres humanos tenemos adquiridas naturalmente la libertad para tomar nuestras propias decisiones; pero nuestro entorno social, cultural e histórico puede hacer que nuestras tendencias hacia determinadas decisiones varíen. Es por todo ello que el ser humano, cuando decide hacer un mal, esta acción es el cúmulo de todo lo que le rodea, y sólo él y su circunstancia han de ser culpados. No se debe culpar a Dios por las acciones de los humanos, al fin y al cabo, ya lo dijo Ortega y Gasset, “yo soy yo y mi circunstancia”.⁷

El existencialismo une la noción de libertad, la capacidad de tomar mis decisiones, con el concepto de angustia. Kierkegaard argumenta que el universo es fundamentalmente paradójico, y la paradoja principal es la unión transcendental de Dios y lo humano en la figura de Jesucristo. Kierkegaard propone que cada uno debe tomar decisiones independientes, las cuales constituyen su existencia. La angustia está en todos nosotros, es una angustia por indecisión, y permanece hasta que nos comprometemos con una decisión particular. Kierkegaard se situaba dentro de la religión protestante, pero otro famoso existencialista cristiano es el francés Gabriel Marcel, el cual procesaba la religión católica, y era un oponente del existencialismo ateo. Para Marcel la libertad es algo negativo y positivo a la vez; en su vertiente negativa, la libertad es la ausencia de lo que parece la alienación desde uno mismo;

7 En 1914, Ortega y Gasset acuñó esta frase en su libro, *Meditaciones del Quijote*.

la libertad es positiva cuando los motivos de mi acción están dentro de los límites que considero que son estructuralmente características de mí mismo. Para Marcel, la libertad es siempre la posibilidad del yo, siempre dentro de los confines de las relaciones con los otros. Como existencialista, la libertad está sujeta a las experiencias del cuerpo, pero para él, además, la libertad es algo que debe vivirse a través de la experiencia, y el yo es totalmente libre cuando se sumerge en las posibilidades del yo y de las necesidades de los otros. Los hombres tienen una libertad básica y autónoma, pero sólo esas personas que buscan la experiencia de interactuar con otros hombres libres pueden romper la facticidad del cuerpo e introducirse en la satisfacción de ser.

Hernández-Pacheco nos habla de dónde sitúan el mal diversos pensadores. Hobbes y Schopenhauer afirman que es la naturaleza la que es mala, Rousseau y Max dicen que el mal se encuentra en la cultura hiper-civilizada. Horkheimer y Adorno, sin embargo, declaran que el mal está en el poder que ejercemos sobre la naturaleza y la sociedad. La Biblia, sin embargo, no admite una perspectiva singular sobre el mal. La Biblia opera dentro de un entorno moral y espiritual en lugar de dentro de un entorno racionalista, abstracto, ontológico. Hay, básicamente, cuatro representaciones del mal en ella: caos, pecado, fuerzas demoníacas y sufrimiento. Por ejemplo, en el Génesis se dice que la creación de Dios es “buena”, el mal es representado como entrando en la creación como consecuencia de la elección del hombre, Eva y Adán comiendo el fruto del árbol prohibido. Hernández-Pacheco afirma que manifestaciones de ese mal cósmico libremente querido por todos es lo que mató a Jesucristo. “En esa cruz obtenemos la medida de una tragedia, que es la del mundo, y la de cada uno de nosotros, que a su imagen fuimos creados, imagen de la que ahora somos la infinita perversión”.⁸

Pero el judaísmo cree en la idea de un Dios omnipresente, justo y misericordioso. En el judaísmo no existe una doctrina del pecado como en el cristianismo. De hecho, la palabra pecado no aparece en el libro *Bereshit* (Génesis) en la historia de Adam, a diferencia de la interpretación que le dan los cristianos. Los cristianos interpretan la acción de Adán como un pecado que se traspassa al resto de la humanidad aún no nacida. El judaísmo, sin embargo, utiliza el concepto de *teshuvá* (el arrepentimiento). Por lo tanto, el judaísmo se pregunta cómo el hombre puede superar su tendencia a hacer el

8 *Ibid.* 135.

mal, el cristianismo se pregunta cómo superar el pecado original.

En el texto no aparece la palabra pecado, podemos interpretarlo como que Adán y Eva eran inocentes y perdieron su inocencia. No se puede sacar la conclusión de que fuera una acción pecaminosa, una cosa es la desobediencia y otra cometer una maldad. En la Torá se utiliza el adjetivo “maldito”, pero con él se califica a la serpiente y no Adán ni de Eva. La maldad conlleva hacer un daño, ya sea tanto físico como emocional, a sabiendas. El Dios de los judíos castiga según la magnitud del agravio.

La primera vez que aparece el mal en la Torá es en su forma extrema, en el asesinato del Abel por parte de su hermano Caín, también es la primera vez que se hace referencia a palabra “pecado”. El pecado en la historia de los dos hermanos está delimitado a una tentación para el mal, que el hombre puede dominar, hay esperanza. No sabemos, leyendo la Torá, por qué Dios crea el hombre con la inclinación al mal. No hay un mal inherente en el universo, sino que el mal es parte integral de la naturaleza del hombre, y sólo a través de las enseñanzas y lo la disciplina el hombre es capaz de luchar contra él.

La respuesta del judaísmo para que dominemos esta inclinación al mal está en la entrega de las leyes. Con la obediencia a las leyes y a sus prácticas, el hombre será capaz de controlar lo que le lleva a hacer el mal. El judaísmo quiere que nos hagamos responsables de nuestras actitudes. Abraham Joshua Heschel, rabino admirado dentro de la comunidad judía por su contribuciones y enseñanzas, decía que en la sociedad en la que vivimos, aunque algunos sean culpables, todos somos responsables, afirmación que Hernández-Pacheco también hacía, todos somos responsables de las acciones que se cometan contra los otros si no hacemos nada.

Al ser el mal parte inherente de la naturaleza humana, existe entonces el libre albedrío, el arrepentimiento y el retorno al buen camino. Depende de nosotros, a través de nuestros hechos, dominar esta inclinación hacia el mal.

Para Hernández-Pacheco, “la vida es al final tan hermosa, como dura en el dramático y titánico camino en que ha de superarse a sí misma. Por eso, el mal forma parte de la evolución y de la historia”.⁹

Hernández-Pacheco defiende que, según la idea judeo-cristiana de creación, la naturaleza es un proyecto en desarrollo que llega a la emancipación,

9 *Ibid.* 65.

este desarrollo es liberador, que concluye en una autoconciencia autónoma.

Siguiendo con este argumento, lo que Dios crea en un momento, es en la naturaleza una evolución, es un trabajo que se hace a base de esfuerzo por parte de todos. Por ello, todo lo que nos parece definitivo, sin embargo, no lo es, el proceso aún no ha terminado. Hernández-Pacheco afirma que Dios está situado al final de este camino y sólo él sabe que, al final de él, todo saldrá bien. “La fe en Dios es también confianza en que esa esperanza no se verá defraudada”.¹⁰ Dios no quiere el Holocausto definitivamente, como tampoco quiere definitivamente cualquier otra tragedia en nuestras vidas.

En la oración del Padrenuestro se expresa una esperanza en el futuro para los cristianos cuando se dice “hágase”, es el deseo de que la voluntad de Dios se cumpla.

Diferentes cosas podrían haberle pasado a Jesucristo, como su naturaleza humana, también tenía la libertad de decidir, y así lo hizo. Eligió la cruz, dándose él mismo como ofrenda al Padre. Hernández-Pacheco afirma que con este sacrificio termina el tiempo de los sacrificios, y comienza uno nuevo: la era de la eucaristía, que es la época del amor y la época de dar las gracias, en la cual Satán es abatido y comienza la misericordia de Dios. Jesús es el cordero de Dios que quita el pecado del mundo, y a través de su resurrección ahora tendríamos una esperanza que nos anima a vivir con la esperanza de su segunda venida, en la que la restauración será final y eterna. Pero Jesucristo no sólo es el Mesías para los cristianos, y esto quiero dejarlo claro dado que parece que han sido los cristianos los únicos que han colocado a Jesús en el centro de su religión.

Ya sabemos que la separación entre judíos y cristiano se dio tras la muerte de Jesús, la separación no fue ni simple ni rápida, fue un proceso que tardó generaciones en producirse. Jesús fue un judío devoto toda su vida. Pero poco se conoce la existencia de los judíos mesiánicos, los cuales aceptan a Jesús como el Mesías, la diferencia fundamental con los cristianos radica en que los judíos mesiánicos consideran que Jesús (*Y’shua*, en hebreo) nunca vino a fundar una nueva religión. Las demás ramas del judaísmo consideran que adorar a *Y’shua* como el Mesías es idolatría, porque un hombre no puede ser igual a Dios, y *Y’shua* es un hombre, incluso un personaje histórico, pero ni es el Mesías ni tampoco un profeta.

¹⁰ *Ibid.* 66.

Hernández-Pacheco afirma que, después de la muerte de Jesucristo, quedaba la ardua tarea de vencer esa muerte, siguiendo los pasos del Padre. Jesucristo hace como hombre y como Dios a la vez lo que los hombres no pueden hacer, que es regenerar su naturaleza, la cual está débil y dañada por el pecado.

Tras la muerte, y la consiguiente resurrección, la creación ha quedado limpia de pecado. El mal sigue siendo una posibilidad, dado que el hombre posee esa libertad, de ahí la necesidad de una segunda venida del Señor.

4 • El pensamiento de Karl Barth en la obra de Javier Hernández-Pacheco

Hernández-Pacheco hace mención en este libro, en numerosas ocasiones, del pensamiento de Karl Barth.¹¹ A pesar de ser protestante, Hernández-Pacheco no es partidario del “libre examen”,¹² nuestro autor considera que Barth “aun consiguió construir una monumental Dogmática en la que se recupera toda la reflexión sobre el Evangelio que hace la Patrística”.¹³

Para Barth la verdad de la fe cristiana no necesita realmente de la naturaleza humana sino de la naturaleza divina, opinión compartida anteriormente por San Anselmo. La teología ha de comenzar con la Palabra de Dios, no con el hombre moderno.

Hernández-Pacheco coincide con Barth en diversos puntos. La teología liberal había rechazado la doctrina de la Trinidad, pero Barth estableció su

11 (1886-1968) Barth fue un importante teólogo protestante, considerado uno de los más importantes pensadores cristianos del siglo XX, de gran influencia en la teología contemporánea. A partir de su experiencia como pastor, se apartó de la típica teología liberal predominante, y pasó a tomar un nuevo camino teológico, llamado inicialmente “teología dialéctica”, debido a su énfasis sobre la naturaleza paradójica de la verdad divina.

12 *Ibid.*, p. 13. Se refiere a otras doctrinas dentro del cristianismo, fuera del catolicismo. Aunque Hernández-Pacheco sí cree que Dios se revela a cada uno y que el Evangelio debe ser repensado.

13 *Ibid.* 372.

doctrina en ella. Barth observó que la doctrina estaba explícitamente en las Escrituras. Barth, además, utilizó la Trinidad para explicar su teología de la Palabra/revelación. El Padre, el Padre se revela al hombre a través del Hijo y la comunicación del Espíritu. La Palabra es el Hijo y la comunicación de esa Palabra y esa Revelación es el Espíritu, este que crea en los hombres la fe. La Palabra es a la vez pronunciada y escuchada.

Barth propuso una triple división en cuanto a su doctrina de la Palabra de Dios. Por un lado, se sitúa la palabra escrita, es decir, las Sagradas Escrituras. La Biblia es el testimonio profético y apostólico de Jesucristo. Por otro lado, se sitúa la palabra predicada, es decir, el sermón de los domingos. Por encima de la palabra escrita y la palabra predicada está la Palabra de palabras, es decir, Jesucristo, él es la Palabra. Jesucristo es la revelación del Padre.

Barth, además, se oponía a la apologética, ya que todo nuestro conocimiento de Dios exclusivamente se da a través de Jesucristo. Por ello, cualquier escuela que afirme que el hombre puede llegar al conocer a Dios independientemente de Jesucristo es falsa. Esto indica que no podemos llegar a la existencia de Dios partiendo de la ética, la razón, etc., y esto se debe a que el hombre y Dios no se encuentran fuera de Jesucristo.

Estamos viendo que Barth se aleja de puntos importantes del protestantismo tradicional, lo cual es alabado por Hernández-Pacheco, ya que profundiza más en el dogma cristiano. A diferencia del protestantismo, Barth diferencia entre la revelación y las Escrituras. La revelación es el acto con el que Dios se muestra al hombre. Partiendo de eso, la Biblia no puede ser la revelación de Dios. Por lo tanto, la Biblia es el principal signo de la revelación, pero las Escrituras y la revelación no pueden estar al mismo nivel. Si la Biblia se convierte en la revelación objetiva de Dios la revelación podría llegar a materializarse. También tenemos que partir del hecho de que Barth pensaba que la Biblia tenía errores, ya que se trataba de un producto del hombre.

A todo esto, hay que añadir que, para Barth, al igual que Hernández-Pacheco, Dios no es el juez que recompensa a unos y castiga a otros, sino el que vela por el orden y repara lo que ha sido destruido.

La teología liberal había mezclado la evolución de la historia con el Reino de Dios, por ello, Barth decidió no añadir la historia en su teología de la Palabra. Barth si que mantuvo la distinción neokantiana entre historia

literal e historia existencial, la historia existencial era la única esfera de la revelación. El tiempo histórico y Dios no tienen nada que ver. El tiempo cronológico lleva a la nada.

Barth se opuso al régimen nazi. Era miembro de la Federación de las Iglesias Confesantes Alemanas, esta organización se opuso a los cristianos alemanes que apoyaron al nazismo, por seguir a Hitler como si del Mesías se tratase. En 1934, escribió un ensayo titulado *Nein! Antwort an Emil Brunner*, en él hace una crítica de los cristianos alemanes, que pervertían el cristianismo histórico al adaptarlo a la ideología nazi, el lema de ellos era “Dios y Hitler”. También en 1934, Barth redactó la Declaración de Barmen, en la cual expresaba que Jesucristo era la única palabra de Dios, y sólo a él debíamos escuchar y obedecer. Todo esto le trajo consecuencias cuando tuvo que salir de Alemania tras perder su puesto en la Universidad de Bonn, por negarse a jurar lealtad a Hitler.

5 • Paraíso: mito y fin último

Hernández-Pacheco afirma que el paraíso no cuenta un hecho dado en la historia, se situaría, entonces, más cerca del mito. Hay que tener cuidado en cómo tomamos esto, ya que si desmitificamos el mito del paraíso, también podríamos decir que la resurrección es un mito. Lo cual, según nuestro autor, no deber ser categorizado de tal manera; de la resurrección de Jesucristo hay testigos, los cuales citan horas, lugares, circunstancias materiales, etc. Si Jesucristo no resucitó, entonces, todo sería una falsedad, ya que si Jesucristo no está vivo el Credo no se sustenta.

El tema del paraíso recurre a otro género literario distinto al de la resurrección, recurre al mito. Hernández-Pacheco lo compara con el mundo de las ideas de Platón. El mito no pretende engañar. Lo importante del mito es lo que significa. Cuando se comparten con una comunidad, “los mitos son entonces verdaderos”.¹⁴ Platón emplea los mitos de la misma manera. Platón sabe de la utilidad del discurso y del pensamiento mítico para sus propósitos, como refuerzo de sus argumentos, el mito llega a los oyentes. Muchos de los pensadores modernos que estudian mito de la epopeya

14 *Ibid.* 80.

griega, afirman que constituye una fórmula pre-lógica de concepción de los fenómenos cósmicos y naturales. El sentido platónico del mito tiene un sentido paradigmático, es decir, es modelo de una realidad que sólo es imitación de otra eterna e inmutable. Por lo tanto, el mito separa o enlaza el mundo sensible con el mundo de las Ideas, es un mundo aún inaccesible para el hombre. El lenguaje de la Idea pura es el mito, ella es trascendente a las cosas e inmanente al alma.

Un gran aporte del pensamiento de Ricoeur ha sido hacer una hermenéutica en la que el mito es en una fuente de significado y verdad dentro de una filosofía que se opone a empezar con una verdad que ha sido puesta por ella.

Para Hernández-Pacheco, lo que narra el mito es verdadero en cuanto aquello que pretende contar. El mito abre un camino en dirección a lo inaccesible. La Biblia no es un libro científico, que pretenda demostrar hechos empíricos, lo que la Biblia pretende es mostrarnos la verdad que lleva a la salvación. Desde este punto, dónde estaba situado el paraíso, cuántas personas habían, qué tipo de árbol era, etc., carece de importancia. La relación en el tiempo es lo que importa, y este está en el origen de la historia.

El paraíso vuelve a convertirse, entonces, en el final de la historia, a donde todos ansiamos por llegar.

[...] tanto Paraíso Original como Tierra Prometida son pues culminación de la obra creadora de Dios. Y en este sentido, aunque para nosotros el uno esté al principio y la otra al final de la historia, (con una importante salvedad que luego veremos) los dos son para Dios la misma cosa. Dicho en el contexto filosófico en el que aquí nos manejamos con más comodidad: se trata en el primer caso del mundo platónico de las cosas verdaderas, de las ideas, que el alma contemplaba cabalgando en un carro alado acompañando al cortejo de los dioses (mito del carro alado en el *Fedro*), y en el segundo del fin del movimiento natural (que luego resultará que no lo es tanto) en el que todas las cosas se reencuentran en el hombre con su verdad al final de la historia. Este mismo paraíso aristotélico es la utopía de una definitiva emancipación de un paraíso social-humanista que Bloch sitúa en ese final como objeto de nuestra esperanza. Son, uno al

principio y otro al final, dos nombres de la utopía, término por el que hemos de entender, no una delicuescente ensoñación desengranada de las condiciones históricas, sino el origen y la culminación de esa misma historia, en los que la humanidad superara (o superó) sus límites históricos y se reencontrará (o reencontró). Consigo mismo en la naturaleza.¹⁵

Bloch pensaba que el universo está pasando por una transición, desde su causa primordial (*Urgrund*) hasta su objetivo final (*Endziel*); esta transición se efectúa a través de una dialéctica sujeto-objeto, y él vio evidencias de esto en todos los aspectos de la cultura y de la historia del hombre.

Hernández-Pacheco afirma que: “Sólo en un mundo donde el ideal es original-mente más real que su desfiguración histórica, puede el hombre pre-tender alcanzar una plenitud que no sea la definitivamente perdida”.¹⁶

El paraíso es, entonces, el objetivo de la creación de Dios, la perfección a la que uno quiere llegar, es el salir a la luz. Al más puro estilo platónico, los hombres que salen de la caverna y ven la luz por primera vez quedan cegados, esos hombres que se han librado de las cadenas y han salido a la luz, caminan hacia la razón y el conocimiento. Ese salir a la luz, disipar las tinieblas de la ignorancia por la luz de la razón, tan apreciado por los filósofos ilustrados.

El paraíso es, no el principio, ni el final, sino el interior del mundo, como lo que Dios comprende mientras mira y lo bendice, y que a veces nosotros, quizás por un mágico instante, vislumbramos, allí donde ese mundo se nos presenta como fantástico.¹⁷

6 • Conclusión

Quiero terminar con unas palabras de Hernández-Pacheco,

Y se va acercando el momento en que he de presentarme ante Dios, y tendré que justificar en el juicio definitivo lo que a lo

¹⁵ *Ibid.* 81–82.

¹⁶ *Ibid.* 82.

¹⁷ *Id.*

largo de todos estos años vengo diciendo de Él. Y este ajuste de cuentas entre lo que pienso y lo que creo (que no es para mí una ocurrencia personal sino fe compartida con la Iglesia) es algo que quiero, por así decir, dejar preparado. No sea que tenga que revisar algunas cosas. Y entre nosotros que nos dedicamos a la filosofía, uno no se aclara a sí mismo si no intenta explicar a los demás lo que piensa, a ser posible, en mi caso, por escrito. Esto es lo que me gustaría hacer aquí.¹⁸

Y, en mi opinión, lo dejó muy bien explicado. Al igual que se preguntó Josef Pieper: ¿cómo es posible una filosofía cristiana?, creo que en este libro Hernández-Pacheco lo deja claro: ¿cómo no es posible una filosofía cristiana?. “Pero la filosofía no es la repetición mecánica de un discurso aprendido, sino un lenguaje que tiene que llegar a cada uno de los sujetos como algo en cierta medida comprensible”.¹⁹ La filosofía no es una disciplina, sino una actividad, que debe rechazar y superar las concepciones unilaterales.

7 • Bibliografía

- Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén. Un Estudio sobre la Banalidad del Mal*, Barcelona: Lumen, 1999.
- Arendt, Hannah. *Escritos Judíos*, Barcelona: Magnum, 2009.
- Arendt, Hannah. *Los Orígenes del Totalitarismo*, vol. I, II, III, Madrid: Alianza, 2009.
- Barth, Karl (1994). *Church Dogmatics*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Barth, Karl. *Dogmatics in Outline*. London: SCM, 2001.
- Barth, Karl. *Introducción a la Teología Evangélica*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- Bloch, Ernst. *Atheism in Christianity: The Religion of the Exodus and Kingdom*. London: Verso, 2009.
- Bloch, Ernst. *The Spirit of Utopia*. Stanford: Stanford University Press, 2000.
- Hernández-Pacheco, Javier. *¿Alguien Entiende a Dios?. Reflexiones Sobre el Catolicismo de un Profesor de Filosofía*. Madrid: Sekotia, 2017.

¹⁸ *Ibid.* 13.

¹⁹ *Ibid.* 12-13.

- Hernández-Pacheco, Javier. *Corrientes Actuales de la Filosofía (II)*. Madrid: Tecnos, 1992.
- Hernández-Pacheco, Javier. *Los Límites de la Razón*. Madrid: Tecnos, 1992.
- Hernández-Pacheco, Javier. *Usted Primero. Filosofía de las Buenas Maneras*. Madrid: Marova, 2019.
- Holy Bible*. Kansas: Catholic Bible Publishers, 1991.
- Pieper, Josef. *Faith, Hope, Love*. San Francisco: Ignatius Press, 1997.
- Pieper, Josef. *On Hope*. San Francisco: Ignatius Press, 2011.
- Pieper, Josef. *Leisure: The Basis of Culture*. San Francisco: Ignatius Press, 2009.
- Platón. *Republic*. London: Phaidon Press, 2004.
- Ricoeur, Paul. *From Text to Action*. Evanston: Northwestern University Press, 1991.
- RICOEUR, Paul (2007). *History and Truth*. Evanston: Northwestern University Press.
- Ricoeur, Paul. *The Conflict of Interpretations*. Evanston: Northwestern University Press, 1974.
- Tanakh. New York: Jewish Publication Society, 1985.
- Telushkin, Rabbi Joseph. *Jewish Literacy*. New York: Harper Collins Publishers, 1991.

La plenitud hacia la que tendemos: historia de una discusión truncada.

The fullness towards which we tend:
History of a truncated discussion.

Francisco José Soler Gil¹

Universidad de Sevilla, España

Recibido 1 noviembre 2021 · Aceptado 1 diciembre 2021

Resumen

En este artículo se expone en primer lugar una de las tesis centrales del pensamiento de Javier Hernández-Pacheco: la tesis del imperativo moral que nos impulsa a la transformación del mundo para convertirlo en expresión de la libertad. Y en segundo lugar se resume la discusión que Javier Hernández-Pacheco y el autor de este artículo sostuvieron acerca de la compatibilidad del fin que se expresa en ese imperativo moral con el marco de la naturaleza expresado por las leyes de la física.

Palabras clave: Javier Hernández-Pacheco, Fichte, libertad, física, absoluto, filosofía de la naturaleza

Abstract

This article first exposes one of the central theses of Javier Hernández-Pacheco's thought: the thesis of the moral imperative that drives us to transform the world to turn it into an expression of freedom. And secondly, the discussion that Javier Hernández-Pacheco and the author of this article held about the compatibility of the end that is expressed in that moral imperative with the framework of nature expressed by the laws of physics is summarized.

Keywords: Javier Hernández-Pacheco, Fichte, Freedom, Physics, Absolute, Philosophy of Nature

¹ solergil@us.es

1 • Introducción

La muerte de Javier Hernández-Pacheco el pasado 17 de noviembre de 2020 ha truncado una década de amistad y de largas, enconadas y gozosas discusiones, que comenzó con mi incorporación a la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla, en 2010.

A Javier Hernández-Pacheco lo había conocido ya tres años antes, con ocasión de una visita mía a Sevilla. Pero hasta el comienzo del curso académico en otoño de 2010 no habíamos mantenido más que la relación superficial que suele establecerse entre profesores que contactan con motivo de un congreso, o de un simposio. Nada subrayable.

Lo bueno –ya digo– comenzó en otoño de 2010, cuando me fue asignado justo el despacho contiguo al suyo, y la vecindad se convirtió en ocasión de un intercambio de cortesías convencionales primero, pero pronto también de ideas. De manera que en cuestión más de semanas que de meses ya nos habíamos enzarzado en un debate inagotable, sobre los más diversos asuntos. Una amistad socrática, alimentada por mil discusiones, y que ahora se ha quebrado de forma abrupta y muy amarga.

Quizás podría concretar aún más, y fijar el punto de partida de esa bella relación en torno a un momento muy concreto. Fue el día 22 de noviembre de 2010. Aquel día, a iniciativa de varios compañeros de nuestro departamento, y en especial de Juan Arana y Francisco Rodríguez Valls, pronuncié en el Salón de Grados de la Facultad de Filosofía de Sevilla una “lección inaugural”, anunciada bajo el título de “Cosmología: Una disciplina entre la física y la filosofía”. Javier Hernández-Pacheco estuvo allí. Y dada nuestra diferente valoración de las posibilidades filosóficas de la física –que yo ya medio conocía (o medio barruntaba) por entonces–, anticipaba de su parte cierta indiferencia, o un posicionamiento más bien crítico... pero ni lo uno ni lo otro: Hernández-Pacheco estuvo allí, y me esperó a la salida del acto. Y aún conservo bien grabada su expresión de alegría al comentarme: “Bien, bien... ¡Me parece que nos vamos a divertir mucho en este grupo!”

¡Y vaya si nos divertimos! Ahora, cada vez que vuelvo sobre aquel momento, reconozco que fue una profecía que comenzó a verificarse de inmediato. Y la celebro como tal, y como tal me duele, al tener que referirme a su cumplimiento ya cerrado.

Aún guardo en mi despacho la última botella de whisky (escocés y *single malt*, por supuesto...), que ya no terminaremos. Y aún guardo una caja de puritos con la que ya no podré tentar su poco firme renuncia al tabaco, con motivo de ciertos problemas de salud que tuvo hace algún tiempo... Pero, sobre todo, guardo memoria de nuestras conversaciones: en su despacho, y en el mío, y de camino hacia Triana. O paseando por el barrio de Santa Cruz, donde tantas veces nos sentábamos a tomar algo en una terracita, al anochecer, cuando volvíamos de la facultad, y lo que iba a ser una cerveza en cinco minutos se convertía en una disputa filosófica gastronómicamente bien pertrechada, que interrumpíamos hacia la media noche, atendiendo a que algo de voz nos quedara para las clases del día siguiente.

Si a todo esto sumo los miles de emails que cruzamos en un grupo de discusión en el que ambos participamos durante varios años, creo que puedo decir sin exageración que Javier Hernández-Pacheco ha sido para mí no sólo un amigo entrañable, sino la persona que más me ha obligado a pensar y repensar cosas en todo este tiempo. Ha sido un hermano mayor. El hermano que espolea cada día con sus comentarios, que siempre sabe más, y siempre encuentra un enfoque que sorprende, y que muestra caminos abiertos allí donde uno no ve más que contradicciones y complicaciones insalvables.

La sabiduría de Javier Hernández-Pacheco me ha abierto caminos en muchos paisajes que yo tenía por intransitables. Y así, en cuestiones de pensamiento político y económico, por ejemplo, he asumido prácticamente todo lo que él me enseñó. Sin embargo, en asuntos de teología, de ontología y de filosofía de la naturaleza nunca terminamos de ponernos de acuerdo. Y mantuvimos las espadas en alto hasta el final. Por eso, cuando en el fragor de algún debate político, se nos decía que Hernández-Pacheco y yo formábamos una especie de “pinza dialéctica”, él a veces respondía sonriendo que nosotros dos estábamos de acuerdo en todo, menos en las cuestiones principales.

Algo de exceso había en esa respuesta –al fin y al cabo, los dos éramos cristianos (... y católicos cristianos, dicho sea de paso)–, pero también había en ella algo de cierto. Y como botón de muestra, me gustaría ofrecerle al lector, en los apartados siguientes, el esbozo de una de esas cuestiones disputadas, que habrá de quedar ya necesariamente en fragmento.

Se trata de un tema que espero que resulte de particular interés para el lector que trata de aproximarse a la obra de Javier Hernández-Pacheco,

puesto que tiene que ver con una de las claves principales de su pensamiento. Quizás su clave principal: la tarea infinita de transformación del mundo a la que estamos llamados.

Presentaré a grandes rasgos esta idea en el próximo apartado [apartado 2]. A continuación, resumiré la objeción que solía plantearle en nuestras conversaciones al respecto [en el apartado 3]. Esbozaré luego [en el apartado 4] la propuesta de síntesis que yo había ido poco a poco madurando, y que ya no podremos discutir. Y concluiré [en el apartado 5] con unas mínimas reflexiones sobre el carácter fragmentario de esta discusión.

2. Una clave del pensamiento de Javier Hernández-Pacheco: Nuestra tarea infinita de transformación del mundo

En consonancia con su desbordante energía, Javier Hernández-Pacheco fue un autor prolífico. Entre 1983 y 2019 publicó diecisiete libros (lo que proporciona una media de un libro cada dos años, aproximadamente, sostenida a lo largo de un periodo de casi cuatro décadas), más un considerable número de artículos en revistas de filosofía, y otros textos.

Al acercarnos a esta obra, encontramos de un lado trabajos centrados en el pensamiento de ciertos filósofos (Santo Tomás de Aquino, Hegel, Nietzsche, Heidegger, la Escuela de Frankfurt...), y de otro lado estudios de carácter temático: sobre el romanticismo, la economía, la milicia, etc.

No obstante, la dispersión de un panorama tan amplio queda contrarrestada por ciertos rasgos que dotan a los libros de Hernández-Pacheco de un carácter propio, reconocible más allá del asunto concreto de cada texto.

Algunos de esos rasgos son estilísticos, y tienen que ver con la eficacia y la agilidad de su escritura, y con su capacidad de integrar de continuo en el discurso giros y expresiones del lenguaje coloquial, que adquieren de repente una puntería y un alcance insospechados. Tales características hacen de las obras de Hernández-Pacheco algo inconfundible. Sus libros hablan con una voz propia, en la que se reconoce al autor a cada momento. Muchos de ellos son incluso libros chispeantes. Y si él recordaba con cierta frecuencia la opinión de Friedrich Schlegel de que la filosofía es *Witz*, bien puede decirse

que sus libros tienen justo eso, tan difícil de traducir, y aún más de conseguir: gracia, donaire, ingenio, chispa... *Witz*.

Pero además del estilo, los libros de Javier Hernández-Pacheco poseen importantes elementos unificadores en lo relativo al contenido. De manera que, pese a la amplitud temática de sus obras, no deja de percibirse en ellas el despliegue y la maduración de unas claves que van siendo utilizadas para el análisis de los distintos temas, y que proporcionan al conjunto un carácter unitario. Más orgánico que sistemático.

Pues bien, una de esas claves orgánicas del pensamiento de Javier Hernández-Pacheco, y sin duda una de las más importantes, es la idea de que el hombre está llamado a una tarea de transformación del mundo: una transformación que lo complete y lo haga habitable, “humano”, tanto en el sentido de benigno, como en el de ser obra de nuestra libertad. Una tarea que, de suyo, es infinita, y por tanto incompletable desde nuestra finitud. Pese a lo cual impera en nuestra conciencia el mandato de esforzarnos en su ejecución, con la esperanza de que el infinito faltante sea recibido como regalo, en el horizonte escatológico de esa dinámica.

Esta idea sitúa la acción humana como parte de un movimiento general del mundo, que se dirige hacia un *telos*, un fin de máxima plenitud, hacia el que cada ser se esfuerza “a su manera”, y nosotros tenemos que hacerlo a la nuestra. Que es la manera de la libertad, y que se plasma además en un esfuerzo de liberación de todo lo demás: transformar el mundo, para que cada realidad natural pueda dar lo mejor de sí.

Nos hallamos aquí ante un *leitmotiv* que atraviesa toda la filosofía de Javier Hernández-Pacheco. Un *leitmotiv* que aparece ya incoado en su primer libro “Subjetividad y reflexión”², publicado en 1983; que alcanza luego un estadio de madurez expositiva en sus brillantes ensayos de la década de los noventa; y que aún seguimos encontrando firmemente sostenido en los libros de su última década.

2 Hernández-Pacheco, Javier, *Subjetividad y Reflexión. Tres estudios de antropología fundamental*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla 1983. Todas las obras de Javier Hernández-Pacheco se encuentran disponibles en: <https://personal.us.es/jpacheco/Publicaciones.htm>. El *leitmotiv* que estoy considerando aparece ya con claridad, aunque todavía sin la madurez que luego alcanzaría libros posteriores, en la tercera parte de esta primera obra: “Identidad, historicidad y reflexión”.

Por citar algún texto relevante, podemos quedarnos, por ejemplo, con la formulación que nos ofrece en las páginas finales de su ensayo sobre filosofía de la economía “Elogio de la riqueza”³. (Y ya el lugar que ocupa este pasaje en dicha obra, resulta muy indicativo de la importancia que el tema tiene para él):

[Es preciso] situar el trabajo y la vida económica en el lugar antropológico que le corresponde, a saber, en un contexto más amplio en el que ambos adquieren su sentido, y que viene definido por el fin absoluto de la vida del hombre y de la historia. Es respecto de ese fin, y en tanto que su realización excede las capacidades del hombre, por lo que el trabajo y la vida económica adquieren ahora su sentido propio, a saber, como el modo específicamente humano de contribuir a su realización. Parece que Dios no creó el mundo terminado, sino en proceso evolutivo que tiende progresivamente a su perfección. A este proceso contribuye todo lo que es y existe; y en esta contribución que realizan los pájaros volando, las flores abriéndose en primavera, los niños sonriendo, se despliega, también progresivamente, la plenitud en la que el mundo consiste como obra de Dios. Pues bien, el trabajo, como esfuerzo de mediación entre el espíritu y la naturaleza, entre la libertad subjetiva y la necesidad objetiva, es el modo humano de contribuir.

Y se trata de un modo importante, puesto que al trabajo lo mueve como fin, casi conscientemente, la idea escatológica de una última armonía del universo. Por eso es importante la vida económica. En ella se plenifica el mundo como fruto del esfuerzo; y toda la riqueza creada parece que se pierde sin él. [...] El dinero no da la felicidad, ni el amor de una mujer, ni el cariño de un hijo. Pero repetidamente lo hemos visto: eso que da la felicidad, exige dinero para alcanzar una plenitud que parece sólo incoada en las cosas. Y así el que ama a los suyos sabe que

3 Hernández-Pacheco, Javier, *Elogio de la riqueza*, Tibidabo Ediciones, Barcelona 1991. Todas las obras de Javier Hernández-Pacheco se encuentran disponibles en: <https://personal.us.es/jpacheco/Publicaciones.htm>.

esa felicidad se viene abajo si no se construye una casa, si no se les da de comer, si no se les ofrece una educación. Parece, pues, como si el hombre tuviese que hacerse económicamente responsable de un gozo al que hay que buscar albergue. Desde esta perspectiva, es sabio el lenguaje ordinario cuando utiliza la expresión “sacar adelante” [...] para expresar el sentido de la actividad económica. El mundo y el bien que encierra como nuestro gozo está ya hecho, es algo, pues, que hemos de agradecer como un don. Pero ese bien no parece que esté terminado; antes bien, parece que se marchita si no generamos en él las condiciones que exige su prosperidad. Y aquí radica el sentido del trabajo, y con él el de la vida económica.

Quizás es como las herencias. El mundo es un capital que no hemos hecho, que no es fruto de nuestro esfuerzo. Es un regalo, que exige agradecimiento por un lado, y por otro reverencia [...]

Pero también como en las herencias, el agradecimiento por lo recibido y el respeto al pasado, es obligación moral de mantener un legado que se deteriora si no crece. La vida económica adquiere así sentido en el contexto de un mundo que desde su origen consiste en su propia tendencia a la perfección. Ahí se inserta la tarea económica de los hombres, como el afán de hacer prosperar la vida, consciente de que la custodia del mundo implica “sacarlo adelante”, hasta que deje de haber hogares sin fuego, niños que no comen y amantes separados por la distancia.⁴

La cita es larga pero muy ilustrativa, tanto del papel clave del principio, como de su aplicación a un tema concreto que en este caso es el análisis de la esencia de las actividades económicas. No obstante, la idea general no se circunscribe únicamente a la esfera económica (pese a su indudable importancia), sino que se trata de un esquema de naturaleza ontológica.

La importancia ontológica de ese imperativo de transformación

⁴ Hernández-Pacheco, Javier, *Elogio de la riqueza*, Tibidabo Ediciones, Barcelona 1991, p.163-164.

del mundo para llevarlo a su plenitud fue expuesta por Javier Hernández-Pacheco en diversos textos, pero quizá en ninguno con tanta claridad y fuerza como en “La conciencia romántica”⁵, y sobre todo en el segundo capítulo de ese ensayo, que es la parte que dedica a explicar el origen del idealismo alemán, a partir de la filosofía kantiana, y la conexión del idealismo con el romanticismo.

En el punto de partida de su análisis, aparece la imposibilidad, en el pensamiento kantiano, de lograr una síntesis racional entre Dios, el yo y la naturaleza, que conjugue de modo inteligible estos tres pilares de la ontología, que Hernández-Pacheco identifica con el *arkhé* [Dios], el *logos* [yo] y la *physis* [naturaleza]. En sus propias palabras:

Ahora viene el problema kantiano, que determina el desarrollo posterior del Idealismo. La filosofía trascendental, a mi entender, declara la síntesis final de *logos*, *arkhé* y *physis* como imposible en el ámbito finito de la razón. El entendimiento puede lograr síntesis de conceptos concretos con intuiciones sensibles, siempre de alcance limitado y que constituyen la ciencia natural, tal y como la presenta Newton. Pero la transparencia del mundo para el sujeto, y la comunicación de ambos en lo divino, está fuera del alcance de la razón finita. Y esta síntesis imposible supone la ruptura insuperable de una naturaleza a la que se le escapan sus principios (se ve reducida entonces a “material empírico”); de un sujeto al que se le escapan también las cosas en sí y que, en sí mismo, se convierte en mera condición de posibilidad de la experiencia; de un Dios que está fuera del alcance de la razón subjetiva y cuya presencia en el mundo no es en modo alguno manifiesta.⁶

El problema, es incluso más grave aún, puesto que esta escisión provoca otra más: la del propio sujeto, que por una parte adquiere cierta semejanza con Dios, en tanto que condición de posibilidad de cualquier experiencia, mientras que en otro aspecto no tiene más entidad que la que

5 Hernández-Pacheco, Javier, *La conciencia romántica*, Tecnos, Madrid, 1995. Todas las obras de Javier Hernández-Pacheco se encuentran disponibles en: <https://personal.us.es/jpacheco/Publicaciones.htm>.

6 Hernández-Pacheco, Javier, *La conciencia romántica*, Tecnos, Madrid, 1995, p.40.

estas experiencias le otorguen, con lo que parece que el propio sujeto, es decir, uno mismo, termina volviéndose incomprensible para sí mismo:

Esto plantea ahora un grave problema en esa teoría de la subjetividad que era el gran logro de la filosofía kantiana. Por un lado, el sujeto es la incondicionada y absoluta condición de toda experiencia. Desde este punto de vista se asemeja a Dios. Pero ese sujeto, tan pronto queremos darle contenido, se disuelve en la pluralidad de sus representaciones y en sí mismo resulta indeterminado. Lo que yo soy en concreto, eso es mi experiencia del mundo; y entonces resulta que ese Yo se encuentra frente a un mundo de objetos en los que tiene su determinación. En sí mismo el sujeto trascendental resulta ser una instancia deducida como condición de la experiencia; y cae entonces en la contradicción de tener en la experiencia las condiciones de su determinación. De este modo, la subjetividad refleja en sí la fractura de naturaleza-Dios-Yo, fracturándose a sí misma en una subjetividad trascendental –en un Yo absoluto–, por un lado, y una subjetividad empírica, por otro, ligada a un acontecer natural del que es en el fondo mero reflejo.⁷

Llegados a este punto, Javier Hernández-Pacheco realiza una interpretación original, y muy atractiva, de la propuesta de Fichte para salir del atolladero kantiano. Pues según enseñan los manuales de filosofía, Fichte habría propuesto la consideración del “yo” como la auténtica instancia absoluta. Y por tanto aquella de la que depende todo lo demás. Descartando la fractura entre subjetividad trascendental y subjetividad empírica por la vía de considerar los fenómenos como productos del sujeto pensante.

Hernández-Pacheco recoge este planteamiento, pero le da una interpretación en clave moral. Lo cual presenta un doble atractivo: en primer lugar, convierte la absolutización fichteana del “yo”, que de entrada parece absurda (...¿cómo aceptar que el “yo” pone el mundo?), en un enunciado que tiene sentido; y en segundo lugar, ese sentido –que es práctico, que es un imperativo ético– nos abre la perspectiva de la misión transformadora del mundo por medio del trabajo:

7 Hernández-Pacheco, Javier, *La conciencia romántica*, Tecnos, Madrid, 1995, p.41.

De este modo, la pretensión de absolutez, que en un primer momento el sujeto eleva ante la naturaleza, en la forma de mera protesta, de resistencia a verse arrollado por ella, pasa a ser eficaz reflexión de dicho sujeto en sí mismo por medio de lo que antes era su límite; esa pretensión se convierte en una modificación del mundo por la que éste pasa a ser momento de la autodeterminación del sujeto. La experiencia ya no es mero contacto con lo extraño, y se hace, a medida que la libertad logra su propósito, historia de lo propio. Esta inversión de la naturaleza: de límite a medio, es lo que realiza el trabajo. El trabajo esforzado, lo que Fichte denomina *Streben*, es el sino de la libertad en medio de ese mundo extraño que es la naturaleza; primero como protesta práctica contra sus limitaciones, y luego, poco a poco, como progresivo proceso de transformación, en el que el hombre va dando a todas las cosas la forma de su libertad.⁸

No es este artículo el lugar apropiado para profundizar en las numerosas vertientes y pormenores que se generan al adoptar esta perspectiva, y que Javier Hernández-Pacheco va analizando en diversos pasajes de sus obras. Si me he detenido a llamar la atención del lector en la raíz metafísica de esta tesis de que estamos llamados a una tarea infinita de transformación del mundo, para hacerlo despliegue de la libertad, es simplemente para mostrar que no se trata de un planteamiento secundario, o de alcance sectorial, sino que brota de las reflexiones más nucleares de su pensamiento. De sus reflexiones sobre Dios, el mundo y el sujeto humano. De su preocupación por la escisión que percibe entre estas instancias, y de su anhelo de unificación en una plenitud final.

Razón por la cual la gran tarea de despliegue de la libertad en el mundo reaparece una y otra vez a lo largo de sus obras, enfocada en cada caso desde una perspectiva acorde al tema que se esté considerando en el libro correspondiente.

Y de ahí que resulte tan conmovedor que el último artículo escrito por Javier Hernández-Pacheco, y publicado ya póstumamente, volviera una vez más sobre este asunto, y lo hiciera en el contexto de la lucha contra la

⁸ Hernández-Pacheco, Javier, *La conciencia romántica*, Tecnos, Madrid, 1995, p.53.

enfermedad que poco después acabaría con su vida:

Algunos han caído. Otros caerán. Y todos a nivel planetario, hasta lo profundo de las selvas amazónicas o los asentamientos inuit de Alaska o Yakutia, todavía podemos caer [...] [Pero] hay algo que con toda seguridad ya podemos decir: no sólo que resistiremos, sino que venceremos a la amenaza; que la virología como ciencia va a dar un salto de gigante, lo mismo que la industria farmacéutica; e igual la cooperación internacional, científica, económica y sanitaria. No solamente sabremos más, y estaremos mejor pertrechados ante otras nuevas amenazas que seguro vendrán. También, y ahora gracias a la peste, como otras veces por el hambre y la guerra, y siempre por medio de la muerte, seremos mejores.

Eso va a ocurrir. Con o sin cada uno. Es ley de vida: naturaleza y cultura siempre se superan a sí mismas en su carácter evolutivo y progresista. Por eso, la intención de estas páginas no es proporcionar recetas para superar nuestro actual mal momento. Después de ya no corta vida y de algún estudio, he llegado a la firme convicción de que la filosofía no sirve de preceptora de la existencia, personal o social. [...] Más modestamente le asigna Hegel el papel de lechuza crepuscular, que va siempre por detrás, no dando lecciones, sino aprendiendo del curso de esa historia algo sobre nosotros mismos.

Y eso es lo que queremos hacer aquí: reflexionar, sobre la vida misma, en relación con sus límites, para aprender de nuestros daños, humildad, y esperanza de todos aquellos que ante esos daños no se rinden.⁹

Note el lector que las frases de la cita anterior, las últimas frases que Javier Hernández-Pacheco dejó enviadas para su publicación (y posiblemente las últimas que escribió), poseen el tono de un testamento espiritual. Y es un testamento que apunta precisamente a la tarea descrita en este apartado:

⁹ Hernández-Pacheco, Javier, “De pandemias y otros daños. Reflexiones optimistas sobre la caducidad de la vida”, *Raphisa* 8, diciembre (2020) p.115-125. El texto citado se encuentra en la página 125.

la superación del límite que supone la naturaleza en su negatividad, para transformar a esta, mediante el esfuerzo humano, en algo mejor. En lo mejor de sí misma. A través de un dinamismo de evolución y progreso, que tiende hacia lo óptimo. Que avanza hacia la plenitud, aunque en este mundo el proceso de avance sea infinito.

La lucha debe darse, y será esforzada. Pero la victoria es previsible, puesto que “es ley de vida: naturaleza y cultura siempre se superan a sí mismas en su carácter evolutivo y progresista”.

3 • *Sed contra*

Al igual que en sus textos, Javier Hernández-Pacheco defendió reiteradas veces en nuestras conversaciones esta visión teleológica de un mundo que se encamina a su plenitud, y de una humanidad que, manos a la obra, contribuye decisivamente en ese dinamismo. Dinamismo de progreso y mejora crecientes, de despliegue de una libertad transformadora (y liberadora) del mundo. Con trabajo, con contratiempos y retrocesos, con daños y con retos, la dirección del proceso de la historia sería positiva. Y el final –infinitamente lejano desde nuestra perspectiva, eso sí– la conversión de toda la naturaleza en un jardín, y toda la vida en un trabajo festivo. Es decir, la recuperación del Paraíso perdido. La recomposición de la intimísima comunidad entre *arkhé*, *logos* y *physis*.

No obstante, yo volvía una y otra vez a plantearle la objeción de que la naturaleza, tal y como viene determinada por las leyes de la física, quizás pueda ser conformada por el hombre hasta cierto punto y durante algún tiempo, por supuesto. Pero que, aunque esto sea así, y aunque la historia humana haya sido hasta ahora una historia de triunfos de la libertad sobre sus límites aparentes, no se trata de un proceso que pueda continuar indefinidamente, y que vaya a ir cada vez a mejor.

Pues, aun suponiendo que el hombre logre mantener bajo control el enorme potencial destructivo de las técnicas que va desarrollando (de la energía atómica, la ingeniería genética, la inteligencia artificial, etc.), lo que quizás sea ya mucho suponer, lo cierto es que la naturaleza tiene inscrita en sus entrañas una tendencia hacia el desorden, que no podrá ser definitivamente vencida, y que, por el contrario, acabará imponiéndose a

cualquier esfuerzo en contra por nuestra parte¹⁰.

El problema se encuentra en la termodinámica: La segunda ley de la termodinámica establece que en los sistemas cerrados la entropía (que es una magnitud física asociada con el desorden estructural) siempre tiende a aumentar. De manera que el universo en conjunto —que podemos considerar como un sistema físico, según nos muestra el éxito predictivo de la cosmología actual, y que parece ser el ejemplo más estricto de sistema cerrado— se halla inexorablemente destinado a una progresiva decadencia estructural. Está destinado al desorden más completo.

Esto a primera vista puede resultar chocante y contradictorio con la experiencia. Pues la historia del universo ha dado lugar, entre otras maravillas, a la formación de estrellas, de planetas, y de organismos biológicos. Y los organismos biológicos se encuentran ordenados en grado sumo. Más aún, tanto si consideramos el proceso de desarrollo histórico de estos organismos (la historia de la vida en la Tierra), como si consideramos el proceso de formación de cada organismo particular, lo que se encuentra es un dinamismo de progresiva complejificación y ordenación: de las células primitivas hasta los animales más complejos en un caso, de las células reproductoras a los individuos adultos en el otro.

No obstante, la contradicción es sólo aparente. E indica tan solo que los organismos biológicos no pueden ser sistemas cerrados, sino que deben estar en todo momento intercambiando materia y energía con su entorno. Y haciéndolo de tal modo que el resultado sea el aumento de orden que observamos en ellos, y la conservación luego de ese orden... a cambio, claro está, de aumentar el desorden del entorno. Puesto que la segunda ley de la termodinámica es tan inexorable como el resto de las leyes de la física.

El orden y la estructuración de los organismos es dinámico: sólo se logra mediante la constante interacción de los mismos con su medio, en procesos que tienden a lograr la forma estructural propia de cada organismo,

10 He desarrollado el tema de este apartado por extenso en el primer capítulo de mi ensayo: Soler Gil, Francisco José, *Al fin y al cabo. Reflexiones en la muerte de un amigo*, Ediciones Encuentro, Madrid 2021. Se trata de un ensayo sobre la muerte y su significado, que he escrito precisamente con ocasión de la muerte de Javier Hernández-Pacheco, y que en parte recoge estos temas controvertidos que discutíamos. A fecha de entrega de este artículo, el libro mencionado se encuentra en prensa.

y a consolidarla luego frente a la tendencia universal al aumento del desorden. Se trata de una lucha por el orden que además resulta especialmente encarnizada por el hecho de que las piezas estructurales de los seres vivos, las moléculas carbonatadas, tienden a modificarse con cierta facilidad, y por tanto son muy susceptibles a sufrir alteraciones que lo más probable es que vayan en esa dirección general hacia el desorden que marca la segunda ley de la termodinámica.

Por ello, los organismos, y más cuanto más complejos son, cuentan con toda una serie de mecanismos de compensación de los desequilibrios y de reparación e intercambio de sus piezas estropeadas, que les permiten mantener por un tiempo más o menos largo la tensión de esa lucha contra el desorden estructural.

Hasta aquí, la descripción del dinamismo de los seres vivos podría ser contemplada como una confirmación del planteamiento de Hernández-Pacheco, puesto que tal relato nos informa de la vida como de un proceso de autoafirmación estructural frente al desorden. Y esa autoafirmación mostraría un principio de libertad que luego alcanzará su máxima expresión en el “yo” libre.

Pero lo que ocurre es que esta historia de lucha y autoafirmación tiene un final. Y ese final no es la plenitud, sino la muerte.

Los organismos vivos puede sostener la contienda contra el desorden por un tiempo más o menos largo... pero nunca por un tiempo indefinido. Al final, más tarde o más temprano, la actividad cada organismo biológico colapsa. Este colapso puede ser repentino, debido al efecto de *inputs* de energía superiores a los que puede acomodar (por ejemplo de energía cinética, recibida en un fuerte impacto, o de energía eléctrica, recibida en una descarga, o de energía térmica etc.), o bien debido a una pérdida de energía sùbita, situado en determinados ambientes (por ejemplo excesivamente fríos), etc. Pero aunque esto no ocurra, también se van produciendo desequilibrios paulatinos crecientes debido al aumento de piezas del organismo que dejan de funcionar adecuadamente (desordenadas como consecuencia de una infección, o de una mutación adversa, o del deterioro asociado con errores en las sucesivas replicaciones que tienen lugar en la reproducción celular etc.). Y cuando el número de piezas que no se encuentran bien estructuradas alcanza cierto nivel, algún elemento clave en la estructura global del organismo cesa

su actividad, y ello acaba finalmente provocando el cese global de la actividad de todo el sistema.

Cuando se llega a este punto, el material que compone el organismo queda, por decirlo así, a la intemperie: expuesto a los procesos de desorden dominantes en la naturaleza. Como consecuencia, las complejísimas moléculas que formaban las células del sistema se van descomponiendo en moléculas más simples (en parte por procesos puramente físicos, y en parte como resultado de la acción de otros organismos que emplean ese material para sus propios dinamismos). El cuerpo se descompone.

Y si esto ocurre a nivel del organismo individual, a nivel cósmico la perspectiva no es diferente:

Extrapolando hacia el futuro la dinámica del universo a gran escala, y haciendo uso además de la física de partículas, y de los datos disponibles sobre la masa total del universo, lo que cabe esperar es que la expansión del mismo continúe indefinidamente. Y que mientras que esto ocurre, dentro de 10^{13} años se haya apagado la luz de las últimas estrellas¹¹. A continuación, dentro de un margen de aproximadamente 1019 años, la mayoría de los restos de estrellas habrán sido tragados por el agujero negro central de las galaxias, o habrán salido de ellas, y vagarán por el espacio intergaláctico. Durante este proceso, alguna vez habrá algo de luz (cuando choquen dos estrellas enanas marrones), pero a partir de unos 1020 años ya apenas se darán choques. Las estrellas (apagadas) que no hayan salido despedidas de las galaxias irán perdiendo energía por radiación gravitatoria, y terminarán cayendo todas en los agujeros negros centrales. Esto ocurrirá aproximadamente en 10^{25} años. Más adelante, en unos 10^{32} años (si la teoría de gran unificación es correcta) se habrán descompuesto los protones. Y mucho más adelante aún en el tiempo, hacia 10100 años, se habrán evaporado los agujeros negros, y sólo quedará en el universo una sopa oscura de fotones, neutrinos, electrones y positrones. Pero los positrones y electrones terminarán aniquilándose, y en el universo sólo quedarán fotones sueltos y neutrinos sueltos, cada vez más alejados entre sí, y sin que vuelva a ocurrir nunca nada. Y habremos llegado a lo que se conoce como “muerte térmica del universo”.

Por supuesto, tal escenario, sobre todo en sus hitos finales, se basa

11 Este dato se refiere a la luz visible. En cambio la radiación infrarroja y de radio de las estrellas enanas perdurará un poco más, hasta agotarse en unos 10^{14} años.

en extrapolaciones muy arriesgadas de la física actual, que podrían resultar incorrectas por muchos motivos distintos –por ejemplo en función de cómo evolucione realmente la constante cosmológica en el futuro lejano–. No obstante, la alternativa que el marco físico actual deja abierta, si ciertos parámetros cosmológicos fueran diferentes a como creemos hoy que son, consiste en el colapso final de toda la materia del universo. Y este escenario resulta al fin y al cabo tan inhóspito como el anterior. De manera que, salvo que nuestra física esté muy equivocada, el futuro a largo plazo del cosmos no es ningún tipo de plenitud, sino la muerte.

¿Y cómo encajar esto con el optimismo teleológico que constituye el marco de la tarea de transformación del mundo que Javier Hernández-Pacheco ha identificado como imperativo de la subjetividad?

4 • Una propuesta que ya no podremos discutir

En un informe completo de la controversia entre Javier Hernández-Pacheco y yo sobre este tema, habría llegado ya el momento de mencionar sus réplicas a la objeción expuesta. Pero esto es algo que no puedo hacer en realidad, puesto que, cuando la muerte cortó el hilo de nuestra charla, seguíamos encontrándonos en ese punto en el que se tiene la impresión de que no nos entendemos, y de que falta algo. Por eso, cualquier intento ahora por mi parte de darle voz concreta a mi amigo y oponente derivaría con facilidad en moneda falsa.

Sólo mencionaré de pasada que una réplica posible tiene que ver con el carácter provisional y falible de la física... Ahora bien, aunque la física sea provisional y falible, resulta difícil encontrar un apoyo más firme que esta ciencia como suelo para una reflexión sobre la naturaleza y su carácter. Con lo que cualquier contraargumento edificado sobre la base de esta provisionalidad tiene que fracasar.

También puede oponerse que el discurso del dinamismo que progresa hacia la plenitud se refiere al mundo de lo humano, y que por tanto es un discurso situado en otro ámbito y a otra escala (de tiempos y dimensiones) que el relato termodinámico. Pero tampoco una respuesta así resultaría satisfactoria, puesto que la tesis de Javier Hernández-Pacheco es ontológica,

y se refiere a la relación más íntima y de principio entre la libertad del *logos* y el dinamismo de la *physis*.

Por tanto, dado que no habíamos llegado todavía a una comprensión conjunta del problema, y que los dos seguíamos dándole vueltas, considero que lo más honrado es evitar poner en boca de Hernández-Pacheco una respuesta con la que quizás él no estuviera de acuerdo.

En lugar de eso, me gustaría ofrecer al lector en este apartado un breve esquema de mis últimas reflexiones sobre la controversia. Reflexiones que tenía pensado discutir con él, en cuanto se presentara la siguiente ocasión propicia. La ocasión ya no va a presentarse en este mundo. Y por eso dejo ahora estos pensamientos en manos del lector, para que los juzgue como estime oportuno.

Podríamos comenzar por Platón –que en filosofía es como empezar por el *Génesis*–, y en concreto por el genial paralelismo que Platón establece en *La República* entre el microcosmos del individuo humano y el macrocosmos de la sociedad: entre las dimensiones del alma y los estratos sociales. Al hacer esto, el ateniense inaugura una tradición de establecimiento de puentes analógicos entre el microcosmos de la persona y ámbitos mayores de lo real.

Y en esta misma línea, también por ejemplo San Agustín enlazará en *La ciudad de Dios* la dinámica de los deseos del corazón humano con la dinámica de las corrientes sociales e históricas: “Dos amores fundaron dos ciudades...”

Cabría por tanto apelar a esta tradición para sugerir que quizás se dé una analogía biográfica entre el hombre y el cosmos como totalidad. Y que así como cada persona nace, se desarrolla, llega a una plenitud en la que debe desplegar todas sus fuerzas y sus iniciativas, y luego declina y muere, igualmente ocurre con el universo en su conjunto.

¿Podría servirnos esta analogía para establecer un acuerdo entre la filosofía de Javier Hernández-Pacheco y la física? Parece difícil, pero quizás no fuera del todo imposible.

Parece difícil, puesto que la cosmovisión de Hernández-Pacheco es la de un mundo que va a más, que va a mejor, que avanza (entre dificultades) hacia una plenitud, si bien nunca terminará de alcanzarla, a este lado del horizonte. Y sólo la gracia, situados ya en el horizonte escatológico, pondrá el infinito restante.

Es obvio que postular una tendencia sostenida hacia lo mejor no es compatible con el marco físico vigente. Pero en cambio, sí que lo es insistir en la tendencia de la vida hacia esa plenitud, y su lucha por ella. Y, por otra parte, resulta consistente con el planteamiento de Hernández-Pacheco subrayar la necesidad de la gracia, es decir, de una novedad imprevista y que desborda por completo el marco de nuestra finitud, para conseguir el fin que se anhela.

Por eso, juntando todas las piezas, podríamos concluir que es imperativo de nuestra esencia el luchar por la forma, y por una conformación del mundo entero en la línea de la libertad, como proponía Hernández-Pacheco. Pero que hay que luchar a sabiendas, no ya de que nuestros esfuerzos serán insuficientes, sino de que serán derrotados. De que tenemos por delante una misión que ha de fracasar. Tanto a nivel individual (en nuestra muerte), como a nivel cósmico (en la muerte térmica del universo). De manera que esa derrota nos dejará, al hombre y al cosmos, finalmente inermes, y en espera de una salvación que no puede venir de nosotros mismos.

Cuando en el año 2005 publiqué una colección de textos de diversos autores contemporáneos sobre cosmología y teología, incluí en esa antología un artículo del físico teórico y pastor anglicano John Polkinghorne, que contiene un pasaje muy relevante en este punto. Permítame el lector que lo copie aquí por ello:

De un modo o de otro, el cosmos está condenado a una definitiva inutilidad. Tan cierto es esto como puede serlo el que la vida basada en el carbono resulte haber sido en todas partes un episodio pasajero de su historia. Estos sombríos pronósticos plantean al teísmo cuestiones obvias acerca de cuáles podrían ser las intenciones últimas del Creador para la creación. Ciertamente no alientan ninguna noción de optimismo evolutivo, de una plenitud total a encontrar en el despliegue sin más del presente proceso.

Personalmente, no creo que el conocimiento de la muerte del universo en una escala temporal de decenas de miles de millones de años dé lugar a mayores dificultades teológicas que el conocimiento, incluso más seguro, de nuestras propias muertes en escalas de decenas de años. La cuestión fundamental que se nos plantea es la de si vivimos en un mundo que es un

cosmos o un caos. ¿Tiene el universo un sentido global, ahora y siempre, o es su historia en definitiva “un cuento contado por un idiota, lleno de sonido y furia, que no significa nada”? Una metafísica naturalista tenderá a coincidir con Steven Weinberg cuando dice que, a la luz de la definitiva inutilidad cósmica, cuanto más comprende el universo, tanto más sin sentido le parece. El naturalismo hace frente a estos hechos con una especie de heroico desafío. Hay una cierta nobleza en este desolado punto de vista, pero yo no creo que nos veamos forzados a adoptarlo.

La muerte, cósmica o humana, es real, pero para el teísta no es la realidad última. La última palabra la tiene Dios, y es la lealtad eterna de Dios la que provoca en las criaturas la esperanza en un destino más allá de la muerte. Si hay alguna esperanza para el universo o para nosotros, ésta sólo puede hallarse en la lealtad eterna de Dios.¹²

Hay que tener en cuenta que Polkinghorne escribe estas reflexiones después de haber resumido en las páginas anteriores toda una serie de indicios favorables a una lectura en clave teísta de la forma de ser del cosmos. Indicios que le impulsan, llegados al punto de la consideración de su final, a la confianza: a esperar un destino más allá de la muerte que podemos anticipar. Y esta es también la perspectiva a la que yo, dentro de mis limitaciones, he ido llegando a lo largo de décadas de estudio sobre el orden natural¹³.

¿Aceptaría Javier Hernández-Pacheco esta modificación en su planteamiento? ¿O la consideraría inasumible desde su idea del papel de la libertad y del sujeto en el orden de lo real?

12 Polkinghorne, John, “Física y metafísica desde una perspectiva trinitaria”, en Soler Gil, Francisco José (ed.), *Dios y las cosmologías modernas*, BAC, Madrid 2005, p.201-222. El texto citado se encuentra en la página 219.

13 El lector interesado puede consultar por ejemplo la segunda parte de Soler Gil, Francisco José, *El enigma del orden natural*, Editorial Senderos, Sevilla 2020. O el sexto capítulo de mi ensayo: Soler Gil, Francisco José, *Al fin y al cabo. Reflexiones en la muerte de un amigo*, Ediciones Encuentro, Madrid 2021.

5 • Epílogo: El valor del fragmento de una discusión

La controversia con Javier Hernández-Pacheco que he tratado de esbozar en este artículo ha de interrumpirse aquí. Y se interrumpe abruptamente, sin culminación, en fragmento.

Pero quizás esto no sea malo, después de todo. A fin de cuentas, no ha habido en nuestros días mayor defensor del valor del fragmento como lugar manifestación del Absoluto que Javier Hernández-Pacheco. Ciertamente apoyado en los autores del romanticismo temprano, pero con una pasión tal que indica a todas luces su simpatía hacia la tesis de estos:

Lo realmente encantador de la Venus de Milo son los brazos que le faltan; y en la ruina de un castillo perdido en el bosque, entre la hiedra que invade las antiguas estancias, pervive venerable, tan roto como sus muros, como un fantasma, la libertad que lo construyó. Y lo respetuoso es dejar que los fantasmas, fragmentos de sí mismos, habiten sus obras, sin expulsarlos de ellas al sustituir en la reconstrucción su libertad por la nuestra. La ruina nos habla en su lenguaje roto del espíritu antiguo. Está rota porque en parte –en lo que le falta ahora y estaba antes completa– está con los que la construyeron, y en parte está entre nosotros, como vestigio de sí misma y de ese espíritu antiguo. Y si la reconstruyéramos, imitaríamos la forma externa, pero la ruina ya no diría nada, y ese espíritu se perdería para siempre.

Esto no es fantasía poetizante. Mejor dicho, sí lo es; pero en cuanto tal es efectivamente metáfora del Absoluto, su vestigio: fragmento racional de su verdad, del logos que incluye en sí todas las cosas.¹⁴

También esta discusión es un fragmento de sí misma. Y está rota porque una parte la tengo conmigo, pero otra parte se la ha llevado él. Pero precisamente por eso, ¿acaso no percibe el lector cómo el espíritu de nuestro amigo va recorriendo estas páginas, y va suscitando pensamientos que me sorprenderán de nuevo, y me derrotarán definitivamente?

¹⁴ Hernández-Pacheco, Javier, *La conciencia romántica*, Tecnos, Madrid, 1995, p.130.

Tabula Gratulatoria Javier Hernández–Pacheco Sanz.

Las siguientes personas han expresado su interés por unirse en el agradecimiento a Javier Hernández–Pacheco por sus enormes contribuciones al pensamiento y a su enseñanza. Por supuesto, la lista no es completa; está limitada por el conocimiento de los editores, no por el infinito número de compañeros, amigos y discípulos de Javier Hernández–Pacheco.

***Avelina Cecilia Lafuente • Jacinto Choza
Armenta • Jesús de Garay Suárez–Llanos •
Alicia de Mingo Rodríguez • Fernando Infante
del Rosal • José Antonio Marín Casanova • Sara
Mariscal Vega • Alejandro Martín Navarro •
César Moreno Márquez • Inmaculada Murcia
Serrano • Jesús Navarro Reyes • Álvaro
Pereira Delgado • Francisco Rodríguez Valls
• Ignacio Salazar Fernández de Erenchun •
José Manuel Sánchez López • Enrique
Sarrión Morillo • Fernando Soler Toscano***

Política editorial.

1. Proceso de evaluación doble ciega

Todas las secciones son evaluadas, es decir, el comité editorial decide inicialmente si el artículo es apropiado para la revista. En el caso de los artículos de investigación (Estudios) si no se rechaza, la dirección adjunta elige evaluadores expertos en la materia tratada en el artículo. Y, entonces, el artículo sigue un proceso de evaluación más exhaustivo que se desarrolla del siguiente modo:

a. Evaluación doble

La revisión de cada artículo será realizada por **dos evaluadores** expertos que aconsejarán sobre su publicación.

b. Evaluación ciega

Para asegurar la transparencia, los evaluadores no se conocen entre sí ni tampoco conocen la identidad del autor evaluado.

c. Declaración de privacidad

Los nombres y direcciones de correo-e introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines declarados por esta revista y no estarán disponibles para ningún otro propósito u otra persona.

d. Evaluadores/as externos/as

Más del 80% de los evaluadores son externos a la revista y a la Universidad de Sevilla, en su mayor parte son profesores doctores pertenecientes a instituciones internacionales de investigación. Si lo desean, los autores podrán proponer evaluadores externos expertos en la materia. En el caso de las secciones monográficas y de los volúmenes especiales el Equipo editorial y los coordinadores del número podrán proponer evaluadores especializados en la materia de la que se trate. Al final de cada año se publicará una lista con los evaluadores de los números de cada semestre.

2. Política de acceso abierto

Esta revista proporciona un acceso abierto a su contenido, basado en el principio de que ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones ayuda a un mayor intercambio global del conocimiento.

Thémata sigue la política de *Open Access Journal* y se integra en la asociación de revistas que participan en ella a través del *Public Knowledge Project*, iniciativa sin ánimo de lucro de la Facultad de Educación de la Universidad de British Columbia.

Thémata pretende conferir la mayor difusión posible a todo trabajo de suficiente calidad, publicado en cualquier medio de difusión más limitada. De esta manera quedan integrados en un diálogo científico universal abierto investigadores e instituciones que de otra manera quedarían marginadas.

3. Frecuencia de publicación

Thémata Revista de Filosofía tiene una secuencia de publicación semestral, alternando números monográficos (en los que predomina la problemática antropológica y cosmológica) y números misceláneos, que brindan al lector un panorama representativo del rumbo de la filosofía en Europa y América. La revista dedica, así mismo, amplia atención al examen y crítica de las novedades bibliográficas, la edición de textos clásicos inéditos, la creación filosófica y la publicación de elencos bibliográficos especializados.

4. Lenguas

Thémata Revista de Filosofía acepta artículos en castellano, catalán, euskera, inglés, italiano, alemán, portugués y francés.

5. Venta y suscripción

Si desea suscribirse o adquirir algún ejemplar suelto póngase en contacto por email con themata@us.es

6. Exención de responsabilidad

Las opiniones y hechos consignados en cada artículo son de exclusiva *responsabilidad de sus autores*. La Universidad de Sevilla y Thémata no se hacen responsables, en ningún caso, de la credibilidad y autenticidad de los trabajos.

7. Declaración ética sobre publicación y buenas prácticas

La redacción de la revista Thémata está comprometida con la comunidad científica para garantizar la ética y calidad de los artículos publicados. Nuestra revista tiene como referencia el Código de conducta y buenas prácticas que define el Comité de Ética en Publicaciones (COPE) para editores de revistas científicas. Al mismo tiempo, garantiza una adecuada respuesta a las necesidades de los lectores y autores, asegurando la calidad de lo publicado, protegiendo y respetando el contenido de los artículos, así como la integridad de los mismos. El Comité Editorial se compromete a publicar las correcciones, aclaraciones, retracciones y disculpas cuando sea preciso.

En cumplimiento de estas buenas prácticas, Thémata tiene, como se ha explicitado un sistema de selección de artículos que son revisados por evaluadores externos –dobles y anónimos– con criterios basados exclusivamente en la relevancia científica del artículo, originalidad, claridad y pertinencia del trabajo presentado. Thémata garantiza en todo momento la confidencialidad del proceso de evaluación, el anonimato de los evaluadores y de los autores, el contenido evaluado, el informe razonado emitido por los evaluadores y cualquier otra comunicación emitida por los consejos editorial, asesor y científico si así procediese. De la misma forma, se mantendrá la confidencialidad ante posibles aclaraciones, reclamaciones o quejas que un autor desee remitir a los comités de la revista o a los evaluadores del artículo.

Thémata declara su compromiso por el respeto e integridad de los trabajos ya publicados. Por esta razón, el plagio está estrictamente prohibido y los textos que se identifiquen como plagio o su contenido sea fraudulento, serán eliminados de la revista si ya se hubieran publicado o no se publicarán. La revista actuará en estos casos con la mayor celeridad posible. Al aceptar los términos y acuerdos expresados por nuestra revista, los autores han de garantizar que el artículo y los materiales asociados a él son originales o no infringen los derechos de autor. También los autores tienen que justificar que, en caso de una autoría compartida, hubo un consenso pleno de todos los autores afectados y que no ha sido presentado ni publicado con anterioridad en otro medio de difusión.

Thémata no cobrará a los autores ninguna tasa por presentación o envío de artículos, ni tampoco cuotas por su publicación.

8. Derechos de autor/a

Las contribuciones que se publican en esta revista están sujetas a los siguientes términos:

a. La Editorial Universidad de Sevilla conserva los derechos patrimoniales (copyright) de las obras publicadas, y favorece y permite la reutilización de las mismas bajo la licencia de uso indicada en el punto 2.

b. Las obras se publican en la edición electrónica de la revista bajo una licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (texto legal). Se pueden copiar, usar, difundir, transmitir y exponer públicamente, siempre que: i) se cite la autoría y la fuente original de su publicación (revista, editorial y URL de la obra); ii) no se usen para fines comerciales y se compartan de igual manera; iii) se mencione la existencia y especificaciones de esta licencia de uso.

c. Condiciones de auto-archivo. Se permite y se anima a los autores a difundir electrónicamente las versiones pre-print (versión antes de ser evaluada) y/o post-print (versión evaluada y aceptada para su publicación) de sus obras antes de su publicación. Esto favorece su circulación y difusión más temprana y con ello un posible aumento en su citación y alcance entre la comunidad académica. Color

RoMEO: verde.

9. Políticas de archivo

Las revistas tuteladas por la Editorial Universidad de Sevilla, alojadas en los dominios <https://editorial.us.es/es/revistas> y <https://revistascientificas.us.es>, tienen asegurado un archivo seguro y permanente gracias a la realización automática, por parte del servicio informático de la universidad, de una copia de seguridad de sus contenidos cada 24 horas. Ello permite a todas las revistas electrónicas de la Universidad de Sevilla preservar sus contenidos frente a cualquier posible eventualidad, puesto que en caso de pérdida o corrupción puntual, es factible acudir a las copias de seguridad diarias.

Directrices para autores/as.

1.1. Información que aportar

Los manuscritos deben ser enviados en formato editable (Microsoft Word, RTF o WordPerfect) preferentemente mediante el portal OJS de la revista (Envíos) o al correo *themata@us.es* (el archivo debe venir identificado con el apellido del/a autor/a).

En la primera página del texto debe incluirse el nombre completo del autor/autora o autores/autoras junto a la siguiente información en su idioma original y en inglés sobre los artículos: el título, un resumen de 100 palabras como máximo y unas 5 palabras clave separadas por punto y coma. Deberán aportar también un breve currículum, con su afiliación y datos de contacto.

En el envío se solicitará también información sobre la fuente de financiación del artículo: agencia financiadora, códigos del proyecto y fechas. El/la autor/a incluirá esta información como agradecimiento a pie de página al inicio, y también se le requerirá en el envío.

1.2. Originalidad

Todos los escritos que se envíen para su publicación en *Thémata. Revista de Filosofía*, tanto artículos, como notas, reseñas, traducciones, etc., deben ser completamente inéditos. Mientras están en proceso de evaluación o de edición no deberán remitirse a ninguna otra publicación. Una vez hayan sido publicados, los autores podrán utilizar sus textos con total libertad, citando siempre su publicación original en *Thémata. Revista de Filosofía*. Muy excepcionalmente, y si los editores y revisores lo consideran oportuno, se podrán publicar artículos ya publicados en otras revistas de escasa difusión, especificándolo en cada caso.

1.3. No identificación de citas propias

Para facilitar su revisión anónima, el/la autor/a debe eliminar toda referencia en el artículo a otras obras y artículos escritos por él mismo –tanto en el texto como en la bibliografía–, o hacerlo de forma que no revele su propia autoría. También deberá omitir la mención a reconocimientos de su participación en proyectos financiados y otros agradecimientos.

2. Formato de las publicaciones

2.1. El texto se enviará en formato DIN A 4, con letra Century Schoolbook cuerpo 12, y con interlineado de 1.5.

2.2. Los artículos (estudios) tendrán una extensión de entre 6.000 y 8.000 palabras (entre 15 y 20 páginas). Los debates y notas contarán con una extensión máxima de 4.000 palabras (entre 5 y 10 páginas). Las traducciones críticas o materiales de investigación y los estudios bibliográficos hasta 8.000 palabras (entre 10 y 20 páginas). El recuento de palabras deberá indicarse al final del texto. El artículo ha de respetar el formato IMRYD (introducción, métodos, resultados y discusión).

2.3. Indicar en el envío si se han usado signos especiales (griegos, hebreos, lógicos, matemáticos). Recomendamos restringirlos al máximo, y en todo caso, enviar los originales en los que aparezca un cierto número de ellos procesados en Microsoft Office y no en otro tipo procesador de texto.

2.4. Los subtítulos han de estar numerados secuencialmente, así: 1. 2. 3., etc. Los títulos de posteriores subdivisiones deben seguir una ordenación numérica, así: 1.1.; 1.2.; 1.3, etc. Por ejemplo:

1. Los últimos comentarios de Tomás de Aquino a Aristóteles
1.1 El comentario al *De caelo*

2.5. Las reseñas bibliográficas deben tener un máximo de 1.800 palabras.

Salvo casos excepcionales, no se aceptarán reseñas de libros con más de cinco años de antigüedad. Las obras recensionadas han de ser primeras ediciones, o bien reediciones con modificaciones sustantivas.

Para evitar conflictos de intereses, es preferible que no estén escritas por personas cercanas al autor

del libro recensionado o que hayan colaborado en su edición o diseño. El autor de un libro recensionado no debe tener ascendiente profesional sobre el autor de la reseña, como es el caso de un director de tesis.

3. Referencias bibliográficas

A partir del año 2021 *Thémata Revista de Filosofía* adopta como norma de referencia el formato **MLA**. Se invita a los autores a **garantizar** la originalidad del manuscrito y asegurar un correcto reconocimiento de las referencias bibliográficas mediante las normas de citación exigidas.

El incumplimiento de las normas de citación señaladas supondrá el rechazo de la contribución por parte de la redacción de la revista.

3.1. Referencias bibliográficas al final del texto

Al final de cada texto se incluirá una bibliografía en la que aparezcan todas las obras mencionadas, organizada alfabéticamente por apellidos.

3.1.1. Libros

Los datos deben aparecer en este orden: Apellido del autor, Nombre. *Título del libro* (en cursivas).

Lugar de publicación: Editorial, año.

Zambrano, María. *Islas*. Madrid: Editorial Verbum, 2007.

Para señalar la traducción:

Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I*, trad. Pilar López de Santa-maría. Madrid: Trotta, 2016.

Para señalar la persona al cargo de la edición de otra autoría, debe incluirse después del título del libro:

Wittgenstein, Ludwig. *Obra completa*, ed. Isidoro Reguera. Madrid: Gredos, 2009.

En obras colectivas con uno o varios editores o coordinadores:

Pérez Carreño, Francisca, ed. *Estética*. Madrid: Trotta, 2013.

Gadamer, Hans-Georg y Gottfried Boehm, eds. *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978.

Si se considera importante señalar el año de la primera edición, deberá ir después del título:

Heller, Ágnes. *Everyday Life*. 1984. Londres: Routledge and Kegan Paul, 2017.

Si el libro tiene 2 ó 3 autores:

Cohnitz, Daniel y Luis Estrada-González. *An Introduction to the Philosophy of Logic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

Más de 3 autores:

- Citando a todos los autores:

Stutts, John P., Sylvia Smith, Henry Cass, y Lisa Round. *History of Linguistics*. Londres: Scribes, 1999.

- O primer nombre de autor más "y otros".

Stutts, John P. y otros. *History of Linguistics*. Londres: Scribes, 1999.

Si se trata de una autoría corporativa:

Centre for Research on Nationalism. *Ethnicity and Multiculturalism. Advancing Multiculturalism, Post 7/7*. Newcastle, UK: Cambridge Scholars Publishing, 2008.

3.1.2. Artículos de revistas

Los datos aparecerán en este orden: Apellido del autor, Nombre. "Título del artículo" (entre comillas), *Nombre de la revista* (cursivas) volumen/número (año de publicación): páginas.

Hernández-Pacheco Sanz, Javier. "El círculo de Jena o la filosofía romántica", *Fedro. Revista de Estética y Teoría de las Artes* 9 (2010): 16-29.

3.1.3. Capítulos de libros

El orden de los datos es el siguiente: Apellido del autor del capítulo, Nombre. "Título del capítulo" (entre comillas). *Título del libro* (cursivas). ed. Nombre del editor /coord. Nombre del coordinador.

Lugar de publicación: Editorial, año. Páginas.

Nussbaum, Martha C. "Beyond 'Compassion and Humanity': Justice for Nonhuman Animals". *Animal Rights: Current Debates and New Directions*, eds. Cass R. Sunstein y Martha C. Nussbaum. Nueva York: Oxford University Press, 2004. 299–320.

3.2. Citas dentro del texto

Las citas o referencias situadas dentro del texto deben aparecer entre paréntesis de la siguiente manera:

3.2.1. La referencia intratextual solo requiere el apellido del autor y el número de la página, sin signos de separación:

(Rancière 108)

Solo se utilizan comas si se señalan páginas no contiguas:

(Arendt 21, 54)

3.2.2. Solo se añade el año cuando existen varias obras del mismo autor. Entre apellido, año y número de página no se incluye ningún signo.

(Ricoeur 1996 28)

3.2.3. Si se citan varias obras del mismo autor publicadas en el mismo año, se añadirá una letra junto al año para identificarlas. Esta misma referencia debe mantenerse en la bibliografía al final del texto.

En la Bibliografía final:

Anscombe, Gertrude E. M. *Metaphysics and the Philosophy of Mind: Collected Philosophical Papers, Volume 2*. Oxford: Wiley-Blackwell, 1991a.

Anscombe, Gertrude E. M. *Ethics, Religion and Politics: Collected Philosophical Papers, Volume 3*. Oxford: Wiley-Blackwell, 1991b.

En el texto:

(Anscombe 1991a 45) o (Anscombe 1991b 46).

3.2.4. La abreviatura 'cf.', empleada cuando la referencia no es textual, es opcional.

(cf. Arana 54)

3.2.5. Cuando la referencia bibliográfica no remite a un conjunto de páginas del texto, sino a toda la obra, se introduce solo el apellido del autor y el año correspondiente:

(Cortina 1986)

3.2.6. Si el apellido del autor se menciona explícitamente en la oración en la que aparece la referencia, solo se escribe el año correspondiente:

Kristeva (1974) defiende que el lenguaje poético tiene efectos dentro de un contexto histórico y económico específico.

3.2.7. Si el nombre del autor está incorporado en el texto se incluye únicamente el número de página (si existen más obras del mismo autor, también el año de la edición):

As Carroll states, "Horrific creatures seem to be regarded not only as inconceivable but also as unclean and disgusting" (21).

3.2.8. Si se enfatiza una parte de la cita con cursivas resaltadas por el autor del artículo, se escribe dentro del paréntesis y después del número de la página: "énfasis mío":

(Nancy 2007 31, énfasis mío)

3.2.9. Puede utilizarse "*Ibid.*" cuando se repita una misma referencia consecutivamente, sin acento, en cursiva y con el número de página: (*Ibid.* 36).

3.2.10. Y también se utilizará "*Id.*" cuando se cite consecutivamente la misma obra y la misma página, en cursiva: (*Id.*).

3.2.11. En el caso de Platón, Aristóteles, Kant, Wittgenstein y otros similares, se utiliza la manera canónica de citación. Por ejemplo:

a) Es lo que Kant denomina la "exposición de la facultad racional práctica" (AA 04 412 23–24)

b) Aristóteles en su *Política* (1259a) describe cómo Tales demuestra que el sabio puede ser útil en la vida práctica.

3.3. Citas textuales

3.3.1. Las citas textuales de más de tres líneas deben aparecer en un párrafo aparte, sin entrecomillar y con un sangrado mayor a la izquierda. En estas citas el punto final ha de ir antes del paréntesis. Por ejemplo:

Originariedad y no-originariedad constituyen la pareja de conceptos a la que recurre Edith Stein:

Originarias son todas las vivencias propias presentes como tales – ¿qué podría ser más originario sino la vivencia misma? – Pero no todas las vivencias están dándose originariamente, no todas son originarias según su contenido. El recuerdo, la espera, la fantasía tienen su objeto no como propiamente presente ante sí, sino que sólo lo presentifican. (23-24)

3.3.2. Cuando la cita es de menos de tres líneas puede incluirse dentro del texto, entre comillas. En este caso el punto ha de aparecer detrás del paréntesis:

Por eso dice Hegel que “[...] el individuo es mandado por el espíritu al mundo a buscar su felicidad” (460).

3.3.3. Si existen comillas dentro del texto que se cita, las comillas generales de la cita deben ser dobles, y simples las que están dentro de la cita:

Como señala Victoria Camps, “El individuo no ‘se hace’ ni puede llegar a ser ‘de algún modo todas las cosas’” (102).

4. Notas al pie

Si se utilizan notas al pie de página, éstas han de ser concisas y seguir las normas de citación señaladas en el apartado 3.

5. Normas de estilo

5.1. Las palabras y expresiones extranjeras han de aparecer en cursiva:

La formulación de Wilde es una *boutade*.

5.2. También aparecerán en cursiva los términos en los que se quiera poner énfasis:

El sujeto *en lo real* y el sujeto *desde lo real*.

Pero si se quiere resaltar un término acuñado o empleado por un autor del que se habla se hará con comillas:

Los “perceptos” de Deleuze remiten a las “ideas estéticas” de Kant.

5.3. Se utilizan corchetes “[...]” para elisiones y acotaciones:

Es la autosuficiencia del buen salvaje, “[...] sin ninguna necesidad de sus semejantes, tanto como sin deseo alguno de perjudicarles, quizá incluso sin reconocer nunca a ninguno individualmente”.

“Paradójicamente, [el arte] tiene que dar testimonio de lo irreconciliable y, sin embargo, tiende a reconciliarse” (251)

5.4. Las comillas siempre han de ir antes de otra puntuación (punto, coma, etc.):

Derrida lo llama el “devenir humano de la piedad”.

5.5. Se debe utilizar la mayúscula inicial para nombrar un período o una corriente:

La Modernidad, Romanticismo, Modernismo, la Restauración.

5.6. Las palabras compuestas que son muy utilizadas deben escribirse sin guion:

Sociocultural, Sociopolítico.

6. Agenda de publicación

Proceso de publicación

6.1. En un plazo habitual de dos meses y medio, el Consejo de dirección comunicará la aceptación o rechazo del artículo, junto con las observaciones o sugerencias emitidas por los evaluadores. En los meses de abril y octubre, el Consejo de dirección selecciona, de entre todos los artículos aceptados, cuáles se incluirán en el número correspondiente que se publica en junio y diciembre de cada año e informarán de ello a los autores.

6.2. Los autores de artículos en vía de publicación recibirán la prueba del texto tras ser maquetado, para su inmediata corrección (máximo dos semanas de plazo). Una vez publicado, podrán adquirir un ejemplar del correspondiente número de la forma que se especifica en la web según disponibilidad e igualmente la separata electrónica de su artículo será colgada en la web en formato pdf.

La recepción de artículos está abierta todo el año. Los números se cierran en abril y octubre. La maquetación y corrección ortotipográfica se realiza en los meses de mayo para el número que sale en junio y de noviembre para el número que sale en diciembre. La impresión y colocación en la web se realiza a finales de noviembre y mayo respectivamente. Todo ello para cumplir, siempre, la periodicidad indicada en tiempo y forma (tanto on-line como en papel).

Si un artículo aceptado en abril o en octubre no se publicara en el número siguiente (junio o diciembre respectivamente) y se destinase a uno posterior, se le comunicaría al autor para que confirmase su aprobación o, en caso contrario, dispusiese del artículo para presentarlo a otras revistas.

7. En caso de error

Los editores no se responsabilizan de los errores que se hayan podido deslizar por no haber seguido estas instrucciones. En caso de tropezar con dificultades de desciframiento, interpretación, formato, etc., requerirán al autor a través del e-mail para que envíe un nuevo archivo, y si en el término de una semana no lo reciben, entenderán que renuncia a la publicación del trabajo.

8. Para garantizar una revisión anónima

Para asegurar la integridad de la evaluación doble ciega, se ha de asegurar que los autores/as y los evaluadores/as desconozcan sus identidades entre ellos. Esto implica que los autores/as, editores/as y evaluadores/as comprueben que se han seguido los siguientes pasos en cuanto a las propiedades del archivo:

1. Los autores/as del documento han eliminado sus nombres del texto, con "Autor/a" y el año que se usa en las referencias y en las notas a pie de página, en vez de el nombre de los autores/as, el título del artículo, etc.
2. En los documentos de Microsoft Office, las identificación del autor/a también debe eliminarse de las propiedades del archivo.

Para **Microsoft 2003** y versiones previas, y versiones de Word de **Macintosh**:

- Seleccione en el menú Archivo: Guardar como > Herramientas (o Opciones en Mac) > Seguridad > Eliminar información personal en las propiedades del archivo al guardar > Guardar.

Para **Macintosh Word 2008** (y futuras versiones)

- En el menú Archivo seleccione "Propiedades".
- En la pestaña Resumen elimine la información identificativa de todos los campos.
- Guarde el Archivo.

Para **Microsoft 2007** (Windows):

- Haga clic en el botón de Office en la esquina superior izquierda de la aplicación Office
- Seleccione "Preparar" en el menú Opciones.
- Seleccione "Propiedades" para el menú Opciones de "Preparar".
- Elimine toda la información de los campos de propiedades del documento que aparecen debajo de menú principal de opciones.
- Guarde el documento y cierre la sección de campos de propiedades del documento.

Para **Microsoft 2010** (Windows):

- En el menú Archivo seleccione "Preparar para compartir".
- Haga clic en el icono "Comprobación de problemas".
- Haga clic en el icono "Inspeccionar documento".

- Desmarque todas las casillas excepto “Propiedades del documento e información personal”.
- Ejecute el inspector de documento, el cual realizará una búsqueda en las propiedades del documento e indicará si algún campo de propiedades del documento contiene alguna información.
- Si el inspector de documento encuentra información se lo notificará y le dará la opción de “Eliminar todo”, en la cual tendrá que hacer clic para eliminar todas las propiedades del documento y la información personal.

Para archivos PDF:

- En los PDFs, los nombres de los autores/as también deben ser eliminados de las propiedades del documento que se encuentran debajo de Archivo en el menú principal de Adobe Acrobat.

9. Orden de autoría

En textos de más de un/a autor/a, se informará obligatoriamente sobre el criterio aplicado en el orden de los autores. Los criterios posibles son los siguientes:

1. Por importancia de la contribución: el primer lugar se asigna a la persona que hace la mayor contribución. El orden del resto es decreciente en cuanto a su aportación. Este enfoque es apropiado para publicaciones que informan de los resultados de proyectos de investigación.
2. Por orden alfabético de los apellidos.

Se exigirá asimismo una descripción exacta de las tareas realizadas por cada autor/a en la investigación. Se pretende evitar así, tanto la autoría honoraria (incluir firmantes que no han contribuido), como la autoría fantasma (investigadores con contribuciones sustanciales que no aparecen).

10. Criterios de evaluación

Se valorará el interés del tema; la profundidad e innovación en su tratamiento; el conocimiento del estado de la cuestión; el diálogo con la bibliografía más relevante y actualizada; la unidad, claridad, coherencia, equidad y rigor de la argumentación; la adecuación del título, del resumen y de las palabras clave; la extensión proporcionada del texto y de las notas; y la elegancia formal y literaria.

11. Aceptación o rechazo tras la evaluación

Tras la revisión de los expertos, el comité editorial decide si aceptar sin más el artículo, pedirle al autor que haga las modificaciones recomendadas por los revisores, pedirle al autor una profunda revisión del artículo o rechazar la publicación.

12. Lenguaje inclusivo y no sexista

En todas las contribuciones se garantizará un uso inclusivo y no sexista del lenguaje. Este uso no afecta al carácter masculino o femenino de las palabras, sino a la consideración de una referencia explícita a hombres y mujeres.

Se recogen a continuación algunas propuestas:

- Genéricos reales

Existen sustantivos, ya sean masculinos o femeninos, que designan a mujeres y hombres de forma real:

La persona, la víctima, el ser humano, el alumnado, la población.

- Sustantivos abstractos

Son aquellos términos que se utilizan para aludir al cargo, profesión, rol, etc, independientemente de la persona que lo ostenta:

Dirección, presidencia, autoría, gerencia,...

- Desdoblamientos

Para hacer referencia a un grupo integrado por hombres y mujeres podemos utilizar los dos

géneros gramaticales:

Pensadores y pensadoras, padres y madres, hijas e hijos,...

- Las barras

Recomendamos usarlas en la comunicación administrativa (impresos, formularios, fichas, etc.), ya que en los textos académicos resultan excesivamente invasivas.

Autores/as

- Pronombres y determinantes sin marca de género

Es conveniente evitar el uso de *el/los/aquello que*, y utilizar en su lugar *quien o quienes*, que incluye de forma económica tanto el femenino como el masculino.

Impensable para quienes...

Otra forma consiste en emplear, junto a sustantivos de una sola terminación, determinantes sin marca de género, como, por ejemplo, *cada o cualquier* en vez de, por ejemplo, *todos* con el que de nuevo usaríamos el masculino como genérico:

Se implicó a cada agente...

- Omisión del sujeto

En determinadas ocasiones, cuando el sujeto de la oración es un masculino utilizado como genérico, se puede omitir este sujeto y utilizar otros recursos:

- con formas no personales del verbo:

Hay que firmar al principio y al final de la clase.

- con estructuras con *se*:

Se firma al principio y al final de la clase.

- con formas personales del verbo, usando por ejemplo el verbo en primera persona del plural:

Firmamos al principio y al final de la clase.

- Omisión de determinantes

Hay sustantivos con forma invariable para ambos géneros gramaticales, que si no van acompañados de palabras que les otorgue género, engloban sin problemas tanto a las mujeres como a los hombres. Únicamente con omitir el determinante estamos usando un lenguaje incluyente, como ocurre con

Solicitante, declarante, denunciante, contribuyente, recurrente, representante, estudiante, docente, profesional, joven, avalista, titular, asistente, etc.

- Uso de perífrasis

La perífrasis expresa por medio de varias palabras algo que hubiera podido decirse con menos o con una sola:

Personal sanitario, las personas que ejercen, etc.

- Aposiciones explicativas

Detrás de un sustantivo podemos utilizar una aposición explicativa, que explica algo más sobre el sustantivo:

El objetivo es proporcionar a jóvenes, de uno y otro sexo, una formación plena.

Para más información, consultar: *Manual para el uso no sexista del lenguaje*. Sevilla: Consejería de Empleo, Junta de Andalucía, 2010, disponible aquí.

Aviso de derechos de autor/a

Los originales publicados en las ediciones impresa y electrónica de esta Revista son propiedad de *Thémata Revista de Filosofía*, siendo necesario citar la procedencia en cualquier reproducción parcial o total.

Salvo indicación contraria, todos los contenidos de la edición electrónica se distribuyen bajo una licencia de uso y distribución "Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional" (CC BY-NC-SA 4.0). Puede consultar desde aquí la **versión informativa** y el **texto legal** de la licencia. Esta circunstancia ha de hacerse constar expresamente de esta forma cuando sea necesario.



Declaración de privacidad

Los nombres y las direcciones de correo electrónico introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines establecidos en ella y no se proporcionarán a terceros o para su uso con otros fines.



Thémata.

Revista de Filosofía

