

JOLIF, Jean-Ives: *Comprendre l'homme*, I. Introduction a une anthropologie philosophique. Paris, Les Editions du Cerf, 1967. (Collection Cogitatio fidei.)

Creemos oportuno presentar a nuestro autor. Nació en Rennes, Francia, el 25 de enero de 1923 y se ordenó como sacerdote a título de la Orden de los Hermanos Predicadores en 1949. Cursó sus estudios en el "Studium" dominico de Lyon, en Le Saulchoir, en la Facultad de Letras de París. Es licenciado en Filosofía y Teología. Realizó una traducción comentada en colaboración con Gauthier de la "Ética a Nicómaco" de Aristóteles y escribió con Régamey el libro "Face a la violence". En 1964 editó "L'homme chrétien et l'homme marxiste"; tiene artículos publicados en algunas revistas, entre los que destacaremos "El ateísmo y la búsqueda de una unión real entre los hombres" en Concilium, Revista Internacional de Teología (29), 1967.

En el prólogo, Jolif señala que su obra se ha ido gestando durante diez años, tanto en reflexiones personales como en conversaciones. Tiene conciencia de no decir nada que con anterioridad no haya sido dicho, lo cual creemos que es cierto, pero le pertenece la síntesis personal. No se dirige a ningún lector en particular como tampoco al filósofo profesional; más que un resultado es una prospectiva. Pero la confesión expresa de ser "Hombre de Iglesia", expresión acuñada por de Lubac para designar la pertenencia al espíritu evangélico vivido en comunidad, más que una denominación jurídica, nos muestra el "desde donde" surge este proyecto: la renovación vital y cultural de la Iglesia católica según el espíritu del Concilio Vaticano. La preocupación última es teológica: elaborar una antropología cristiana, la cual para Jolif se logra mediante una estructuración autónoma de la Antropología filosófica. A nuestro juicio hay aquí un doble presupuesto; el primero de índole estrictamente teológica: la revelación acontece a modo de "existencial sobrenatural" y perfecciona el ser y el conocimiento, y el otro de índole filosófica: la fe cristiana no impide la filosofía como ciencia autónoma. Sin embargo, al lector no se le pide el sentimiento de la fe sino la preocupación por el hombre y la capacidad de experimentar el momento actual; además, la paciencia de compartir el rigor de este trabajo cuya finalidad es aprehender las estructuras fundamentales que dan su forma original a toda experiencia humana y que, a su vez, residen en ella. Se marca ya el estilo circular de la reflexión.

Este primer tomo de "Comprendre l'homme" consta de dos partes heterogéneas. La primera ("El hombre, lugar de la Filosofía") expone la concepción general de la Filosofía según el método fenomenológico empleado por Platón, para quien lo que aparece no lo hace de un modo inmediato sino a través de la luz reveladora del logos. El fenómeno de la Filosofía sólo puede ser captado filosofando y ya

en su aparecer histórico encuentra su misma negación: los filósofos niegan a los filósofos y, mientras la historia sigue su curso progresivo, algunos hombres se mantienen en la obstinación del filosofar. Este surge por la "conversión" que se caracteriza por un momento negativo, la ruptura, y un momento positivo, la trascendencia. La ruptura, que consiste en no vivir como los demás hombres ocupándose de las necesidades inmediatas, puede ser entendida simultáneamente como "acontecimiento histórico" y como "momento estructural" de orden lógico que caracteriza sistemáticamente a un pensamiento. Este último es el sentido del primero porque gracias a él, la singularidad del pensamiento deviene universal. La ruptura es un elemento formal, a priori y constante: todo filósofo afirma que el mundo no puede ser comprendido si no es por un pensamiento que niega la positividad inmediata del mundo. Esta ruptura trae varios problemas al filósofo, uno de los cuales será la comunicación con los no-filósofos: o utilizará un lenguaje filosófico y entonces difícilmente será entendido o empleará el modo exhortativo y tendrá que apelar a lo no-filosófico. Podrá también contentarse con su filosofar y dejará librados a su suerte a los demás; entonces la indiferencia ser la negación absoluta que permitirá al no-filósofo estar contento consigo mismo; la Filosofía no puede ser nunca un estado natural, nace de una ruptura en la que el punto de llegada se justifica por el mismo punto de partida: la negación. La incomprendibilidad de la Filosofía radica en que sólo se la entiende desde ella misma.

El momento positivo de la conversión es la "trascendencia" que siempre en el filósofo es interior. Puede haber sistemas, como el empirismo, donde la trascendencia sea incierta; otros, como el de Platón, que hagan olvidar el momento sensible y finalmente aquellos para los que la trascendencia no es estrictamente filosófica. La trascendencia filosófica es un por qué que abarca a todo lo sensible, es el por qué de todos los por qué. Y lo que diversifica a las filosofías son las sendas concepciones de la trascendencia. Sin embargo ésta es anterior a la filosofía, es dada de antemano y debe ser develada; el filosofar es una auténtica reminiscencia en cuanto retorno al interior; así la trascendencia se convierte en la condición de posibilidad pero al mismo tiempo en el límite de la Filosofía, porque ésta presupone algo distinto de ella: el hombre concreto que existe en el "mundo" (entendido heideggerianamente). La conciencia, dice Jolif, es un poder de interrogación global sobre el mundo, y el hombre es trascendencia en cuanto acto de trascender, en cuanto él es a condición de entenderse como lo que no es. El origen de la conciencia humana radica en la ausencia de absoluto y en la presencia de la finitud. La verdad no es una cosa que se pueda poseer y aquí encuentra Jolif el hito para eliminar de su camino todo dualismo entre acción y contemplación. La Filosofía es un develamiento del hombre, aprendizaje de la libertad, evocación de un inmediato que no puede ser otro que el horizonte del hombre y del mundo.

Jolif concluye que la Filosofía es originaria y fundamentalmente antropología, porque su momento principal es el retorno de sí o el advenimiento del hombre a su verdad que en cuanto tal es su finitud o trascendencia.

La segunda parte se titula: "Los fundamentos de la Antropología". Antes de analizar las categorías formales, desarrolla algunos temas previos. En primer lugar, la desaparición del discurso absoluto, el ideal hegeliano. El retorno al hombre contingente y finito coincide con el abandono de esta pretensión: ahora este hombre es el origen inmediato de todo. Detectamos, por otra parte, la multiplicidad irreductible de las ciencias humanas. Pero el conocimiento del hombre no puede ser la simple suma yuxtapuesta de todos estos conocimientos, ya por imposibilidad (se postergaría indefinidamente), ya por contradicción (esta suma respondería siempre a una sola ciencia anterior y en tal caso no habría auténtica suma). Para Jolif la solución debe partir del *factum* mismo planteado por la cuestión en tanto indica el inacabamiento esencial del esfuerzo de unificación de todas las ramas del saber antropológico. La preocupación por buscar la unidad es un "punto focal" para las ciencias: la unidad se manifiesta en un más allá de éstas, pero debe ser expresada en un saber, esto es, en la Antropología filosófica. Hay que evitar aquí "un imperialismo filosófico"; la Antropología filosófica no puede ser autosuficiente, debe recurrir a los datos científicos. Jolif sostiene el carácter abstracto de la Filosofía: elabora los conceptos, esquemas, categorías que reciben su aplicación por las ciencias; en cuanto tal no añade nuevos conocimientos, pero busca las formas o estructuras de darse lo concreto. La abstracción es un momento que se origina en lo concreto y debe volver a él. La relación entre Filosofía y Ciencias es de interdependencia: aquella funda a éstas pero a su vez éstas la tornan concreta. Fundar no es dar métodos sino poner en claro la estructura de toda experiencia humana y constituir así el campo sobre el que versan las ciencias. La Filosofía se anticipa de este modo a los resultados científicos pero abstractamente: esta anticipación señala el modo o la regla de interrogar a la experiencia. Sin embargo la Filosofía, por pertenecer a la estructura específica del hombre, puede partir también de lo vivido (en el presente y en su historia); de ahí que la reflexión antropológica sea anterior a la aparición de las ciencias. La autonomía de la antropología respecto de los análisis científicos radica en la libertad del hombre que se experimenta frente a un objeto que nunca puede saturar su capacidad de elección.

Jolif va elaborando una terminología que es oportuno adelantar: **Concreto I**: el objeto existente independientemente de la conciencia; **Abstracto I**: el conocimiento del objeto, que se subdivide en: **abstracto II**: el universal vacío de determinaciones, la representación inmediata; la **abstracción operatoria**: que elabora las categorías formales; y el **concreto II**: el universal específico, la representación construida (Conclusion générale, pág. 293).

Las categorías fundamentales de la antropología filosófica, si bien son universales y anticipan la experiencia porque la hacen posible, son doblemente abstractas: deben someterse al hombre que por definición es inacabado y al proceso por el que el hombre se realiza. Estas categorías son cinco: Totalidad, Alteridad, Diferenciación, Dialéctica y Metafísica. Esbozemos rápidamente a cada una de ellas.

La **Totalidad** expresa el sentido más general de la existencia humana, y en cuanto tal resulta primariamente negativa: el hombre no es un ser determinado, una cosa; es dinamismo, movimiento, trascendencia. Por ella, él "es lo que no es"; sin embargo existe siempre como un esto o aquello porque el hombre alcanza mediatamente su totalidad. La tentación es tratar de alcanzar la totalidad de un modo inmediato ya sea por el deseo de ser cosa o por el de ser Dios, que en el fondo son dos manifestaciones de lo mismo. La mediación es racionalmente una categoría clara, pero oscura en cuanto vivida, pues la totalidad nunca se me da como presente sino en ensueños, mitos e imaginación conscientes. No por eso debe rechazársela, como sostiene Sartre, porque sea este el único modo de presentarse. El hombre debe mantenerse en esa totalidad nunca cumplida y liberarse, como opina Merleau-Ponty, de un naturalismo y de un teologismo.

La **Alteridad** muestra que el hombre siempre se pone por un otro irreducible. Pero lo otro nunca es ni lo primero ni lo segundo. "Si mismo" y "otro" se ponen simultáneamente. Por la Alteridad me determino, me diferencio. Surge aquí una doble tentación: entenderme como diferencia absoluta o como pura identidad. A propósito de esto, Jolif elabora su teoría de la **alineación**: su posibilidad próxima radica en captar al otro como una amenaza para mí, pues al fijar mi libertad, señala mi muerte. Solamente se puede escapar a la alineación por aquella aceptación de la muerte que acrisole una visión práctica del mundo.

Pero lo otro no es una "unidad monolítica" sino que se constituye gradualmente como una unidad mediata y diferenciada. La **Diferenciación** incluye en sí dos momentos: la multiplicidad de objetos y la urgencia de la unidad. Esta no es un contenido positivo de la comprensión de la experiencia, aunque envíe a ella. De alguna manera, la Diferencia remite a una unidad anterior (y por esta vía se ve posibilitada la unidad de la historia).

Para Jolif (y citando a Marx) lo real concreto es "la síntesis de numerosas determinaciones, una unidad de lo diverso" (p. 208); de ahí entonces que la **Dialéctica**, cuarta categoría, aparezca como la más concreta y como la articulación de las tres anteriores. Los subtemas son: la determinación del todo parcial, la del todo global y el estudio de las mediaciones. ¿Cómo determinar un todo concreto? Indudablemente, considerando a unos elementos como fundamentales y a los otros como secundarios. Porque siempre captamos al dato como perteneciendo a un todo o modelo que podrá aceptarse o no. El concepto así logrado puede devenir concreto en la medida en que el saber implica una dialéctica entre la conciencia y la experiencia y su cotejo continuo. Para ello, presuponemos que la conciencia es fundamentalmente práctica, que vive del dato, en el processus dialéctico. Pensar es entonces representarse de manera adecuada la estructura objetiva de la experiencia.

Para pasar del todo parcial al global, el análisis de la percepción resulta el hilo conductor: el campo de la experiencia es a la vez un todo y un elemento del todo. Los todos parciales diferenciados no son cerrados. Jolif distingue

dos conceptos: "particular" y "concreto"; el primero es abstracto, el segundo en cambio es el horizonte último sobre el cual se extienden todos los objetos posibles de mi percepción. El pensamiento dialéctico parte de la representación de los concretos como síntesis de los todos parciales y desnuda —a través del análisis paciente— las determinaciones más sutiles, para unirlos en un nuevo punto de partida del análisis. El todo, en lo concreto, es lo inmediato pero en el pensamiento es mediatizado por la representación de sus partes. Las leyes de la dialéctica no podrían ser nunca deducidas apriori. En cuanto tal, el todo es siempre previo a las partes y las relaciones de éstas siempre pasan por el todo. La negación nunca es la esencia de la dialéctica porque exige el elemento común o la unidad previa (p. 236). El sentido de las relaciones estará dado por el grado de interiorización del todo con cada una de las partes y así "fundada (la Dialéctica) esencialmente sobre las nociones de todo y de complementariedad entre los elementos, la relación dialéctica puede revestir una multiplicidad de formas concretas". La historia es la totalidad última y la filosofía de la historia nunca debe enfocarse como un saber especulativo, escatológico o anticipativo, porque el presente y el futuro no son totalidades discontinuas. Con esto Jolif toma posición en el debate "estructura e historia" (p. 253, nota 148).

El mundo no puede ser comprendido nunca como un todo acabado y por ende, el conocimiento del hombre goza de ese privilegio. La existencia humana remite a un futuro y se da entre un comienzo y un fin. Todo esto significa que "el hombre no puede ser sino las mediaciones concretas en las cuales toma cuerpo actualmente el proceso de totalización a través de la alteridad". Vivir es ir de lo próximo a lo lejano, es operar la totalización, pero nunca insertar los elementos en una totalidad preconstituida. El horizonte último es siempre una realidad vivida y nunca una idea. A veces, el hombre puede vivir mediatizado pero comprendiéndose de otro modo. Jolif aborda en este momento el tema de la cultura: no es ésta una realidad autónoma sino que guarda una relación dialéctica con la existencia; es constituida y constituyente. Y otra vez la praxis; el hombre logra la transparencia de la alteridad y de sí mismo únicamente por la acción (y aparece con esto un nuevo límite para lo antropología como saber). El hombre sólo es entendido por sus mediaciones que lo remiten a una totalidad; sin embargo queda un **residuo**: la existencia siempre sobrepasa lo objetivo, lo niega para alcanzar la totalidad; apunta a un horizonte último, futuro, que no cae jamás bajo la experiencia, que es inobjetivable. Esta posición pura de la negación fundamenta el salto hacia aquello que se da como posibilidad, como aun-por-venir, y esto sustenta la indefinibilidad del hombre y la apertura de la estructura dialéctica.

Esta posibilidad no disponible y a su vez fundante nos conecta con la última categoría: **Metafísica**. No se trata de responder en qué consiste o de elegir una de las opciones: El hombre total, otro mundo, Dios, etc.; menos aún, de entenderla como el estudio de lo metafísico. Frente a la Dialéctica esta nueva categoría no abre un nuevo mundo de significaciones (como tampoco "un au-delá de la Dialectique") y Jolif critica el dualismo representado por la

distinción tomista entre "persona" e "individuo" que separa abismalmente Dialéctica y Metafísica. La función de esta nueva categoría es aprehender el sentido de la negación que recorre a todas las demás. "...Esta ligada esencialmente con el futuro y en cuanto tal escapa al discurso: puede ser designado pero no descrito; define todo análisis porque es lo indeterminado, la pura posibilidad, y es por esta resistencia que se da como futuro... (elle n'est que la mise en place de l'horizon ultime qu'appelle le discours dialectique)" (p.276-7). Esta función aparece simultáneamente como esencial y nula. Tiene un poder crítico en tanto momento de la Dialéctica: mantener al hombre en la negación, impedir la ilusión de la síntesis definitiva. Porque vivir es correr el riesgo de perderse, dado que la actitud práctica exige que el campo en el cual se inscribe no sea aprehendido como totalmente indeterminado, y la praxis se torna posible cuando se descubre una continuidad entre el presente y el futuro. De este modo la Metafísica mantiene abierta a la Dialéctica y la posibilita en cuanto apertura del hombre e impide reducirlo a una pura dimensión pragmática.

En la "conclusión general" se resume el trabajo en líneas generales. Para nuestro autor, el origen de la filosofía no es ella misma o algún concepto fundamental sino el hombre que se manifiesta como un "processus" dialéctico. Si bien la filosofía depende de la situación humana, también la transforma. La filosofía nunca puede ser neutral y el filósofo es responsable ante los demás tanto de su "neutralidad" como de su "silencio".

La interpretación y la valoración de una obra filosófica depende siempre del lector actual que nunca se logra desprender de sus tópicos y opciones. Preferimos mantenernos en la perspectiva del lector posible y tratar rápidamente a "Comprendre l'homme" desde dentro, primero en su metodología y luego en su propósito último.

Metodológicamente, Jolif quiere esclarecer lo concreto y mantenerse dentro de él. Desde la "abstracción operatoria" crítica a R. Aron, G. Gurvitch, Marx, etc. Pero no siempre logra mantenerse en esta tonalidad. Su teoría de la alienación puede servirnos de ejemplo. La presencia de los análisis sartreanos sobre la mirada objetivadora y de los análisis heideggerianos sobre la muerte y su aceptación como fuerza liberadora, nos parecen ser el único medio explicativo que permite concluir al autor tanto el origen como la disolución de este fenómeno antropológico. Porque la alineación o bien se presenta como la única manera de ser hombre, y entonces es sinónima de la mediación, o bien es un tipo de estas pero desarticulada.

Notemos de paso que el análisis de las mediaciones (en donde a nuestro juicio correspondía analizar la alineación) es excesivamente general y puede resultar decepcionante: si el hombre es la suma de sus mediaciones (y Jolif señala en una nota, la no contrariedad con el concepto tradicional de "naturalidad" y con las afirmaciones de Tomás de Aquino) se imponía un estudio de cada una de las mediaciones que el autor creyese representativas.

Pasemos ahora al enfoque total de la obra. Afirmábamos al comienzo que la intención última era teológica. El esfuerzo de Jolif sólo se justifica desde esta perspectiva, porque el tocar temas que se han convertido en lugares comunes tiene sentido por una puesta a punto de estos para un discurso mayor. La perspectiva de Jolif es, a nuestro juicio, la de asumir el pensamiento contemporáneo (y no simplemente a un pensador) para que anime al pensamiento cristiano intrínsecamente y pueda alcanzarse un terreno común de diálogo. La valoración que espera es doble: una estrictamente filosófica y otra "cristiana". El mérito constante de Jolif es el de salir él mismo al ruedo y no escudarse detrás de cualquier sistema tradicional u hodierno.

Este trabajo de asunción supone influencias y ellas son diversas: Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino (interpretado desde Marechal, Rahner, Welte), Hegel, Nietzsche, Marx, Heidegger, Merleau-Ponty, etc.

Indicamos, para finalizar, algo importante. Para Jolif, el hombre como totalidad es quien da estructura al ser que se gesta en las mediaciones y a través de ellas. Y si bien no identifica antropología con metafísica, al entregarse lo "metafísico" como horizonte del hombre y no como absoluto, la antropología y sólo ella, da acceso al ser. Lamentablemente, no está más desarrollada esta temática. Por eso el libro de Jolif puede dar una doble impresión al filósofo profesional: o está escrito demasiado pronto o espera urgentemente su continuación.

Y, si "con buenos sentimientos se hace buena filosofía" puede ser este un magnífico ejemplo. La obra está dedicada a "A la mémoire de mon père, qui le premier m'enseigne que l'homme est digne de respect". Homenaje siempre pequeño a tamaña empresa.

HUGO ANTONIO RUSSO.