





Revista de la Facultad de Filosofía
de la Universidad Anáhuac México Sur
Núm. 4, Julio-Diciembre de 2013

DIRECTORIO

Act. Abraham Cárdenas González / Rector
Mtro. Alfredo Nava Govea / Vicerrector Académico
Mtro. Martín de Jesús Hernández Ortiz † / Director de la Facultad de Filosofía

COORDINADORES

Dr. Arturo Mota Rodríguez
Mtra. Ma. Eugenia Guzmán Gómez

CONSEJO EDITORIAL

Dr. Mauricio Beuchot Puente (Universidad Nacional Autónoma de México)
Dr. Carlos Díaz Hernández (Universidad Complutense de Madrid)
Dr. Harald Schöndorf (Hochschule für Philosophie, München)
Dr. Sixto Castro Hernández (Universidad de Valladolid, España)
Dr. Jesús Villagrasa (Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma)
Dra. Sarah Arcelia Monreal Maldonado (Colegio de León, México)
Dr. Juan R. Coca (Universidad de Valladolid, España)
Dra. Sofía Reding Blase (CIALC-UNAM)

DISEÑO EDITORIAL

D.G. Karen Polanco Antuñano
Karla Valeria Gómez Pérez

REFLECTIO es una revista de publicación semestral de la Facultad de Filosofía de la Universidad Anáhuac México Sur. Se distribuye a nivel nacional e internacional por medio de intercambio, donación o suscripción. Los autores de los artículos son los responsables de las ideas expresadas en su contenido.

CONTACTO

UNIVERSIDAD ANÁHUAC MÉXICO SUR
Av. De las Torres # 131, col. Olivar de los Padres,
Del. Álvaro Obregón, Distrito Federal, México, C.P. 01780
filosofía.uams@anahuac.mx
Tel. 5628 8800, ext. 470 / Fax: 5628 8837

D. R. (Derechos reservados)
ISSN (en trámite)

ÍNDICE

ESTUDIOS PRINCIPALES

“La forma madura de las <i>Investigaciones lógicas</i> de Husserl: <i>Ideas I</i> ” Ángel Xolocotzi Yáñez	17
--	----

“La ficción como fenómeno interpretativo” Joel Hernández Otañez	32
--	----

“La Identidad Personal: el nombre propio: El testimonio de <i>Anselmo de Aosta</i> y el sentido religioso” Ricardo Morales Rossell	47
--	----

“La ética desde la evolución biológica y cultural: una visión integrada” José Vives-Rego	63
---	----

DÍA INTERNACIONAL DE LA FILOSOFÍA: “20 AÑOS DE HERMENÉUTICA ANALÓGICA”

“A veinte años de la Hermenéutica Analógica” Ricardo F. Blanco Beledo	82
--	----

“Metafísica y <i>phrónesis</i> : perspectivas analógicas” Joel Hernández Otañez	100
--	-----

VALVAE PATENT

“La vocación del hombre” Mariano Robles Reyes	107
--	-----

“Estudio sobre la contrición y atrición en materia penitencial” Juan Miguel Ángel Barajas Nava	121
---	-----

RECENSIONES	139
-------------	-----









"LA FORMA MADURA DE LAS INVESTIGACIONES LÓGICAS DE HUSSERL: IDEAS I"

Ángel Xolocotzi Yáñez¹

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

"Cada página de Ideas busca mostrar, por una parte, que los problemas filosóficos pueden ser planteados de un nuevo modo que los hace susceptibles de solución, y por otra, que esta solución no puede presentarse sino bajo la forma de un trabajo positivo, trabajo de generaciones enteras como sucede en las ciencias exactas. El texto de Ideas quiere ser una invitación al trabajo."

Emmanuel Levinas²

Resumen

Ya que frecuentemente se ve el camino husserliano de las Investigaciones lógicas (1900/1901) a las Ideas I (1913) en términos de ruptura, el presente artículo busca destacar dos ámbitos en los que se puede detectar cierta continuidad o "maduración", como dice el mismo Husserl. En primer lugar se discutirá la continuidad metódica entre la máxima de investigación "a las cosas mismas" y el principio de todos los principios. En segundo lugar se tratará el problema de la intencionalidad. Con estos dos aspectos se resignificará el papel de las Investigaciones lógicas respecto de la obra posterior de Husserl.

Abstract

The way Husserl's Logical Investigations (1900/1901) to the Ideas I (1913) looks often in terms of rupture. This article seeks to highlight two

¹Doctor en filosofía por la Albert-Ludwigs-Universität de Friburgo, Alemania. Actualmente es profesor de tiempo completo de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México), en donde funge también como Coordinador de la Maestría en Filosofía y como Director de la revista *Graffylia*. Ha sido becario del KAAD, DAAD, Humboldt-Stiftung (Alemania), O'Gorman Grant (Columbia University) y del Programa de estancia de doctores y tecnólogos (Universidad Complutense de Madrid-Grupo Santander). Forma parte del Sistema Nacional de Investigadores de México (nivel II) y participa en múltiples Comités Científicos como el del Heidegger-Jahrbuch. Tiene en su haber tres traducciones de Heidegger (Cartas a Max Müller y Bernhard Welte, Seminarios de Zollikon y Preguntas fundamentales de la filosofía) así como once libros coordinados y otros nueve de su autoría. Entre los más recientes se encuentran *Los demonios de Heidegger. Eros y manía en el maestro de la Selva Negra* (Trotta, 2012), *Heidegger y el nacionalsocialismo. Una crónica* (Plaza y Valdés, 2013) y *Heidegger, del sentido a la historia* (Plaza y Valdés, 2014, en prensa).

²LEVINAS, E., "Sobre Ideas de Edmund Husserl", en: *Revista de Filosofía* (Universidad Iberoamericana) volumen 111 (septiembre-diciembre 2004), p. 8.

areas in which one can detect a certain continuity or “maturation”, as Husserl himself says. First of all, it would be discussed the methodical continuity between the maxim of Research “to the things themselves” and the “Principle of all Principles”. In second place it would be treated the problem of intentionality. With these two aspects, the role of the Logical Investigations in the later Work Husserls will be rethought.

Palabras clave

Fenomenología, máxima de investigación, principio de todos los principios, intencionalidad

Phenomenology, maxim of Research, Principle of all Principles, intentionality

Introducción

En 1936 Edmund Husserl encarga a su asistente Eugen Fink la redacción de una “autopresentación” que le solicitó Werner Ziegenfuss para una Enciclopedia de Filósofos, editada en 1937. El texto fue revisado y aprobado por Husserl, quien moriría un año después de esta publicación. Al evaluar el papel de las Investigaciones lógicas (IL), Fink (Husserl) señala que “la consecuente repercusión de [sus] inicios [...] se vuelve patente en forma madura en las Ideas como concepción de la tarea de una fenomenología universal de la conciencia en tanto que ‘filosofía primera’ [...]”³. De acuerdo con Fink (Husserl), el análisis de la conciencia tal como fue planteado en las IL es preponderantemente “noético”, es decir, se enfatiza especialmente el vivenciar, la nóesis, y no tanto el contenido temático de la vivencia, el noema. En esta autointerpretación Husserl aprueba señalar que el análisis noético-noemático de la conciencia se lleva a cabo de modo completo en las Ideas I (Ideas). Sin embargo, a pesar de aclarar los límites de las IL y la cierta superioridad analítica de las Ideas, Fink (Husserl) añade lo siguiente: “No obstante, en las Investigaciones lógicas las fijaciones de las estructuras noemáticas no están ausentes por completo: ante

³Revista de Filosofía (Universidad Iberoamericana, No. 109, p. 12.

todo, encontramos la demostración de los momentos de sentido en la esfera translógica, por ejemplo en las intuiciones (percepciones, etcétera) [...]”⁴

La interpretación de las Ideas como forma madura de las IL no es superflua. Precisamente gran parte de aquellos que vieron en su fenomenología una manera radical de renovar la filosofía, lo abandonarán en la recepción de tal “forma madura”. No sólo Martin Heidegger o Maurice Merleau-Ponty, sino también alumnos directos como Alexander Pfänder o Adolf Reinach. La pretendida madurez en las Ideas por parte de Husserl será interpretada en el momento de su publicación como un retroceso y, como ahora sabemos, estará llena de malentendidos.

Los malentendidos que acompañan la aparición de las Ideas en 1913 son fruto del conflicto que ha acompañado al modo de trabajo de Edmund Husserl: pensar escribiendo. Las 40,000 páginas manuscritas que dejó Husserl al momento de su muerte muestran claramente que en él se daba un paso fluido entre la oralidad y la escritura; sin embargo, las pocas publicaciones realizadas en vida, son muestra de las dificultades entre la escritura y la comunicación de la misma en forma pública. Como han señalado algunos conocedores del legado husserliano, sus manuscritos tienen un sentido de “autodiálogos” que no están articulados para el público.⁵ Hay otra serie de escritos académicos como lecciones y conferencias, así como textos previstos para su publicación.

Ya es conocido que Husserl recurría a la filosofía fenomenológica en una actitud vital: con ella se aclaraban problemas fundamentales. Y esto lo hacía escribiendo. Sin embargo, parte de lo pensado para sí fue expuesto en lecciones o conferencias e incluso llegó a ser publicado. Evidentemente las versiones públicas de su pensar no contenían todos los matices que, ahora sabemos, tenían sus escritos íntimos. Así, los escritos públicos serán recibidos en gran parte de modo parcial o de tal manera que no concuerdan con la idea concreta que ha desarrollado Husserl teniendo en cuenta los matices no publicados.

⁴Ibid., p. 12. La cursiva es mía.

⁵BERNET, et al. p. 225.

Ese destino lo comparte la publicación de las Ideas en 1913. Sin embargo, actualmente a partir de la publicación de Husserliana y textos adyacentes, el papel de las Ideas y en general de la fenomenología trascendental ha sido revalorizado. Así, gran parte de las críticas de los contemporáneos de Husserl, como es el caso de Heidegger o Scheler, deben ser vistas en los límites de lo publicado.⁶

A pesar del alejamiento de Husserl por parte de las incipientes escuelas fenomenológicas, podemos reconsiderar la idea de “forma madura” que Husserl atribuye a las Ideas respecto de las IL, texto fundacional de los seguidores iniciales. Si él mismo ha señalado el carácter incipiente de las IL y su respectiva madurez en las Ideas, quizás eso debe ser tomado en cuenta para desplegar algunos elementos fenomenológicos centrales que fueron aprehendidos por sus alumnos y seguidores, como es el caso de Heidegger.⁷

Concretamente me referiré a dos aspectos que considero fundamentales en el proceso de maduración de las IL a las Ideas y con los cuales puede estar de acuerdo todo aquel que pretenda atribuirse el sustantivo de “fenomenólogo”. Evidentemente este proceder no se inserta en la restricción que exigía a toda fenomenología ser de carácter trascendental, condición puesta por el mismo Husserl en sus Ideas: “Pues sin haber captado la índole propia de la actitud trascendental, ni haberse adueñado realmente del suelo puramente fenomenológico, sin duda que cabe usar la palabra fenomenología, pero no se tiene la cosa”⁸.

Este señalamiento de Husserl ha sido seguido por algunos intérpretes como Antonio Ziri6n. En diversos di6logos hemos discutido sobre aquello que determina a una filosofa fenomenol6gica.

⁶Aunque ya lectores familiarizados con los legados fenomenol6gicos lo tienen presente, conviene revisar las cr6ticas de unos fenomen6logos hacia otros dentro de los par6metros hist6ricos correspondientes. Por ello no se pueden sostener cr6ticas hacia Heidegger o Scheler en su lectura de Husserl a partir de lo que ahora nos es accesible, pero que en las primeras d6cadas del siglo XX no lo era.

⁷Con esto no me refiero a la cercanfa sealada por R. Rodr6guez en 1997 al indicar que “Heidegger se encuentra m6s cercano, pese a sus cr6ticas, a las Ideen y a la fenomenol6gia trascendental que a las Investigaciones l6gicas” (RODR6GUEZ, p. 38), sino a lo descubierto en las IL que fue continuado en las Ideas.

⁸Ideas, p. 291

⁹Zirión defiende lo señalado por Husserl en la última cita, al decir, que lo fenomenológico depende de un método específico que posibilitaría el ejercicio de un cambio de actitud y el correspondiente paso a la dimensión trascendental. Mi posición, respaldada por fenomenólogos como Heidegger, Scheler, Pfänder, Reinach, Fink, Langrebe, Held o estudiosos contemporáneos como Von Herrmann o Walton, considera que la fenomenología va más allá de un método limitado a partir de la perspectiva trascendental husserliana tal como fue publicada en *Ideas*. Se trata más bien de tematizar el ver fenomenológico plasmado ya en las IL bajo la máxima de investigación “a las cosas mismas”. El surgimiento de las herejías en torno a Husserl, como destaca Ricoeur o Spiegelberg, depende principalmente de la apropiación de tal modo de ver y no de un método que conduzca a una región trascendental.

Sin embargo, no se trata de colocar un segundo momento de la obra husserliana contra el primero, sino de investigar, a la luz de lo señalado por el mismo Husserl, la posibilidad de una maduración que mantenga abierta la propuesta pretrascendental de las IL. ¿O acaso la maduración de la que habla Husserl se agota en el paso a una fenomenología trascendental? Considero, como ya lo han hecho grandes conocedores de la obra de Husserl, que hay diversos elementos planteados en las IL que serán retomados en las *Ideas* sin que necesariamente eso signifique la introducción del camino trascendental planteado a partir de un método específico, conducido en las *Ideas* cartesianamente mediante la epojé o la suspensión de los juicios sobre la existencia del mundo.

Algunos elementos que desplegaré a continuación se centrarán en el sentido de “fenomenología” que Husserl propone en las IL y que considero se mantiene, maduramente, en las *Ideas*. El desglose se hará a partir de la máxima de investigación ahí plantada así como del

⁹Me refiero especialmente a las siguientes publicaciones: ZIRIÓN, A., “La palabra de las cosas. Reflexiones sobre el lema ‘A las cosas mismas’”, en: ZIRIÓN, A. (comp.), *Actualidad de Husserl*, FFyL-UNAM / Fundación Gutman / Alianza Editorial Mexicana, México, 1989, pp. 99–123; “La noción de fenomenología y el llamado a las cosas mismas”, en: XOLOCOTZI, A. (comp.), *Hermenéutica y fenomenología. Primer Coloquio*, Cuadernos de Filosofía 34, Universidad Iberoamericana, México, 2003, pp. 31–58. Con base en estos textos elaboré una primera réplica publicada en “Retroceder a las cosas mismas sin supuestos. Réplica a Antonio Zirión”, en: Xolocotzi, A. (coord.), *Hermenéutica y fenomenología. Primer coloquio*, Universidad Iberoamericana, México, 2003, pp. 59–67. Zirión publicó otros textos que buscaban reforzar su tesis y a la vez expuso en 2005 una respuesta a mi réplica en el Congreso de la Asociación Filosófica de México que tuvo lugar en Morelia. En el IV Coloquio Internacional del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN) que tuvo lugar en Bogotá en agosto-septiembre de 2007 expusé nuevamente serias críticas a la posición de Zirión. Cf. XOLOCOTZI, A., “Las cosas de la fenomenología. Notas sobre la idea husserliana de una filosofía científica”, en: *Acta fenomenológica latinoamericana III*, Lima/México, Universidad Católica del Perú/UMSNH, 2009, pp. 121–137. En un coloquio que tuvo lugar en Querétaro en 2013, Zirión volvió a replicar esta ponencia. Falta una respuesta de mi parte.

¹⁰Cf. KERN, I., “Los tres caminos a la reducción fenomenológica trascendental en la filosofía de Edmund Husserl”, en: SERRANO DE HARO, A., *La posibilidad de la fenomenología*, Universidad Complutense, Madrid, 1997, pp. 259–293.

hilo conductor que la constituye, la intencionalidad, y los alcances de la objetualidad planteada inicialmente (contenido ingrediente y contenido intencional). Así, se analizará el modo en el que se plantea la máxima en las Ideas y la continuación de la idea de intencionalidad, pasando por la ampliación de la materia del contenido intencional al noema. Con ello se intentará mostrar que efectivamente las Ideas son un trabajo de maduración y no de rompimiento con las IL y quizás así se comprenda mejor gran parte de las críticas realizadas a las Ideas.¹¹

Zu den Sachen selbst!

Mediante múltiples referencias sabemos que la exigencia fundamental de la fenomenología la había expresado Husserl en la introducción al segundo volumen de sus IL:

[...] no queremos de ninguna manera darnos por satisfechos con “meras palabras”, esto es, con una comprensión verbal meramente simbólica como la que tenemos por de pronto en nuestras reflexiones acerca del sentido de las leyes establecidas en la lógica pura sobre “conceptos”, “juicios”, “verdades”, etc., con sus múltiples particularizaciones. No pueden satisfacernos significaciones que toman vida – cuando la toman – de intuiciones remotas, confusas, impropias. Queremos retroceder a las “cosas mismas” [...] ¹²

Unos párrafos más adelante, Husserl hace referencia también a una exigencia que deben tener las investigaciones epistemológicas que deban apoyarse en base fenomenológica: tienen que partir del principio de la falta de supuestos. Este principio, como reiteraremos más adelante, se une a la máxima de investigación ya mencionada en el § 19 de las Ideas. Ahí Husserl señala lo siguiente: “Juzgar sobre las cosas racional o científicamente quiere decir dirigirse por las cosas mismas, o retroceder desde los dichos y las opiniones hasta las cosas mismas, interrogándolas tales cuales se dan en sí mismas y rechazando a un lado todos los prejuicios extraños a ellas”. ¹³

¹¹Al respecto se puede consultar: LANDGREBE, L., “Husserls Phänomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung”, en: LANDGREBE, L., *Der Weg der Phänomenologie*, pp. 9 ss; INGARDEN, R., *On the Motives which led Husserl to Transcendental Idealism*.

¹² IL 1, p. 218.

¹³ Ideas, p. 48.

‘Retroceder a las cosas mismas’ fenomenológicamente significa retroceder al origen. En otras palabras: ‘Retroceder a las cosas mismas’ quiere decir ver las cosas como tales. Cuando la cosa sólo ha llegado a ser accesible mediante teorías, puntos de vista y opiniones, entonces hablar de “origen” significa desencubrir la cosa como tal. Es decir, la cosa por lo general se halla encubierta y su encubrimiento puede ser de diversa forma, por ejemplo, puede estar deformada.¹⁴ La máxima fenomenológica pretende retroceder al origen de la deformación que ha surgido y continuado en las opiniones y teorías. Sin embargo, no se debe entender este retroceder al origen en un sentido quiditativo que busque un ámbito u objeto primigenio. Se trata de un modo de proceder que busca descubrir lo originario a partir de un proceso desencubridor.

En este sentido, la máxima de investigación fenomenológica muestra un carácter repulsivo y uno indicativo. En las IL el carácter repulsivo se expresa en un apartarse “de intuiciones remotas, confusas, impropias”¹⁵ o en “la exclusión de toda suposición que no pueda ser realizada fenomenológicamente con entera plenitud”.¹⁶ Este carácter repulsivo remite a la vez al carácter indicativo o positivo: a la intuición propia o a la posibilidad de que toda investigación, por ejemplo la epistemológica, “ha de llevarse a cabo sobre la base puramente fenomenológica”.¹⁷

Conviene enfatizar que esta máxima remite solamente al modo de proceder, es decir, a cómo debe uno acercarse a los fenómenos o, como Heidegger escribe en *Ser y tiempo*, al modo de tratamiento de los fenómenos.¹⁸ Si la máxima determina lo que puede ser aprehendido como fenomenología y este proceder no es de carácter quiditativo, entonces conviene entender la fenomenología, como lo hace el mismo Heidegger en *Ser y tiempo*, en su carácter metódico: “la expresión ‘fenomenología’ significa primariamente una concepción metodológica”.¹⁹

Así, la máxima de investigación de la fenomenología no debe ser entendida como una simple frase contextual inspirada en el

¹⁴GA 58, p. 240.

¹⁵IL 1, p. 218.

¹⁶Ibid., p. 228.

¹⁷Ibid..

¹⁸SyT, pp. 50, 57.

¹⁹Ibid., p. 51.

“Zurück zu Kant!” de los neokantianos, sino que al fundamentar a la fenomenología como método, queda caracterizada por el mismo Husserl como principio fundamental.

En las IL este principio fundamental, como ya anticipamos, es nombrado “principio de la falta de supuestos”,²⁰ mientras que en Ideas es caracterizado como “principio de todos los principios”²¹ y varios años después, en las Meditaciones Cartesianas, es llamado “principio de evidencia”.²² Estos tres títulos se refieren al mismo estado de cosas.

Pero ¿qué significa concretamente el principio fundamental de la fenomenología? Quizás una de las formulaciones más claras de su significado lo plantea Husserl precisamente en las Ideas. En el § 24 se lee lo siguiente:

[...] que toda intuición originariamente dadora es una fuente legítima de conocimiento; que todo lo que se nos ofrece en la “intuición” originariamente (por decirlo así, en su realidad en persona) hay que aceptarlo simplemente como lo que se da, pero también sólo en los límites en que en ella se da.²³

Lo dado de esta intuición fenomenológica es algo que se da a sí mismo. Esto significa que mediante ella se permite acceder a lo que de entrada no es en sí, sino que debe ser desencubierto y demostrado fenomenológicamente. Por ello Heidegger interpretará el concepto de fenomenología en Ser y tiempo como “*apophainestai ta phainomena*: hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo”.²⁴

La totalidad de aquello que en su realidad en persona (es decir, originariamente) se da o muestra “hay que tomarlo como se da”. “Tomar algo simplemente” significa repeler cualquier interpretación derivada o cualquier constructo teórico de la cosa misma.

²⁰IL 1, p. 227. Heidegger modifica este principio y lo expone en Ser y tiempo de la siguiente forma: “La filosofía no ha de querer nunca negar sus “supuestos”, pero tampoco deberá contentarse con admitirlos. Ella debe reconocer los supuestos y exponer, en estrecha relación con ellos, aquello para lo que son supuestos”; SyT, p. 329.

²¹Ideas, p. 58.

²²MC, pp. 54-55.

²³Ideas, p. 129.

²⁴SyT, p. 57.

Si anteriormente señalamos un carácter positivo indicador de la máxima de investigación, a saber, que la cosa misma debe mostrarse en una “intuición propia”, entonces eso ahora es caracterizado como “la intuición en que se da algo originariamente” o evidencia. Por ello von Herrmann indica con razón que “el retroceder a las cosas mismas y la evidencia significan lo mismo para Husserl”.²⁵ De aquí que podamos decir que la máxima de investigación y el principio de todos los principios se refieren a lo mismo. Dicho de otra forma: si planteamos en el mismo contexto la máxima fenomenológica y el principio de todos los principios vemos que el principio fundamental de la fenomenología puede expresarse positivamente como un “retroceder a las cosas mismas” (IL) o como un “dirigirse por las cosas mismas” (Ideas). En forma negativa se expresa como un apartarse de “intuiciones remotas, confusas, impropias” (IL) o “de los dichos y las opiniones” (Ideas).

Con esto podemos ver que efectivamente se muestra continuidad en la determinación central de la fenomenología como método entre las IL y las Ideas. La maduración de lo señalado en un primer momento deja ver mayor claridad, sin abandonar lo central de la caracterización fenomenológica.

Intencionalidad y materia

Ahora bien, las posibilidades metódicas de la máxima de investigación condujeron a Husserl al problema de la intencionalidad. Ya Paredes y Perler han investigado sobre el contexto de la iniciativa de Franz Brentano en torno al carácter intencional de los fenómenos psíquicos. Como sabemos, Husserl no aceptará el esquema brentaniano porque el modo de diferenciar a estos fenómenos de los así llamados físicos incurriría en una serie de problemas injustificables desde la cosa misma. La intencionalidad entonces para Husserl no será una determinación de los objetos inmanentes a los fenómenos psíquicos, sino que será una característica central de la conciencia. Ésta no es pensada como un receptáculo o contenedor de un tipo de fenómenos, sino que constituye la cadena de un tipo de vivencias,

²⁵VON HERRMANN, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, p. 286; y *Hermeneutik und Reflexion*, pp. 126 -ss.

determinadas precisamente por su carácter intencional. Así, la intencionalidad pasa a ser en Husserl una determinación de vivencias o actos y no de objetos.

El problema de la intencionalidad para Husserl remite a una “lucha” contra su maestro Brentano en la última década del siglo XIX, no de modo directo sino a través de la Escuela Brentaniana, especialmente Carl Stumpf. Después de haberse habilitado con éste en 1887 con el trabajo que unos años después se publicaría como *Filosofía de la aritmética*, Husserl se interesa por la cuestión del espacio. El joven filósofo y matemático pretendía escribir un libro en donde investigara la representación del espacio a partir de su contenido y su génesis. Sin embargo, el primer problema al que se enfrentó fue diferenciar el espacio de la vida cotidiana y la idea de espacio en el ámbito científico. Esto lo llevó a centrarse en la idea de representación (*Vorstellung*).

Ya en varios textos de la década mencionada, Husserl abordará la cuestión de la representación y descubrirá una diferencia central: que hay ciertas vivencias llamadas “representación” (*Vorstellung*) que no tienen un objeto, sino que simplemente están dirigidas a algo; mientras otras “no intienden simplemente sus ‘objetos’, sino que los aprehenden en sí realmente como contenidos inmanentes.”

²⁶Al primer tipo de representaciones (*Vorstellungen*) Husserl las denomina “*Repräsentationen*”, lo que Rizzo Patrón traduce como “representaciones funcionales”; mientras que las segundas son intuiciones (*Anschauungen*).

La investigación en torno a la representación del espacio condujo a Husserl a descubrir que en el espacio de la vida cotidiana se dan efectivamente intuiciones en tanto que el espacio está “presente”. Sin embargo, lo determinante en estas disquisiciones tempranas será precisamente el descubrimiento de la representación en su carácter funcional. Husserl deja ver que la diferencia entre la representación como presentación intuitiva y la representación funcional no es de contenidos, sino de modos de conciencia o actos. El término intención (*intention*) es desarrollado por Husserl por primera vez en estos textos

²⁶HUSSERL, E., *Aufsätze und Rezensionen*, p. 108.

para describir la *Vorstellung* en el sentido de representación funcional, a cuyo modo de ejecución también llamará mentar (*meinen*).

A partir de las IL, como sabemos, Husserl hablará más bien de intenciones y no ya de representaciones funcionales. Sin embargo el núcleo de las vivencias intencionales o actos será precisamente que se caracterizan por tender hacia algo, aunque no necesariamente posean un objeto. Esto es así porque Husserl descubre que las vivencias intencionales o actos siempre existen, no así el objeto de la vivencia.

Los objetos son lo que son sólo a partir de los diversos actos en los cuales nos son presentados, esto quiere decir que el objeto sólo aparece a la conciencia de modo intencional a partir del vivenciar de un contenido aprehendido, que se lleva a cabo en un determinado acto. Por ello Husserl se ve obligado a diferenciar entre dos contenidos diferentes pero dependientes. Lo efectivo (reell) de un acto en cuanto aquello que lo forma, es lo que encontramos en la conciencia. Los contenidos efectivos (reell) “constituyen al acto, posibilitan la intención en cuanto punto necesario de sostenimiento, pero ellos mismos no tienden a algo”, puesto que no son intencionales.²⁷ De acuerdo con las Investigaciones lógicas, esto significa que al ver un objeto me es consciente un contenido que yo vivo; sin embargo, éste no es el objeto que veo: el objeto no es vivido, sino visto. El análisis del acto indica que las sensaciones vividas en la percepción de un objeto son aprehendidas mediante un exceso en el vivenciar. Este exceso aprehendedor permite que las sensaciones sean animadas, garantizando la percepción de ésta o aquella objetualidad. Aun cuando el carácter de la aprehensión remita a los componentes del acto, por ejemplo, a las sensaciones en el caso de la percepción o a los fantasmas en el caso de la fantasía; lo cierto es que, fenomenológicamente, el contenido efectivo (reell) del acto se diferencia del contenido intencional, ya que aquél sólo puede ser tematizado mediante una reflexión específica. Con esto se aclara el hecho de que en la percepción aparezca un objeto percibido, mas no la sensación del color al ver o la sensación auditiva al oír: “Las sensaciones, e igualmente los actos que las ‘aperciben’, son

²⁷ IL 2, p. 496.

vivididos, pero no [a]parecen objetivamente [...] Los objetos, por otra parte, aparecen; son percibidos, pero no son vivididos.”²⁸

Que el contenido del acto no concuerde con lo intencido, es decir, que lo intencido no esté contenido en el acto, exige aprobar el contenido intencional del acto. Al descubrir que no es posible describir actos sin tomar en consideración la cosa ahí mentada, Husserl modifica la idea originaria de reducir el análisis del acto al contenido efectivo (reell) conformado por sensaciones y presentaciones fundantes del acto. Esto quiere decir que, el carácter presentador del contenido intencional del acto, permite que la conciencia en sus actos pueda estar dirigida a lo objetual, lo cual empero, ocurre siempre en una determinada forma del percibir, ya sea recordar, dudar, temer, etc. Husserl caracteriza esto como la cualidad del acto, que junto con la materia conforman la esencia intencional del acto: mediante la cualidad se lleva a cabo nuestra toma de posición frente algo en determinada forma, mientras que a través de la materia se establece la relación con el objeto.

La materia o el “sentido de aprehensión” no sólo caracteriza la objetualidad mentada por el acto, sino que también determina “como qué lo aprehende, qué notas, relaciones, formas categoriales le atribuye el acto en sí mismo.”²⁹ Por ello posibilita que el acto presente tal objeto en determinada forma. Sin duda, la materia desempeña un papel determinante en las IL en vista del posterior desarrollo husserliano.

Uno de los problemas centrales de Husserl en la época de las IL se halla en la diferencia entre “el objeto tal como es intencionado” y “el objeto que es intencionado.” Tal como señalamos en el párrafo anterior, la materia del acto o vivencia intencional desempeña un papel central porque no se trata de un mero contenido determinado en forma de presupuesto, sino que la materia, al remitir a las formas en las que es aprehendido el objeto, caracteriza al objeto “tal como es intencionado”.³⁰

²⁸ Ibid., p. 503.

²⁹ Ibid., p. 523.

³⁰ Ibid., p. 513.

Esta manera de aprehender el objeto, continuará en las Ideas, aunque ahora exigiendo un método específico que evite la asunción de presupuestos no fenomenológicos. De acuerdo con Husserl, el principal presupuesto que se asume es lo que él llama en Ideas “la tesis general de la creencia en la existencia del mundo”. Se requiere una reducción fenomenológica, planteada ahí como suspensión del juicio que se base en tal creencia general, para acceder a un ámbito puro o trascendental que muestre al objeto fenomenológicamente sin presupuestos. El objeto obtenido de esa forma, el noema, será el correlato de la vivencia, ahora llamada noesis o ámbito noético.

Conclusión

Como hemos visto, hay rasgos centrales en la propuesta husserliana que se mantienen más allá de los periodos de trabajo y las obras publicadas. Hasta hace algunas décadas, la obra de Husserl era vista de modo muy claro a partir de tres periodos: en su estancia en Halle se desarrollaba una fenomenología pretrascendental, publicada en las IL que sería cuestionada o “superada” por la publicación de las Ideas, configuradas en la estancia en Gotinga. Posteriormente, su llegada a Friburgo habría iniciado la tematización del “mundo-de-vida” hasta concretarse en su última gran obra, La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Lamentablemente, esta interpretación sugerida por Biemel y otros no es confirmada por el camino filosófico de Husserl que ahora nos es accesible. Así, a la antigua separación entre una fenomenología pretrascendental y una trascendental se le debe añadir la división entre una fenomenología estática y una genética. Asimismo, la obra póstuma ha enseñado que las divisiones planteadas no son tan claras como se pensaba, ya que hay más continuidad que ruptura. Ejemplo claro de ello nos lo muestra el volumen 39 de Husserliana, dedicado a exponer textos sobre “mundo-de-vida” que anteceden con mucho a la configuración del libro de la crisis.

Lo que aquí he planteado se inserta también en esa dirección ya que intenta mostrar que el camino que va de las IL a las Ideas es un

trabajo de continuación o “maduración” en el cual se mantienen una serie de elementos centrales, de los cuales aquí se han destacado por lo menos dos: el papel metódico de la máxima de investigación fenomenológica y el hilo conductor de la intencionalidad bajo la figura de la materia del acto.

Con ello se ha querido mostrar la complejidad de la obra husserliana como muestra de su riqueza y de los impulsos que ha dado su pensar. Está de sobra decir que esos impulsos son los que ahora cosecha gran parte de la filosofía contemporánea y por ende se halla en deuda con aquél gran pensador que fue Edmund Husserl, y en especial con una obra que a 100 años de su publicación sigue dando qué pensar: las Ideas.

Bibliografía

BERNET—KERN—MARBACH, Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens, Meiner, Hamburgo, 1996.

Husserl, E., “Autopresentación en el Diccionario de filósofos”, en: Revista de Filosofía (Universidad Iberoamericana), número 109 (enero-abril 2004), traducción de A. Xolocotzi, pp. 7-16.

— — — —, Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura, refundición integral de A. Ziri6n a la traducci6n de J. Gaos, FCE-UNAM, M6xico, 2013.

— — — —, Investigaciones l6gicas, volumen 1 y 2, traducci6n de J. Gaos y M. G. Morente, Alianza, Madrid, 1999.

— — — —, Aufsätze und Rezensionen 1890-1910, Husserliana 22, Nijhoff, La Haya, 1979.

— — — —, Meditaciones cartesianas, traducci6n de J. Gaos, FCE, M6xico, 1986.

HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, traducción de J. Eduardo Rivera, Santiago de Editorial Universitaria, Chile, 1997.

— — — —, *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58, Klostermann, Fráncfort del Meno, 1992.

LEVINAS, E., “Sobre Ideas de Edmund Husserl”, en: *Revista de Filosofía* (Universidad Iberoamericana), volumen 111 (septiembre-diciembre 2004).

RODRÍGUEZ, R., *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Técnos, Madrid, 1997.

Xolocotzi, Ángel. (Coordinador) *Hermenéutica y fenomenología*. Primer coloquio, México, Universidad Iberoamericana, 2003.

— — — —, “Akt, Aktanalyse, Aktintentionalität”, en: GANDER, H.-H. (coord.), *Husserl-Lexikon*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2010.

— — — —, “‘Quizás el viejo advierta que le estoy retorciendo el cuello...’ Dos décadas de una atormentada relación: Martin Heidegger y Edmund Husserl 1909-1929”, en: *Contribuciones desde Coatepec*, 15 (julio-diciembre 2008).

— — — —, “Las cosas de la fenomenología. Notas sobre la idea husserliana de una filosofía científica”, en: *Acta fenomenológica latinoamericana III*, Universidad Católica del Perú/UMSNH, Lima/México, 2009, pp. 121-137.

"LA FICCIÓN COMO FENÓMENO INTERPRETATIVO"

Joel Hernández Otañez
UNAM

Resumen

La hermenéutica de Paul Ricoeur sustenta la idea de que todo fenómeno cultural implica modos de interpretación para descubrir sus múltiples sentidos. Esta labor está acompañada de una capacidad discursiva que vincula el fenómeno con el habla. Aunado a esto, lo simbólico y textual son referentes imprescindibles para la exégesis hermenéutica. Uno de los ejemplos por antonomasia es el arte. La obra artística es uno de los mundos privilegiados de la creatividad e interpretación que, indudablemente, modifican el sentido del entorno y de sí mismo. El presente ensayo se aboca a la relación entre hermenéutica y el fenómeno de ficción.

Abstract

Paul Ricoeur's hermeneutics holds the idea that every cultural phenomenon implies ways of interpretation in order to discover its multiple senses. This labor is joined of a discursive faculty that links the phenomenon with speech. Alongside, the symbolic and textual are essential references for the hermeneutic exegesis. One of the examples is art. The work of art is one of the privileged worlds of the creativity and interpretation that, undoubtedly, modifies the environment sense. This paper leads the relation between hermeneutics and the fiction phenomenon.

Visión teórica

La palabra hermenéutica tiene como origen el nombre del dios griego Hermes, cuyo destino era fungir como mensajero de los dioses. Como los rapsodas que recitaban los poemas, Hermes transmitía las ideas a los destinatarios. Mediante sus palabras hacia llegar el mensaje. De

allí su relación con logos y aletheia: un decir que des-vela. Aunado a esto -y como la cosmovisión griega lo indica-, Hermes es una figura mítica. Su referencia por sí misma es interpretativa. Dirimir sobre su significado y origen es per se interpretación.

Hermenéutica es mostrar y hacer relativamente accesible un contenido. Y decimos “relativamente accesible” porque no informa simple y llanamente; sino que exige un esfuerzo exegético. Lo que dice y el modo de decirlo implica un ejercicio interpretativo. El acto de transmitir y el contenido que se otorga suponen una doble implicación: hacer que el mensaje llegue y cuidar el sentido del mismo (sin que esto omita el esfuerzo del receptor por descifrar). Hay, pues, una relación que se erige en tres figuras fundamentales: alguien que quiere otorgar un mensaje, quien transmite la idea y, finalmente, un destinatario que aguarda. Empero, la relación no es exclusivamente intersubjetiva, pues el elemento que origina las discrepancias y acuerdos es el contenido del mensaje. Descifrar su significado es el punto esencial.

Puesto que algo significa hay interpretación. Sin embargo, para la hermenéutica ricoeuriana los signos no se reducen a unidades relacionadas en un sistema cerrado como suponía la lingüística estructural. Por el contrario, éstos son modos de significar el mundo. De allí que la hermenéutica cumpla una doble relación fenoménica: la facticidad del hombre (en este caso del emisor, mensajero y receptor del mensaje) y, además, el contenido de lo transmitido sustentado en un mundo que, por escabroso que sea, permite el vínculo entre otorgar y recibir. Por lo tanto, la hermenéutica emerge del mundo y de la facticidad humana como referentes ineludibles. Hay hermenéutica porque hay fenómenos que requieren ser interpretados y porque configuran ideas que pueden ser transmitidas en un espacio común. Cabe insistir que si la hermenéutica se origina en la relación que tenemos con el mundo, no puede limitarse un ejercicio episódico y renunciabile.

Uno de los filósofos que entrevió que la hermenéutica no podía quedar reducida a un método fue Heidegger. Consideraba a la

hermenéutica como una dimensión implícita de nuestro ser-en-el-mundo. Para el autor alemán la hermenéutica no es una técnica o disposición repentina limitada a una preocupación epistémica. Por el contrario, es la condición ontológica del hombre. “La interpretación es algo cuyo ser es el propio vivir fáctico.”¹

El entorno, las cosas, nuestra presencia y la de los demás, suponen facticidad. Los fenómenos se bifurcan en diversos horizontes o enfoques que, a la postre, permiten modos de comprensión, asimilación o, incluso, intuición. Nacemos en un entorno con múltiples sentidos ya dados. Nuestra relación primigenia con la realidad no es teórica, sino interpretativa. En cada ocasión somos interpretación. Nos es implícita por el simple hecho de estar situados y abiertos al mundo. En términos heideggerianos interpretar es un *existenciario del Dasein*². Es un modo de ser antes de convertirse en una manera de conocer. Lo cual no garantiza que la interpretación sea siempre acertada o reveladora. En el hombre ser es interpretar; pero en el modo de hacer, proceder y pensar, las interpretaciones pueden sufrir equívocos o tergiversaciones. Vérselas con el mundo es acertar o errar.

Cabe aclarar que nunca estamos frente a la desnudez absoluta de un hecho en bruto; pues la “intención”, “mirada”, “habla” y “sensibilidad”, son ya interpretación. Incluso, el estado anímico es una manera de interpretar. Como dice Ricoeur: “un estado anímico no es una afección interna, sino un modo de encontrarse frente a las cosas.”³ En sentido estricto la realidad no es la relación de sujetos neutros frente a objetos inertes. Por el contrario, ésta abre horizontes de interpretación. Evidentemente no se trata ni de un relativismo ni de un subjetivismo, pues la hermenéutica se atiene al fenómeno.

La hermenéutica de Ricoeur sigue una tradición fenomenológica (iniciada por Heidegger y continuada por Gadamer). Asimismo incorpora elementos filosóficos de Husserl que, como sabemos, fue maestro de Heidegger. Del primero admite que la conciencia es intencionalidad que sabe de sí en tanto que capta los fenómenos.

¹HEIDEGGER, M., *Ontología. Hermenéutica de la facticidad.*, Alianza editorial, Madrid, 1999, p. 33.

²Cf. HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Trotta, Santiago de Chile, 2003, p. 27.

³RICOEUR, P., *Historia y narratividad*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 54.

La conciencia, al ser conciencia de algo, sustenta su sentido respecto a lo que capta. Del segundo pondera –lo que ya hemos mencionado–, que la hermenéutica es una dimensión ontológica de nuestro ser y no sólo un método o técnica. Además el filósofo francés sostiene que la capacidad de comprenderse a sí mismo sólo se consolida mediante la interpretación de los fenómenos del mundo. Cabe aclarar que el “fenómeno” es lo que aparece a la conciencia como referente ontológico y, por ende, fenomenológico. Pero como constructo cultural emerge como signo, símbolo, texto u obra. Por consiguiente su significado implica una exégesis interpretativa más exhaustiva. En la medida en que el mundo significa es susceptible de adquirir múltiples lecturas. La hermenéutica consiste en elaborar interpretaciones pertinentes que le revelen o desvelen el sentido de los fenómenos en cuestión.

La relación con los fenómenos no es meramente receptiva ni pasiva. Afirmar que la conciencia es intencionalidad implica que ésta se capta a sí misma mediante lo que dilucida. Conciencia y fenómeno son coexistentes. La hermenéutica es fenomenológica porque parte de los fenómenos del mundo para sustentar su interpretación. Esto no implica limitarse a lo dado. En la medida en que la conciencia es intencionalidad supone acción y cambio. Interpretando modifica. La relación entre interpretación y fenómeno está matizada (más no determinada) por el vínculo social y cultural; por ende, la labor hermenéutica puede innovar lo sedimentado. Se interpreta desde situaciones específicas que presuponen relaciones significativas. Empero, éstas pueden ser modificadas. Por lo tanto, la conciencia tiene que vérselas con lo dado y con lo creado.

El fenómeno aparece a la conciencia en la medida en que significa. Incluso, cuando ignoramos su significado y lo miramos con extrañeza, el vínculo interpretativo se hace más exigente. El hombre comparece ante los fenómenos del mundo porque éstos entrañan múltiples significados. El fenómeno significa y por eso es interpretado. Significa porque está “atravesado” por el lenguaje.

Para Ricoeur el lenguaje está abierto a la realidad. A diferencia de la lingüística estructural que cierra el lenguaje a un sistema ajeno al mundo concreto; para la hermenéutica las palabras se adhieren al mundo. El debate entre hermenéutica y estructuralismo resulta permanente (aunque no siempre antagónico). Por ejemplo, para Saussure el lenguaje no es sinónimo de “habla”. La lengua es una estructura homogénea e independiente de los hablantes. Es un conjunto de signos vinculados entre sí al interior de un sistema cerrado.⁴ Y dicho sistema nunca es modificado en sí mismo; tan sólo las relaciones de los signos entre sí. Empero, en esta perspectiva – sostiene Ricoeur –, da la impresión de que nadie habla. Parece quedar cancelada la intersubjetividad.⁵

Para Ricoeur la lingüística estructural excluye al hablante en virtud del funcionamiento del sistema. Sin embargo, para el filósofo francés no podemos prescindir del habla ni de la intersubjetividad dialógica. Por el contrario, se tiene que considerar el habla y al que habla. Para Ricoeur la lengua no puede reducirse a una estructura ponderando el anonimato de los hablantes; pues el lenguaje es generado por alguien en particular en momentos específicos. La lengua, antes de cerrarse como estructura, emerge como habla. Emitir un discurso implica la participación del otro en un mundo que, en términos generales, nos es común. Aun en las diferencias radicales el elemento coextensivo es el habla y, por ende, nuestra imprescindible facticidad en el mundo. De allí que dar la palabra es esperar recibirla.

Es menester ser escuchados o interpelados. Por lo tanto, el habla es originariamente saberse co-presente. Es intencionalidad hacia lo otro y el otro. Suponer que la lengua es autónoma respecto al habla es abstraer el universo discursivo. Es poner en duda la transformación histórica de la propia lengua. Por eso plantea Ricoeur que: “para quienes hablamos, el lenguaje no es un objeto, sino una mediación.”⁶ Una mediación entre personas y comunidades. Entre el hombre y su mundo. Y, además, una mediación respecto a sí mismo.⁷ “Hablar es el acto donde el lenguaje se desborda como signo para acceder al mundo, al otro o a uno mismo.” Mientras que la lingüística se mueve

⁴Cf. SAUSSURE, F., *Curso de lingüística general*, Alianza Editorial, México, 1989, p. 27

⁵RICOEUR, P., *Historia...* p. 44.

⁶*Ibid.*, p. 47.

⁷*Ibid.*

en un sistema cerrado y autosuficiente; la hermenéutica abre los signos haciéndolos partícipes del mundo, del otro y de sí. El lenguaje es un decir que muestra y re-significa el entorno.

El lenguaje es poético. Menciona al mundo a la par que lo recrea con nuevos significados. El ejemplo por antonomasia es el arte; en particular la poesía (metáfora) y la literatura (diegesis). Al respecto el filósofo francés debate con la filosofía analítica que sostiene –como en el caso de Frege–, que sólo los enunciados empíricos tienen sentido (Sinn) y referencia (Bedeutung). Para Frege la proposición lógica (empírica y científica) tiene sentido y referencia porque se dirige a un objeto específico mediante la explicación. Advierte también que hay enunciados que tienen sentido pero no referencia. Tal es el caso de la literatura. Si leemos, por ejemplo, en la *Ilíada*: “Desgarró su bella piel y luego arrancó la lanza; y bramó el broncíneo Ares con un alarido como el que profieren nueve mil o diez mil hombres en el combate, cuando traban marcial disputa...”⁸; se podría admitir – según Frege–, que existe sentido pero no referencia. Para la filosofía analítica hay referencia cuando se encuentra un valor veritativo, demostrativo y empírico. Esto no ocurre con la literatura, los mitos y la poesía. Para el positivismo lógico el “valor veritativo” caracteriza al enunciado que es ostensible. En consecuencia la literatura, poesía y mito, tienen sentido pero carecen de referencia. No pueden ser verdaderas. La ficción cumple una función imaginativa y lúdica; pero no explica al mundo porque no utiliza un discurso referencial.

La hermenéutica se opone a dicha postura. Para ella conocer no es demostrar o verificar. En Ricoeur la capacidad referencial también compete al campo literario. Siguiendo a Jakobsón plantea que en la literatura y en la poiésis artística hay una referencia desdoblada. Para que surja el mundo de ficción la referencia descriptiva queda suspendida (más no anulada). Mientras transitamos en la obra literaria o en la ficción, se genera una epoche del mundo circundante. Se prescinde momentáneamente de la realidad para crear otra. En este proceso otorga modos distintos de concebir la realidad. Incluso, de explicarla o comprenderla mejor.

⁸HOMERO, *Ilíada*, Gredos, Madrid, 1991, p. 210.

Ahora bien, si hablamos de obra literaria debemos especificar qué plantea Ricoeur del texto. Es importante remitirnos al discurso escrito para entrever qué es un texto y la diferencia con el habla.

Para el autor de *Tiempo y narración* el texto es todo discurso fijado mediante la escritura. Parecería que ésta no añade nada al habla; tan sólo fijación. Sin embargo, hay diferencias importantes entre escribir y hablar. La escritura implica lectura y no el diálogo con un interlocutor. Obliga a descifrar el sentido de la obra en la medida en que no hay conversación. En el discurso hablado el sujeto se designa a sí mismo; en la escritura no hay autodesignación. Ni siquiera la autobiografía nos remite a una psique que se narra; sino al mundo de la obra donde el hipotético autor que se narra es, en sentido estricto, el personaje que seguimos a través de sus peripecias. Por eso no es posible ir en busca del autor detrás del texto; pues supondría una relación de individuo a individuo que, como se ha señalado, no existe. Incluso, el texto quedaría relegado a un mero pretexto para propiciar la supuesta comunicación con el autor. Por el contrario, para Ricoeur el texto abre un mundo en la medida que el autor desaparece. No es a él a quien encontramos allí, sino a la propuesta temática que la obra revela. Sin negar que el autor (identificado o anónimo) es el generador; no se sigue que el texto sea un filtro que nos lleve al escritor. Por el contrario, el texto es una elaboración o creación que nos interpela mediante la exigencia interpretativa. Nuestra vinculación con el autor no es anulada, sino modificada. No es a él a quien encontramos en el texto, sino al mundo que emerge como propuesta específica de la obra.

Hablar es dirigirse a aquello de lo que se habla. Pero cuando el texto sustituye al diálogo la referencia no es la misma. De cierto modo el texto está fuera del mundo al crear otros. Emerge distanciándose de lo empírico para posteriormente reinterpretarlo. Despunta – lo que Ricoeur llamará – el cuasi-mundo del texto; haciendo que la relación inmediata con la realidad quede suspendida.⁹ Empero, este proceso no cancela a la fenomenología, sino que la dirige a la exploración

⁹RICOEUR, P., *La metáfora viva*, Trotta / Ediciones Cristiandad, Madrid, 2001, pp.285-316.

del fenómeno poético. En este proceso el fenómeno ficcional revela una nueva exigencia interpretativa: que el mundo del arte no es una merma ontológica respecto al que vivimos fácticamente, sino su complemento. Cuando hablamos del mundo de Homero, de Sófocles, de Shakespeare o Marlowe, la exploración hermenéutica adquiere otros visos. Lo que aparece a la conciencia es la elaboración imaginaria de un mundo que reinterpreta el nuestro. Lo imaginario se presentifica por la escritura y suspende la relación empírica; al hacerlo el lector se instala en el mundo del texto que es un no-lugar.¹⁰ La referencia empírica no se anula; sólo queda suspendida para que emerja el mundo de ficción. Esto supone que el texto está abierto para escenificar su contenido al momento de leerlo. Incluso, leer es involucrar el discurso del lector con el del texto. De allí que la interpretación de la obra nos permita comprender mejor o de otra manera nuestro entorno.

Interpretar es actualizar el texto. Es transitar en su camino abierto. O como señala Ricoeur: “la interpretación no es algo sobre el texto, sino el acto del texto”¹¹. Interpretarlo es admitir su apertura y exterioridad. Nos adentramos a él al tiempo que nos reubica en el mundo. Es comprender que su inmanencia es su trascendencia. La textura del texto es des-velación de un mundo que cambia la interpretación del nuestro. De lo contrario la literatura fungiría como sinónimo de mentira. Estaría exenta de aportar cualquier forma de conocimiento. Empero, para la hermenéutica esto no es así. En sentido fenomenológico el “ser” de la ficción se muestra como no siendo “real” (pero no por ello falso). Es un fenómeno cuyo ser se manifiesta distinto a lo que “es” empíricamente. El “ser” de lo ficcional es contraste, revelación y, posteriormente, adherencia re-interpretativa de lo circundante. La ficción edifica lo que Ricoeur llamará el “ser-como”. La capacidad de hacer obras de ficción exige una referencia desdoblada que genera una tensión ontológica entre el ser de lo empírico y el ficcional. La ficción surge y se distancia de lo fáctico para posteriormente reinterpretarlo.

¹⁰RICOEUR, P., *Del texto a la acción*, F.C.E., Buenos Aires, 2001, pp. 127-131.

¹¹RICOEUR, P., *Historia...*, p. 79.

Esta tensión ontológica que exige la mencionada “referencia desdoblada”, reafirma que el hombre es intencionalidad interpretativa. Se consolida en el arte porque lo empírico no es ontológicamente suficiente. Literal y ficcional, el hombre al crear, se justifica y encuentra. Sus variaciones imaginativas posibilitan mundos. Interpreta creando. Está en el mundo configurando otros. E incluso, no podemos decir “un mundo” como siendo único y el mismo para todos. Pues ya hemos señalado que la facticidad supone horizontes y perfiles diversos (en la medida en que el fenómeno es apertura de sentidos).

El ser humano al crear obras de ficción propicia la interpretación de sí y, por ende, del prójimo. La imaginación creativa es una de las garantías interpretativas de la complejidad humana. El hombre se reconfigura, trastoca y modifica porque no hay facticidad colmada. Es interpretación y realización permanente. Por eso la ficción no es un recurso fortuito, sino una dimensión implícita que desdobra la facticidad hacia un mundo imaginario y necesario para explicarse a sí mismo. Crea personajes de ficción porque él mismo es un ser de tensión dialéctica entre lo empírico y lo imaginario, entre “ser” y “ser-como”¹². El hombre se interpreta, entre otras cosas, dando “vida” a personajes de ficción. Persona y personaje adquieren un encuentro interpretativo porque al crear, leer y comprender la trama o *mythos* literario, se abren nuevos horizontes que dan cuenta del mundo. No se trata de una relación mecánica: persona que pregunta, luego, personaje que responde. Pues éste puede generar dudas u omisiones. Pero independientemente de estas variantes de la literatura; el personaje otorga lo que previamente se le ha dado: “vida”. La persona crea porque el personaje lo recrea. Si el hombre fuera solución inmediata y definitiva de sí, la ficción sería aleatoria o un simple ornamento lúdico. Por ende, el personaje de ficción es posible porque el hombre es imposible como cierre ontológico. Su propia imposibilidad abre posibilidades.

El ser humano encuentra una respuesta de sí mediante lo que crea, inventa o transforma. Hay ficción porque ontológica y fenomenológicamente el ser del hombre es interpretación. Hay

¹²RICOEUR, P., *La metáfora...*, pp. 320-328.

hermenéutica donde el sentido es múltiple. Si el hombre fuera unívoco, lineal o predecible; no podríamos hablar de una hermenéutica fundamental.

En sentido estricto la ficción es, al igual que lo empírico, la ontología del ser humano. Lo cual no significa que sean instancias paralelas. Por el contrario, para Ricoeur son dimensiones dialécticas que se entrecruzan. Y al hacerlo reafirman que la interpretación es creatividad y exploración permanente.

Ejemplo literario

El ser del hombre es hacerse. En dicho proceso crea y se recrea a través de la ficción. Que la conciencia pueda dar cuenta de sí valiéndose, entre otras cosas, de la literatura y del arte en general, confirma que lo ficcional no es un elemento aleatorio sino esencial a su existencia. Incluso Ricoeur plantea que la imaginación, al ser constitutiva al ser humano, contribuye a la configuración de la identidad personal. De allí que sustente la idea de que la persona se construye a través de una identidad narrativa. Ésta reitera que el saber de sí no es un dato inmediato, sino un proceso que va articulando experiencias mediante la narración. Es configurando una trama lo que permite al ser humano delimitar una visión de sí. En esto coincide con el personaje de ficción. El “sí” se sustenta en los relatos de lo que ha sido.

El individuo se vale del discurso que refiere, explica y comprende sus circunstancias. En este quehacer cotidiano la interpretación es implícita. Empero, cuando el hombre quiere dar cuenta de sí o dilucidar quién es, el discurso no regresa al “yo” como una certeza inmediata. No se adhiere a él como una plenitud que instrumenta discursivamente una explicación de sí. No hay un “yo” consumado en espera del discurso que lo refiera. Esto supondría un lenguaje que retorna a la certeza que lo posibilitó. Por el contrario, la hermenéutica de Ricoeur sostiene que no hay un “yo- sustancial”. El “sí mismo”

ricoeuriano es opuesto al “yo cartesiano”. En Ricoeur el discurso es autorreferencial; pero no significa que regrese a un “yo sustancial”. En Descartes el discurso proviene de un “yo” sin mengua alguna, es decir, de un cogito o “res pensante” que duda --no para darse ser--, sino para confirmar que “es”. Pese a la duda, el “yo” siempre está cierto de sí. O más aun, hay duda porque la certeza le antecede y posibilita. Por su parte la hermenéutica sustenta que discurrir sobre sí no encuentra viraje alguno a un “yo” cierto y pleno. La hermenéutica de sí es opuesta a la jerarquización duda-certeza del cogito.

El hombre realiza su ser de manera permanente. La analogía con el personaje de ficción es que ambos requieren de un discurso que los refiera. La trama hace al personaje. Éste se construye mediante el lenguaje escrito que vierte el narrador. No es un “yo” sino hasta que se lee su historia. Lo mismo ocurre con el ser humano. Se trasluce mediante un discurso que se vierte hacia sí mismo. Pero al regresar sobre sí no encuentra a un yo pleno, sino a una conciencia que se explica desde la intencionalidad de nombrarse. Al no haber un yo sustancial, el regreso a sí es un proyectarse. Esto no significa que el sí mismo sea un ir y venir sin asidero alguno. Es interpretación que se va configurando. La diferencia estriba en que saber de sí es una labor hermenéutica y no certeza previa a su propio discurrir. Al igual que el personaje de ficción no se sabe quién o qué es sino hasta que se narra. Veamos un ejemplo al respecto.

La novela de José Saramago *El hombre duplicado* se aboca al problema de la identidad. Dicho tópico es abordado como una reflexión existencial y, además, como un vínculo entre ficción y realidad. El personaje principal Tertuliano Máximo Afonso ve interrumpida su cotidianidad como profesor de Historia por un accidente. Cotidianidad que, como sentencia la novela, se desarrolla en el tedio depresivo de no sentirse ya atraído por tal actividad. El acontecimiento que genera las peripecias es la simple decisión de rentar una película titulada: “Quien no se amaña no se apaña”. Película recomendada por su colega de matemáticas; quien se percata que hay un actor muy

parecido a Tertuliano. La trama abre distintas paradojas. La primera es que el susodicho profesor de Historia (experto y conocedor de acontecimientos reales), ve afectada su historia personal por un acontecimiento que supuestamente es posible sólo en lo imaginario. Un personaje de ficción al que se le presenta un hecho que considera, precisamente, propio de la ficción.

El personaje se queja de su vida cotidiana como profesor. Solitario y monótono ejerce su labor docente. Sin embargo, la irrupción de alguien igual a él genera un desajuste existencial. Hay un paso de lo rutinario a lo extraordinario: verse idéntico a otro. “Se dice que sólo odia al otro quien a sí mismo se odia, pero el peor de todos los odios debe ser el que incita a no soportar la igualdad del otro, y probablemente será todavía peor si esa igualdad llega alguna vez a ser absoluta.”¹³

Saberse idéntico a otro supone, en la intención de la obra y en el personaje, el cuestionamiento irremediable de “¿quién soy?”. En sentido fenomenológico la conciencia vierte su intencionalidad hacia sí como un “yo” puesto en vilo. La trama manifiesta la necesidad de que el personaje se replantee a sí mismo para tratar de comprender cómo otro idéntico a él tiene una historia de vida que, hasta antes del incidente, no se había cruzado con la suya. Parecería que un evento propio de la ficción viniera a infiltrarse en los acontecimientos “reales” de Tertuliano Máximo Afonso. Fracturar la perspectiva de lo real en el personaje (que ostenta el título de historiador), es desarticular la noción de Historia que pudiera tener. En ella no es admisible la repetición --y menos exacta-- de acontecimientos, hechos o personajes. No puede haber alguien que sea dos a la vez. Es a partir de la desventura de saberse duplicado que se recrudescen el sentido de la identidad y la realidad.

Saramago crea cierta dependencia de los personajes hacia el narrador. Esto enfatiza, a mi modo de ver, el paso entre distintos niveles del texto: el de los personajes que padecen sus circunstancias, el del

¹³ SARAMAGO, J., *El hombre duplicado*, Alfaguara, México, 2003, p. 382.

narrador que da cuenta de las peripecias y, por último, el del lector que advierte dicha relación. De allí que haya una complicidad entre narrador y espectador cuando se afirma que... “probablemente, leer es una forma de estar ahí.”¹⁴

Tertuliano dedica su tiempo a investigar los créditos de la película para encontrar al intruso de idéntica apariencia. La paradoja como lectores se nos hace evidente cuando el personaje de la novela busca a otro personaje de ficción (el de la película). Aunado a esto Máximo Afonso intuye que su propia historia está caracterizada por un caos que, en el fondo, guarda un orden que es necesario descifrar. La contingencia deviene necesidad no sólo a la vista del lector que sigue la trama, sino en el protagonista que busca la coherencia respecto a lo que le sucede.

Descubrir al sujeto de parecido exacto supone identificar su nombre: Daniel Santa-clara; pero también admitir que tiene una vida propia. Dos personas que son idénticas pero con vidas diferentes, no son propiamente iguales. En este sentido hay un cuestionamiento y una reivindicación de la identidad. Ésta, al ser duplicada, exige cuestionar la existencia y el sentido de sí. Si alguien puede suplantar a otro por ser idéntico (circunstancia que ocurre en el desarrollo de la trama), el problema no sólo estriba en saber quién es quién, sino en reflexionar el concepto de identidad que, siguiendo la novela, entra en una profunda crisis.

El texto resuelve el problema haciendo ver que alguien, pese a estar duplicado, por el hecho de tener una historia personal y distinta, es único. Lo que ha-sido, es y será, constituye al sí mismo que se interpreta. La identidad narrativa de Máximo Afonso y de Daniel Santa-Clara, sus historias personales, el modo en que la propia trama va dando cuenta de ellos y, por ende, la manera en que se narran a sí mismos, los hace precisamente distintos. De lo contrario no podría haber suplantación entre ellos. Se sustituyen por ser hipotéticamente idénticos; pero se da esta sustitución porque los identificamos siendo distintos. Tertuliano es el profesor de Historia, pareja de Inés, hijo de Carolina Máximo. Mientras que Daniel es actor de segunda, casado

¹⁴ Ibid., p. 103.

con Helena, cuyo verdadero nombre es Antonio Claro (quien durante la trama tuvo la ingeniosa idea de decir que si algún día pudiera ser actor de primera línea, bien podría ocupar al profesor como doble en la película). Por lo tanto, ambos se presentan siendo igual pero distintos.

Es relevante que la historia termine con la muerte del actor cuando pretende suplantar al profesor y, además, que éste último se quede con la mujer del primero (al enterarse que la suya ha muerto en un accidente automovilístico acompañada del impostor). La narración enfatiza que la identidad se construye a partir de la historia que cada uno tiene. La historia personal permite identificar a cada quien. Por ende, no basta decir “yo” para saber de sí. Se requiere de la mediación de los actos que se van sedimentando en el mundo y que, posteriormente, se convierten en una historia propia.

El aporte de la novela es poner en entre dicho a la identidad para tratarla de reivindicar. El problema del “quién” se ve enriquecido, cuestionado y replanteado mediante la trama. El mundo que nos presenta *El hombre duplicado* nos hace ver que “alguien” es su propia historia. Que el sí mismo es interpretación y no relación inmediata. Explora el tema de la identidad enfatizando que la ficción es creatividad y la comprensión de la complejidad humana.

Conclusión

La interpretación cuando transita de un fenómeno empírico a uno de ficción trae consigo nuevas exigencias. La primera es entender la referencia indirecta que produce la ficción al suspender momentáneamente su relación con el mundo empírico. La segunda es la tensión ontológica entre lo que “ser” y el “ser-cómo”. Implica comprender que la ficción no es una merma ontológica respecto a nuestro entorno. Por el contrario, reconfigura el mundo circundante y, como hemos ejemplificado, la propia identidad.

La conciencia cuya intencionalidad se sustenta por el fenómeno que capta adquiere nuevos derroteros cuando el fenómeno no es precisamente captado, sino imaginado o explorado desde la

ficción. Admitir que es un fenómeno distinto al empírico es otorgar preponderancia a la hermenéutica de lo imaginario. La ficción no como recurso esporádico que reviste a la persona; sino como elemento ineludible que acompaña a la creatividad humana y a la necesidad interpretativa del conocimiento de sí.

La ficción es parte de la interpretación humana. Hay ficción porque hay hermenéutica. La referencia a sí mismo es una construcción permanente que se configura, entre otros elementos, mediante la ficción. El cruce entre persona y personaje supone que ambos son historias abiertas que exigirán de posteriores y múltiples interpretaciones. En síntesis, podemos afirmar que el hombre es la trama de su vida en complicidad ontológica con el personaje de ficción.

"LA IDENTIDAD PERSONAL: EL NOMBRE PROPIO EL TESTIMONIO DE ANSELMO DE AOSTA Y EL SENTIDO RELIGIOSO"

Ricardo Morales Rossell

Universidad Autónoma del Valle de Ecatepec

Dice Platón que quien no se pregunta por sí mismo, no lleva una vida humana.¹ Si se mira bien, entonces la pregunta obligada sería ¿quién soy? "No simplemente quién es el hombre en general, sino qué debe tener la vida para que sea 'mi vida'... qué debo hacer para que mi apariencia no sea una simple máscara sino mi verdadero rostro. Es la pregunta por el camino que debe seguir el hombre para redescubrir su identidad personal: su nombre propio".²

La respuesta que intentaremos dar en el presente texto se inspira en rasgos fundamentales de la existencia cristiana. La tesis que late en el fondo está inspirada, en gran parte, en Hans Urs von Balthasar: la pregunta quién es el hombre no tiene solución sin la pregunta quién es el Dios que ha amado al hombre.³ Y en lo que respecta a la identidad personal, recibe una respuesta en el camino personal de la propia misión.⁴

Para ponerlo en otros términos, el hombre es un ser llamado a la existencia. Es decir, no es un ser creado de la misma manera en que son creadas las demás realidades del mundo, sino que es querido por sí mismo, en su identidad irrepetible e irremplazable.⁵ Es llamado en el sentido más pleno de la palabra. Y llamar es siempre poner un nombre, un nombre que de alguna manera describe y representa la identidad.⁶

¹PLATÓN, *Apología*, 38a.

²En el "Prólogo" de Eduardo Terrasa a: LEWIS, C.S. *Mientras no tengamos rostro*, Rialp, Madrid, 1994, p.11s.

³"Allí donde Dios dice a un sujeto espiritual quién es éste para Él, el Dios fiel y veraz, y donde en el mismo movimiento le dice para qué existe (pues le adjudica una misión acreditada por Dios), allí se puede decir de un sujeto espiritual que es persona". BALTHASAR, H.U. VON, *Teodramática*, vol. III, Encuentro, Madrid, p. 193s.

⁴"La misión no es el resultado de dos componentes (como con frecuencia se piensa equivocadamente): por un lado, una gracia general ofrecida a todos por igual, y, por otro, los decisivos rasgos biográficos, caracterológicos, espirituales, inherentes al individuo agraciado. La misión es más la forma (Gestalt) de la gracia particular y única dispuesta por Dios para cada enviado y pensada para él, que, por cierto, se armoniza con sus condiciones, en una armonía misteriosa, nunca definible; sobre las cuales, sin embargo, Él puede disponer soberanamente, y ellas, por su parte, han de subordinarse por completo a la misión de ponerse a su disposición (...) Por parte del hombre se da sólo una cosa: estar totalmente a disposición de la gracia incalculable; no determinar nada, no querer adelantar nada. La naturaleza es y no deja de ser barro en las manos de Dios, y nadie fuera de Dios sabe cuál es la forma que Él sacará de ti y de mí". En la presentación de Hans Urs von Balthasar a: SPEYR, A. VON, *La misión de los Profetas*, Fundación San Juan, Argentina, 1972, p. 99s.

⁵Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, cap. I.

⁶Cf. TERRASA, E., *La llamada de Dios como constituyente del ser persona. Llamada desde el final y a través de la historia, llamada interior y llamada exterior*. [En lo consiguiente para citarlo: *Llamada de Dios*].

Así pues, para abordar el tema que es amplio, nos centraremos en una persona que vivió intensamente la pregunta “¿quién soy?”, respuesta plasmada en testimonio de vida y pensamiento que lo llevó a la búsqueda del rostro de Dios. Hablamos de San Anselmo, en especial en su librito, el *Proslogion*. El ámbito en que estudiaremos la pregunta por el nombre propio será el sentido religioso, definido de manera concisa como “la síntesis del espíritu”.⁷

San Anselmo y el rostro de Dios

San Anselmo nació en el 1033 (o a principios del 1034) en Aosta, primogénito de una familia noble. También es conocido como Anselmo de Bec o Anselmo de Canterbury, con motivo de las ciudades con las que ha tenido relación: tres localidades, lejanas entre sí y colocadas en tres naciones distintas - Italia, Francia e Inglaterra - se sienten particularmente vinculadas a él.⁸ Así que no parece ser un personaje cualquiera.

Quizá una de las razones por la que es más conocido sea por un pequeño libro, escrito en prosa, donde sin muchas complicaciones afirma “que Dios existe”, cosa no menos importante⁹, pues si Dios es¹⁰, nada es más importante para el hombre. El libro, como arriba mencionamos, se llama *Proslogion*¹¹ (compuesto entre los años 1077 y 1078). Desde entonces pocos filósofos en el transcurso de los tiempos han dejado de ocuparse de la prueba dada por Anselmo, algunos para defenderla y dar argumentos a favor, otros para atacarla y oponer duras objeciones.¹²

Aquí no nos ocupa tanto entrar en detalle de la prueba dada por San Anselmo, sino concentrarnos en su itinerario espiritual, es decir, no es

⁷Cf. GIUSSANI, L., *La conciencia religiosa en el hombre moderno*. Encuentro, Madrid, 1990, p.16. Y también, del mismo autor: *El sentido religioso*, Encuentro, Madrid, 1978. El sentido religioso es propio de la naturaleza del hombre, es una actitud natural del ser humano para percibir nuestra relación con la trascendencia, con la divinidad (lo que otros autores han llamado de manera general: deseo o inclinación natural hacia Dios). El sentido religioso se halla en el nivel de las preguntas donde aparece un adjetivo (o adverbio) muy importante: “¿cuál es el sentido exhaustivo de la existencia?, ¿cuál es el significado último de la realidad?, ¿por qué en el fondo merece la pena vivir?”; son preguntas que el hombre no puede evitar dar una respuesta de algún modo, quizá en ocasiones sólo las supone en la vida práctica, pero de cualquier modo orientan la existencia, pues apuntan no a bienes finitos, sino al bien fundamental de la vida toda: el Bien final y definitivo.

⁸Cf. Catequesis del Papa, “Benedicto XVI: San Anselmo, teólogo, maestro y pastor valiente”. En Audiencia General, miércoles 23 de septiembre, 2009.

⁹Cf. MARIAS, J., *San Anselmo y el insensato: y otros estudios de filosofía*, Revista de Occidente, Madrid, 1944, p. 58

¹⁰...“aliquid quo maius cogitare potest”, *Proslogion*, II.

¹¹“*Proslogion*” en griego, “alocución” en castellano; la intención inédita de San Anselmo significa: “un razonamiento dirigido a otros”. Cf. ANSELMO, San, *Proslogion*, EUNSA, Navarra, 2002, p. 35.

¹²Sólo para confrontar un ejemplo, véase el estudio: SEIFERT, J., “Kant und Brentano gegen Anselm und Descartes. Reflexionem über das ontologische Argument”, en: *Theologia* (1985), pp. 878-905. Existe traducción al español en *Thémata*, 2 (1985), pp. 129-147. Y también: ROVIRA, R., *La fuga del no ser*, Encuentro, Madrid, 1991, pp.17 ss.

nuestro objetivo hacer un detenido análisis del argumento, estudiar su alcance probatorio y sus distintas formulaciones y críticas, sino más bien examinar el “sentido religioso” presente en el Proslogion, lo que con otras palabras podemos decir que lo que pretendemos es introducirnos en el alma de un cristiano que además de creer, quiere entender lo que cree¹³: “No pretendo, Señor, penetrar en tu profundidad, porque de ninguna manera comparo mi entendimiento con ella; pero deseo de alguna manera entender tu verdad, la verdad que cree y ama mi corazón”¹⁴. ¿Qué es lo que mueve su búsqueda?, ¿cuáles son los “supuestos” del argumento anselmiano?, ¿qué es menester para que pueda pensarse, para intentar la prueba: “que Dios existe verdaderamente; que es el Bien supremo no necesitado de nada, y de quien todas las cosas necesitan para ser, y para ser felices”¹⁵? Aquí hay una clave para entender ¿quién es San Anselmo? No olvidemos que lo que intentamos es dar luces a la pregunta ¿quién soy?, ayudados de la propia experiencia de Anselmo de Aosta.

Nos puede ayudar tener como cabecera la siguiente petición de Anselmo en el mismo Proslogion: “Dios, te lo ruego, quiero conocerte, quiero amarte y poder gozar de ti. Y si en esta vida no soy capaz de ello plenamente, que al menos cada día pueda progresar hasta cuando llegue a la plenitud” (cap.14). Parece pues, que Anselmo intuye que ésta vida es un peregrinar, un encontrar la esencia de la propia vida en el conocimiento y amor del Otro, un caminar con Él hasta el final.

Exhortación del espíritu a la contemplación de Dios

Es significativo que el título del primer capítulo del Proslogion (*Excitatio mentis ad contemplandum Deum*), San Anselmo lo inicia con una invitación del espíritu a buscar el rostro de Dios: “Vamos, hombre insignificante, sal un poco de tus ocupaciones, escóndete un momento de tus tumultuosos pensamientos... Deja libre un momento para Dios, y descansa un poco en Él. ‘Entra en el santuario’ de tu alma, deja fuera todo excepto a Dios y lo que te ayude a encontrarle y, cerrada la puerta, búscale. ¡Oh corazón mío!, di con todas tus fuerzas,

¹³“Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam”, Proslogion, I.

¹⁴ “Non tento Domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum; sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum”, Proslogion, I (el subrayado es mío).

¹⁵“...quia Deus vere est, et quia est summum bonum nullo alio indigens, et quo omnia indigent ut sit et ut bene sint...”, Proslogion, prólogo.

di ahora a Dios: ‘Busco tu rostro; tu rostro, Señor, deseo’¹⁶’. Todo esto, de inicio, supone al menos una cosa: que no se tiene a Dios, pero no desde una nada absoluta, sino desde una ausencia.

Es una privación de Dios, pero de algún modo se le tiene aunque deficientemente: se siente su ausencia, se experimenta vivamente la nostalgia de no ver Su rostro, “si estás en todo lugar, ¿por qué no te veo presente?... Nunca te he visto, Señor Dios mío, no conozco tu semblante. ¿Qué hacer, oh Señor sublime, qué puede hacer este tu lejano desterrado? ¿Qué puede hacer tu siervo, ansioso de tu amor y expulsado lejos de tu semblante?”¹⁷.

Este sentir a Dios oculto es el único suelo sobre el que puede fundarse el argumento; y de esta situación fundamental pende todo él. San Anselmo parte de Dios, no su demostración, sino él mismo, Anselmo, comienza desde su situación de no haber visto nunca a Dios¹⁸: “En definitiva, he sido creado para verte, pero no he realizado todavía aquello para lo que fui creado”¹⁹ , y esta privación es algo anormal que requiere justificación. En el fondo, Dios permanece oculto a la mirada de Anselmo a causa del pecado.

El pecado no es sólo humo que impide la visión de Dios²⁰, que deteriora la imagen de Dios en el interior del hombre, sino también y ante todo, una efectiva expulsión y caída: “¡Desgraciados: de dónde hemos sido expulsados y a dónde hemos sido empujados!; ¡de dónde precipitados, y en dónde sumergidos!: de la patria al exilio, de la visión de Dios a nuestra ceguera; de la alegría de la inmortalidad a la tristeza y el horror de la muerte”²¹. Y justo así se entiende que la “patria” donde pertenecemos es Dios mismo, de quien se puede ser “desterrado”: Dios oculta su rostro ante nosotros, y nuestra mirada nublada no lo puede ver. Éste es nuestro exilio: privarnos de la visión de Dios y quedar en sombras. Dios mismo es nuestra luz, y sin Él no podemos ver.

¹⁶“Eia nunc, homuncio, fuge paululum occupationes tuas, absconde te modicum a tumultuosis cogitationibus tuis...Vaca aliquantulum Deo, et requiesce aliquantum in eo. ‘Intra in cubiculum’ mentis tuae, exclude omnia praeter Deum et quae te iuvent ad quaerendum eum, et clauso ostio quaere eum. Dic nunc totum cor meum, dic nunc Deo: ‘quaero vultum tuum; vultum tuum Domine, requiro”’, Proslogion, I.

¹⁷“Si autem ubique es, cur non video praesentem?... Numquam te vidi, domine deus meus, non novi faciem tuam. Quid faciet, altissime domine, quid faciet iste tuus longinquus exsul? Quid faciet servus tuus anxius amore tui et longe protectus a facie tua?”, Proslogion, I.

¹⁸ MARIAS, J., San Anselmo y el insensato..., p. 8.

¹⁹“Denique ad te videndum factus sum, et nondum feci propter quod factus sum”, Proslogion, I.

²⁰“Offuscata fumo peccatorum”, Proslogion, I.

²¹“Aerumnos, unde sumus expulsi, quo sumus expulsi! Unde praecipitati, quo obruti! A patria in exsiliu, a visione dei in caecitatem nostram. A iucunditate immortalitatis in amaritudinem et horrorem mortis”, Proslogion, I. (el subrayado es mío).

Así pues, Dios está escondido, ausente, y sin el rostro de Dios el hombre queda sin luz, oscuro y torpe cae dolorosamente; y este caer es en sí mismo²² : “¿Qué es lo que he emprendido, y qué he conseguido?... Me dirigía hacia Dios, y tropecé conmigo mismo. Buscaba descanso en mi soledad, y he encontrado tribulación y dolor en mi intimidad”²³. La privación de Dios no es una simple ausencia sin más, sino una dolorosa pérdida, un sin sentido que impregna la vida toda, pues no estamos dónde realmente pertenecemos. Por ello el “tropezar con nosotros mismos” acrecienta el cansancio y desconsuelo, el vacío de existir, en suma, desolación y horror de la muerte²⁴.

De aquí la insistencia de San Anselmo de entrar en sí mismo, en el santuario del alma, y buscar a Dios con todo el corazón. Pero las solas fuerzas individuales no bastan: “Pero Tú habitas, es cierto, en una luz inaccesible: ¿dónde está la luz inaccesible?; ¿cómo accederé a la luz inaccesible?; ¿quién me podría guiar e introducir en ella, para que en ella te vea?”²⁵. Por eso Dios mismo es quien debe restituirse al hombre, es Él quien debe mostrar Su rostro: “¿Hasta cuándo, Señor, te olvidarás de nosotros? ¿Hasta cuándo apartarás tu rostro de nosotros? ¿Cuándo nos mirarás y nos escucharás?”²⁶. Y al habitar Dios en una luz inaccesible, el volver a nosotros y mostrar Su rostro es una efectiva iluminación: “¿Cuándo iluminarás nuestros ojos y nos mostrarás tu rostro? ¿Cuándo te restituirás a nosotros? Atiéndenos, Señor, escúchanos, ilumínanos, muéstratenos tú mismo”²⁷. Lo que es menester es que Dios se muestre; entonces y sólo entonces es cuando el hombre tendrá propiamente a Dios; y no lo tendrá perdido, en el modo deficiente de una privación, sino encontrado²⁸.

Ahora bien, la situación de ceguera del hombre hacia Dios, la pérdida del rostro de Dios, es algo que afecta al hombre en lo que es. El hombre está encorvado por el pecado: “Señor, estando encorvado, no puedo más que mirar hacia abajo”²⁹; y ruega a Dios que lo levante:

²²MARIAS, J., San Anselmo y el insensato..., p. 9.

²³“Quo tendebam, quo deveni?... Tendebam in deum, et offendi in me ipsum. Requiem quaerebam in secreto meo, et tribulationem et dolorem invenii in intimis meis”, Prosligion, I, (el subrayado es mio).

²⁴Cf. MARIAS, J., San Anselmo y el insensato..., p. 10.

²⁵“Sed certe habitas lucem inaccessibilem. Et ubi est lux inaccessibilis? Aut quomodo accedam ad lucem inaccessibilem? Aut quis me ducet et inducet in illam, ut videam te in illa?”, Prosligion, I.

²⁶“Usquequo, domine, oblivisceris nos, usquequo avertis faciem tuam a nobis? Quando respicies et exaudies nos?”, Prosligion, I.

²⁷“Quando illuminabis oculos nostros, et ostendes nobis faciem tuam? Quando restitues te nobis? Respice, domine, exaudi, illumina nos, ostende nobis teipsum”, Prosligion, I.

²⁸MARIAS, J., San Anselmo y el insensato..., p. 12.

²⁹“Domine, incurvatus non possum nisi deorsum aspicere”, Prosligion, I.

³⁰“erige me ut possim sursum intendere”, Prosligion, I.

“enderézame, de modo que pueda dirigirme hacia arriba”³⁰; y este erigir es un levantar el espíritu a la contemplación de Dios. De tal manera que en la visión del rostro de Dios el hombre vuelve a ser lo que es: está hecho (*factus sum*) para ver a Dios³¹, de quien desea de alguna manera (*aliquatenus*) entender Su verdad, “la verdad que cree y ama mi corazón”.

La situación que es el punto de partida del argumento anselmiano es una búsqueda religiosa, no es piedad sentimental, sino una profundización en el interior del hombre: “en el interior del hombre habita la verdad”³², dijo San Agustín. Por ahora no se trata de llegar a Dios, sino de contemplarlo; mucho menos de hacer una teoría acerca de un ente pensado, o de un concepto metafísico, Dios no empieza por ser una hipótesis, ni algo necesario para explicar la existencia o el movimiento del mundo. Dios está ya ahí, desde luego en el modo de estar oculto, y sólo bajo el supuesto primario de la Divinidad en que se vive, puede pedir a Dios que se le muestre³³: “Busco tu rostro; tu rostro, Señor, deseo”.

El rostro de Dios

La exhortación del espíritu a la contemplación de Dios en San Anselmo, como hemos dicho, no es simple recurso sentimental, sino está inserto, por un lado, en algunas alusiones al hombre interior de la doctrina agustiniana³⁴, que Anselmo conoce bien; y por otro lado -si bien se entiende-, no hay temor en admitirlo, es una oración, una plegaria³⁵. En la plegaria anselmiana frisa al máximo la intensidad lumínica³⁶.

Ahora bien, la oración supone una relación entre el Tú de Dios y el yo de cada hombre. Sólo entre dos libertades personales cabe establecer ese tipo de relación que llamamos oración³⁷. Y nuevamente hay que admitirlo sin temor, hablamos en especial de la oración cristiana, fe en la que vive San Anselmo.

³⁰Cf. MARIAS, J., *San Anselmo y el insensato...*, p. 13.

³²“in interiori homine habitat veritas”, SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *De vera religione*, XXXIX, 72.

³³Cf. MARIAS, J., *San Anselmo y el insensato...*, pp. 9 y ss.

³⁴Confesando San Agustín ante Dios su propia vida, por ejemplo, nos ha legado un profundo ensayo del hombre interior: “...porque tú (Dios) estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío y más elevado que lo más sumo mío”, *Confesiones*, III, 6, 11.

³⁵La constante apelación de San Anselmo a algunos textos de los Salmos, de Jeremías, de Job, de San Pablo, dan luz sobre ello.

Cf. MARIAS, J., *San Anselmo y el insensato...*, p. 8.

³⁶BALTHASAR, H. U. VON, *Gloria, II: Estilos eclesiológicos*, Encuentro, Madrid, 1985, p. 247.

³⁷Cf. PADRES, J., “El Dios de Jesucristo en Joseph Ratzinger”, en: *Humanitas*, 58. Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, otoño 2010.

Aquí entramos de lleno en el tema, pues el Dios que busca San Anselmo en la contemplación, el Dios escondido al que pide en oración “escuche”, “atienda”, “restituya”, “se muestre”, no es una entidad abstracta, un concepto, una buena teoría a confirmar, sino el Dios persona de la fe judeo cristiana: Aquel que tiene un Nombre.

El “nombre” designa lo propio de cada uno, una identidad exclusiva³⁸; identifica a un sujeto singular que no debe verse sometido a las leyes o criterios generales tales que lo reduzcan a una mera parte del todo, despersonalizándolo³⁹. Pues bien, lo que caracteriza la revelación de Dios en la historia es que ha querido manifestar libremente su Nombre. Es la irrupción del monoteísmo judío que será en su plenitud el monoteísmo cristiano. Toda la historia filosófica religiosa de la humanidad se encuentra emplazada ante la escena en la que Dios revela su nombre a Moisés: “Soy el que soy” (Ex 3, 14)⁴⁰.

“Dijo Dios a Moisés: ‘Soy el que Soy’. Esto dirás a los israelitas: ‘Yo soy’ me envía a vosotros”. En esta escena, Dios por un lado preserva su carácter misterioso dando una respuesta que parece inicialmente ocultar su Nombre. Se marca así la diferencia esencial con los dioses y los ídolos y se respeta la incomprensibilidad divina. Y sin embargo, a la vez ha querido mostrar libremente su identidad dándonos a conocer su Nombre propio⁴¹. Mediante la iniciativa gratuita de Dios, en la que él ha salido al encuentro de los creyentes, es posible que también ellos salgan a su encuentro. Cuando los hombres descubren que son conocidos por Dios pueden a su vez conocerle y amarle⁴².

Así pues, Dios es un Tú infinito con el que puede dialogar el tú finito, un Absoluto que no sólo es Uno, sino que puede ser interpelado por el hombre⁴³, Alguien a quien se puede apelar personalmente, tal como lo hace San Anselmo en la exhortación del espíritu a la contemplación de Dios: “Busco tu rostro; tu rostro, Señor, deseo”. El anhelo originario de ver a Dios había adoptado en el Antiguo Testamento la forma de

³⁸En el Apocalipsis: “Quien tenga oídos escuche lo que dice el Espíritu a las Iglesias: Al vencedor le daré el maná escondido, le daré una piedra blanca y grabado en ella un nombre nuevo que sólo conoce el que recibe” (Ap. 2, 17). (Las cursivas son mías).

³⁹PADRES, J., “El Dios de Jesucristo...”

⁴⁰Ibid. Ratzinger comentando esta escena en sus implicaciones exegéticas y filosófico-teológicas para mostrar el monoteísmo bíblico, llega a afirmar que toda reflexión posterior es el repensamiento de esta fórmula.

⁴¹Ibid.

⁴²Ibid.

⁴³ Ibid. Y también se puede confrontar con el ensayo de RATZINGER, J., *El Dios de la Fe y el Dios de los Filósofos*, Taurus Ediciones, Madrid, 1962, p. 21. “¿Qué significa, pues, este hecho del nombre de Dios? El nombre no es expresión de conocimiento de la esencia, sino que le hace a un ser apelable (con el que puede dialogar), y en cuanto le da apelabilidad, procura ordenación social de lo llamado; de la apelabilidad se sigue la relación de la existencia con el ser a nombrar. Si Dios se da un nombre entre los hombres, no expresa propiamente su ser, sino que, más bien, establece la apelabilidad (el lamentarse), se hace accesible al hombre, entra en relación de la coexistencia con él, o sea admite a los hombres a lo coexistencia consigo”.

“una búsqueda del rostro de Dios”⁴⁴. Aquel que tiene un Nombre propio, tiene un rostro, es un ser personal, libre, capaz de escuchar y ser escuchado, capaz de amar y ser amado.

El término hebreo *pānîm* (rostro) reconoce a Dios como persona, un Dios más allá de todo y que sin embargo tiene un rostro. En esto el hombre es semejante a él. Por el rostro él puede conocer quién, qué y cómo es Dios. Él ha llamado la atención sobre este rostro, respecto al cual, en lo más íntimo de sí, él está a la búsqueda⁴⁵: “Escucha, Señor, mi voz que te llama, ten piedad de mí, respóndeme: ‘Buscad mi rostro’. Mi corazón te dice: Yo busco tu rostro, Señor: no me ocultes tu rostro” (Sal. 27, 7-9). Dios invita al corazón del hombre: “Buscad mi rostro”; y el hombre responde: “De ti ha dicho mi corazón: buscad su rostro; tu rostro busco, Señor”. El Dios oculto encontrado por el corazón. Hay que insistir: “nombre” y “rostro” no han formado simplemente un concepto, ya que la percepción sensible y la idea del rostro se mantienen esencialmente unidas; la búsqueda de Dios no es un simple ejercicio intelectual, es en toda su plenitud un encuentro con el Dios verdadero, con Aquél que puede cumplir las auténticas expectativas del corazón humano.

Finalmente, para el hombre veterotestamentario, la luz y la vida están mutuamente unidas. Si se habla a la luz del rostro divino, entonces Dios es reivindicado como fuente de vida⁴⁶. Se trata también de la iluminación del corazón, para que el hombre pueda conocer sus pecados: “Pusiste nuestras culpas ante ti, nuestros secretos a la luz de tu mirada” (Sal. 90,8), e inversamente: allí donde Dios aparta su rostro, entonces todo retorna al polvo. Por eso la súplica es para que Dios no oculte su rostro, el ruego es por la vida misma, por la fuerza de la visión, sin la cual nada puede ser bueno, mientras que el silencio de Dios, el velamiento de su rostro, es el castigo por excelencia⁴⁷.

La búsqueda de Dios culmina en la contemplación: “Y yo, en la justicia, contemplaré tu rostro, al despertar me saciaré de tu semblante” (Sal. 17, 15); es el eco constante que se escucha en la tradición judeo cristiana y de la que San Anselmo acoge en su ser y

⁴⁴RATZINGER, J., Caminos de Cristo, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2005, p. 16.

⁴⁵Ibid,

⁴⁶ “¡Alza sobre nosotros la luz de tu rostro!” (“Hay muchos que dicen: ¿Quién nos hará ver la dicha, si la luz de tu rostro ha huido de nosotros?” Sal. 4, 7), con lo cual ruega vida y salvación: “¡Oh Dios restáuranos, muestra tu rostro radiante y nos salvaremos!” (Sal. 80,4. 8.20).

⁴⁷ RATZINGER, Caminos de Cristo..., p. 25.

hace vida. Dos cosas a destacar. Primero, lo que permite al orante poder ver a Dios es la justicia, que significa la vida asimilada a Dios⁴⁸. Y segundo, el orante aguarda esta visión, la satisfacción de todo anhelo y felicidad para el momento del despertar⁴⁹. En otras palabras, el hombre aguarda un despertar –en la justicia–, y con él comienza la vida auténtica, que va más allá de lo inmediato, de lo superficialmente material, de una mera temporalidad de la vida terrenal: la existencia es totalmente clara para aquél que busca y conoce con su vida el rostro de Dios, al que contemplará al “despertar”⁵⁰. Restitución personal que no consiste en hundirse en lo indecible, sino en saciarse de su semblante que nos es deparado al despertarnos⁵¹.

El sentido religioso y la pregunta, ¿quién soy?

El sentido religioso es una cualidad o inclinación viva de nuestra persona que lo orienta para entrar en relación con Dios, se trata de una capacidad que, como todas las demás capacidades humanas, no entra en acto por sí misma, sino debe ser provocada, impulsada, para ponerse en acción. Y esta provocación o impulso que pone en movimiento el sentido religioso del espíritu humano viene de Dios a través de la realidad creada. Por decirlo así, Dios actualiza la vocación original continuándola por medio del mundo⁵². El mundo es signo, un signo que mientras revela, vela. “Verdaderamente tú eres un Dios escondido”, dice el profeta Isaías (45,15: Vere tu es Deus absconditus).

“Instinto religioso y corazón son solamente nombres distintos de una misma y única razón que busca una explicación inteligible del hombre y del cosmos”⁵³. El mismo hecho de vivir, de tener consciencia de la propia existencia, inevitablemente exige una respuesta al sentido de la vida, al menos de mi propia vida. He aquí nuestra capacidad de asombro, quizá tan olvidada hoy: sé que soy, y sé que no lo soy todo, hay un mundo que me envuelve: presencia y encuentro. Contrariamente a lo que se piensa, según el cual la elevación religiosa requiere la negación del mundo exterior y el retorno del alma a sí misma –a veces con esfuerzos titánicos–, la “única condición para ser siempre y verdaderamente religiosos es vivir intensamente lo real”⁵⁴.

⁴⁸Ibid., p. 23.

⁴⁹Ibid.

⁵⁰Ibid., p. 24.

⁵¹Ibid., p. 32.

⁵²Cf. GIUSSANI, L., *Il senso religioso*, Milán, 1958, p. 3.

⁵³Ibid., p. 9. La cita está tomada de JOLIVET, R., *Le Dieu des philosophes et savants*, París, 1956.

Presencia y encuentro vivido de modo inexorable. Se trata de una experiencia original, primordial, que constituye mi rostro de la confrontación con todo. Rostro interior o bien, corazón: “el corazón es el lugar de la experiencia elemental”⁵⁵. De este modo se acoge la acepción bíblico-agustiniana del corazón como sede del ímpetu original de la persona. Dicha acepción afirma que nuestro yo es “inquieto”, y está, pues, marcado por exigencias que urgen hacia una satisfacción total y que encuentran sólo parcial solución en el ámbito del mundo. De aquí nace la búsqueda por parte del yo de algo o alguien que “corresponda” a su corazón.

Esta experiencia de inquietud y búsqueda, San Agustín la resume así: “(Señor) nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti”⁵⁶. La respuesta a las exigencias del corazón, que en el fondo no busca “algo”, sino “alguien”, y que no se conforma con “una parte”, sino con el “todo”, es más verdadera cuanto más corresponde a la huella interior, objetiva, que está en la raíz del yo. Teresa de Ávila lo expresará así: “Deseaba vivir porque comprendía bien que no estaba viviendo, sino que estaba luchando con una sombra de muerte, y no tenía a nadie que me diese vida, y ni siquiera yo me la podía tomar, y Aquel que podía dármela tenía razón en no socorrerme, dado que tantas veces me había vuelto hacia Él, y yo le había abandonado” (Vida 8, 2). Teresa vivía, pero sabía que no vivía la esencia de su vida, que no correspondía a la verdad de su propia persona, y que ésta le era dada por Otro.

Así, en San Anselmo, la contemplación del rostro de Dios es un eco constante, dramático, de esta huella interior que ha dejado el Creador en la creatura para que le busque: “Vamos pues, ahora tú, Señor Dios mío, enseña a mi corazón dónde y cómo buscarte, dónde y cómo encontrarte... Ansía encontrarte, y no conoce dónde te hallas. Se propone buscarte, e ignora tu rostro. Señor, tú eres mi Dios y mi Señor, pero nunca te he visto. Tú me has creado y recreado, y me has concedido todo lo bueno que hay en mí, pero todavía no te conozco. En definitiva, he sido creado para verte, pero no he realizado todavía aquello para lo que fui creado”⁵⁷. Y más adelante: “Reconozco, Señor,

⁵⁴GIUSSANI, L., *El sentido religioso*, Encuentro, Madrid, 1986, p. 134.

⁵⁵Cf. GIUSSANI, L., *El sentido religioso...*, cap. I.

⁵⁶SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, I, 1, 1.

y te lo agradezco, que has creado en mí esta imagen tuya, para que, recordándote, piense en ti y te ame”⁵⁸.

Ciertamente hay diversos motivos que pueden inducir a una persona a plantear la cuestión de la existencia de Dios. El más profundo tal vez sea éste: poder dar gracias y poder vivir agradecido⁵⁹. La búsqueda anselmiana no es movida sólo por una exigencia intelectual, sino por una experiencia intensa de su propio ser y del mundo en que se encuentra: la ausencia del Bien para el que ha sido creado: “He buscado todo bien, y he aquí la turbación... Quería reír por el gozo de mi alma, y soy forzado a rugir por el gemido de mi corazón. Esperaba la alegría, y he aquí que se suceden los suspiros”⁶⁰. Reconocimiento de su ser creatural, insuficiencia del mundo para saciar el deseo de su corazón. En el fondo, “agradecimiento”, que reconoce como indigno a causa del pecado, o sea, de la negación de Dios no en lo académico, sino en la realización existencial de vida, de la propia vida.

El sentido religioso pide, en su búsqueda, una apertura hacia lo que supera al hombre, una tensión de lo trascendente. “Tú no me buscarías si no me hubieras encontrado ya”, dice Pascal hablando en nombre de Dios, haciendo eco a las palabras de San Agustín en las primeras líneas de sus Confesiones. Como hemos visto, el Proslogion de Anselmo y su constante “búsqueda del rostro de Dios”, bien supone esta ausencia que no es la nada absoluta, sino una posesión incompleta, deficiente, dolorosa incluso, un cierto “ya pero todavía no”, que también manifiesta el “siempre más de Dios”⁶¹, un ser personal con rostro y nombre propio que no puede ser apresado por nada ni nadie.

De tal manera que el sentido religioso se pone en marcha en la apertura de la “presencia” y el “encuentro” íntimo con lo real, y real es también la misma hondura de mi ser: *abyssus abysum* invocat (“el abismo implora al abismo”)⁶², que invita a buscar más allá de lo simplemente dado a los sentidos externos, que pide aceptación y

⁵⁷“Eia nunc ergo tu, domine deus meus, doce cor meum ubi quomodo te quaerat, ubi et quomodo inveniatur... Invenire te cupit, et nescit locum tuum. Quærere te affectat, et ignorat vultum tuum. Domine, Deus meus es, et dominus meus es, et numquam te vidi. Tu me fecisti et refecisti, et omnia mea bona tu mihi contulisti, et nondum feci propter quod factus sum”, Proslogion, I. (el subrayado es mío).

⁵⁸“Fateor, domine, et gratias ago, quia creasti in me hanc imagen tuam, ut tui memor te cogitem, te amem”, Proslogion, I. (el subrayado es mío).

⁵⁹Cf. SPAEMANN, R., La demostración de Dios, Artículo publicado en el diario “Die Welt”, el sábado 26 de marzo del 2005.

⁶⁰“Quaesivi bona, et ecce turbatio!... Volebam ridere a gaudio mentis meae, et cogor rugire a gemitu cordis mei. Sperabatur laetitia, et ecce unde desentur suspiria”, Proslogion, I. (el subrayado es mío).

⁶¹Cf. SPEYR, A. VON, La misión de los profetas...

apertura a la trascendencia, en otras palabras, la pregunta por Dios. Hay una verdad íntima en mí que necesito acoger.

En Anselmo, esta aceptación y apertura se encuentra ya desde el inicio del primer capítulo del Proslogion, donde la condición para que el espíritu vaya a la búsqueda de la contemplación del rostro de Dios, sea el que “entre en la morada de su alma y descanse un poco en Él”; y pide al mismo Dios “se muestre, restituya, atienda”, puesto que habita en “una luz inaccesible”, si no es conducido por Él mismo, no es posible alcanzarlo, y dicho fracaso es el sinsentido absoluto. Todo el dinamismo del ser de Anselmo encuentra su sentido auténtico en poder saciarse del rostro de Dios: “¡Oh corazón mío!, di con todas tus fuerzas, di ahora a Dios: ‘Busco tu rostro; tu rostro, Señor, deseo’”. Todo lo demás es “bueno”, pero no es “el Bien”, el único que hace verdaderamente libre y auténticamente feliz.

Finalmente, aún cuando San Anselmo haya dado la prueba que tanto desesperaba por encontrar y que abrazó con pasión⁶³, más adelante padece una fuerte decepción: “¿por qué no te siente el alma, Señor, Dios de mi alma, si te encontró? ¿O no encontró al que encontró que es la luz y la verdad?”⁶⁴; además de las explicaciones que aduce en el mismo argumento, y de un posible natural malestar psicológico que puede causar una prueba que siempre expresa menos de lo vivido en el corazón, quisiera destacar en un punto. En el fondo San Anselmo intuye que a Dios se le conoce en el camino, por eso contemplaremos su rostro al despertar. Por ahora es un “ya pero todavía no”, Dios es un “siempre más”.

Ver a Dios tiene lugar en el modo del seguimiento de Él mismo. Ver es ir, es toda nuestra existencia que está en camino hacia el Dios vivo⁶⁵, no como teoría, no como una buena idea, sino el Dios con rostro propio que puede ser llamado por su nombre –“Yo soy”- y que no es un bien más, sino el verdadero Bien que sacia las expectativas profundas del corazón humano. Caminar es buscar, es esperar, en la justicia, el momento de despertar a la verdadera vida, de la cual, la presente, es una imagen lejana aunque real y digna de la futura.

⁶³Cf. LUBAC, H. DE, *Por los caminos de Dios*, Encuentro, Madrid, 1993, pp. 13 y ss.

⁶⁴Cf. “Prólogo” del Proslogion.

⁶⁵“Cur non te sentit, domine deus, anima mea, si invenit te? An non invenit, quem invenit esse lucem et veritatem?”, Proslogion, XIV.

⁶⁶Cf. RATZINGER, J., *Caminos de Cristo...*, p. 28.

Verdaderamente tú eres un Dios escondido. Ocultamiento y amor, amor que busca y sabe esperar: “Que te busque deseándote, que te desee buscándote. Que te encuentre al amarte, que te ame al encontrarte”⁶⁶.

Esto nos confirma un paso más: la existencia humana es búsqueda y tarea. El telos de la naturaleza humana no consiste en alcanzar la perfección de todas las cualidades inherentes a la persona, sino en perfilar la identidad irreplicable de la persona. Y esta identidad es una identidad en proceso, una identidad que apunta a un final significativo. O dicho de otra manera, la persona se caracteriza por vivir en un proceso de identificación, al final del cual podrá decir y ser quién es⁶⁷. La identidad personal recibe su respuesta en el sí del camino personal de la propia misión, única e irreplicable. En San Anselmo, éste buscar el rostro de Dios es una tarea que le indica la esencia de su ser: “Viniendo a Dios, viene el hombre verdaderamente a sí mismo. Sostenido por la personalidad primordial de Dios, el hombre llega a ser verdaderamente persona”⁶⁸.

Esa identidad que se busca no se tiene en claro mientras se está buscando, no se reduce al lugar consciente y actual en el que me encuentro ahora (por eso el hombre va tanteando, se equivoca o acierta, se dan en él encuentros y reconocimientos, o extravíos y extrañezas). Si esto es así, significa que esa identidad que buscamos, esa realización personal, se encuentra de alguna manera en germen en el fondo de nuestra personalidad, es esa verdad íntima de la que hablan algunos poetas y filósofos (llámese yo profundo, daimón, o personalidad escondida, etc.) y que intentamos ir objetivando y realizando a lo largo de la propia vida⁶⁹.

En la existencia cristiana, esa identidad que buscamos no se encuentra tanto en el pasado, sino en el futuro, es algo que nos reclama desde el final, y ese reclamo lo vamos descubriendo (o perdiendo) a través de nuestras decisiones históricas. Pero entonces eso que estamos llamados a ser (“vocación”, “misión”) está fundado por alguien, no es la resultante ciega de fuerzas que empujan desde

⁶⁶“Quaeram te desiderando, desiderem quarendo. Inveniam amando, amem inveniundo”, Prosligion, I.

⁶⁷TERRASA, Llamada de Dios..., p. 245.

⁶⁸BATHASAR, Teodramática, vol. III, p. 195.

⁶⁹TERRASA, Llamada de Dios...

atrás, sino la idea de alguien que llama y nos atrae desde el final, es decir, desde nuestro ideal o perfección personal. Existe Alguien que es capaz de nombrarnos de una manera radical⁷⁰. Llamado como origen: creación inicial y punto de llegada, tensión hacia la eternidad.

Vayamos concluyendo

Hemos dicho al inicio que el hombre es un ser llamado a la existencia. No se ha dado a sí mismo el ser. Es Dios quien le crea. “Le crea, más bien, por un acto que sienta de antemano y fundamenta por ello su dignidad: por la llamada. Esto significa que Dios llama a la persona a ser su tú o, más exactamente, que Dios mismo se determina a ser el Tú del hombre”⁷¹. Este argumento es el que caracteriza la respuesta cristiana a la pregunta sobre el fundamento de la existencia personal:

Cada ser humano recibe un nombre propio de Dios; pero este nombre no consiste en una simple fórmula para designar a un sujeto que ya ocupa un lugar en la existencia, sino que ese nombre coincide con el origen de la propia identidad, establece el comienzo del quién que cada uno es. Esto es así porque esa llamada personalísima de Dios es lo que lo constituye, de una manera única e irrepetible, en la existencia⁷². Para decirlo de otra manera, Dios al llamarnos a cada uno, en un mismo acto nos entrega nuestro nombre y nuestra misión en la vida, nuestra identidad e identificación. Llamar incluye dos aspectos o momentos indisolublemente unidos: poner un nombre y destinar. Es decir, en la llamada se recoge la identidad y la misión, el quién y el contenido de la propia existencia. Por eso la vocación no es algo que se añade a la persona ni algo que sólo incida accidentalmente en ella, sino que forma parte esencial de la propia identidad: identidad y vocación forman una unidad indivisible⁷³.

Tal es la razón por la que no se puede separar identidad personal y la misión o vocación que Dios nos asigna en la existencia, al pronunciar mi nombre.

⁷⁰Ibid., p. 246.

⁷¹GUARDINI, R., Mundo y persona, Encuentro, Madrid, 2000, p. 123.

⁷²TERRASA, E., La distinción entre ser creado y ser llamado, p. 316.

⁷³Ibid., pp. 320 y ss.

El camino de la identidad personal, pues, está en ser llamado/ creado por Dios. Y cada hombre tiene la tarea de llegar a ser él mismo: ser auténticamente yo. La respuesta al llamado siempre es libre, por eso se puede frustrar la realización personal: no lograr ser realmente yo⁷⁴. Dios conoce y ama a cada uno, y este conocimiento y este amor se identifican con su llamada creadora: llama a la persona amada al ser. A cada uno lo llama por su nombre irrepetible⁷⁵.

Anselmo, que desde niño - como narra su biógrafo Eadmero - imaginaba la morada del buen Dios entre las altas y nevadas cumbres de los Alpes, soñó una noche que era invitado en este palacio espléndido por el mismo Dios, que se entretuvo mucho rato y afablemente con él y al final le ofreció de comer “un pan blanquísimo”. Este sueño le dejó la convicción de ser llamado a cumplir una alta misión. Murió el 21 de abril de 1109, acompañado por las palabras del Evangelio proclamado en la Santa Misa de aquel día: “Vosotros sois los que habéis perseverado conmigo en mis pruebas; yo, por mi parte, dispongo un Reino para vosotros, como mi Padre lo dispuso para mí, para que comáis y bebáis a mi mesa en mi Reino...” (Lucas 22,28-30). El sueño de aquel misterioso banquete, que había tenido desde pequeño, precisamente al principio de su camino espiritual, encontraba así su realización. Jesús, que le había invitado a sentarse a su mesa, acogió a san Anselmo, a su muerte, en el reino eterno del Padre⁷⁶.

“He sido creado para verte, pero no he realizado todavía aquello para lo que fui creado” (Prosl., cap. 1), pero “yo, en la justicia, contemplaré tu rostro, al despertar me saciaré de tu semblante” (Sal. 17, 15).

Quizá la identidad personal y el sentido religioso pueden encontrar una de sus mejores expresiones en Anselmo en esta plegaria: “Dios, te lo ruego, quiero conocerte, quiero amarte y poder gozar de ti. Y si en esta vida no soy capaz de ello plenamente, que al menos

⁷⁴“¡Escúchame, oh mi querido Señor! He vivido ya bastante tiempo en ese estado fluctuante, indeciso y mediocre; quiero ser tu fiel servidor, no quiero pecar más. Sé misericordioso conmigo, haz que, por tu gracia, me sea posible llegar a ser ese que debería ser”. NEWMAN, J. H., *Meditaciones y Devociones*, Parte 3, IV: Sin, § 2. (Las cursivas son mías).

⁷⁵TERRASA, *Llamada de Dios...*, pp. 249 y ss. “La persona brilla con un resplandor singular en el individuo cuando Dios, el único por excelencia, se dirige a ella otorgándole un nombre también único (...) Algo del resplandor de este carácter único de la divinidad se proyecta sobre la faz del elegido, le eleva por encima de su especie natural y le aparta para una cara a cara con Dios, situación que, por otra parte, no le arranca del mundo, sino que lo capacita para realizar la tarea confiada por Dios en medio de sus hermanos los hombres. Vocación en sentido específico significa siempre equipamiento para una misión en el mundo, cuyo contenido forma parte del proyecto de Dios sobre el mundo”. BATHASAR, H. U. VON, *Teodramática*, vol. II, pp. 374 y ss.

⁷⁶Cf. La ya mencionada catequesis del Papa, “Benedicto XVI: San Anselmo, teólogo, maestro y pastor valiente”. En Audiencia General, miércoles 23 de septiembre, 2009.

cada día pueda progresar hasta cuando llegue a la plenitud” (Prosl., cap.14). “Que te busque deseándote, que te desee buscándote. Que te encuentre al amarte, que te ame al encontrarte” (Prosl., cap. 1). En resolución: vivir la esencia de la propia vida hasta el final.

"LA ÉTICA DESDE LA EVOLUCIÓN BIOLÓGICA Y CULTURAL: UNA VISION INTEGRADA"

José Vives-Rego

*Departamento de Microbiología, Facultad de Biología,
Universidad de Barcelona.*

Avda. Diagonal 643, 08028 Barcelona. E-mail: jvives@ub.edu

Resumen. En este trabajo se analiza en qué medida el comportamiento ético-moral humano ha sido una consecuencia de la evolución biológica o de la evolución cultural. Argumentamos que la capacidad de reflexionar en términos éticos depende de las capacidades intelectuales que desarrolle el cerebro y que por tanto sean en cierta medida producto de la evolución biológica. En cambio, consideramos que el establecimiento de criterios morales es consecuencia de la evolución cultural y vivencial, asumiendo en cualquier caso que ambos procesos evolutivos interaccionan biyectivamente.

Summary. We analyze in this work to what extend the ethic-moral behavior of the humans is a consequence of the biological evolution or of the cultural evolution. We argue that the reflection capacity in ethic terms depends on the brain intellectual abilities and therefore they are to some extend a product of the biological evolution. However, it is our understanding that to establish moral criteria is a consequence of the personal experience and cultural evolution, assuming that both evolutionary processes interact in a bijective way.

Palabras clave: evolución biológica; evolución cultural; comportamiento ético-moral; mutaciones de la conciencia;

Key words: biological evolution; cultural evolution; ethics and moral behavior; consciousness mutations.

Preámbulo

Los avances de la biología molecular, la neurociencia, la sociología, la psicología y la psiquiatría, han abierto la puerta a un debate cada vez más frecuente en los últimos lustros: en qué medida el comportamiento ético-moral¹ del ser humano es el resultado de la evolución biológica o cuando es consecuencia de la vivencia humana y la evolución cultural². Como veremos a lo largo de este texto, esa pregunta nos lleva irremediablemente a plantearnos si también existen comportamientos ético-morales en los animales, aspecto ese que sólo tocaremos de pasada por motivos de extensión, pero que es cuando menos necesario incorporarlo en el mapa del debate que planteo en este trabajo.

Cuando se pregunta a filósofos y biólogos de qué es resultado o de que depende el comportamiento ético-moral, frecuentemente y de una manera general los filósofos contestan diciendo que es el resultado de la evolución cultural, de los valores y de las experiencias humanas en los diferentes grupos étnicos a lo largo del tiempo. En cambio la mayoría de los biólogos dirían, que el comportamiento ético-moral es el resultado de la evolución biológica. Es decir, somos morales por haber desarrollado un cerebro que con sus capacidades inteligentes (abstracción, categorización, razonamiento, etc.) nos permite ser morales. En cualquier caso, el comprender hasta qué punto el comportamiento ético-moral de los humanos es una característica biológica y en qué medida lo es cultural, es una pregunta a la que no puede darse la espalda ni desde la perspectiva de la biología, ni social, ni filosófica.

Una de las causas de esta diferencia entre la respuesta de filósofos y biólogos es debida a que están hablando de cosas distintas, pero referidas a un mismo fenómeno sin duda complejo y que todavía no alcanzamos a comprender en su totalidad. El objetivo básico de este artículo, es intentar clarificar en qué medida el comportamiento ético en los humanos tiene su origen en sus características anatómico-neuronales y en qué medida la moral (o morales) lo han tenido en los aspectos vivenciales, los valores y la cultura.

¹En este artículo y de manera muy sucinta reservamos el término moral para las normas que establecen lo que es bueno o malo en el comportamiento humano y el de ética para la fundamentación filosófica y axiológica de esas normas o moral.

²A lo largo de este trabajo utilizaremos el término cultura en un sentido amplio, abarcando todas las manifestaciones de tipo social, religioso, político, estético y tecnocientífico que los humanos han desarrollado desde sus orígenes. Utilizo el término "tecnociencia" en su dimensión de concepto interdisciplinar e integrador que abarca la tecnología y la ciencia en su contexto social y que es por tanto una actividad colectiva del ser humano que lo define y forma parte de sus características y por tanto no podemos sustraernos de sus efectos y consecuencias.

No pretendo en este trabajo aportar una respuesta satisfactoria y definitiva para las propuestas que desde la filosofía y biología se están desplegando. Sin embargo, sí que quisiera plantear una visión que permita desde diferentes disciplinas hacer conjeturas y planteamientos más avanzados desde perspectivas transversales y que de este modo faciliten trabajar conjuntamente para poder lograr niveles de comprensión y aplicabilidad social y humana de mayor rango.

De los primates al hombre

El grupo de los primates incluye a los monos, simios y humanos. De hecho evolutivamente y genéticamente estamos muy próximos a los chimpancés, más lejos de los gorilas y más todavía de los orangutanes. Dado que ya se conocen las secuencias génicas completas de los humanos, los chimpancés y del Neandertal, podemos aseverar que las diferencias entre esos tres grupos son escasas, aunque indudablemente son muy significativas. El linaje de los humanos se separó del de los chimpancés hace unos 6-7 millones de años. La hipótesis más aceptada respecto al origen del hombre moderno es la denominada “Desde África”. Según ella, los seres humanos con aspecto moderno surgieron en el continente africano (o, según algunos autores, en el Oriente Medio) hace unos cien mil años, expandiéndose desde allí por el resto del mundo y reemplazando a las poblaciones preexistentes. Una buena revisión de estos procesos puede encontrarse en Ayala (2000) y Cela Conde y Ayala (2006).

Se han encontrado miles de fósiles que corresponden a los eslabones intermedios entre los ancestros comunes del chimpancé y los humanoides hasta el humano actual, en África, Asia y Europa y se siguen descubriendo a ritmo acelerado. Acostumbran a tener nombres exóticos como por ejemplo: Sahelontropus, Ardipithecus, Australopithecus y los más próximos al humano actual Homo habilis, ergaster, erectus, heidelbergensis, neandertalensis y otros hasta llegar al que hoy consideramos Homo sapiens que apareció hace unos 100.000 años. Teniendo presente que el origen de la vida en el planeta Tierra se ha datado alrededor de unos 3.500 millones de

años, hemos de concluir que somos unos recién llegados y por tanto no es descabellado pensar al observar este recorrido que nuestra estructura inteligente y con ello nuestra capacidad de reflexión tienen por delante cambios y avances substanciales.

De entre los muchos cambios habidos a lo largo de la evolución del hombre, dos han sido cruciales: la posición bípeda y el aumento del tamaño del cerebro que hizo posible el desarrollo de la cultura, en la que incluyo a la tecnología desde las primeras utilizaciones de palos y huesos como instrumentos hasta los drones³ y robots actuales. El bipedismo o manera erguida de andar (los demás primates necesitan apoyarse con los nudillos de las manos) surgió hace unos 6 millones de años. Actualmente se considera que el bipedismo, liberó la utilización de los brazos y las manos lo que dio origen al pulgar oponible y al uso de herramientas o utensilios, es decir hizo a los humanos seres tecnológicos. Hacer instrumentos requiere una inteligencia elevada dado que implica formar imágenes mentales precisas no sólo de los instrumentos sino además de aquellas situaciones en las que podrán utilizarse esas herramientas, como utilizarlas y para qué. Es decir, podríamos decir que los humanos más inteligentes (mayor cerebro y con más y mejores interconexiones tanto neuronales como estructurales) hacían más herramientas y por lo tanto sobrevivían mejor. Y así hasta nuestros días y no se perciben motivos para pensar que el hombre va a cejar en su empeño de progresar (independientemente del concepto de progreso que tengamos) a través de la tecnología.

El volumen medio del cerebro en los chimpancés es de unos 300 g mientras que el del hombre es de unos 1.400 g. Ese aumento del volumen cerebral comenzó con el *Homo habilis* hace unos dos millones de años y representa un cambio notable en las proporciones entre peso del cuerpo y tamaño del cerebro que en los animales es mucho mayor que en el hombre. El consumo de carne animal ya sea por predación o dentro de los hábitos carroñeros, también está asociado al aumento del cerebro; lo que nos lleva a pensar que la inteligencia para diseñar la captura de presas e instrumentos de caza está claramente asociada a la bipedestación y al aumento del cerebro.

³Hemos desarrollado y analizado social y filosóficamente las interacciones entre evolución y tecnología en: Mestres y Vives, 2011 y 2012; Vives et al. 2012.

De manera general puede establecerse un cierto paralelismo entre los cambios anatómicos y fisiológicos que nos condujeron desde los primeros simios hasta nuestro estado actual y los cambios mentales o de comportamiento, como el lenguaje simbólico y el habla, la abstracción y el razonamiento y los valores éticos, religiosos, políticos y sociales.

El comportamiento ético en los animales

Las preguntas sobre si los animales no humanos, tienen inteligencia, libre albedrío e incluso comportamientos éticos, no son nuevas y ciertamente estamos lejos de darles respuestas satisfactorias. Sin embargo, no es menos cierto que en los últimos años se han obtenido datos y evidencias que nos obligan a replantearnos si los animales tienen comportamientos que pueden encajar en los conceptos de inteligencia, libre albedrío y comportamientos ético-morales de los humanos. No pretendemos analizar a fondo el tema, pero sí que consideramos fundamental comentar muy brevemente algunos elementos que difícilmente pueden inducirnos a excluir esas capacidades de manera categórica en los animales no humanos.

En los vertebrados superiores tanto en la naturaleza como en régimen de cautividad se han observado comportamientos que son asimilables a los comportamientos humanos de ayuda, solidaridad, compasión y altruismo⁴. El motivo por el que mencionamos estos hechos y a falta de interpretaciones más completas es simplemente que comportamientos que desde visiones excesivamente antropocentristas se catalogaban como exclusivos de los humanos, también existen en los animales no humanos. Esta simple constatación y con toda la prudencia que exige el tema, indicaría que las emociones y los comportamientos éticos supuestamente exclusivos de los humanos como son la solidaridad, compasión o altruismo están también presentes en los vertebrados superiores. Esta formulación desde una perspectiva neodarwinista indicaría claramente que el comportamiento ético-moral de los humanos tiene sus precedentes biológicos en los animales no humanos. Esta hipótesis, no excluye de

⁴ Creemos que lo más ilustrativo es sugerir el visionado de una serie de filmaciones de animales en libertad en las siguientes URL: <http://www.youtube.com/watch?v=6f4XERhvQRE>, <http://www.youtube.com/watch?v=oOjZL2HY824&feature=endscreen&NR=1>, <http://www.youtube.com/watch?v=DkCxXmAp4i8>, <http://www.youtube.com/watch?v=UeNHlEIoBnzg>, <http://www.youtube.com/watch?v=WoP0xSMYcY0>, http://www.youtube.com/watch?v=Vby4LESGrM&playnext=1&list=PLDEE79F16F1ED0840&feature=results_main,

ningún modo que los criterios y valores éticos que los humanos han desarrollado, sean una consecuencia de la experiencia vivencial de las culturas de las diferentes sociedades humanas a lo largo de los siglos, como en los siguientes apartados analizaremos.

Las bases biológicas del comportamiento ético

Empezaré haciendo una pregunta simple y concreta: la eticidad o capacidad ética de los humanos ¿está determinada por su naturaleza biológica? La tesis que desde la biología se propone ante esta pregunta es que los humanos son capaces de evaluar su comportamiento como correcto o incorrecto, moral o inmoral en base a sus eminentes capacidades intelectuales, en particular la autoconciencia y el pensamiento abstracto. Sin embargo, sólo un cerebro biológicamente avanzado puede hacer los razonamientos y planteamientos lógico-deductivos que son la base para juzgar si las acciones son buenas o malas desde una perspectiva moral. Es obvio hoy día, que un tarado mental o un demente no solamente no es capaz de discernir cabalmente entre lo que es bueno o malo si no que la justicia de la mayoría de países no asigna responsabilidad jurídica a los actos de esos individuos y por tanto no son objeto de sanciones penales. Dicho de otro modo y para utilizar vocabulario popular, un ser humano que no esté en su sano juicio, se considera que carece de libre albedrío y de responsabilidad moral, debido a que su cerebro no funciona adecuadamente. En definitiva la capacidad para enjuiciar la recibimos de nuestros padres a través de los genes heredados, aunque el desarrollo y concretización de las funciones éticas son procesos culturales y axiológicos. Como acertadamente expresan Cela Conde y Ayala⁵ : “...es la ética la que va modelando al hombre, transformando el salvaje pre humano en ciudadano moderno. El nexo entre el ser y el deber ser llega a su formulación más refinada y completa. “y más adelante: “Sabemos que el ser humano dispone de un sentido moral que lo convierte en distinto del resto de los animales, y deducimos la gran importancia que tiene ese sentido para la filogénesis de la especie humana.”

⁵pág. 519, 2º y 4º párrafo, C.J. Cela Conde y F. Ayala, 2009.

En mi opinión, las capacidades intelectuales y por tanto ético-morales del humano actual son el fruto de un largo proceso evolutivo biológico y cultural. No es pensable que esas capacidades apareciesen en un momento concreto de manera completa, es decir que pasasen de no existir a existir en toda la plenitud que actualmente conocemos. Posiblemente y como propuesta especulativa⁶, esas capacidades se gestaron progresivamente a través de la evolución de los vertebrados y fueron apareciendo y seleccionándose emociones y sensaciones que finalmente son la base del comportamiento moral de los humanos actuales. Sin embargo, no sabemos en qué medida nuestras capacidades intelectuales actuales ya pre-existían en los homínidos desaparecidos, ni en qué medida se fueron manifestando y seleccionando.

Condiciones para hacer juicios morales

Tres son los argumentos que fundamentan que la capacidad para hacer juicios morales es biológica y por tanto que es la consecuencia de un proceso evolutivo neodarwinista. Esas tres condiciones⁷ por tanto son las condiciones previas y necesarias para que haya comportamiento moral, que a su vez es consecuencia (como argumentaré más adelante) de la evolución cultural y vivencial humana.

A. La capacidad de anticipar. Para poder hacer una valoración de lo que nos interesa o conviene y también para poder hacer un juicio moral es primario tener la capacidad de anticipar las consecuencias de nuestras decisiones y acciones. Encender un fuego no es una acción moral, pero sí que puede serlo si ese fuego sirve para calentarnos y poder evitar la muerte por frío o que ese fuego se utilice para torturar o que provoque un incendio que destruya bienes materiales y vidas humanas. Un demente no es consciente de las consecuencias de encender fuego y por eso sus actos no constituyen acciones con valor moral. Del mismo modo que no tenemos responsabilidad ni constituye valor moral alguno el que nuestra sangre circule o que los pulmones nos permitan respirar.

⁶En este contexto, entendemos por especulación a la actividad filosófica centrada en las contradicciones, como posible vía que permita llegar a la resolución de las contraposiciones presentadas.

⁷Estas tres premisas o condiciones emanan y amplían las explicitadas por F. Ayala 2012, pag. 41-46.

Anticipar las consecuencias de nuestras decisiones y acciones, requiere procesos complejos tales como formar imágenes de situaciones que pueden darse, hacer abstracciones y cálculos cualitativos y cuantitativos y un sinnúmero de abstracciones y objetivaciones que requieren un cerebro muy evolucionado. Precisamente, estas capacidades son las que fueron necesarias durante la fase de la antropogénesis en que el humano o protohumano fabricó utensilios y herramientas.

B. La capacidad de hacer juicios de valor. Nos referimos concretamente al hecho de considerar o juzgar unas cosas o actos como mejores, preferibles o convenientes respecto a otros. Los animales en general, pero de manera particular los humanos, hacemos constantemente juicios de valor no sólo a nivel moral, sino también biológico, estético, lúdico, emocional, económico, social, etc. Una vez más, nos encontramos que esos juicios de valor requieren capacidades como la abstracción y el poder establecer categorías y cuantificaciones que tengan utilidad en la vida humana en sus diferentes contextos sociales e históricos.

C. Libertad (libre albedrío). Para que haya moralidad es imprescindible que haya libertad, es decir debemos tener la posibilidad substancial de llevar o no llevar a cabo una acción, es decir tenemos que tener la posibilidad de elegir entre una u otra acción. Buena prueba de ello es que en todo derecho la coacción y la intimidación son eximentes del delito o falta de mayor o menor entidad en función de los grados que se alcancen. El libre albedrío es un problema filosófico (pero también neurocientífico) desde la antigua Grecia hasta nuestros días y no pretendemos ni podemos analizarlo en este trabajo. Sin embargo y de modo general, la experiencia de la mayoría de ciudadanos y sociedades nos hace creer que la libertad existe y es una característica conspicua y diferencial del ser humano. Sin embargo, no debemos dejar de mencionar los experimentos de Libet (1999), repetidos y verificados en numerosas ocasiones por sus colaboradores y también por otros grupos en diferentes países. Básicamente se observa en experiencias con humanos voluntarios,

que a los actos libres y voluntarios les antecede una respuesta eléctrica específica en el cerebro que empieza unos 550 milisegundos antes de que se actúe. Las personas en estos experimentos, son conscientes de la intención de actuar una vez transcurridos 350-400 milisegundos de la respuesta eléctrica pero 200 milisegundos antes de la acción motora voluntaria. En consecuencia hemos de concluir que el proceso volitivo se ha iniciado inconscientemente, aunque eso sí, la función consciente puede todavía controlar la respuesta y vetar o cambiar el acto. Es decir el cerebro responde a las emociones y la toma las decisiones antes de que seamos conscientes de ello. Más allá de las interpretaciones que se hacen desde la neurociencia, surge una cuestión filosófica profunda y transcendental: ¿los actos libres y voluntarios dependen de leyes macrodeterminísticas? o por el contrario ¿podemos asegurar que no existe tal determinación a través de leyes naturales y son por tanto actos “verdaderamente libres”? Obviamente, las respuestas que la neurociencia aporte a estas preguntas, van a tener trascendencia filosófica en los planteamientos ético-morales y en la visión que podamos tener de cómo se han constituido a lo largo de la evolución del hombre.

Las bases culturales del comportamiento moral

Precisado lo anterior, paso a formular otra sencilla pregunta: los sistemas, códigos o normas ético-morales ¿están determinados por nuestra estructura biológica y por tanto han evolucionado biológicamente desde los primeros simios o incluso antes en los diferentes niveles de vertebrados superiores?

Bien aquí es donde se hace imprescindible hacer una distinción crucial. Una cosa es la capacidad biológica de hacer valoraciones de lo que es bueno o malo moralmente que, al igual que decidir si algo nos es conveniente o necesario, depende de la capacidad cerebral de hacerlo. Y en este punto hemos de recordar que hoy día no asignamos la misma capacidad de enjuiciar o valorar lo que es bueno o malo, lo que nos conviene o no a los niños, que a los adolescentes o que a los adultos. Una vez más hemos de recordar que las legislaciones de todos los países marcan una edad a partir de

la cual se asigna responsabilidad jurídica⁸. Es decir, la capacidad de hacer juicios coherentes y sólidos es totalmente dependiente de tener una estructura cerebral sana y desarrollada.

Sin embargo, una cosa es estar capacitado para hacer valoraciones y juicios y otra muy diferente es dilucidar como se adquieren las normas, reglas y criterios que utilizamos para decidir si algo es bueno o malo (reprobable o no) desde el punto de vista moral. Es en este momento cuando vemos que hay otros elementos a considerar.

Un cerebro sano, bien dotado (biológicamente hablando) y bien educado e informado (desde una perspectiva cultural y axiológica) es el mejor punto de partida posible para poder tomar decisiones ético-morales. En esas circunstancias, entiendo que es obvio que la capacidad de enjuiciar es básicamente biológica, pero la de establecer criterios, valores y normas para hacerlo es vivencial y experiencial, es decir fenomenológica. Por tanto, debemos a los genes heredados de nuestros progenitores la capacidad de enjuiciar, pero las normas y valores de esos juicios los adquirimos en el transcurso de nuestra vida. No debe olvidarse, los frecuentes e importantes cambios que se observan en las creencias y valores de los humanos a lo largo de su existencia y que ciertamente provienen de la cultura y por tanto de la evolución cultural que ha tenido lugar en la sociedad en la que hemos estado o estamos inmersos. Esa transmisión se hace a través de las personas que nos rodean y en última instancia de los dispositivos informativos (foros, debates, documentos, libros, informática, etc.) que tengamos a nuestro alcance, por tanto de la sociedad en la cual nos hemos criado y desarrollado. Es decir, los individuos y la sociedad son los vectores de los valores y la cultura.

También es fundamental aclarar aquí que las ideas o el mundo de las ideas se transmite con mucha más rapidez que los caracteres genéticos. En pocos minutos podemos cambiar de opinión, mientras que las nuevas mutaciones son fenómenos infrecuentes que deben generarse, seleccionarse y transmitirse en procesos que tienen una duración de años, décadas o incluso siglos. Además, la transmisión

⁸No creo necesario aquí entrar en el debate de a qué edad se alcanza la responsabilidad moral ni en qué medida esa capacidad de ser responsable depende de la formación recibida.

de las ideas se hace entre individuos (y entre individuos y dispositivos informativos), no como los genes que normalmente sólo se transmiten de progenitores a descendientes⁹.

Algo muy parecido sucede con el lenguaje. El poder articular nuestro lenguaje oral es debido a una serie de mutaciones anatómicas que se seleccionaron afectando a la cavidad bucal y faríngea, que debieron ser relativamente recientes ya que no se encuentran en los primates no humanos. Sin embargo la capacidad para entender y procesar un lenguaje simbólico sí que ya se encuentra en simios y de manera muy avanzada en los chimpancés que son los ancestros vivos más próximos que tenemos. En este ejemplo, la capacidad de generar un lenguaje simbólico presente en chimpancés y humanos también depende de una estructura cerebral y por tanto es consecuencia de la evolución biológica. Sin embargo las capacidades para aprender, desarrollar y utilizar un idioma concreto (español, inglés, árabe, chino, etc.) no es consecuencia de ningún proceso evolutivo biológico, si no de un proceso cultural enormemente influenciado por la historia y la cultura de cada grupo humano.

El neodarwinismo invita a buscar una interpretación pseudo-determinista de la moralidad y ante tal posición la alternativa más plausible a la moral como epifenómeno de nuestra biología y genética, sería encontrar una base objetiva para nuestros juicios, sujeta al conocimiento y a las posibilidades de la razón que de algún modo pudiese romper con determinaciones biológicas y genéticas. La moral común puede ser explicada biológicamente en términos de utilidad o funcionalidad en el sentido de que dando un amplio margen a los factores que mediatizan la evolución cultural, podría entenderse como un conjunto de pautas de conducta que al igual que otras pautas sociales, políticas o religiosas, acaba siendo adoptada por la selección cultural tras una imprescindible adaptación a la naturaleza social humana. Podríamos por tanto concluir, que lo bueno y lo malo in extremis sería un modo de ser biológicamente y socialmente viable, independientemente de que fuese un mal reconocible o no por la moral vigente. En la misma línea de reflexión podríamos decir que

⁹Un análisis muy completo de lo que es selección biológica y selección cultural se encuentra en A. Fog (2010).

la moral tiene su origen en los instintos, regulados por el premio de su satisfacción moral o del castigo de la insatisfacción o frustración moral. Al relacionar seres racionales entre sí, seres que cambian sus condiciones de vida mediante la evolución cultural, los instintos se vuelven comunicables y se corrigen colectivamente, convirtiendo el premio y el castigo también en competencia cultural. Pero además la moral incluye un potencial autorreferencial, es decir, se puede moralizar sobre la moral, o dicho de otro modo se puede juzgar el juicio. Es entonces, cuando la moral como proceso cultural y axiológico pasa a depender de la reflexión ética dependiente a su vez del desarrollo biológico-neuronal.

Las mutaciones de la consciencia de J. Gebser¹⁰

En relación a la evolución biológica y cultural de la capacidad de hacer valoraciones y emitir juicios morales, me identifico con la propuesta J. Gebser, para él que el elemento clave en este proceso biológico y cultural es la consciencia del ser humano y la consecuente percepción de la realidad, que han estado en permanente evolución desde el origen del hombre. Gebser en su obra “Ursprung und Gegenwart”, traducida en el 2011 al castellano como “Origen y presente” (Ediciones Atalanta, S. L., Gerona, España), describe cinco estados evolutivos de la historia de la concienciación y de la evolución de la mentalidad humana. En estas transformaciones han sido cruciales tanto las numerosas mutaciones biológicas y la selección natural como el propio proceso de selección y evolución cultural y del pensamiento debido a la propia fenomenología vivencial y experiencial de los humanos.

Para Jean Gebser, la consciencia del ser humano y su percepción de la realidad está permanentemente en estado de transición hasta el extremo de que podemos intuir una nueva etapa, descubriendo signos de una nueva consciencia en prácticamente todos los aspectos de la cultura occidental. Conjuntando las evidencias históricas de la filosofía, religión, física, biología, psicología, música, arquitectura y arte, J. Gebser identifica los cinco estados evolutivos (estructuras

¹⁰ Jean Gebser (Alemania 1905 – Suiza 1973) es un filósofo de las transformaciones de la consciencia cuya obra capital “Origen y Presente”, nos ayuda a esclarecer la evolución y vivencia humana. Aunque su obra fue admirada en su momento por científicos, escritores y artistas, es todavía poco conocida en la comunidad de habla hispana, a pesar de haber vivido y trabajado en España. Para más detalles de su biografía ver “Nota biográfica” en Origen y presente, páginas 770-779 y en relación a la incidencia actual de su obra acceder a www.gebser.org; www.integralweltsicht.de, <http://humanismoyconectividad.wordpress.com/2011/02/14/gebser-cartografo-conciencia/>

o mutaciones de la conciencia) siguientes: la estructura arcaica es decir la original, la mágica, la mítica, la racional y la que apunta en un futuro: la integral. Esta última estructura integral constituiría una visión holística de la conciencia que integra a todas las anteriores con el fin de afrontar de una forma integral la totalidad y complejidad de la experiencia humana y que sería el resultado del mundo global al que nos dirigimos. El concepto de mutación de Gebser no coincide con el hoy día aceptado en genética y biología, si no que incluye la suma o integración de procesos biológicos y experienciales. Las ideas de Gebser sobre “estructuras de conciencia” y su creencia de que una nueva forma de conciencia está emergiendo, ofrece algunas de las apreciaciones más fructíferas para el entendimiento del estado de la conciencia occidental en la primera década del siglo veintiuno y para atisbar como la conjunción de los procesos evolutivos biológicos, pero sobre todo culturales nos indican que la ética y la moral como atributos de la conciencia, pueden evolucionar y de hecho están evolucionando.

Selección cultural y el control por parte del hombre de su propia evolución

La capacidad de una especie a adaptarse a su entorno (medioambiente) es el proceso principal que caracteriza la adaptación y evolución biológica. Este proceso de adaptación se rige por dos tipos de fenómenos: la mutación (en el sentido genético del término), que podemos definir como la emergencia aleatoria y espontanea de nuevas capacidades y la selección natural positiva o negativa de esos cambios. Dicho de otro modo lo que se selecciona son las variantes genéticas que confieren una mejor adaptación de un organismo a su entorno y por tanto que conducen a una mayor capacidad de reproducirse. Una nueva capacidad por muy potente y eficaz que sea si no se transmite a la progenie nunca será seleccionada.

En el ser humano y por lo que sabemos sólo en él, esa adaptación ambiental también pueda darse por medio de la cultura, es decir en el hombre existen procesos evolutivos culturales. Nos referimos

a evolución cultural en un sentido amplio, es decir a todas las actividades intelectuales y características de la mente humana que no son funciones estrictamente biológicas, aunque forzosamente residen y se ejercen a partir del sistema nervioso central.

Esa selección y por tanto evolución cultural es mucho más eficaz, rápida, flexible y poderosa que la selección biológica. El poder superior de la evolución cultural se hace evidente cuando se considera que durante los últimos milenios la humanidad ha adaptado el ambiente a sus genes mucho más que sus genes se han adaptado al ambiente. Voy a poner algunos ejemplos. Para que una especie se extienda y colonice nuevas geografías, debe adaptarse a través de una lenta acumulación de mutaciones genéticas que le permitan vivir y reproducirse en las nuevas condiciones de clima, disponibilidad alimentaria y enemigos. Los humanos biológicamente sólo estamos adaptados a vivir y reproducirnos en geografías tropicales y subtropicales (unos 25°C bastante constantes y humedad también alta y constante). Pero a partir del descubrimiento del fuego, la confección y uso de vestimenta y la capacidad de construir y habitar nos ha permitido extendernos y colonizar todo el planeta, sin necesidad de mutaciones particulares. La humanidad no ha podido mutar a seres voladores, pero conquista el espacio con los aviones. De modo similar los humanos pueden vivir en los mares y ríos sin branquias ni aletas, debido a la capacidad de construir navíos o edificaciones enclavadas en el mar o a través de las escafandras autónomas. Posiblemente pronto veamos la colonización del espacio, ambiente totalmente inaccesible al humano hasta hace poco. Estos procesos se han llevado a cabo en muy pocos años a través de la cultura. Además la capacidad de producir alimentos, de curar enfermedades y de crear estilos de vida más seguros ha alargado nuestra vida y ha hecho crecer a la población humana hasta límites que hoy día nos preguntamos si serán superables.

Esta velocidad evolutiva generada a través de la cultura ha sido debida entre otras cosas a la rapidez con la que las ideas y la información pasan de un individuo a otro en cuestión de minutos y a las posibilidades de almacenar y acceder a esa información.

Coda final

En la línea de la tesis previamente formulada por F. Ayala (2012), hemos de considerar que las normas morales por las que evaluamos acciones particulares como moralmente buenas o malas y los fundamentos que pueden utilizarse para justificar dichas normas morales, no son producto de la evolución biológica, sino que lo son de la evolución cultural. En consecuencia las normas morales pertenecen a la misma categoría de fenómenos axiológicos que las normas dictadas por las instituciones políticas, religiosas, sociales, artísticas y tecnocientíficas. Los códigos morales como cualquiera de los códigos relativos a una axiología de los valores son consistentes, están relacionados, incluso son la consecuencia de las predisposiciones, tendencias y necesidades de la especie humana. Sin embargo esta consistencia o correlación entre normas morales y tendencias biológicas distan mucho de ser universales ni tan siquiera necesarias, ni todas las normas son aplicables a una determinada sociedad y mucho menos a todas las sociedades humanas. La ética de los valores según N. Hartmann (2011) se fundamenta en la síntesis desarrollada entre la mutua oposición de la aprioridad kantiana de la ley moral y la diversidad de los valores ya sea en cuanto al concepto o en cuanto a unas tendencias conscientes vinculadas a la materialidad del valor. En este sentido, no veo dificultades intelectuales en asumir que en los humanos conviven dos tendencias o instintos esenciales: el de la supervivencia del individuo y el de la supervivencia de la especie. El primero constituye lo que vulgarmente denominamos egoísmo, que en términos estrictamente biológicos es necesario y útil mientras no supere una línea (difícil de precisar) a partir de la cual el egoísmo es claramente perjudicial (evolutivamente hablando) para la comunidad. El segundo (la supervivencia de la especie) está vinculado el sentimiento de la moralidad, es decir, la necesidad y la utilidad de hacerse cargo del bien común y también del sufrimiento o las necesidades de los demás.

Sin embargo, si aceptamos la ética como un fenómeno biológico que resulta útil en los humanos dado que sus individuos establecen

relaciones sociales, debemos hacer aquí una distinción conceptual que de hecho suele y debe formar parte de la reflexión moral. No es lo mismo una moral dada que esté vinculada a los instintos y por tanto sea en cierta medida confundible con las tendencias o instintos de autoprotección, que la racionalidad ética.

En definitiva lo que podemos decir es que todo lo que existe en la Naturaleza es simplemente porqué puede existir o dicho de otro modo por que ha evolucionado, geológicamente, biológicamente o culturalmente. Es decir, la selección natural y la cultural han modulado el desarrollo ético y las reacciones asociadas, que ciertamente han ayudado a sobrevivir al hombre en los diferentes contextos medioambientales a lo largo de los cuales ha ido configurando su entidad animal y humana. Si el comportamiento ético ha sido seleccionado hasta nuestros días, lo ha sido por haber aportado alguna ventaja competitiva ante la evolución biológica y cultural. Otro modo de entender esa ventaja competitiva es que esa selección natural existió y existe por tener una “lógica interna” que tiene valor selectivo y al valorarla con nuestra inteligencia la llamamos “racionalidad”, es decir la lógica que hay detrás de todas las cosas. En esta línea de pensamiento especulativo podría argüirse que el hombre no es ese “animal racional” preconizado desde Aristóteles, si no que antes de ser hombre ya era poseedor de esa lógica interna como animal no humano que era y que a partir de la cual hemos evolucionado hasta nuestra estructura de conciencia y racionalidad actual y que posiblemente (según las propuestas gebserianas), nos conducirá a un nuevo estado de conciencia.

Quizás debamos considerar que el hombre es simplemente un animal que ha descubierto su racionalidad (que ya estaba previamente en la naturaleza animal) y al utilizarla y amplificarla le ha catapultado en muy pocos años a un mundo cultural que lo separa drásticamente del resto de animales. Muy posiblemente la gran diferencia entre el hombre y el resto de animales sea el haber desencadenado la evolución cultural. Es cierto que algunos animales también manipulan utensilios que les permite manipular el entorno y por tanto deberíamos

hablar de cierta “cultura” en animales no humanos, pero en cualquier caso esos fenómenos son absolutamente triviales comparados con la espectacular evolución cultural tecnocientífica de los humanos, por solo mencionar un aspecto de la cultura humana. Sin embargo, no debemos pensar que esa cultura humana es positiva o carente de maldad de principio a fin, pues como muy bien expresó Walter Benjamín¹¹:

“... los bienes culturales que abarca con la mirada (... el historiador...), tienen todos y cada uno un origen que no podrá considerar sin horror. Deben su existencia no sólo al esfuerzo de los grandes genios que los han creado, sino también a la servidumbre anónima de sus contemporáneos. Jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de la barbarie. E igual que él mismo no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión en el que pasa de uno a otro.”

Lo que no podemos poner en duda es que esas capacidades de anticiparse, abstraerse, categorizar, calcular, comparar, hacer juicios de valor y ser conscientes de que tenemos libertad, exigen ineludiblemente una inteligencia que solo puede estar asentada en una estructura neurocerebral altamente evolucionada desde el punto de vista biológico. A partir de ahí el desarrollar criterios y normas morales es algo que surge en la sociedad humana y por tanto de la evolución cultural, aunque eso sí, reconociendo la extraordinaria variabilidad entre individuos y grupos culturales dentro de una profunda variación histórica. Es precisamente esta variabilidad a tres niveles (individual, social e histórica) la que tras ser seleccionada culturalmente, garantiza que haya una evolución cultural permanente.

El hombre junto con los microorganismos, insectos y roedores, son los grandes pobladores del planeta atendiendo a su número y a la biomasa que han desarrollado. Sin embargo, el ser humano y los microbios son los únicos seres vivos que han ocupado todos los

¹¹Walter Benjamin. 1940. Tesis de Filosofía de la Historia VII. Traducción de Jesús Aguirre. Taurus, Madrid 1973. http://www.jacquesderrida.com.ar/restos/benjamin_historia.htm

continentes y latitudes, aunque el hombre lo ha hecho eso sí, gracias a la tecnología que le ampara cuando las condiciones ambientales son adversas. Pero si consideramos nuestra capacidad para modificar y destruir a la Naturaleza y al propio ser humano, no cabe duda de que a pesar de ser recientes, somos los campeones por la rapidez, extensión y profundidad de los cambios que hemos provocado.

Tras todo lo dicho creo que tenemos que es más que plausible, que los elementos éticamente inmorales de la cultura del hombre, como la violencia, coacción e intimidación en todas sus expresiones y grados han sido seleccionados hasta la fecha y en consecuencia es inevitable pensar que algo positivo para la evolución tanto biológica como cultural habrán aportado, puesto que han sido seleccionados.

Lo que finalmente genera nuestros pensamientos, emociones y acciones en la mayoría de los casos y de manera general son las interacciones del individuo con los demás individuos (humanos o no) y las interacciones sensitivas de nuestro cuerpo con el medio ambiente. Los comportamientos morales o inmorales deben contemplarse como modos de actuar que responden a la compleja trama de interacciones entre lo que nuestros genes dictan y las interacciones con la sociedad (individuos y necesidades) que nos rodean. Por tanto, consideramos que es un hecho que el comportamiento moral o inmoral ha sido seleccionado biológicamente y culturalmente, lo que significa que ha proporcionado ciertas ventajas evolutivas. Otra cosa muy diferente son las valoraciones ético-morales y socio-políticas que puedan merecer los diferentes modos del comportamiento humano que tiene lugar en cada momento histórico y en cada sociedad.

Bibliografía

Ayala, F. J. (2000), “¿Desde África? Una perspectiva de los elementos poblacionales en la aparición de los seres humanos modernos”, *Ludus Vitalis* 8: 135-156.

Ayala, F. 2012. Tres preguntas clave sobre la evolución del hombre. Unión Editorial S.A., Madrid.

Cela Conde, C. J. y Ayala, F. J. (2009), Senderos de la Evolución Humana. Alianza Editorial. Madrid.

Fog, A. 2010. Cultural selection. Kluwyer Academic Publishers. The Netherlands.

Gebser, J. 2011. Origen y presente. Editorial Atalanta. Gerona.

Hartmann, N. 2011. Ética. Ediciones encuentro, S.A., Madrid.

Libet, B. 1999. Do we have free will? *Journal of Consciousness Studies* 6 (8-9), 47-57. <http://www.centenary.edu/attachments/philosophy/aizawa/courses/intros2009/libetjcs1999.pdf>

Mestres Naval, F. y J. Vives-Rego. 2011. Precisiones interdisciplinarias y conceptuales de los términos: cyborg, clon humano y robot. *Ludus Vitalis* XIX (35), 235-238.

Mestres Naval, F. y J. Vives-Rego. 2012. Reflexiones sobre los cyborgs y los robots: evolución humana y aumentación. *Ludus Vitalis* 20 (37), 225-252.

Vives-Rego, J. y F. Mestres Naval. 2012. La convivencia con los cyborgs y los robots: consideraciones filosóficas, ético-morales y socio-políticas. *Ludus Vitalis* 20(38), 215-243.

"A VEINTE AÑOS DE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA"¹

Ricardo F. Blanco Beledo

Antecedentes

Agradezco la invitación de Directivos de la Universidad Anahuac del Sur para compartir con ustedes mi experiencia personal en relación a estos 20 años "oficiales" de la Hermenéutica Analógica (HA).

El primer registro explícito del planteamiento de la Hermenéutica Analógica (HA) aparece en la ponencia de Mauricio Beuchot intitulada "Los márgenes de la interpretación" presentada en el VII Congreso Nacional de Filosofía en septiembre de 1993, celebrado en la ciudad de Cuernavaca.

No obstante, creo que así como ninguno de los presentes compartimos la antigua creencia de la "generación espontánea", como cuando se suponía que los ratones aparecían espontáneamente por la presencia de desechos domésticos tampoco la HA aparece sin historia previa.

Es por supuesto real y verdadero que las observaciones de los antecedentes de la HA que han propuesto múltiples autores es correcta. Diversos académicos han rastreado el trabajo de investigación que Mauricio Beuchot ha realizado desde los estoicos y Aristóteles, desde Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Habermas, Ricoeur, Pierce, Rorty, Vattimo, etc. Para esto recomiendo el trabajo, inédito del Dr. Jorge Enrique González Ph. D., de la Universidad Nacional de Colombia titulado: "Dos décadas de Hermenéutica Analógica", allí se puede encontrar, no solamente una exposición histórica; sino también se puede ver un acertado enfoque crítico y advertencias importantes para el desarrollo de lo que se ha denominado "El Movimiento de la Hermenéutica Analógica", tanto en su vertiente teórica, cuanto en la aplicación de la misma.

¹Conferencia dictada en la Universidad Anahuac México Sur, con motivo de la celebración del Día Internacional de la Filosofía, el 22 de noviembre de 2013.

Testimonio personal, histórico

Quiero utilizar esta oportunidad para compartir con ustedes mi testimonio personal y recordar a los participantes del Movimiento de Hermenéutica Analógica, así como al mismo Mauricio Beuchot como personas de carne y hueso; personas con búsquedas, angustias, dolores, satisfacciones.

A principios de la década de 1980 fui invitado a coordinar un seminario interdisciplinar para la lectura de la obra de Sigmund Freud; lectura y análisis, en orden cronológico, de sus textos. La convocatoria reunió a docentes de los Departamentos de Filosofía, Letras, Psicología y Educación de la Universidad Iberoamericana. En esas sesiones de trabajo conocí a Mauricio Beuchot.

Mi impresión desde aquellos momentos concuerda con lo dicho por la Dra. Palazón cuando escribe su apreciación a partir de cuando ella lo conoció: “Mauricio es sencillo, accesible y abierto a un diálogo que, para ser tal, implica las concordancias y también las discrepancias.”²

Fue una época difícil para Mauricio. Él estaba en búsqueda, como siempre, y la intersección de sus dos amores: la Filosofía Analítica y la Filosofía Tomista, en especial Novohispana, ejercían en él una presión interna hacia la síntesis y la superación.

El encuentro con Freud y las pláticas, dentro y fuera del seminario, fueron fermentales. Mauricio inició un movimiento interno que lo llevó a buscar la experiencia psicoanalítica como espacio de investigación personal y, por tanto, facilitadora de su espíritu de investigación. Así que busco y se analizó con un psicoanalista ortodoxamente freudiano.

Mauricio continuó ese camino de transformación interior tanto en lo íntimo cuanto en lo intelectual y lo espiritual/poético, elementos que siempre lo caracterizaron.

² PALAZÓN, M. R., “Mi conversación con un defensor de la analogía”, en: <http://www.ensayistas.org/filosofos/mexico/beuchot/palazon.htm>, (consultado 11 noviembre 2013).

En consonancia con esto, yo, por mi parte, coordinaba el Seminario de Freud, que duró varios años, y proponía en mi tesis de doctorado (1986), que el ser humano es en última instancia un ser “interpretante”, simbólico (pp. 24, 37). Por tanto, mi método de trabajo era, inevitablemente, la Hermenéutica. (p. 11). Estaba, en aquel momento, en acuerdo y siguiendo a Paul Ricoeur (p.13). Al mismo tiempo que recurría a la Analogía como necesidad para interpretar/ comprender los diversos marcos teóricos de lo psicológico y solventar parallogismos de falsa oposición entre modelos aparentemente incompatibles. (pp.4 y 245)

Era inevitable que nuestros encuentros y nuestras pláticas rondaran esas inquietudes que se transformaron en comunes para ambos.

Así fue como en 1990 salió a la luz la compilación: “Hermenéutica, psicoanálisis y literatura³”, donde cerramos una época de trabajo conjunto en torno a lo hermenéutico, la polisemia analógica de la interpretación y lo psicoanalítico.

En los años siguientes; entre otras cosas, la Universidad Iberoamericana se cambió de Coyoacán a Santa Fe, mi asistencia a la UNAM se reducía a un solo seminario en la Facultad de Filosofía y Letras y Mauricio se dedicó enjundiosamente a continuar el trabajo teórico que llevó a la presentación de un modelo ya completo y desafiante de la propuesta de una Hermenéutica Analógica en el Congreso de Filosofía de 1993.

Mis intereses seguían paralelos, pero centrado en la aplicación de Hermenéutica y Analogía a la práctica y reflexión sobre el psicoanálisis, a la investigación del surgimiento de las nuevas subjetividades y a una búsqueda personal en el terreno de la Teología.

No obstante, continuamos viéndonos y trabajando juntos todo el tiempo hasta que en 2006 ingresé en el Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM para colaborar en la consolidación del Seminario de Hermenéutica, el cual es ya una realidad Institucional.

³BEUCHOT, M. — BLANCO, R., *Hermenéutica, psicoanálisis y literatura*, IIFL-UNAM, México, 1990.

No ha sido un acompañamiento intelectual, seco, formal el que hemos tenido Mauricio y yo. He sido testigo, confidente y hasta cómplice de su caminar emocional, académico y sacerdotal-dominicano. Puedo decir con gusto que ha sido una de las grandes oportunidades que me ha brindado la existencia.

El Movimiento de la H.A.

Abruptamente, desde 1993 en adelante, Mauricio ha sido el centro de un movimiento de pensamiento y acción. Esto refleja una realidad, la respuesta de la Hermenéutica Analógica a los problemas en diversas disciplinas al inicio del S.XXI.

En torno a él se han reunido al menos dos grandes grupos de personas, los interesados por la Hermenéutica Docens y los dedicados a la Hermenéutica Utens. No quiero hoy citar nombres porque seguramente seré injusto por algún olvido o por no poder poner en orden de relevancia a quienes están trabajando la disciplina.

El hecho es, que frente a las dificultades de esta época, de dilución de sentidos o de reaparición de pensamientos sectarios, desde Europa a toda América Latina el trabajo de Mauricio ha sido la oportunidad de pensar desde otro lugar y de acordar verdades parciales, pero sólidas y sustentables. Este quizás es uno de los elementos más interesantes; el crecimiento de la H.A. ha sido fundamentalmente Latinoamericano y europeo, fundamentalmente español.

Los hispanoparlantes de la región tienen voz en la filosofía contemporánea y una voz que resuena en medio de la disolución del campo filosófico y de las ciencias del ser humano.

Acercamiento desde las subjetividades contemporáneas

Teniendo en cuenta lo antedicho, compartiré ahora con ustedes, algunas de las líneas de preocupación e investigación que he mantenido en este tiempo y que han sido sustentadas por el trabajo de Mauricio en su elaboración teórico – práctica en Hermenéutica Analógica.

Entremos al tema del psicoanálisis:

Creo que podemos estar de acuerdo con J. Lacan⁴ en que toda hermenéutica, del estilo de Jaspers y dependiente de modelos positivistas, aplicada al psicoanálisis es una obscenidad académica.

Tanto el psicoanálisis como la filosofía, específicamente la antropología filosófica y la ética, así como las teologías contemporáneas, necesitan de herramientas de interpretación que puedan operar dentro de los nuevos desafíos teóricos y acordes con el reconocimiento de la formación de nuevas subjetividades que se presentan como interlocutores de su trabajo.

La Hermenéutica Analógica, en particular, parece ser un medio para resolver, o aportar a la resolución, de las aporías con las que se encuentran las posturas más habituales en el campo de las disciplinas psicológicas-psicoanalíticas. Esto es, una tendencia a la búsqueda de soluciones únicas o a la dispersión incontrolada de las interpretaciones.

Al ser el psicoanálisis, y la psicología en general, ciencias que interpretan los datos del texto de la conducta humana y su discurso, y/o construyen sus objetos de investigación, a partir de las pistas clínicas detectadas en el trabajo con los seres humanos, la propuesta de herramientas teórico-metodológicas que tengan por centro a la interpretación por sí misma es un requisito para la solidez de sus discursos o conclusiones.

El llamado principio de analogía modula las afirmaciones al ofrecer al mismo tiempo un reconocimiento del referente (empírico, ideal, conceptual, constructo, etc.) y la posibilidad de predicación tanto desde/para, la similitud cuanto desde/para las diferencias, incluso privilegiando las diferencias. El enmarcamiento dentro de límites prefijados de discurso alcanza un tono de proporcionalidad básica que remite al acceso del decir sobre el fragmento, cuanto a la sospecha de un posible todo, que no desdeña la posibilidad de un marco ontológico débil pero suficiente.

⁴"En tant que formation particulière de l'inconscient, il (le symptôme) n'est pas une signification, mais une relation à une structure signifiante qui le détermine." LACAN, J., La psychanalyse et son enseignement, 1967, en : IDEM, Écrits. p. 441 ; Ce premier temps est essentiel pour démarquer la théorie lacanienne du symptôme de toute herméneutique ou théorie compréhensive – de type jaspersien : "Gardez-vous de comprendre!" LACAN, J., Situation de la psychanalyse et formation du psychanalyste, 1956, en : IDEM, Écrits, p. 471 ; avertit Lacan. Cela rompt avec une psychologie clinique du signe et de la singularité, comme avec toute herméneutique, qui'il va jusqu'à désigner comme "une obscénité universitaire". ASSOUN, P. L., Psychanalyse, PUF, Paris, 1997, p. 90.

Heidegger, citado por Abbagnano⁵, decía que “La interpretación no es el tomar conocimiento de lo comprendido, sino el desarrollo de las posibilidades proyectadas en el comprender”. No se pretende “comprender” unívocamente, ni negarse a “comprender” absolutamente cayendo en el marasmo de la imposibilidad misma de locución acerca de algo. La Hermenéutica Analógica permite decir y callar, acceder y limitarse, balbucir cuasi comprendiendo sin creer que tiene la unicidad del saber, y al mismo tiempo abrirse aproximadamente a un amplísimo mundo de abordajes evitando caer en la mudez del discurso a que la llevaría un infinito de interpretaciones deslimitado.

Es verdad que en la tradición Talmúdica la hermenéutica pretende llegar a obtener del texto sagrado la infinitud de interpretaciones, para devolver así a la divinidad el infinito que perdió al crear al hombre y su ser libre. Pero aun en ese caso desde el “Pardés” hasta los trece principios de hermenéutica de Rabi Ishmael, pone límites al quehacer de los interpretantes.

La labor de interpretación remite a la hermenéutica; por eso es que podemos decir que el trabajo en el campo de la clínica y en “la meta-psicología psicoanalítica consistiría en un sistema de reglas para volver-a-narrar las historias de la vida, procedentes de historia no contadas o inhibidas y transformarlas en historias efectivas que la persona puede hacer suyas y dejar que formen parte de la identidad personal.”⁶

Quizás las estructuras psíquicas antropológicas permanezcan como referentes, como al menos se apuesta en muchos casos. O tal vez, las mismas estructuras o los modos de reflexión sobre ellas, deban ser considerados desde otros ángulos, desde los cuales se descubra una plasticidad de las mismas que aún no hemos considerado.

No se propone un “fijismo” que ya no se sostiene, ni un equivocismo que no es materia de conocimiento. Parece que, en estos momentos, tanto para el camino de la Filosofía, como del Psicoanálisis ó de las Ciencias de las religiones, es una Hermenéutica Analógica la

⁵ABBAGNANO, N., Diccionario de Filosofía, FCE, México, 1963.

⁶RICOEUR, P., Tiempo y narración, I, Cristiandad, Madrid, 1987.

que puede darnos un margen mayor de aprehensión y acceso a la realidad cambiante de una humanidad que se reorganiza en subjetividades posmodernas-neoliberales-globalizadas. Ciertamente el planteamiento hermenéutico analógico rompe con algunos parámetros reduccionistas, propios de expectativas positivistas, y aunque ajena al modelo cientificista tampoco se vuelca al campo del relativismo absoluto.

Aproximación

Una buena aproximación a la visión hermenéutica analógica de la interpretación nos la puede proporcionar el ejemplo de la lectura/escucha de un discurso, “texto”; escrito, oral, acción o padecimiento humano.

Para que la lectura/escucha de algo sea posible es necesario que ese discurso, “texto”, no esté cerrado sobre sí mismo. Leer/escuchar es una actividad que permite y provoca producir nuevos discursos conjugables con el discurso del texto escrito, escuchado, actuado.

El lector/escucha/interpretante de un “texto” ha de reelaborar los sentidos de aquello a lo que accede y para que esto sea posible, el “texto” ha de tener en sí la característica, imprescindible, de apertura al otro. Análogamente, y en el sentido demostrado por Ricoeur, el discurso producido en la sesión psicoanalítica es un texto sujeto a procesos de elaboración y reelaboración de sentidos; tanto por parte del analizante cuanto del analista.

Toda conducta humana es inteligible, limitadamente, en tanto podemos considerarla como texto a ser descifrado en la multiplicidad casi infinita de significantes con los que se encadena.

Hoy, con la formación de nuevas subjetividades pro-vocadas por los múltiples factores económicos, sociales, políticos y mediáticos, posmodernos-neoliberales-globalizados; escuchamos/leemos nuevos “textos” pero no hemos descubierto aún, ni creo que sea

posible lograr algo así; encontrar la “Piedra Rosseta” que nos guiaría en nuestro camino. No obstante podemos trabajar con la herramienta interpretativa, dentro de un marco analógico, para no solamente, percibir su existencia sino también iniciar intentos de una limitada aunque necesaria comprensión relativamente relativa.

Propuesta

La herramienta hermenéutica analógica puede ser de utilidad para el estudio de diversos tipos de problemáticas humanas; antropológicas, psicológicas, éticas, sociales, religiosas, etc. En todos los casos se realiza un trabajo elaborativo, deconstructivo/constructivo de los actos humanos que son inevitablemente “lenguajizables”; sea por parte del actor o del oyente/lector. Es más, todo tipo de acceso a algún modo de comprensión, aunque parcial, de la realidad, depende de la capacidad para que esta realidad, del orden que sea, pueda ser simbolizada; esto vale para todas las ciencias, sea la física, la matemática, la poética, etc.

Lo humano es acción significativa, texto, las interpretaciones posibles sobre las subjetividades contemporáneas han de ser realizadas “desde” ese mismo texto y desde su contexto. El análisis de nuestra situación actual implica no solamente sensibilidad histórico-crítica para la ubicación longitudinal; además, para el estudio de la influencia de los medios, y sobre todo desde esta, la nueva realidad posmoderna-globalizada-neoliberal, la existencia de una postura crítica en el corte sincrónico.

En este momento cabe preguntarnos; ¿estamos condenados a ser solamente la presencia reflejante de la situación social?, ¿Podemos proponer algo diferente a la oferta del momento: un proyecto, por más transicional que este sea?

A muchos preocupa el vacío que se ha generado, y por ende, la tendencia del humano a la nada, al sinsentido provocado por el pasaje de un modelo de Estado Nación al de un modelo de “Estado

– Mercado”. Las reglas actuales en y para la conformación de las estructuras individuales y colectivas están aún en proceso; algo conocemos de las anteriores, fruto de la modernidad, pero aún no tenemos capacidad de aprehender de las móviles reorganizaciones contemporáneas.

Existe, no obstante, otra subjetividad contemporánea, y es la de todos aquellos que no tienen acceso a la satisfacción ni de sus necesidades indispensables, mucho menos a medios de consumo, cualquiera que estos sean; esos grupos padecen la marginación del sistema y son un producto del mismo, grupos de personas que crecen exponencialmente al ritmo de la acumulación de riqueza en unas pocas manos, sólo tienen acceso a la frustración, la desesperanza o la ira.

La aparición de nuevas subjetividades

Un nuevo problema para las disciplinas que abordan la realidad humana, tales como el psicoanálisis, la filosofía, las ciencias de las religiones y los posibles diálogos entre estas disciplinas es la constitución contemporánea de nuevas subjetividades.

Existen formas novedosas de armado de la subjetividad, esto es, del: “sistema organizado de símbolos, que aspiran a abarcar la totalidad de una experiencia, animarla y darle su sentido.” Este fenómeno, cuyo nacimiento podemos remontar a la década de los setenta en el siglo XX, ha sido definido por su relevancia y extensión como una verdadera revolución antropológica por autores como Lipovetsky.

Si consideramos un entorno más amplio del fenómeno, podemos ver cómo a partir de la Segunda Guerra Mundial se aprecia un desplazamiento de mayores consecuencias: del Estado-Nación, paradigmático de la modernidad, nos hemos trasladado hacia la construcción paulatina de un Estado-Mercado, propio de las fuerzas en juego en el neoliberalismo y la globalización. Este fenómeno socio político ha sido acompañado por las correlativas consecuencias

en la constitución de las subjetividades de las poblaciones, acción promovida por los agentes económicos sociales que gobiernan las relaciones humanas, y evidentemente a su servicio.

El Estado – Nación, propio de la modernidad, promovía y suscitaba por todos los medios a su alcance, la formación de sujetos que se adhirieran a sus expectativas de racionalidad, conciencia nacional, sentido del trabajo socialmente significativo, familia tradicional, valores de identificación / identidad que podríamos llamar prototípicas de la modernidad.

En la modernidad tardía, o posmodernidad, se unen los movimientos y medios de globalización, de la economía, la tecnología y los medios de comunicación, enmarcados en el proceso de economía neoliberal; esto lleva a un pasaje, a una transición a lo que podemos hablar del armado de lo que denominamos “Estado Mercado”.

En este momento las decisiones para la marcha de las naciones están tomadas de acuerdo a las necesidades de los corporativos internacionales y sus intereses económicos, en y para la ordenación de las nuevas formas de proceder para el acceso al mercado global. De acuerdo a estos intereses se promueve, también y por tanto, la constitución de una nueva subjetividad acorde con las necesidades de funcionamiento de esta tríada globalización, posmodernidad, neoliberalismo.

El psicoanálisis nació dentro de las expectativas y conceptualizaciones de lo que podríamos llamar salud o normalidad afines a la positiva valoración de la conciencia crítica, la razón, el trabajo significativo, las relaciones amorosas y familiares estables; todas ellas propias del pensamiento de la modernidad. También la reflexión psicoanalítica desde los años 60 y posteriores del siglo pasado ha ido desplazándose y se ha hecho eco de lecturas armonizadas con rasgos de la expectativa de la nueva subjetividad; entendida ésta, según Lacan, como: “sistema organizado de símbolos, que aspiran a abarcar la totalidad de una experiencia, animarla y darle su sentido.”

A efectos de una primera aproximación a este problema de los cambios contemporáneos en el armado de la subjetividad podemos notar que, luego de un primer intento casi univocista, propuesto por el correlato ideológico a una concepción de Ciencia exclusivamente unida al Positivismo, y sus ramas sucesivas, hasta llegar a la Filosofía Analítica, o a los intentos casi conductuales para las formulaciones teóricas psicoanalíticas en algunos autores norteamericanos o alemanes; posteriormente se acuña una línea casi, prácticamente, equivocista y relativista en la cual márgenes, límites, códigos, quedan adheridos a la simple cadena de asociaciones metonímico - metafóricas de una verbalización que habla pero no sabe lo que dice, aunque formule, formalice, topologice.

Algunos rasgos

El lenguaje y sus connotaciones van cambiando; las mismas palabras que se usaban antes, ahora tienen cargas y sugerencias particularmente disímiles y complejas. Por ejemplo, el vocablo “libertad”, en términos de significado para una tradición como la judía tiene implicaciones que hacen referencia a lo sagrado, a la fidelidad con la palabra dada, expresada en términos de pacto.

Actualmente esa misma palabra, libertad, está definida en términos de anarquismo, y se contextualiza en un discurso bizarro de posibilidades de valor de cambio. Aquí, pues, tenemos un problema de interpretación evidentemente grave. Para el comentario de este tipo de ejemplo conviene una reflexión sobre lo que las subjetividades contemporáneas determinan en un ámbito ético – antropológico.

Dice Francisco Ferrara que “frente a la caída de los imaginarios precedentes es posible advertir la entronización de ideas, conceptos, nociones que, lentamente, van ocupando su lugar en el dispositivo de matrizamiento de las nuevas subjetividades”. Es decir, las nuevas generaciones construyen a partir de esta carencia su estructura, su identidad y su lenguaje, tales que presentan las siguientes características descritas por el mismo Ferrara en el siguiente listado:

- Aumento de la valoración de lo privado frente a lo público
- Crecimiento de la importancia de los objetos como fuente de satisfacción.
- Pérdida correlativa de la importancia de la relación entre personas
- Descreimiento en las instituciones y en la política
- Aumento del individualismo
- Creciente ausencia de proyectos colectivos

Estas características las vemos descritas también en autores como Mirta Zelcer (2002), que define la situación actual dirigida por el eje de la consumición, “todo se trata de consumir o ser consumido.”⁷

Es aquí donde encontramos el problema del que hablábamos al principio; estos cambios en la constitución de la subjetividad contemporánea son tales que, como dice Zelcer, no sólo carecemos de modelos teóricos para dar razón de ellos, sino que además carecemos de la organización perceptual para reconocerlos.

Hasta donde nuestros antiguos esquemas para la representación nos lo permiten, categorizamos con conceptualizaciones antiguas, “modernas”, algunas características de esta nueva subjetividad. Habría pues que hacer el intento de pensar esta nueva y extraña subjetivación, ajena al lenguaje precedente. Zelcer lo hace describiéndola a partir de la observación de los comportamientos en niños y adolescentes actuales y que presentan las siguientes características:

- Incremento de la crueldad (sadismo) - inescrupulosidad
- Implosión de impulsos violentos verbales o corporales, o bien destrucción concreta de materiales
- Falta de registro del daño o del sufrimiento de los semejantes
- Falta de asunción de responsabilidad por lo actuado
- Corte del pensamiento lógico entre lo que se hace y los efectos de los propios comportamientos (hecho que, precisamente, corta el encadenamiento lógico hacia la responsabilidad)
- Incapacidad de disculparse, ya que no existe sentimiento de culpa alguno

⁷ZELCER, M., “Subjetividades y actualidad”, en: <http://www.topia.com.ar/articulos/35-zelcer.htm>. (2002).

- Afán de poder absoluto
- Acoso moral y físico

“Es evidente que la descripción de la subjetividad en la niñez coincide con la de los actores sociales de deberes y derechos plenos. Asistimos de este modo al traslado dentro de la normalidad de lo que se solía llamar una sociopatía: esta perversión es ahora sintónica con los lazos sociales laborales requeridos por el mercado. En las prácticas sociales, algunas entidades psicopatológicas se han deslocalizado.”⁸

Si seguimos los resultados anteriores descriptivos de la subjetividad contemporánea encontramos que tiene las siguientes características fundamentales:

1. La pérdida de la capacidad de interactuar – Individualismo.
2. Estereotipos dirigidos sobre el eje del consumo.
3. Una subjetividad con características de tipo infantil que en términos reales es equivalente a una psicopatía, pero que en la actualidad se ha generalizado al grado de convertirse en sintónica
4. Carencia de recursos simbólicos
5. Prevalencia de ideales narcisistas

Cierre

Llegado este momento podemos decir que hemos mostrado análisis y características de la presentación de subjetividades contemporáneas. Y esto nos remite a la preocupación que manifestábamos al enfrentar el problema de las nuevas subjetividades y que mencionábamos al principio de este apartado; podemos aceptar que no solamente carecemos de los modelos teóricos para organizar el material sino que, siguiendo a Zelcer, ni siquiera tenemos, en estos momentos, la estructura perceptiva para organizar los datos de la experiencia y capturar las estructuras conductuales, o en el campo de la fantasía, que se conforman en la actualidad en nuestros jóvenes, niños y también en los adultos contemporáneos. Seguimos percibiendo, y pensando lo percibido, con nuestros esquemas - modelos modernos.

⁸Ibid.

El reto para el psicoanálisis, para la filosofía, para las ciencias de la religión, y para un posible diálogo entre estas disciplinas, está en estos momentos precedido por la percepción-reflexión acerca de los cambios y constitución de las nuevas subjetividades y la interpretación, no solamente de nuevos lenguajes, sino de nuevos sentidos de los lenguajes.

Creemos que la Hermenéutica Analógica, - como se ha descrito en la obra de Mauricio Beuchot; en el libro “Hermenéutica y Analogía en Psicoanálisis” que tuvimos el gusto de escribir Mauricio, mi esposa y yo; y por último en este texto -, puede ser una herramienta, limitada pero suficiente, para abrir los esquemas tanto de nuestros modelos teóricos cuanto del campo perceptual, para permitir describir, comprender y analizar la novedad de las reconfiguraciones de las subjetividades contemporáneas.

Las múltiples publicaciones que vemos ya en bibliotecas, así como las que están en proceso de edición; las investigaciones que se realizan en diversos campos tanto teórico como prácticos revelan la energía del Movimiento de la Hermenéutica Analógica. Por ejemplo, la semana próxima presentaré el libro de la Dra. Patricia Robles Valenzuela, “Psicoanálisis y trastornos neurológicos de la niñez”, en el Círculo Psicoanalítico Mexicano. Considero que ese libro es un ejemplo de trabajo riguroso sobre un tema sumamente conflictivo que se sustenta adecuadamente en la HA.

Es evidente que la HA seguirá creciendo, modificándose, diversificándose; y espero que encontrando nuevas vertientes para su crecimiento. Estamos ante un aporte fundante de la Filosofía Latinoamericana para las próximas décadas.

Bibliografía

ABBAGNANO, N., Diccionario de Filosofía, FCE, México, 1963.

ASSOUN, P.-L., Psychanalyse, PUF, Paris, 1997.

BEUCHOT, M., Tratado de Hermenéutica Analógica, FFyL-UNAM, México, 2005.

— — — —, Hermenéutica, Analogía y Símbolo, Torres Asociados, México, 2004.

— — — —, Perfiles esenciales de la Hermenéutica, IIFL-UNAM, México, 2005.

— — — —, Puentes Hermenéuticos hacia las humanidades y la cultura, UIA, México, 2006.

— — — —, Hermenéutica Analógica, Símbolo, Mito y Filosofía, IIFL-UNAM, México, 2007.

BEUCHOT, M. — BLANCO, R. — LUZ SIERRA, A., Hermenéutica y analogía en psicoanálisis, Una aproximación psicológica, IIFL- UNAM, México, 2011.

BLANCO, R., “Mística, paramística y silenciamiento de la cultura”, en: Prometeo, 32 (octubre 2002). México.

— — — —, “Antropología judeocristiana, psicoanálisis y miedo”, en: Los dominios del miedo, UAM-Xochimilco, México, 2002.

— — — —, “Verdad; tradición judeocristiana y psicoanálisis”, en: Primer simposio de filosofía y psicoanálisis, UNAM, México, 2003.

— — — —, “Ética, Creencias, Globalización”. Ponencia presentada en el Simposio Interdisciplinario, Postgrado de la Facultad de Contaduría y Administración. México, UNAM, en 2004.

— — — —, “Psicología, Sociedad y Experiencia de Dios”. Ponencia presentada en el XXXII Congreso y LXXVI Asamblea del Consejo Nacional para la Enseñanza e Investigación en Psicología, en CNEIP, Mexicali, en abril de 2005.

— — — —, “La violencia y lo sagrado en la tradición judeocristiana. Un enfoque psicoanalítico”. Ponencia presentada en la Jornada Internacional sobre Religiosidad y Violencia, en la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, en octubre de 2005.

— — — —, “Diálogo entre Fe y Cultura. Un abordaje desde el problema de la subjetividad”, en: Memoria del Primer Congreso Internacional sobre Iglesias, Estado Laico y Sociedad, CNDH, México, 2006.

— — — —, “La relación de las humanidades con el fenómeno religioso”. Ponencia presentada en la conferencia Humanidad(es), Psicoanálisis, Religión, en CEIICH-UNAM, México, 2005.

— — — —, “Sobre hermenéutica, analogía, metáforas del significante y subjetividades contemporáneas”, en: ESTEBAN ORTEGA, J. (ed.), *Hermenéutica Analógica en España*, Universidad Europea Miguel de Cervantes, Valladolid, España, 2008.

— — — —, (comp.), “Hermenéutica docens, hermenéutica utens”, Instituto de IIFL-UNAM, México, 2011.

DOLTO, F., *En el juego el Deseo*, Siglo XXI, México, 1983.

FERRARA, F., “Exclusión y reclusión fenómenos psicosociales de la subjetividad contemporánea”, en: <http://ar.geocities.com/adicciones2001/jornada.htm> (2001)

FREUD, S., *Obras Completas*, Amorrortu, Argentina, 1976.

GAMELEIRA SOARES, S. A., “Desafíos de la Comunión Anglicana en América Afrolatindia en la fase actual del imperialismo mundial”. Ponencia presentada en el Congreso de Teología “Globalización y

desafíos de la Comunión Anglicana en América Latina y el Caribe”, en CETALC, Panamá, en octubre de 2005.

GOLLAND, J. H., “Dismissing the past: not unique to Gen-X”, en: *Psychoanalytic Psychology*, 22 (2005), Washington, DC.

HELD, D.— MCGREW, A., *Globalización / Antiglobalización, Sobre la reconstrucción del orden mundial*, Paidós, España, 2003.

HERVIEU-LEGER, D., *El Peregrino y el convertido, La Religión en movimiento*, Instituto Cultural Helénico, México, 2004.

— — — —, “Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas”, en: *Identidades religiosas y sociales en México*, IFAL/IIS-UNAM, México, 1996.

— — — —, *La Religion pour Mémoire*, Les Editions du Cerf, Paris, 1993.

Ipar, J. J., “Ética perversa: hedonismo y trasgresión”, en: <http://www.marietan.com.ar/articulos/articulo26.htm> (2002)

JAMESON, F.— MIYOSHI, M. (eds), *The cultures of globalization*, Duke University.

LACAN, J., *Escritos I, Siglo XXI*, México, 1995.

— — — —, *El Seminario, 1-27*, en CD-ROM. Argentina (sin datos de copy-right, varias fuentes, algunas no establecidas, “psicoanalistas lacanianos”).

— — — —, “Función y campo de la palabra”, en: *Escritos I, Siglo XXI*, México, 1995.

LARRAURI OLGUÍN, G., “Breves reflexiones psicoanalíticas en torno a la subjetividad posmoderna”, en: <http://www.psychoway>.

com/espanol/textos/psicoan4.htm?ForoTema (2005)

LIPOVESTSKY, G., La era del vacío, Anagrama, Barcelona, 2004.

— — — —, El crepúsculo del deber, Anagrama, Barcelona, 1994.

LYOTARD, J. F., La posmodernidad, Gedisa, Barcelona, 1987.

Mardones, J.M., La vida del Símbolo, Sal Terrae, España, 2003..

— — — —, Posmodernidad y cristianismo: El desafío del fragmento, Sal Terrae, España, 1988.

MAZZUCA, R., “La categoría clínica de la perversión en el psicoanálisis”, en: Alcmeon, vol. 10, 3 (2001), Buenos Aires.

RACAMIER, P. C., Les Schizophrènes, Payot, Paris, 1980.

RICOEUR, P., Tiempo y narración, vol. I, Cristiandad, Madrid, 1987.

STRENGER, C., “Nowbrow. Identity formation in a fatherless generation”, en: Psychoanalytic Psychology, 21 (2004), Washington, DC.

VATTIMO, G., El fin de la modernidad, Gedisa, Barcelona, 1986.

WILLIAMS, R., Escribiendo en el polvo, JEC, Cuba, 2002.

— — — —, Lost Icons; Reflections on Cultural Bereavement, T&T Clark LTD, London, 2000.

ZELCER, M., “Subjetividades y actualidad”, en: <http://www.topia.com.ar/articulos/35-zelcer.htm> (2002)

METAFÍSICA Y PHRÓNESIS: PERSPECTIVAS ANALÓGICAS

Joel Hernández Otañez

Facultad de Filosofía y Letras-UNAM

Resumen

La hermenéutica analógica es una teoría filosófica que busca una postura mediadora en la realidad. Intenta apartarse de los extremos equivocistas y univocistas. Aunado a esto, Mauricio Beuchot relaciona a la epistemología, la ética y a la metafísica, mediante una visión interpretativa. En su análisis plantea que no podemos actuar y pensar sin un sustento originario. La ética es concebida como prudencia, es decir, como una virtud que pondera el equilibrio en las decisiones. Éstas logran consolidarse mediante la reflexión interpretativa. Mientras que la metafísica supone la convicción vital de saberse parte del Ser, es decir, concebir el sentido de sí y de lo Otro desde la phronesis.

Abstract

Analogic Hermeneutics is a philosophical theory that takes a medium stand about reality. It tries to be detached of equivocal and univocal sides. Moreover, Mauricio Beuchot relates epistemology to ethics and metaphysics through this interpretative vision. In his analysis, he says that we cannot act or think without a primary support. Ethics is conceived like prudence, I mean, like a virtue that praises the balance of decisions. These ones can consolidate through the interpretative reflection. Meanwhile metaphysics supposes the vital conviction of forming part of Being, in other words, to conceive myself sense and others sense from the phronesis.

El *Tratado de hermenéutica analógica*, como su título lo indica, propone un nuevo modelo de interpretación. Se erige como teoría que permite su aplicación a otras disciplinas. No es una propuesta cerrada sino abierta. Contribuye a que diversas áreas del pensamiento se orienten mediante una interpretación equilibrada respecto a los fenómenos que estudian. Al tiempo que es incluyente, fija límites que no tergiversen su aportación filosófica.

Sabemos que la hermenéutica se aboca principalmente a la interpretación de textos porque éstos entrañan más de un sentido. Una obra no es un dato evidente sino que exige dilucidar los alcances de lo que propone. El hecho de que el texto manifieste, refiera o explique, obliga a descifrar sus sentidos. De allí que para Beuchot la sutileza de la hermenéutica transite del sentido superficial al oculto.¹ Des-velar, entresacar o avizorar los secretos que conlleva un texto, es interpretar. Decodificar la obra es una primera exigencia interpretativa; la segunda será la apropiación de lo vislumbrado.

La ventaja de la hermenéutica analógica es que tiene la virtud de relacionar y equilibrar. Propone que la diferencia subsiste en la unidad. Comprende que pueden haber distintos sentidos para interpretar un fenómeno o un texto. No se parcializa en la exclusión ni, mucho menos, en la sumisión de que todo es posible. La analogicidad del buen hermeneuta es comprender equilibrando.

La interpretación desentraña las ideas del texto. No es la ocurrencia subjetiva o la apreciación relativa. No exime la posibilidad de plantear algo nuevo pero siempre bajo el criterio de la pertinencia. Para la hermenéutica decir más no es decir lo que sea; es admitir que el ejercicio interpretativo puede encontrar nuevas ideas o relaciones entre textos. Este criterio epistemológico es admitido por la hermenéutica analógica pero, a diferencia de otras hermenéuticas, interpreta pregonando el equilibrio. No acepta la desproporción que desvaría en multitud de afirmaciones; ni respalda la postura monolítica que se erige como única.

1. Cf. BEUCHOT, M., *Tratado de hermenéutica analógica*, Itaca-UNAM, México, 1993, p. 17.

La hermenéutica analógica no restringe su relación con otras teorías, pero lo hace interpretativamente. Por eso no es condescendiente con todas las visiones posibles. Aceptarlo todo implicaría un equivocismo bifurcado en la imprecisión conceptual. Por el contrario, la hermenéutica analógica es equilibrada como consecuencia de su labor interpretativa. Al hacerlo comprende y sustenta filosóficamente. Es abierta justamente porque no lo admite todo. Propone, concede, acepta y niega, bajo la égida de la interpretación. Así pues, es dialógica sin ser subordinada a otras posturas. Crea puentes de comunicación apelando a su propia precisión.

Al respecto, Beuchot enfatiza que la hermenéutica no procede metodológicamente bajo el criterio positivista de la verificación. El fenómeno interpretado no es estrictamente un objeto frente a un sujeto. Interpretar no es verificar. El fenómeno dilucidado dista de ser un mero objeto. Por ende, tampoco el hombre se caracteriza por ser una unidad plena de sí abocada a explicar en qué consiste el mundo. La polarización del sujeto-objeto es, de suyo, ajeno no sólo a la interpretación como capacidad epistemológica, sino firme adversario de la analogía cuya ontología promueve la relación conciencia-mundo como instancias co-originarias.

La teoría de Beuchot admite, junto a la tradición hermenéutica, que no hay un sujeto autosuficiente frente a un objeto acabado y presto a ser descrito. Tampoco concibe al mundo reducido a criterios nomotéticos y nomológicos. Por tanto, si la realidad no es la polaridad de dos entidades frente a frente; si la verificación no es el referente epistemológico por antonomasia; cabe enfatizar que la hermenéutica se presenta como una instancia irrenunciable (no sólo para dilucidar el sentido de las cosas, sino de sí mismo y de los demás). Al hacerlo reitera que las explicaciones epistemológicas, éticas, ontológicas y metafísicas, son complementarias desde una exploración interpretativa.

Una de las preocupaciones del Tratado de hermenéutica analógica es cuestionar la llamada “desontologización de la hermenéutica.”² Beuchot advierte:

*En la actualidad sea dado un proceso de des-ontologización de la hermenéutica. Se le ha querido desvincular de toda fundamentación ontológica o metafísica dado que se proclama la ausencia de fundamentos y un relativismo muy extremo. Por eso es necesario recuperar para la hermenéutica su relación con la ontología.*³

Incluso, la propia hermenéutica se ha distanciado de cierta manera de la metafísica ponderando, por ejemplo, al lenguaje como fundamento último; tal es el caso de la filosofía de Gadamer. Afirma Beuchot que si bien Gadamer comprende la verdad como manifestación o *aletheia*, no se compromete con una visión metafísica de la realidad. Beuchot nos explica que la verdad entendida como revelación puede quedar arraigada en el puro sentido sin referencia alguna: “La verdad como manifestación o presencia es la verdad como sentido, no como referencia.”⁴ Empero, de la verdad como manifestación o des-velación, afirma el autor mexicano, no se sigue la eliminación de toda metafísica posible. Y aunque el propio Gadamer concibió esta alusión metafísica en la relación finito-infinito -como bien nos señala Beuchot-, arraigó su teoría en el ámbito del lenguaje.

El proceder de la hermenéutica analógica es distinto al proceder gadameriano. Acepta la relación infinito-finito, pero a diferencia de Gadamer, se compromete abiertamente con la metafísica. Empero... “Este infinito del ser que descubre la hermenéutica, la hermenéutica no puede explicarla: Sin embargo, nos conduce a ella.”⁵ Incluso, negar el fundamento nos puede llevar a una filosofía práctica que, paradójicamente, se erija como principio. Sin embargo, como bien acota el autor, no hay filosofía práctica que sea fundamental. La practicidad no puede ser fundamento primero porque le antecede lo no generado por lo humano. Así pues, la hermenéutica analógica visualiza

2. Ibid., p. 95.

3. Ibid., p. 95.

4. Ibid., p. 97.

5. Ibid., p. 98.

a la metafísica como imprescindible en la reflexión filosófica. Sin ser necesariamente opuesta a la visión práctica, el carácter contemplativo y argumentativo de la metafísica, no puede ser desacreditado. Apelar a un primer fundamento no se limita a la deliberación conceptual entre antecedente-consecuente. Aunado a esto, exige una actitud respecto a lo que se reflexiona. Desde la hermenéutica de Beuchot la metafísica implica una actitud que pondera la prudencia, es decir, se trasluce analógica. Es mediadora y tiende a propiciar una actitud que reafirma el vínculo entre lo metafísico y lo ético. El equilibrio interpretativo de la prudencia no puede ser ajeno a la reflexión y disposición contemplativa que exige la metafísica. Podemos afirmar que ser vitalmente ajeno al fundamento, aun concibiéndolo como soporte lógico y práctico, es un desarraigo. De allí que la metafísica conlleve a la phronesis como disposición de sí, del otro y del sentido originario que presupone al Ser. Admitir un vínculo metafísico es intentar comprenderse en él. No se puede pensar en el origen sin sopesar dicho significado para sí mismo. La analogía permite este vínculo porque pondera la actitud prudencial. Actitud que implica una disposición y praxis acorde a este convencimiento de sí en lo Otro. En sentido estricto la analogía no mira al origen como una alteridad ajena e inescrutable; tampoco minimiza la posibilidad de arraigarse en el Ser en favor de criterios de verificación empírica. Por el contrario, abre la posibilidad de que la analogía vincule y, por ser hermenéutica, lo haga interpretativamente. Así, pues, hay una relación entre metafísica y ética. Veamos a qué se refiere esta segunda para ver su conexión con la primera.

La ética que se sigue de la hermenéutica analógica es una ética prescriptiva y no descriptiva. De allí que Beuchot hable de virtudes abiertas a la universalidad. La ética hermenéutica supone al otro. Comprende que el solipsismo arruina la posibilidad de una moral. Se es virtuoso en pro de sí y de los demás. Se es prudente no sólo ante las cosas, sino sobre todo respecto al proceder mutuo. De allí que Beuchot nos hable de la phronesis como universalidad analógica. Una actitud analógica que pondera el diálogo. Actitud que comienza por el sentido de sí. No se puede proceder virtuosamente sin admitirse como tal. Pero dicha admisión no es un recurso externo respecto a sí.

Por el contrario, el sí mismo camina en su saber y sentir vinculante y dialógico, es decir, analógico.

La virtud se alcanza con el otro. Se reafirma en el prójimo al afirmarse en sí mismo. No hay virtud sin convicción. Y no hay virtud que no se origine desde la interioridad humana. La prudencia, al ser analógica, no se despliega como una condición unilateral o una adquisición externa. Es analógica porque al provenir de sí comprende que ha sido cultivada por los otros. Por esa misma razón regresa a los demás como un modo equilibrado de afrontar las dificultades que tienden a oscurecerla. Por ende, la analogía es reciprocidad. De allí que Beuchot hable de la actitud hermenéutica. Al ser una actitud no se reduce a una planificación. Sin excluir lo anterior podemos sustentar que se es virtuoso porque se vive con los demás de ese modo.

Para Beuchot la virtud prudencial proviene de sí fomentada por el otro, es decir, los que nos han antecedido pueden cultivarnos y despertar esta capacidad ética. Somos susceptibles de recibir la impronta de la virtud porque está en nosotros el ser virtuosos. Es como señala Octavio Paz al hablar del lector de poesías: “Cada lector busca algo en el poema. Y no es insólito que lo encuentre: ya lo llevaba dentro.”⁶ De igual manera la *phronesis* se fortalece como actitud porque no es extraña sino implícita a nuestro ser. Logra comprenderla porque de algún modo su sentido ya estaba en él. Cultivarla en circunstancias que exijan deliberación es presuponerla como propia, como transformadora del mundo y como incitada y, a la vez, otorgada por los demás. Pero también es sustentar la idea de que la prudencia es una actitud hermenéutica. Se posibilita puesto que sopesa, evalúa y contrasta situaciones y decisiones. No es ajena al rigor interpretativo. No se trata del buen comportamiento sin reflexión y apropiación interpretativa. Ser prudente es ser analógico porque el equilibrio proviene de la interpretación.

Podemos afirmar con lo anterior que la prudencia es analógica y es ontológica. Cultivar la prudencia es ponerla a prueba mediante las diversas circunstancias que nos afectan. Es una dimensión originaria

6. PAZ, O., El arco y la lira, Obras Completas, Tomo 1: La casa de la presencia, FCE, México, 1999, p. 50.

que permea el entorno interpretándolo. De lo contrario la virtud se erigiría como un referente externo que no necesariamente revelaría el ser del hombre. De allí que la virtud sea ética porque es ontológica.

La virtud no sólo establece una relación con los otros, sino que – podemos deducirlo del Tratado de hermenéutica analógica-, es una exigencia íntima al meditar sobre la metafísica (entendida ésta no sólo como recurso conceptual, sino como convencimiento personal). La phronesis es templanza y meditación del fundamento. A la par es deliberación interpretativa de los actos propios y ajenos.

El origen o sentido metafísico ha sido una preocupación permanente para la filosofía. Esta inquietud no es sinónimo de una ocurrencia cultural o individual, sino una necesidad de explicarse meditando en lo primigenio. Es la inquietud de entrever el sentido de todo cuanto “es”. Esta reflexión presupone una disposición vital que no puede ser, como decíamos, ajena a la ética. Incluso, es prudencial porque no reniega el fundamento por hegemonizar lo humano. Supone una relación ético-vital porque la prudencia, como virtud meditativa, no necesariamente es ajena a una interioridad que reflexiona y se sensibiliza ante interrogantes metafísicas. Pensar, intuir, preguntar o admitir ciertas respuestas es un recurso conceptual para filosofía cuando debate problemas metafísicos; pero también una actitud que no es excluyente de la phronesis o la interpretación analógica.

La hermenéutica emerge como la prudencia de saber que el hombre se explica mediante el Ser y que el Ser se vislumbra como problema desde lo humano. Beuchot habla del vínculo entre ética y metafísica porque ambas ponderan la analogicidad. Preguntar por el fundamento es saberse perteneciente al Él. Su pregunta nos arraiga. La metafísica es ética porque propicia un saber prudencial que se origina desde la admisión conceptual y sensible del fundamento. Esta meditación, al ser consecuente entre pensar, actuar y sentir, promulga el círculo virtuoso: interpretarse interpretando. Circularidad que afianza vínculo entre ética y metafísica, es decir, entre convicción de sí y fundamento originario.

"LA VOCACIÓN DEL HOMBRE"

Mariano Robles Reyes
Universidad Anáhuac México Sur

Resumen

A principios del siglo XX, la muerte de Dios se ve como suceso consumado por las ideologías occidentales dominantes, lo cual generó una postura diferente en la valoración de la existencia humana, dejando como únicas posibilidades: o la pertenencia a un grupo en forma masiva, o el encierro en un egoísmo que guía hacia el dominio del más fuerte sobre el más débil, sea por la obtención del confort o por la esperanza de hacerse fuerte siendo un superhombre, o en el estoicismo de obediencia ciega, falta de responsabilidad y libertad. Ante estas posibilidades, el pensamiento cristiano personalista de E. Mounier levanta la voz con su propuesta de Revolución Personalista, basada en la vocación humana responsable y libre, encarnada en la acción comunitaria al interior de la cultura.

Palabras clave

Persona, compromiso, comunidad, Revolución Personalista, vocación.

Introducción

Surgido de las entrañas de la modernidad y viviendo en la época de las grandes guerras, un superhombre¹ emprende su labor histórica de corte personalista; una tarea de hacer centro del pensamiento al hombre mismo, sin dejarlo aislado ni huérfano, sin conceder la muerte de Dios como un suceso consumado. Este pensador procedente de las filas de la filosofía cristiana francesa, habrá de proponer una

¹ Este calificativo quizá no sería rechazado por Mounier, pero Nietzsche jamás habría aceptado se le diera a un moralista. Simplemente son razones análogas las que motivan a emplearlo. Superhombre: porque responde a las características del alma poderosa que busca superarse a sí misma, porque no aceptó como valioso lo que no lo era aun cuando tuviese que enfrentarse con su época, porque formó su propia moral aristócrata apasionada y viril, construyendo una escala de valores en forma personal (no individual), creando y destruyendo, por vocación y compromiso lo que a su paso no respondía a la fuerza de su pensamiento (incluso reviviendo la idea de Dios en contra de los pronósticos de la morgue de su tiempo), y porque su existencia fue una vida propia con toda su crudeza y con toda su belleza; haciendo de su historia una vida de Héroe trágico o de Santo, según la perspectiva.

forma de ver y entender al hombre, contraria a buena parte de las corrientes filosóficas dominantes a principios del siglo XX, las cuales sentaban como principio fundamental la muerte de Dios, anunciada por Nietzsche a finales del siglo XIX.

Emmanuel Mounier, a pesar de su breve vida (1905-1950) y su nula participación desde el ámbito filosófico académico, amplió su existencia a través de la edición de la revista *Esprit* que aparece por primera vez en el año de 1932 y de la que no se separará hasta su muerte, sino obligado temporalmente por las circunstancias de la guerra a la cual se opuso y su rebeldía ante los regímenes totalitarios, que le llevaron a la cárcel. Mounier, es considerado por muchos el padre del personalismo y por otros, su principal promotor, sin negar como sabemos que, por las temáticas tratadas podría considerarse a muchos filósofos de la época como personalistas o, incluso, como el propio Mounier afirma, podría hablarse de una tradición personalista desde la filosofía clásica.

Para Mounier, el personalismo no es posible de ser considerado una escuela, pero sí lo es, como una corriente del pensamiento, que él mismo trata de expandir a través de sus libros y artículos. Convencido de que su época es responsable de crear un mundo mejor para las persona a través de un renacimiento personalista, Mounier trata de responder a las preguntas que se presentan para el hombre de su tiempo, sin limitarse solamente a la teoría sino enriquecida ésta con la acción. Maritain y Péguy (entre otros) habrán de influir en su pensamiento, pero como superhombre llegará el momento de elevarse a mayores alturas que sus maestros.

El presente ensayo pretende desarrollar la temática recurrente en Mounier correspondiente a la vocación del hombre para obtener elementos que nos sirvan de base para su idea de realización personal en el compromiso.

El objetivo de este trabajo se determina por analizar la idea de la vocación de la persona, existente en el pensamiento de Mounier, tomando en cuenta la raíz personal de la que brota, con el fin de

hacer explícita su necesidad para superar los demonios de su época a través de la generación del compromiso y la comunicación.

La suposición que hemos considerado es que, Mounier tendrá una visión próxima y conciliadora con las filosofías revolucionarias que dominaron su época; no por ello menos convencida, menos firme ni menos revolucionaria. Por ello, nuestra propuesta hipotética es que, la revolución personalista sólo puede ser producto de la vocación personal, y puede adaptar en su seno, incluso una filosofía aparentemente contradictoria como la del superhombre de Nietzsche, otorgándole un toque personalista que pretende llevarla a la formación de la comunidad de personas libres; por tanto, que la revolución no sólo es destrucción sino construcción superadora.

Este texto ha tenido como origen la pasión por un autor, pero las preferencias personales por sí mismas no dictan la verdad de algo ni su relevancia, hay que trabajarlas y sumarlas como realidades. Quizás la actitud de Mounier haya motivado este trabajo; ese modo de no cejar en la búsqueda de la verdad; ese no oponerse a ninguna teoría por ser tal teoría, ni defender alguna por el apellido que portara tal teoría; Mounier es antes que todo un amigo de la verdad. Estar de acuerdo o no con su pensamiento, no desestima la grandeza de su espíritu.

Para cerrar esta especulación introductoria, hemos de proponer guiarnos por ciertas preguntas que puedan delimitar la temática a tratar por el trabajo y sirvan como lógica interna del mismo; por supuesto, todas ellas giran en torno a la persona y su vocación:

- a) ¿a qué realidad hace referencia Mounier cuando habla de la persona?
- b) ¿qué es y cuál es la importancia de la vocación para la persona?
- c) ¿cuál es el fin que realiza al hombre?
- d) ¿cómo ilumina la vocación a la llamada Revolución Personalista?



Desarrollo

El principio, el fin y la lógica interna han sido planteados en la introducción, ahora corresponde poner carne al esqueleto que hemos expuesto. Para ello, hemos de iniciar hablando de lo que no es el mundo de la persona y que en su época es genera confusión para hablar del mismo, desde la postura de Mounier.

El mundo de la persona no es el mundo estoico en el que el hombre logra controlar todos sus impulsos y deseos, no es un mundo aburrido y solemne; tampoco es el mundo absurdo en el que nos espera la nada en la carrera desesperada por existir; el mundo de la persona no es solamente dolor y llanto; ni aquél en el que cedemos todo nuestro ser a la humanidad para que haga por nosotros la tarea personal de existir: el mundo de la persona no regala su existencia ni a lo colectivo ni a la materia.

Menos aun es el mundo de los racionalistas que niegan la profundidad del misterio ni es el mundo en el que todo es misterio y en el que nos escondemos para aceptar resignadamente la complejidad de lo mecánico, la falta de singularidad y el horror a la firmeza de espíritu.

El mundo de la persona es aquél en el que cada una tiene un precio inestimable, es un mundo antiigualitario y, a su vez, antiaristocrático en este mismo sentido; en el mundo de la persona nadie es medio y nadie es cosa, nadie está clasificado ni seriado por su condición o por su raza. El mundo de la persona es en el que se vela por el privilegio de la responsabilidad y por la flexibilidad de los organismos sociales al servicio de las personas.

El mundo de las relaciones objetivas y del determinismo, el mundo de la ciencia positiva, es a la vez el mundo más impersonal, el más inhumano y el más alejado de la existencia. La persona no encuentra sitio en él porque, en la perspectiva que ese mundo toma de la realidad, no cuenta para nada una nueva dimensión que la persona introduce en el mundo: la libertad.²

²MOUNIER, E., *El personalismo. Antología esencial*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2002, p. 418.

Ahora bien, como ya se ha dado a entender, la persona no es un algo determinado y acabado, no es un objeto y, por lo tanto, no es definible en sentido estricto; pero tampoco es la presencia pura de un espíritu que se capte en forma sustancial, o que no necesite del esfuerzo de la razón o la sensibilidad para acercarse a ella. Para saber de la persona es necesario libremente experimentar de forma progresiva el descubrimiento de su vida personal, convocarla a que se nos presente en sus modos y en sus caminos y así vivir la experiencia de su presencia para poder describirla. Sin embargo, Mounier, no sin reconocer que es imposible definir a la persona pues es la presencia del hombre, hace un intento de acercamiento a una definición.

Una persona es un ser espiritual constituido como tal por una forma de subsistencia y de independencia en su ser; mantiene esta subsistencia con su adhesión a una jerarquía de valores libremente adoptados, asimilados y vividos en un compromiso responsable y en una constante conversión; unifica así toda su actividad en la libertad y desarrolla por añadidura, a impulsos de actos creadores, la singularidad de su vocación.³

La persona es una vocación unificadora que no puede conocerse en su totalidad pues tiene siempre una realización simbólica e inacabada, de la cual es incapaz la conciencia de someterla a una individualidad estática. Por el contrario, la individualidad cambiante de cada ser humano va tomando diversas formas o caras, que al hacerlas más o menos conscientes, hiladas por la personalidad, se va construyendo una totalidad coherente. Sin embargo, la persona, siempre trasciende la objetivación que vamos tejiendo para ella; aun cuando esos personajes forman parte de la riqueza de su ser, en ese ir y venir de renuncia, desprendimiento y superación que la caracteriza.

Tocamos aquí el proceso de espiritualización característico de una ontología personalista; es, al mismo tiempo, un proceso de desposesión y un proceso de personalización. No decimos

³ Ibid., p. 409.

interiorización porque la palabra sigue siendo confusa, y no indica cómo este desprendimiento conduce, por el contrario, a un más amplio poder de compromiso y de comunión.⁴

La objetivación que hacemos de la persona es el resultado de transformar como parte de nuestra naturaleza, en nuestra realidad existencial, lo exterior de lo mecánico, lo biológico, lo social, lo psicológico y lo moral; sin embargo, a esta objetivación escapa la realidad personal en su conjunto, pues jamás se reduce a una de sus formas, ni a la totalidad de las mismas; es siempre algo trascendente del individuo y de la personalidad.

Nuestra experiencia personal está llena de desgarramiento, riesgos e inseguridades, acompañados de nuestras astucias, sueños, deseos y prudencias; los cuales son incapaces de ser transformados en un ser acabado; se es persona en el dolor y en la dicha, pero se es más que ese dolor y esa dicha, la persona los trasciende, la persona no es únicamente lo que hace ni lo que se hace.

Este esfuerzo de trascendencia personal constituye la cualidad misma del hombre y distingue a los hombres entre sí no sólo por la singularidad de sus vocaciones inconmensurables, sino sobre todo por esa cualidad interior que confiere a cada uno, y que selecciona a los hombres mucho más allá de sus herencias, de sus talentos o de su condición, en el corazón mismo de su existencia.⁵

Mounier afirma que, la persona tiene un valor inestimable que toda sociedad y realidad objetiva deben reconocer, lo cual, desde el punto de vista cristiano debe ser respetado como infinito, haciendo de las personas, seres equiparables en lo espiritual. Como resultado del anterior principio, ninguna persona puede ser menos valiosa o convertirse en medio para la otra; por eso el personalismo está atento de contradecir los abusos que los individuos quieren cometer contra

⁴Ibid., p. 414.

⁵Ibid., p. 417.

sí mismo o contra los demás. Sin el reconocimiento de este principio, la ciencia, las realidades objetivas (llámese instituciones) y el propio hombre se despersonalizan.

Es en este punto que aparece la realidad humana desde una nueva dimensión que sólo la persona puede insertar en el mundo: la libertad. No la libertad del egoísta que suspende todo compromiso e incluso se niega a adherirse a una decisión; no ésta libertad que le aleja de toda posibilidad de amor en la búsqueda del confort, de la posesión y de la renuncia a toda decisión que ponga en riesgo su tranquilidad, dejando al aire su ineptitud incluso para pecar. Es decir, no la libertad burguesa que se resigna a una felicidad basada en la tranquilidad social y psicológica, de ser poseído por lo que se posee y cuya máxima moral se reduce al enunciado: ‘se ruega no tocar lo mío ni a mí’.

Escuchadle decir: mi mujer, mi auto, mis tierras, ya se sabe que lo que cuenta no es la mujer, el coche, las tierras, sino el posesivo descarnado (...) No es apto, decía Péguy, ni para el pecado, ni para la gracia, ni para el dolor, ni para la alegría. Hombre de salud, hombre de felicidad, hombre de bien: un hombre que ha encontrado su equilibrio, un ser desgraciado.⁶

Tampoco la libertad que defiende Mounier es la otorgada ni la que masifica las libertades, que esclaviza a las personas por el bien de todos en una obediencia a las abstracciones de una nación o de un grupo dominante. No es la libertad de las ideologías que enseñan que el hombre no puede elegir por sí mismo su vida y prometen resolver los problemas humanos con el sólo hecho de obligar a los individuos a obedecer un sistema prefabricado de partido, de grupo, de moral, de estudios, de control. No es la libertad del espíritu objetivo supuestamente más evolucionado, es decir, la que otorgan las instituciones al hombre su carácter personal y por tanto le dan la libertad a la que se hace merecedor; no existe el milagro liberador institucional, que en el “ponerse la camiseta” nos hace libres. Sin embargo:

⁶DÍAZ, C., Treinta nombres propios (las figuras del personalismo), Fundación Emmanuel Mounier, Salamanca, 2002, p. 24.

La objetividad que por un lado se nos presenta como masividad ciega y hostil, como amenaza de invasión y envascamiento, cuando es aceptada y transfigurada por la libertad personal, sin someterse nunca totalmente, se convierte al mismo tiempo en plenitud, desbordamiento y botín saludable. El fin de la filosofía (y de la acción) no es, por tanto, la disolución de la objetividad, muy parecida a la hominización del mundo de la que habla Marx (...) ⁷

La libertad espiritual a la que hace referencia el personalismo, de Mounier es aquella que brota de la persona para descubrir y optar, por sí misma su propia vocación y los medios para realizarla; sin negar por ello, la adhesión a grupos o al compromiso. La libertad de espíritu tiene como base el consentimiento y la adhesión propios de la persona, los cuales, alimentan su fuerza y entusiasmo para no caer en conformismos públicos ni en obediencia ciega. La libertad no es otorgada sino reconocida, y este reconocimiento sólo se puede dar en el plano de la historia personal de cada uno comprometido con la comunidad.

No basta, pues, haber salido de la dispersión del individuo para alcanzar lo personal. Una personalidad a la que se le haya rehecho una sangre y un rostro, un hombre al que se le haya vuelto a poner en pie, del que se haya tensado su actividad, puede que no ofrezca más que un mayor alimento y una mayor energía a su avaricia interior. ⁸

Cuando la persona en el encuentro de sí misma, abandonando el individualismo, puede quedar abierta al heroísmo, que tiene como guía de acción la elección de los valores desde los más bajos hacia los más altos; pero también puede llegar a la santidad, que lleva a los abismos de la persona auténtica, que sólo se encuentra colmada en la donación, por la cual es capaz de valorar a las personas por su sentido de acogida y de don, en esa paradoja del tener y ser, que se corresponden en el compromiso con el otro; es decir, que ve a la comunidad desde su corazón, como parte integrante de su propia vocación personal.

⁷MOUNIER, E., Mounier en Esprit, Caparrós Editores, Madrid, 1997, p. 106.

⁸MOUNIER, E., El personalismo..., p. 420.

Así, Mounier afirma que: “La vocación central del hombre es la de ser una Persona en situación de comprometerse libre y responsablemente y capaz de vivir una vida espiritual.”⁹

Es por eso que la persona es cada hombre en su ser total, no sólo sus objetivaciones, sino también el equilibrio y la tensión existentes entre sus tres dimensiones personales: la vocación, la comunicación y la encarnación.

La presencia y unidad de esa vocación es encarnada y se da en la tensión de existir personalmente; superándonos intemporal e indefinidamente como sí mismos, a través de la comunicación universal asumida como propia y, consagrándonos a reunir y ordenar nuestra materialidad como sí mismos, para la donación en la comunidad de los individuos singulares.

La persona no es un lugar en el espacio, un dominio que se circunscribe y que se sobreañadiría a otros dominios del hombre provenientes del exterior. La persona es el volumen total del hombre. Es un equilibrio en longitud, anchura y profundidad, una tensión en cada hombre entre estas tres dimensiones espirituales: la que sube desde abajo y la concreta en una carne, la que se dirige hacia lo alto y la eleva hacia lo universal, la que se extiende en lo ancho y la dirige a una comunión.¹⁰

Al respecto, Mounier está consciente que siempre hay motivos para que no se realice la vocación, pues toda acción que compromete acarrea consigo cierto número de razones para no hacerlo; aun más cuando hablamos de periodos de crisis, en los cuales la carga de factores que desmotivan al compromiso comunitario y personal es mayor. Por eso la vocación sigue siendo una respuesta encarnada en la historia, basada en la libertad de espíritu; cuántos posibles grandes espíritus se han perdido de sí mismos en la masa y en las realidades objetivas, por el temor de no permanecer en el confort o no ser reconocidos por los suyos. ¿Cuánto y qué estamos dispuestos a renunciar por esos falsos ídolos? ¿Cuánto y qué estamos dispuestos

⁹MOUNIER E., Mounier en Esprit..., p. 18.

¹⁰MOUNIER, E., El personalismo..., p. 74.

a renunciar por el compromiso comunitario con nuestra vocación personal?

La persona, en ese compromiso adquirido libremente por vocación, lucha contra toda debilidad de espíritu, con sacrificio y desgarramiento ante el riesgo e inseguridad, los cuales no son valores por sí mismos, sino por la realización de la vocación personal en cumplimiento de su compromiso asumido como propio, para la generación del mundo humano en el que participa. Así, la persona comprometida, ama la alegría, la plenitud y la serenidad que le son fecundas, pero no es optimista ni mediocre; tampoco es esclava de sus posesiones. Ama la singularidad de los hombres y no estima pagana la belleza de las cosas; ama la verdad por sí misma y mantiene la esperanza como aliada en el encuentro con el misterio, al que reconoce humildemente porque le muestra su finitud pero jamás se resigna pasivamente a él, ni le culpa de su existencia.

En todo ello, la persona muestra su valor inestimable pero todo aquello lo vive sin negar la madurez que se requiere para realizarse en la sociedad en forma comunitaria; esto es una vocación que se comunica, libre y comprometida.¹¹ En eso consiste la revolución personalista que es un trabajo (don y tarea) a realizar diariamente, al interior de la comunidad; del que no podemos ser remplazados por ningún sistema o destino que nos arrastre o decida por nosotros.

Por eso Mounier afirma que, para la formación de la persona de manera íntegra se requiere la búsqueda de la propia vocación, la humildad para reconocer la encarnación de ésta en el compromiso, y la purificación del sacrificio libre y personal, que nos lleva a la entrega de sí mismos, por sí mismos en los demás. El verdadero mal de toda época, afirma, está en que la persona se falta a sí misma (y a los demás), porque normalmente no busca ninguno de aquellos elementos; sea por el egoísmo del individualismo, que la convierte en una abstracción desvinculada, o por la masificación de las tiranías colectivas, que la vuelven posesión de una supuesta realidad colectiva.

¹¹Cf. *Ibid.*, pp. 416-419.

Conclusiones

De burgués todos tenemos algo como afirma el personalista Carlos Díaz¹², el ideal pequeño-burgués basado en la abundancia, el confort y la seguridad, habita en nosotros en mayor o en menor medida. Se teme la inseguridad de la desposesión, de la injusticia, de la escasez de medios para la realización de la vocación, y se renuncia al fin personal por la obtención de los medios.

Quizás en la actualidad ya no son tan fuertes las ideologías del siglo pasado o todas han sido reunidas en una sola que uniforma a las sociedades contemporáneas, pues existe esa única realidad globalizada lleva a la pérdida del espíritu, al desconocimiento de la persona y la aceptación reducida a la enunciación verbal de la dignidad humana. Siempre existen motivos que imperan para la no realización personal por egoísmo o por masificación.

En la búsqueda del confort se teme a la pobreza, pero como Mounier afirma, la pobreza no es miseria: “queremos solamente decir que, una vez vencida la miseria, cada uno debe estar libre de ataduras y de tranquilidad: a cada uno le corresponde conocer sus fuerzas y su medida.”¹³

Lo que en este trabajo se ha querido mostrar es la necesidad que sigue existiendo de encontrarnos con nuestra realidad personal, la cual se nos escapa continuamente en la búsqueda de lo que nos une a todo ente vivo: que comer, donde habitar, como subsistir. Lo que nos une a todas las máscaras que nos vamos formando y que la personalidad sintetiza. Pero la persona trasciende esas realidades objetivas.

La propuesta personalista de Mounier, no es una propuesta cerrada a la diferencia, es en efecto conciliadora y confronta a las diversas corrientes existentes en su tiempo. No pretende ser una idea acabada sino que se enriquece a través del diálogo y la confrontación crítica. No teme a la crítica, antes bien, cree que la crítica es el modo

¹²Cf. DÍAZ, C., *Treinta nombres...*, p. 26

¹³MOUNIER, E., *Mounier en Esprit...*, p. 18.

en que las diversas corrientes se toman en cuenta y se valoran; cree en la crítica como algo constructivo de los pensamientos fuertes y de la virilidad de la persona.

La propuesta personalista de Mounier considera la necesidad de obtener un resultado que se encarne en la civilización, la cultura y la espiritualidad, los cuales son los tres términos del desarrollo del espíritu en el mundo.

Podría creerse que es un pensamiento utópico, pero Mounier está consciente de que la vocación es una tarea que se descubre y se construye en el quehacer diario de la persona. No se puede formar una sociedad personalista sin la participación de los individuos singulares, únicos en el sentido de unicidad. El proceso de formación nunca es acabado, pues la persona nunca se concluye, es actividad creativa en el quehacer de sus compromisos y los medios para realizarlos.

Mounier rechaza toda ideología que pretende masificar al hombre con libertades abstractas o con promesas de bienestar alejadas de toda libertad creativa. Acepta que el hombre es una búsqueda constante de sí mismo, es una formación de sí mismo y de su ser personal.

Por todo lo anterior, hemos afirmado que Mounier y su propuesta es hasta cierto punto una superación del superhombre en sentido nietzscheano. Así como el loco anunciaba la muerte de dios y nadie le creía, así Mounier anuncia la propuesta de la resurrección del hombre, pero del hombre real, el que es persona. Sienta las bases de esa persona a la que aspira cada hombre, que se caracteriza por alejarse de la conformidad por medio de la creatividad; el hombre que experimenta el desgarramiento de la persona en su existencia limitada con la esperanza en que puede cambiar algo del mundo en el que le ha tocado existir y en el que habita. La persona es el espíritu que combate porque quiere para el hombre la posibilidad de vivir como sí mismo y no como los demás le dictan su existencia. 'Es preferible sufrir una injusticia antes que cometerla', pero es preferible combatir la injusticia antes que resignarse a ella.

El principio de superación es tan esencial para la vida personal, como el principio de realidad y de interioridad. Ella no se mantiene más que por él, del mismo modo que la bicicleta o el avión no se mantienen más que por su velocidad. El hombre está hecho para ser superado. La fórmula de Nietzsche no tiene solamente un valor moral, tiene, y tenía sin duda en este filósofo, un valor operacional. El hombre no se mantiene en pie más que superando continuamente lo dado, el hábito, lo adquirido.¹⁴

Sin embargo, la filosofía de Mounier mantiene la presencia del otro como igual, el valor del compromiso, la comunicación y la vocación en un mundo comunitario al que todos somos llamados personalmente, el cual sólo es posible en el reconocimiento de la dignidad de cada hombre.

La vida de Mounier es muestra de la fidelidad a este compromiso, preferible el riesgo de ser arrestado antes que dejar sin voz a la persona; preferible la pobreza elegida antes que prostituir la realidad personal por el confort, la avaricia, la aceptación o incluso por no ser rechazado por los líderes de la religión que profesaba, como es el caso de la respuesta al P. Fessard, quien lo acusa de ser un ideólogo del cristianismo progresista, en una de tantas acusaciones recibidas.

Si nunca hemos disimulado nuestras divergencias con varias actitudes y posiciones fundamentales de los cristianos progresistas, al menos hemos visto en ellos a unos testigos del problema central de nuestro tiempo, testigos animosos y, a veces, de un alto valor humano y cristiano, testigos con los que se discute, pero en la fraternidad de un mismo drama: si se equivocan, el odio o la rabia grosera que derraman sobre de ellos algunos cristianos es cien veces más despreciable que su error. No hay un gran itinerario sin errores en el camino.¹⁵

Mounier habrá de ser el artista de sí mismo, comprometido con su propia vocación en vida en pos de una trascendencia. Preferible ser considerado un cristiano progresista (no porque lo fuera), antes que faltar a su compromiso por “la libertad con un sentido, en los buenos

¹⁴ DÍAZ, C., La hora del personalismo comunitario. El compromiso de la acción, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2003, p. 49.

¹⁵ MOUNIER, E. Mounier en Esprit..., p. 133.

momentos, del ‘deja todo’ y del ‘pase lo que pase’, sin lo cual ninguna sociedad será nunca viril.”¹⁶

Bibliografía

DÍAZ, C., La hora del personalismo comunitario. El compromiso de la acción, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2003.

— — — —, Treinta nombres propios (las figuras del personalismo), Fundación Emmanuel Mounier, Salamanca, 2002.

MOUNIER, E., El personalismo. Antología esencial, Ediciones Sígueme. Salamanca, 2002.

— — — —, Mounier en Esprit, Caparrós Editores, Madrid, 1997.

¹⁶Ibid., p. 24.

“ESTUDIO SOBRE LA CONTRICIÓN Y ATRICIÓN EN MATERIA PENITENCIAL”

Juan Miguel Ángel Barajas Nava
Universidad Pontificia de México

Resumen

Dentro del ámbito de la sacramentaria de la Iglesia Católica, cada uno de los sacramentos que constituyen la acción cultural, están conformados por una materia y una forma específicas que refieren, por un lado, a los elementos visibles de cada sacramento y, por otro, a las fórmulas verbales pronunciadas en la realización de cada uno de ellos. De este modo, el presente trabajo tiene como objetivo dar una visión panorámica acerca del primer elemento material del sacramento de la Penitencia denominado contrición, con su correlato llamado atrición. Estudio con el que se pretende ofrecer al lector un marco referencial conceptual que proporcione las bases antropológicas fundamentales para ampliar el horizonte de comprensión en materia penitencial.

Estructura del estudio

La estructura del trabajo comprenderá cinco partes integrales. La primera constará de unos presupuestos a partir de los cuales se contextualizará el tema sobre la contrición y atrición dentro del campo penitencial. En la segunda se puntualizará la definición etimológica y real de cada uno de los términos en cuestión. La tercera será una visión histórica que permita ver el surgimiento y evolución de la problemática que se suscitó a causa de la introducción de los términos en el ejercicio penitencial. La cuarta ofrecerá una síntesis doctrinal entre constricionistas y atricionistas. La quinta y última, será un esbozo sistemático de aquello que implica la contrición y

la atrición en materia penitencial. Respecto a este último punto, el desarrollo de la contrición será más extenso debido a la pertinencia y relevancia que tiene en el sacramento de la penitencia.

Presupuestos

Para comprender los términos de atrición y contrición resulta indispensable acudir a la temática de la conversión primera y segunda respectivamente. La primera refiere a la respuesta positiva que el hombre da a la llamada de Dios, lo cual implica una descentración de la propia personalidad, esto es, poniendo en tela de juicio los valores sobre los cuales se está forjando el proyecto de vida; además, supone el encuentro con Dios que se ha manifestado en Jesucristo, el cual se erige como modelo de todo cristiano; la reunificación personal, psicológica y social que indica que cada persona tiende a unificar su psiquismo a unos presupuestos últimos; la unión e identificación con la comunidad eclesial, aceptando la fraternidad cristiana como un nuevo modo de estar en el mundo. Cabe mencionar que esta conversión primera está íntimamente relacionada con el bautismo, por lo cual, dichos términos, enmarcarían propiamente en el catecúmeno que se prepara para la iniciación cristiana.

La conversión segunda estriba en la respuesta que el creyente da ante una situación de pecado mortal, que supone ruptura de la comunión con Dios y con la Iglesia, en cuanto a actitud y medio correspondiente para recuperar aquella orientación de la conversión primera y aquella gracia bautismal, y así ser acogido y reconocido en la plena comunión con Dios y con la Iglesia¹. Ahora bien, dentro de los rasgos característicos de esta conversión se encuentra el rechazo del pecado, esto es, la contrición como un dolor del alma y una detestación del pecado cometido, con propósito de no pecar en adelante (DS 1676). No se trata de un simple sentimiento de disgusto o de un remordimiento que parte del dolor de corazón, sino más bien es una separación total de la situación de pecado, una ruptura del compromiso con la situación del mal, es libertarse de aquello que esclaviza el ideal cristiano. Este rechazo del pecado no debe tampoco

¹Cf. BOROBIO, D., *Reconciliación penitencial*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 1990, pp. 143-149.

confundirse con la conversión total, sino que sólo hace referencia a la primera actitud que toma el penitente frente a su estado, y que es necesaria para que pueda darse una verdadera conversión.

En estos términos, por tanto se habla de la conversión segunda como un proceso eficaz para obtener el perdón, cuyo fin está sujeto a etapas precedentes que van rectificando la voluntad para orientar de la mejor manera la libertad hacia el cumplimiento de la vocación cristiana y de la voluntad de Dios. Por eso -como ha quedado establecido en dichas líneas- la primera de esas etapas la constituye la contrición. No obstante, en la historia de la reflexión teológica sobre el sacramento de la penitencia se han elaborado y discutido dos expresiones correlacionadas, a saber: atrición y contrición. Ambas expresiones manifiestan el intento por explicar el proceso hacia la conversión plena, así como la relación que cada una de ellas guarda con la confesión externa.

Definición real y etimológica

En primer lugar habrá que atender a la definición etimológica de ambos términos. El término contrición es un descendiente del verbo latino «cóntero» y del sustantivo «contritio» equivalente a acción de triturar, de desmenuzar o pulverizar un cuerpo hasta reducirle a partículas, a polvo². Desde este punto de vista, aplicado al hombre como realidad concreta, designaría aquella acción por la cual el corazón, endurecido por el pecado, es triturado y, por ende, reblandecido, quedando hecho polvo el pecado. Por otro lado, el término atrición es un derivado del verbo latino «áttero» y del sustantivo «atritio» equivalente a acción de desgastar por frotación³. En este sentido, la atrición aplicada al hombre puede asumirse también como una acción de desmenuzar en la que el corazón ha sido atrito de alguna manera, pero no totalmente; pues sólo en la contrición se da la trituración completa de las partes y, por ello, se denomina perfecta.

En segundo lugar precisando la definición real de cada uno de los términos se apunta que por contrición, según el Concilio de Trento,

²MONTÁNCHEZ, J., *La Penitencia: virtud y sacramento*, Compañía del Divino Maestro, Buenos Aires, 1957, p. 145.

³Ibid.

se entiende un dolor del alma y una detestación del pecado cometido con propósito de no pecar de nuevo. Según el Concilio, sí bien la contrición incluye el propósito de ya no pecar, así como el principio de una vida nueva, también comprende el aborrecimiento de la vida interior. En cambio, por atrición se entiende aquella contrición imperfecta que por sí sola no basta para reconciliar al pecador con Dios⁴, es decir, no constituye la disposición próxima, perfecta y última para la justificación. Esto es así porque la atrición es una contrición insuficiente, aunque válida. Se trata de un verdadero arrepentimiento, pero imperfecto y, por tanto, no plenamente suficiente. En cambio, la contrición es un arrepentimiento total, pleno y suficiente. La diferencia específica entre un término y otro, suele ser colocada en el motivo que impulsa a la conversión, pues mientras en la atrición suele ser el miedo o el temor al castigo, en la contrición es el amor a Dios.

Visión histórica

En los primeros siglos la Iglesia no se plantea la problemática sobre el mínimo suficiente para el perdón, sino más bien, lo importante para los Padres, es la conversión manifestada en obras. De esta manera la conversión interna y la explicitación externa se complementan en la misma praxis penitencial. No obstante, en la Tradición de la Iglesia se pueden observar algunos esbozos, en materia penitencial, sobre aquello que, en el siglo XIII, se confirmará como contrición. Por ejemplo, San Cipriano sostenía que los cristianos tenían que hacer una penitencia plena que implicaba llevar el alma hasta la aflicción del dolor y del lamento. San Ambrosio decía que el pecado no se quita si no es mediante lágrimas y penitencia. San Gregorio Magno afirmaba que no puede el pecador evitar el castigo eterno subsiguiente a su muerte, si ahora no recurre a los lamentos de la penitencia.

Más adelante, a partir del siglo X comienzan los esbozos de la problemática acerca de la penitencia interna y la penitencia externa, los cuales fueron formulados desde la búsqueda de sentido que tiene la manifestación externa y la absolución cuando Dios ha otorgado el perdón por la contrición ya realizada, dando pie a la cuestión ¿Para

⁴Cf. LUDWIG MÜLLER, G., *Dogmática: teoría y práctica de la teología*, Herder, Barcelona, 1998, p. 738.

qué la confesión y la satisfacción? A este cuestionamiento, surgieron diversidad de respuestas, por ejemplo aquella que afirma que la misma conversión exige la expresión manifestada y la satisfacción, pues a la Iglesia le compete sólo juzgar los actos externos para poder otorgar la absolución. Aquí, propiamente destacan dos posturas; una, de Abelardo que, a partir de una concepción voluntarista, acentúa la importancia y eficacia de la contrición y minusvalora los otros actos del penitente; otra, Hugo de San Víctor quien insiste en la importancia y complementariedad de los tres actos del penitente⁵. Sin embargo, es de notar que aún en estas disputas no aparece como tal la distinción entre atrición y contrición.

La especulación sobre la atrición y la contrición prácticamente comienza a forjarse en los albores de la reflexión sacramentaria que llevaron a cabo los teólogos del siglo XII en su cometido por asociar los actos propios del penitente y los poderes del sacerdote para perdonar los pecados en nombre de Dios. Por un lado, un grupo de teólogos –denominados como contricionistas (denominación no empleada aún en esta época)- defienden la doctrina según la cual la remisión de la culpa es debida propiamente a la contrición que Dios, por la gracia, produce en el alma humana; de ahí, que al sacerdote le competa escuchar la confesión del penitente, imponerle la satisfacción proporcionada a su culpa y declarar judicialmente que Dios perdonó los pecados; no obstante, el perdón no es fruto de la absolución dada por el ministro, sino de la contrición del penitente.

Posteriormente hacia finales del siglo XII aparece el término atrición en los tratados teológicos del sacramento de la penitencia. El personaje con el que surge dicha concepción es Guillermo de Augvernia ya que distingue claramente entre la atrición y la contrición. Así, tal diferencia estriba más que en la discrepancia de motivos, en la diversidad de la eficacia psicológica y teológica en orden a la justificación. De esta manera, se forjará la conformación de dos escuelas que explicarán la relación entre la contrición y la absolución: mientras que los tomistas defienden un único camino de justificación, uniendo la contrición y atrición sacramentales en un solo sacramento;

⁵Cf. FLOREZ GARCÍA, G., *La reconciliación con Dios*, BAC, Madrid. 1971, p. 249.

los escotistas, por su parte, defienden dos caminos de justificación separando contrición y atrición⁶. A partir de ambas posturas, la reflexión teológica consecuente estará centrada en las cualidades que debe tener el arrepentimiento suficiente para la justificación, ya sea en el sacramento o fuera de él.

Por otro lado, Escoto con su doctrina representaría la postura contraria a los contricionistas siendo el sistematizador del atricionismo. Según él hay dos vías distintas de justificación, a saber; una extrascramental o *ex opere operantis*, en la cual se requiere necesariamente la contrición perfecta; otra sacramental o *ex opere operato*, en la que basta con el dolor de la atrición. El perfil que entraña la primera vía resulta de gran dificultad porque no está en manos de cada hombre pecador realizar una contrición perfecta. En cambio, el perfil de la segunda vía es fácil ya que el sacramento suple la falta de disposición del sujeto y le infunde la gracia aunque su dolor permanezca sólo en el plano de la atrición⁷. Por consiguiente, Escoto dará una marcada importancia a la absolución, en la cual está toda la esencia del sacramento de la penitencia y, por ende, los actos del penitente quedan reducidos a meras disposiciones previas o, cuando más, a partes integrantes del sacramento en el sentido de los escotistas postridentinos⁸.

Los teólogos posteriores a Escoto, en general, siguieron sus enseñanzas, pero algunos, en particular, las exageraron al grado de ver en el sacramento un medio de suplencia casi por completo de las disposiciones del penitente; con el sólo deseo de recibir la absolución es suficiente para alcanzar el perdón de los pecados en el sacramento de la penitencia. Estas posiciones postescotistas darán pie a los protestantes para acusar a los católicos de negar que en la justificación del sacramento de la penitencia sea necesario algún buen movimiento de la voluntad, como si el sacramento poseyese un poder mágico de borrar el pecado e infundir la gracia.

Por otra parte, Bayo y el jansenismo representan una fuerte reacción exagerada a favor del contricionismo, lo que dio pie a que un número

⁶Cf. BOROBIO, D., *Reconciliación penitencial*, Desclee De Brouwer, Bilbao, 1990, p. 154.

⁷Cf. RAMOS, R., *El sacramento de la penitencia*, Sígueme, Salamanca, 1985, pp. 254, 255.

⁸Cf. S. Th., III, Supl., *Introducción a las cuestiones 1-5*, p. 197.

⁹*Ibid.*

considerable de teólogos perfeccionaran el atricionismo añadiendo al temor algún acto de amor a Dios, que para algunos debía ser amor de benevolencia, mientras que otros estimaban suficiente el de simple concupiscencia⁹. Claro está que con estas posturas no surgieron grandes cambios, pues la mayoría de los teólogos consideraron innecesario para la justificación en el sacramento cualquier acto formal o explícito de amor, continuando con la enseñanza clásica sobre la atrición como puro temor.

El meollo del asunto radica en la dificultad por conciliar las exigencias generales de la justificación con la eficacia propia del sacramento de la penitencia. La justificación del penitente exige un acto de caridad o contrición perfecta que conlleve a una verdadera conversión del alma hacia Dios a fin de obtener el perdón y las gracias divinas. De este modo, al fijar la atención sobre las exigencias generales de la justificación, los teólogos son contricionistas en materia penitencial. En tanto que los atricionistas prefieren situarse en el extremo opuesto a dicha doctrina, es decir, atendiendo directamente a la eficacia propia del sacramento de la penitencia que ha sido instituido por Cristo. Por ello, basta un dolor inferior al de la contrición denominado atrición. Es motivo de fe que los sacramentos producen la gracia *ex opere operato* siempre que el sujeto no pone óbice alguno¹⁰.

Serán los teólogos de la reforma protestante quienes negarán el valor de la contrición y la atrición como actos meritorios del penitente para obtener el perdón. Lutero, por ejemplo, consideraba imposible para el pecador la contrición perfecta, y rechazaba como hipócrita la contrición imperfecta o atrición, por el hecho de nacer del amor a sí mismo. Para Lutero, además, la penitencia consta de dos partes subjetivas, a saber: los terrores y la fe. Aquéllos son precisamente lo que él llama contrición, es decir, se trata de un estado subjetivo con un tinte pasivo, una especie de tormento a la conciencia que no separa al hombre del pecado porque éste es inseparable al espíritu, por lo cual sólo se consigue la presencia de un temor al castigo pero no la liberación¹¹.

¹⁰Cf. Ibid., p. 198.

¹¹Cf. ADNÉS, P., *La penitencia*, BAC, Madrid, 1981, pp. 169-170.

No obstante, el Concilio de Trento quiso enseñar la legitimidad y el valor tanto de la contrición perfecta como de la imperfecta, afirmando que la contrición es un dolor verdadero y saludable que prepara a la gracia, mientras que la atrición, lejos de hacer al hombre más hipócrita y pecador, es un don de Dios que ayuda y conduce a la justicia, y aunque en sí misma no lleva a la justificación sin el sacramento, dispone a ella (DS 1678, 1705). Así, según la teología, el temor del que se habla en la atrición puede ser de dos modos, a saber: primero, filial que se identifica con el amor de caridad del hijo al padre; segundo, servil cuando está motivado, no por la caridad, sino por la consideración de las penas del pecado¹².

En concreto, Trento respecto a la atrición, asevera que es un acto bueno y saludable, ya que es un don de Dios debido a la moción del Espíritu y dispone a impetrar la gracia en el sacramento de la penitencia. En concreto, Trento respecto a la contrición presenta su constitución genérica a partir de tres constituyentes; uno, el puesto que la contrición ocupa dentro de los actos del penitente, a saber el primero y más importante; otro, su naturaleza, que radica en la detestación que se experimenta por el pecado cometido, acompañada del propósito de no volver a incurrir en el pecado; otro más, el carácter necesitante y universal de la contrición, en la medida que sin ella no podría haber jamás perdón de los pecados. Estos constituyentes ponen de manifiesto lo que en sí significa la contrición perfecta, cuyo calificativo procede de la caridad como la más perfecta de las virtudes teologales. Por amor a Dios lamento el pecado cometido. La perfección estriba en que el hombre es reconciliado con Dios y justificado antes de recibir efectivamente el sacramento¹³.

Esto deja ver que Trento no toma partido por ninguna de las dos posturas, sino que su doctrina puede caber dentro de la postura tomista o de la escotista; no obstante, lo que es claro, es el rasgo característico de la doctrina tridentina, el cual es entendido por el motivo que impulsa a la conversión: mientras que la atrición está inspirada por la fealdad del pecado o el temor del infierno; la contrición está movida por la caridad perfecta del amor a Dios.

¹²Cf. RAMOS, R., *El sacramento de la penitencia...*, p. 256.

¹³ADNÉS, P., *La penitencia...*, p. 180.

Síntesis de posturas

Para acercarse a una síntesis doctrinal, habrá que apuntar que ambas soluciones antagónicas parecen suponer que el dolor de los pecados se requiere en la misma medida para la constitución del sacramento como para la justificación. A partir de dicho razonamiento, las posturas pueden interpretar, por un lado, los contricionistas entienden que para la justificación es indispensable la contrición, al igual que para la constitución del sacramento; por otro lado, los atricionistas arguyen que para la constitución del sacramento basta la atrición, luego también para la justificación sacramental.

Es necesario tener en cuenta que la penitencia es un juicio y, como tal, debe producir la remisión de los pecados judicialmente, o por sentencia del juez que es dictada en el momento de dar la absolución¹⁴. Ahora bien, si se afirma que para la constitución del sacramento de la penitencia no se requiere un dolor tan intenso como para la justificación; para lo primero basta la atrición, para lo segundo es necesaria la contrición. En este sentido la problemática se plantea en términos de cómo explicar que el sacramento de la penitencia justifique con la sola atrición. Ante este hecho innegable resulta indispensable apelar a un axioma teológico que establece que la absolución hace pasar del estado de atrición al de contrición. Este axioma no significa que el acto de atrición previo a la absolución se convierta después en acto de contrición, porque como señala Tomás de Aquino, un acto numéricamente determinado no puede ser otro acto distinto; más bien es el sujeto o penitente, que primero había estado realizando un acto de atrición, quien pasa después al estado de contrición; por tanto, la absolución transmuta al penitente, pero no convierte un acto en otro.

Si bien el axioma manifiesta dicha significación, este mismo axioma ha sido interpretado de dos maneras distintas. La primera, representada por Escoto, asevera que el sacramento tiene de por sí valor de disposición a la justificación y suple la posible falta de disposiciones subjetivas del penitente. Por lo cual, es necesario como

¹⁴Cf. EQUIZA, J., Para celebrar el sacramento de la penitencia, Verbo Divino, Estella, 2000, pp. 123-124.

mínimo el tener la voluntad de recibir el sacramento sin impedir su acción, puesto que, de todo lo demás, la absolución por suplencia total se encarga; incluso si el pecador no realiza en momento alguno la contrición, por la sola virtud del sacramento recibe la gracia de la justificación, supliendo las disposiciones psicológicas propias del penitente.

De ahí que el atricionismo puro admita dos vías diversas de justificación con distintas exigencias. Una vía es sacramental, en la cual el alma se justifica con disposiciones psicológicamente insuficientes, que, a lo sumo, llegan al grado de dolor de simple atrición, supliendo el sacramento todo lo demás. Otra es la vía extrasacramental que requiere por parte del penitente la disposición psicológica proporcionada; caridad y contrición perfecta. Ambas vías con sus modos de justificación son irreductibles, pues no hay continuidad entre ellas porque cada una señala un término absoluto¹⁵

La segunda interpretación es aquella que versa sobre la atrición como suficiente para constituir el sacramento de la penitencia, cuya virtud está principalmente en la absolución. Una vez constituido el sacramento con los actos del penitente y la absolución, ya puede ejercitar de hecho su virtud santificadora y producir la gracia, mediante la cual el penitente realiza un nuevo acto, que es acto de contrición perfecta o de conversión plena a Dios, cualquiera que sea el acto concreto en que se verifica; este nuevo acto, que normalmente debe seguir a la absolución, da la última disposición psicológica proporcionada al estado de justicia¹⁶. En concreto no se trata de que el sacramento haga innecesaria la disposición del sujeto, ni tampoco la suplencia, sino más bien es un instrumento al servicio de la gracia para producir la disposición propia del estado de justicia. El sacramento no suple lo que le falta al penitente, sino que le ayuda a conseguirlo.

Una solución que ofrece Santo Tomás estriba en afirmar que la penitencia, en cuanto sacramento que asume en su constitución la atrición, produce la gracia de la contrición que justifica al pecador.

¹⁵Cf. BOROBIO, D., *Reconciliación penitencial...*, p. 157.

¹⁶Cf. S. Th., III, Supl., Introducción a las cuestiones 1-5, p. 201.

Trento, por su parte, sostuvo la doctrina que declara como insuficiente la atrición de puro temor, enseñando la posibilidad de completarla con algún especial acto de amor. En otras palabras, el Concilio Tridentino indica que en el proceso preparatorio de la justificación interviene un cierto amor de modo inicial, pero queda totalmente fuera del cometido tridentino, el que exista necesariamente alguna especie de amor especial por medio de un acto explícito por parte del penitente. Así, pues, lo que Trento sostiene es la existencia de un amor implícito en los diversos actos que el alma realiza en su conversión a Dios.

Por tanto, cuando surge el aborrecimiento al pecado o el temor al infierno, necesariamente dichas actitudes deben estar inspiradas en motivos sobrenaturales, de manera que, en conjunto, preparen al alma para recibir la gracia, pues desde el inicio estuvieron orientados a Dios.

El papel decisivo que desempeña la contrición estriba en que ella nace de una responsabilidad moral del pecado cometido, por lo cual se tiene una culpabilidad que va unida al deseo y a la esperanza de la liberación. En efecto, la contrición no es un sentimiento, sino un movimiento responsable y consciente de la conciencia moral por la que el hombre tiende a deshacerse de su pecado, reconociéndolo, confesándolo y expiándolo¹⁷. Ahora bien, al hablar de culpabilidad moral en cuanto rasgo característico de la contrición, es necesario señalar que la responsabilidad moral del pecador se refiere a un valor concreto que ha sido violado, así como a una actitud injusta. Por ello, el entero contenido de la conciencia moral o del deber, tanto en su conjunto como en sus exigencias singulares, constituye, pues, posible objeto de la contrición¹⁸.

Doctrina sistemática sobre la contrición y la atrición

Se han enunciado ya los presupuestos, las nociones de los términos, la visión histórica y la síntesis de posturas entre contricionistas y atricionistas. Ahora, en este último apartado se expresará el aspecto

¹⁷FLOREZ GARCÍA, G., *La reconciliación con Dios...*, p. 177.

¹⁸*Ibid.*, p. 183.

sistemático doctrinal sobre ambos términos. Cabe aclarar que, por lo dicho hasta el momento, una cantidad considerable de elementos doctrinales se han enunciado según el objetivo de los apartados precedentes, por lo que en este apartado se mencionarán de nuevo pero según la naturaleza temática de la contrición y atrición esbozadas en dos tratados teológicos, a saber: la Suma teológica de Santo Tomás de Aquino y el Tratado dogmático teológico de la penitencia de Jesús Montánchez.

Partiendo de la noción real de la contrición dada por el Concilio de Trento como un dolor del alma y una detestación del pecado cometido con propósito de no pecar de nuevo, se tienen, por consiguiente tres actos implicados, a saber: el dolor del alma, la detestación del pecado y el propósito de no pecar. Por el primero se entiende la aflicción, la tristeza, espiritual al menos, que angustia e interiormente atormenta a la voluntad o corazón por el mal del pecado; claro está que para demostrar la sincera verdad de la tristeza no son necesarias lágrimas o los signos de aflicción. Respecto a la detestación del pecado se comprende el desagrado de haber pecado; el acto por el cual la voluntad quisiera no haber pecado. Y en cuanto al propósito de no pecar se refiere a la firme voluntad de no volver a incurrir en el pecado. Ahora bien, la tratarse de un dolor libre y voluntario, la noción de contrición exige como elemento intrínseco la detestación formal del pecado en el sentido que por ella se entiende que frente al pecado cometido surge y existe un acto verdadero de aborrecimiento y de odio real hacia él. Desde este punto de vista la contrición se erige como un acto de virtud, pues sólo son meritorios los actos de virtud, y la contrición es un acto meritorio, por lo que ella es acto de virtud.

Esto es así porque considerada la contrición en cuanto a su significado nominal propio significa una pasión corporal, más no acto de virtud. Pero al tratarse aquí de la realidad a que este vocablo se aplica por analogía se habla de acto de virtud. Porque de la misma manera que el ensorberbecimiento de la propia voluntad para cometer el pecado es, de por sí, un mal, así su aniquilación y desmenuzamiento es, de suyo, un bien, porque es detestación de la propia voluntad, por

la que se cometió el pecado. Y así la contrición, que significa aquella aniquilación, implica rectitud de la voluntad. Luego es un acto de aquella virtud de la cual es propio detestar y borrar el pecado pasado, esto es, de la penitencia¹⁹.

Aneja a la contrición como acto de virtud de la penitencia que comprende la detestación del pecado, exige también como elemento esencial el acto formal del dolor, es decir, no se trata, pues, que el dolor exista implícitamente incluido en otro acto, se requiere el acto formal de la tristeza, o sea, el acto explícito, distinto y propio de aflicción con todas sus letras y consecuencias, es necesario que exista realmente y actúe en el contrito²⁰.

Ahora bien, se afirma también que hay una necesidad de que exista contrición formal para la justificación y para el sacramento, en tanto que se podría hablar de suficiencia e insuficiencia respecto a la contrición virtual en relación con la justificación y con el sacramento. Esta tesis se explica aclarando ambos términos; primero, por contrición formal se entiende aquella que lleva consigo y contiene los actos reales, formales y explícitos de detestación y odio al pecado, con propósito verdadero, no importa que sea implícito y virtual, de no volver a pecar²¹; segundo, por contrición virtual se entiende aquel acto humano que sin detestar ni odiar explícita y formalmente, sin referirse directamente al pecado, es en absoluto incompatible con el existente, con el afecto hacia él, y con un nuevo pecado²². Por tanto, no hay en este acto ni detestación ni propósito explícito, pero sí virtuales en la medida en que refiere al acto de caridad precisamente porque es incompatible con todos los pecados. En concreto, la contrición virtual es verdadera conversión y verdadera reparación que implica en sus entrañas los gérmenes de la contrición formal.

Otra división –siendo esta la más clásica– de la contrición es aquella que se comprende según los términos de perfección e imperfección respectivamente. El Concilio de Trento aseveraba que no debía

¹⁹ S. Th., III, Supl., q.1, a. 2.

²⁰ MONTÁNCHEZ, J., *La Penitencia: virtud y sacramento...*, p. 148.

²¹ *Ibid.*, p. 157.

²² *Ibid.*

confundirse aquella contrición que es perfecta por la caridad y que verdaderamente reconcilia al hombre con Dios, con aquella imperfecta que carece de la inclusión de recibir el sacramento. Por tanto, perfecta es sólo aquella que, unida al deseo de recibir el sacramento, reconcilia al hombre con Dios antes de recibirse realmente el sacramento, es la que, como disposición, por sí sola basta para la justificación; e imperfecta (atracción) la que por sí sola y sin sacramento no dispone suficientemente para la justificación.

La una y la otra son actos de virtud; necesariamente, pues la eficacia y perfección de la una, la ineficacia y perfección de la otra han de provenir del objeto formal o motivo específico, el cual caracteriza, distingue y funda la efectividad y elevación de cada una. Por esta razón enseña el Concilio que la primera es perfecta por su caridad, mientras que la atracción es imperfecta por cuanto procede comúnmente de considerar la fealdad del pecado o del temor del infierno y sus penas²³

En efecto, el Concilio Tridentino funda la división no sólo en la diversidad de los efectos, sino también en la diversidad de motivos o causas formales.

Dicha distinción entre contrición perfecta e imperfecta podría, no obstante llevar a concebir la posibilidad de que la atracción pueda convertirse en contrición. Pero -como afirma Tomás de Aquino- de dos cosas que tienen principios absolutamente diversos, una de ellas no puede hacerse la otra, lo cual se explica porque si el principio de la atracción es el temor servil, el de la contrición es el temor filial.

Dando un paso adelante, toca ahora tratar sobre el objeto de la contrición que se abordará desde diferentes ángulos del pecado. El primero de ellos estriba en que el hombre tiene contrición de la culpa, pero no de la pena, ya que nadie retiene aquello de que se duele. Pero el penitente, según su mismo nombre dice, tiene pena. *Luego no se duele de la pena. Y, por lo mismo, la contrición, que es un dolor penitencial, no tiene por objeto las penas*²⁴. El segundo de

²³Ibid., p. 162.

²⁴S. Th., Supl. q. 2, a.2

ellos radica en el pecado original, del cual se afirma la imposibilidad de tener contrición, pues necesaria es la reciprocidad del mal y de aquello para sanarlo, pero el pecado original se contrae sin tomar en cuenta la voluntad humana, por lo que no se requiere que sea purgado por un acto de la voluntad, como es la contrición. El tercer ángulo es aquel que hace referencia a la contrición que debe tenerse de todo pecado actual que es cometido por el hombre, ya que si la penitencia es remedio de todos los pecados actuales que son objeto de la contrición como la primera parte constitutiva de la penitencia, luego es necesario que de todos los pecados se deba tener contrición. Además, sólo se le perdonan los pecados a quien recibe la justificación. Ahora bien la contrición es necesaria para la justificación. Luego es preciso tener contrición de todo pecado²⁵. El cuarto y último ángulo está determinado por los pecados mortales, a partir de los cuales habrá que decir que si bien la contrición se manifiesta en la confesión y en ésta se enuncian cada uno de los pecados mortales, por tanto hay que tener contrición de cada uno de ellos. No obstante, en la respuesta que ofrece el Doctor Angélico se expresa con más detenimiento lo que compete a los pecados mortales y la relación que guarda con la contrición, expresión que se establece en los siguientes términos:

Podemos considerar la contrición de dos maneras: por razón de su principio y por razón de su término. Y llamamos principio de la contrición al pensamiento con el cual uno piensa en su pecado y se duele de él, sino con dolor de contrición al menos con dolor de atrición. El término de la contrición es el dolor ya informado por la gracia. Por parte del principio, es preciso que la contrición recaiga sobre cada uno de los pecados que uno recuerde. Pero por parte del término, basta una sola contrición común a todos los pecados, pues ese acto obra en virtud de todas las disposiciones precedentes²⁶.

Por otra parte, se podría hablar sobre la intensidad de la contrición y más propiamente sobre el dolor que se da en ella. Baste decir al

²⁵Ibid., Supl. q. 2, a. 3.

²⁶Ibid., Supl. q. 2, a. 6.

respecto –como San Agustín- que todo dolor se funda en el amor y, si el amor de caridad en que se funda el dolor de contrición es el máximo, luego el dolor de contrición es el máximo. Además, como sostiene Tomás de Aquino, en la contrición existe un doble dolor; uno, de la razón y es la detestación del pecado cometido; otro, de la parte sensitiva que es causado por el primero, ya sea por la necesidad de la naturaleza o por elección libre.

Por último, respecto a la contrición toca abordar el tema sobre sus efectos. En primer lugar se afirma que uno de los efectos de la contrición es la remisión del pecado porque como sostiene la Escritura: la contrición del corazón es el sacrificio en el cual se perdonan los pecados. Aunado a ello, como afirma el Doctor Angélico, la contrición puede considerarse de dos modos:

En cuanto es parte del sacramento o en cuanto es acto de virtud. Y de ambas maneras es causa de la remisión del pecado, aunque diversamente. Porque en cuanto es parte del sacramento, produce la remisión del pecado a modo de instrumento. Mas en cuanto acto de virtud, es causa cuasi-material de la remisión del pecado, pues la disposición es como una necesidad para la justificación, y la disposición se reduce a la causa material si se toma por la disposición que prepara la materia para recibir²⁷.

En segundo lugar se asevera que la contrición puede borrar totalmente el reato de pena. Porque si Dios acepta mejor el afecto del corazón que el acto exterior, y por éste el hombre es absuelto de la pena y la culpa. Luego también por el afecto del corazón, que es la contrición.

Ahora bien, respecto a la atrición a partir de su definición real se pueden extraer los tres motivos formales que la constituyen, a saber: la fealdad del pecado, el temor de la pena eterna y el temor de las penas. La fealdad del pecado proviene de la destrucción y privación de la gracia santificante, pero no incluye la deformidad que en el

²⁷Ibid., Supl. q. 5, a. 1.

pecado imprime su oposición a la bondad divina en sí misma, el cual es motivo especialísimo de la contrición. El temor de la pena eterna, según el Concilio, se extiende a las penas de sentido, de daño y de privación eterna de la bienaventuranza. El temor de las penas refiere a las que son temporales en que el pecado incurre.

Finalmente, la atrición puede dividirse en dos especies, a saber: *la atrición de fealdad, cuyo motivo es la deformidad del pecado. Otra, que llaman atrición de temor o formidolosa, cuyo motivo formal le constituye el temor del Infierno, el temor de las penas temporales, el temor de perder para siempre la bienaventuranza eterna*²⁸.

Basta con lo dicho hasta el momento para dejar expuesta de forma sistemática la doctrina que versa sobre la contrición y atrición en materia sacramental. Doctrina que está sólo a la base de ulteriores estudios que profundicen sobre cualquier aspecto constitutivo del sacramento de la penitencia.

Conclusión

No cabe más que señalar la necesidad de la contrición para la constitución y eficacia del sacramento de la penitencia, en la medida en que ella forma parte de los actos del penitente que, unida a la confesión y la satisfacción, constituyen la materia del sacramento. La razón de ello estriba porque la atrición puede ser considerada como una actitud válida en el proceso hacia la conversión verdadera, pero no como una actitud suficiente ni para la justificación ni para la misma celebración sacramental. Pues ni la absolución del sacramento puede convertirse en suplencia automática de la actitud personal requerida, ni su recepción asegura automáticamente el paso de la atrición a la contrición. Por tanto es preciso entender la atrición como un prerequisite hacia la conversión verdadera, como requerida pero no suplida por el sacramento de la penitencia.

Lo definitivo en la contrición es la reorientación eficaz de la voluntad, por la que el pecador se aparta del pecado y se vuelve a

²⁸MONTÁNCHEZ, J., La Penitencia: virtud y sacramento..., p. 205.

Dios, transforma su actitud y su ser dejando de incurrir en el pecado para comenzar a existir en Dios. Por tal motivo, la perfección de la contrición se sitúa en la profundidad del espíritu, en donde se decide la opción buena o mala de la voluntad y ejercicio de la libertad humana.

En síntesis, como se afirmó en la introducción, este trabajo otorgó una visión general que ofrece el conocimiento de lo más elemental sobre ambos términos, así como la asimilación de los mismos con el fin de suscitar la profundización doctrinal de los constituyentes de la contrición y la atrición, así como las repercusiones y alcances pastorales que ello tiene en el ejercicio penitencial tanto de los ministros ordenados como de los fieles cristianos.

Bibliografía

ADNÉS, P., La penitencia, BAC, Madrid, 1981.

BOROBIO, D., Reconciliación penitencial, Desclée De Brouwer, Bilbao, 1990.

EQUIZA J., Para celebrar el sacramento de la penitencia, Verbo Divino, Estella, 2000.

FLOREZ GARCÍA, G., La reconciliación con Dios, BAC, Madrid, 1971.

LUDWIG MÜLLER, G., Dogmática: teoría y práctica de la teología, Herder, Barcelona, 1998.

MONTÁNCHEZ, J., La Penitencia: virtud y sacramento, Compañía del Divino Maestro, Buenos Aires, 1957.

RAMOS, R., El sacramento de la penitencia, Sígueme, Salamanca, 1985.

TOMÁS DE AQUINO, Suma Teológica, III, ed. Santiago Ramírez, Tomo XIV, BAC, Madrid, 1957.

RECENSIONES

BEUCHOT PUENTE, M., Derechos humanos y filosofía. Desde una hermenéutica analógica, Porrúa print-Académico ediciones-UAMS, México, 2013, 142 pp. ISBN: 978-607-515-026-0

Ante las posturas posmodernas que creen irrelevante el tratar filosóficamente la fundamentación de los derechos humanos, el Dr. Beuchot Puente sostiene la necesidad de una fundamentación ontológica desde una hermenéutica analógica.

Si bien es de vital importancia la positivación y la protección de los derechos humanos, éstos deben justificarse teóricamente para poder comprenderlos, defenderlos y enseñarlos para insertarlos en la cultura de las sociedades.

La fundamentación filosófica que ofrece Beuchot es desde un iusnaturalismo inspirado en el tomismo, pero renovado con la filosofía pragmática, principalmente la semiótica de Charles Pierce, la filosofía analítica y firmemente arraigado en la ontología, donde no se incurre en esa vieja querella de la falacia naturalista. El iusnaturalismo que propone el autor es el que llama icónico o analógico, donde las cuatro corrientes anteriores se enriquecen en el límite de su encuentro.

Nos refiere el filósofo que su propuesta ontológica es igualmente pragmática y hermenéutica. Se debe hablar de los derechos humanos como elementos del derecho natural y de la naturaleza humana como fundamento metafísico de ellos. La naturaleza humana al asumirse ontológica y pragmática, debe pensarse en términos de la analogía porque es lo que permite tomar en cuenta diferencias sin perder las semejanzas y la iconicidad porque es el que permite universalizar sin traicionar lo individual.

Mauricio Beuchot justifica la importancia de recuperar la vinculación de la ética con el derecho, separación que se le debe al positivismo. Ésta debe reflejar en la práctica los valores morales que le pertenecen al hombre, y no sólo eso, sino educar en ellos para que se inscriba

en el hombre esa cultura en los derechos humanos que necesita la sociedad.

La hermenéutica analógica se debe aplicar no sólo a la fundamentación de los derechos humanos sino en su aplicación dentro de una sociedad multicultural. El autor resalta la necesidad de proteger unos derechos humanos que sean iguales para todos, pero diferencialmente aplicados según las culturas y para ello se necesita un pluralismo cultural analógico.

La postura hermenéutica analógica, nos señala Beuchot, ayuda a alcanzar una idea de hombre, es decir, una antropología filosófica en la cual basar nuestra idea de los derechos humanos y proporcionar herramientas interpretativas para su aplicación, principalmente en aquellas situaciones difíciles que así lo requieran, ello nos dará el consenso mínimo que se necesita.

Es, por lo tanto, en este texto donde hallamos cómo la propuesta de Mauricio Beuchot reúne los elementos teóricos necesarios para la fundamentación de los derechos humanos desde una hermenéutica analógica para que el hombre pueda encontrar la justificación teórica válida que les de vida.

María Eugenia Guzmán Gómez

BEUCHOT PUENTE, M., El arte y sus símbolo, (Ensayo)
Calygrama-CONACULTA, México, 2013, 158 pp. ISBN: 978-607-9186-26-5

En este trabajo, el Dr. Beuchot nos abre a la comprensión de la aplicación de la hermenéutica a la estética y al arte. En primer lugar, plantea la relación entre “interpretación” y “hermenéutica”, y una aproximación a la naturaleza icónica de la “hermenéutica analógica” como un modo de conocimiento y de filosofía. Atiende con mayor atención a condición analógica de la hermenéutica a partir del análisis de la figura de “Hermes” como un análogo (p. 34), como mestizo, que conduce y guía, que es mediador por ser intérprete. Igualmente, de esta figura analógica desprende la posibilidad de pensar una virtud de interpretación, es decir, una virtud interpretativa, que busca el justo medio en la interpretación. (p. 41)

Con esta base, el Dr. Beuchot explica cómo puede hacerse una interpretación analógica de la poesía, apoyándose en las figuras de los poetas Gérard de Nerval, Charles Baudelaire y Rubén Darío, advirtiendo que para ellos la analogía permite el discurso poético, de la “relación entre el todo y sus partes, entre el mundo y sus elementos” (p. 59). Enseguida, Beuchot nos propone una reflexión sobre el símbolo, en la medida en que el símbolo puede conducirnos en la búsqueda del sentido de la vida. Lo hace estudiando los símbolos existenciales de Kierkegaard (la existencia misma), de Nietzsche (el símbolo mediador) y de Jaspers (las cifras). Beuchot piensa que estos tres pensadores pueden ser “paradigmas y modelos o íconos de ese pensamiento nuevo que se necesita (hermenéutica analógica), en la línea de la analogía y la iconicidad, para renovar y revitalizar nuestra filosofía y nuestras letras” (p. 76). Si la hermenéutica analógica se fija en el símbolo, es por su capacidad de vinculación, de poner en relación. Con este afán se ahonda en el mundo de lo simbólico. En el siguiente apartado, el trabajo toma las referencias de Freud, Jung y Marcel, para hacernos ver que las relaciones son simbólicas, y siendo así, son susceptibles de hermenéutica, pero con una hermenéutica analógica puede retomarse el mito (en sentido clásico) como lo “que llega a lo más hondo del hombre, hasta sus raíces” (p. 90), y con ello, proponer una perspectiva alterna, mediadora, entre al mito moderno (univocista) y el mito posomoderno (equivocista).

En la siguiente parte, el Dr. Beuchot reflexiona sobre la relación entre el arte y la analogía, y lo hace tomando nuevamente como objeto de atención al símbolo, el cual ayuda a entender que el arte tiene el poder de dar sentido precisamente por su fuerza simbólica, y, por lo mismo, susceptible de una hermenéutica analógica, de orientar y conducir el arte hacia una mediación. En este mismo sentido, el texto aborda el problema de la estética como filosofía del arte, rescatando el ideal clásico de belleza, frente a la no-necesidad del mismo por parte del pensamiento más contemporáneo, pero lo hace más allá del ideal moderno de conceptualización (univocismo), y no tan lejos como la relativización exagerada de la posmodernidad (equivocismo), sino que rescata el ideal clásico de belleza por medio del ejercicio phronético (proporción) de lo estético.

El Dr. Beuchot cierra su escrito con un apartado en que hace notar que el conocimiento y “las humanidades dependen mucho de la idea de ser humano que profesemos” (p. 142). Y así, justifica una antropología filosófica que integra la noción de símbolo como parte de sus marcos conceptuales y teóricos. Con ello, la antropología es una hermenéutica del ser humano; y una hermenéutica analógica del hombre, nos orienta en su comprensión, sin perderlo, pero tampoco sin someterlo, sino lo deja libre pero lo orienta en su conocimiento y en su interpretación simbólica, por tanto, en su dimensión estética.

Arturo Mota Rodríguez

REDING BLASE, S., Ética e interculturalidad en América Latina, (Filosofía e historia de las ideas en América Latina y el Caribe, 11) CIALC-UNAM, México, 2013, 225 pp. ISBN: 978-607-02-3955-7

Conceptualmente la relación entre la ética y la diversidad cultural resulta, de suyo, problemática, en la medida en que, mientras la noción de “principios”, tan propia del discurso ético tiene una implicación de pretensiones de universalidad, por su parte, la “diversidad cultural” indica un ámbito subjetivo de realización, incluso descriptivo de las condiciones particulares de la realización del hombre, en esquemas sociales, económicos y políticos. El problema radica, entonces, en formular una justificación conceptual que permita relacionar ambas nociones, contrarias en principio.

La problemática sugiere plantear un esquema de relación entre lo particular de la diversidad cultural y lo universal de la pretensión de validez de la ética, y por lo mismo, de vinculación entre el ser de la contingencia cultural y el deber ser de los principios éticos como criterios orientadores y valorativos de las relaciones humanas.

En esta perspectiva en trabajo de la Dra. Reding, tiene el valor de presentarnos, en dos partes, un análisis de las pretensiones de formulación de un discurso ético en el contexto de la diversidad cultural. En la primera parte, con erudición, nos acerca a los modos en que los pensadores novohispanos, como Alonso de la Veracruz, Bartolomé de las Casas, Motolinía, Tomás de Mercado, entre otros formularon un pensamiento en medio del “encuentro” entre culturas tan disímiles, como la de los pueblos indígenas y la europea. Es interesante cómo nos hace ver que el pensamiento está comprendido en los márgenes de la cultura. Así, el ideal ético, promovido por los frailes dominicos, franciscanos y agustinos, principalmente, estaba muy vinculado a la pretensión de paz y estabilidad social, de ahí que haya sido la “justicia”, entendida como virtud, en sentido aristotélico, la que centre la atención de las reflexiones. Sin embargo, tal noción sugiere un supuesto de igualdad. De ahí el interés de los frailes en justificar la condición humana de los llamados “naturales” del nuevo mundo. (p. ej.: la conocida controversia entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda).

A pesar de ello, operó una fuerte tendencia a la racionalización de las diferencias, en que la noción de “barbarie” fue centro de discusión y de justificación. La Dra. Reding nos hace ver cómo, “se operó un cambio en la concepción acerca de la barbarie, ésta ya no fue una razón para negar la autonomía política, pero sí un obstáculo inexcusable para el desarrollo de un mercantilismo hacia el capitalismo” (p. 55). En efecto, si el ideal ético tiene por soporte la justicia, ésta sólo se puede entender en el contexto de las relaciones humanas, ligadas a comercio y a la posición de un individuo frente a una forma de régimen. La justicia es entonces, una forma de orientar eficientemente las relaciones comerciales y políticas. Por eso, el ideal ético debe sustentarse en una justificación racional lo suficientemente aceptable como para garantizar la estabilidad del modelo de justicia. En este sentido, como nos deja ver la Dra. Reding, el cientificismo, de reingambre moderno, formuló una justificación naturalista-racionalista de la existencia de razas, como una manera de presentar la validez de la igualdad del género humano, en un entorno de diversidad.

Y es que la modernidad planteó una consistencia especial en función de la formalización conceptual de la razón, que, provista de un lenguaje propio de la metafísica clásica, radicalizó el contenido de las nociones metafísicas en términos de un análisis formal. Con ello, dotó a la noción de “universalidad” de un peso considerable, pues ésta es la forma en que se expresa el conocimiento metafísico como representación formal. Esto sugirió una conceptualización del mundo, que asume en un concepto –en sentido hegeliano–, toda realidad. Por tanto, el concepto es verdaderamente universal, omniabarcante, homogéneo. Sin embargo, como afirma la Dra. Reding, “ninguna argumentación en favor del respeto a la igualdad en la diversidad, puede partir de un hecho biológico, sino de nuestras construcciones categoriales y de una exigencia social para la continuidad de la vida de nuestra especie” (p. 88).

Pensar una ética en el contexto de la diversidad, sugiere entonces, atender a la particularidad de las diferencias, pero con un sentido de cierta homogeneidad. Cuando la Dra. Reding, explica la propuesta de J. Rawls, nos señala su problemática: “el diseño de la posición original en el contexto de una ciudadanía multicultural y la redefinición de las relaciones entre sociedad civil y estado, es decir, la redefinición de lo que se quiere a la dimensión de lo público” (p. 110).

En la segunda parte, la Dra. Reding nos deja ver que no es posible asumir una pretensión de universalidad que contenga conceptualmente la amplia diversidad de realización de costumbres de las sociedades humanas particulares; en otras palabras, no se puede justificar un modelo de cultura universal para las culturas. Los estudios desde la antropología social, por ejemplo, justifican que las dinámicas sociales no se rigen por modelos abstractos, sino por esquemas históricos de costumbres concretas y particulares. Siguiendo este pensamiento, parece que no es, entonces, posible la validez de una afirmación de estructuras a priori de la conducta, y, por lo mismo, de una universalidad ética más allá del contexto particular de una cultura. Más que “cultura”, debemos admitir “culturas”, diversidad cultural. Así, la noción de “diversidad cultural” implica la exclusión de una pretensión de universalidad tan fuerte.

Frente al problema de la diversidad cultural, según la Dra. Reding, se han propuesto algunas alternativas, el multiculturalismo, la interculturalidad y el pluralismo. El primero acepta un principio de tolerancia y respecto a la diferencia de la particularidad de cada cultura, pero sin dejar de lado un esquema dominante que oriente las relaciones humanas en términos de justicia. Por su parte, el interculturalismo propone el ideal de unas explícitas relaciones entre culturas que motiven interinfluencias en libertad e igualdad para el mutuo enriquecimiento.

La Dra. Reding, nos explica diversas posiciones que se han generado para pensar la diversidad cultural, tan propia de Latinoamérica, desde los aporte de Adela Cortina, pasando por el pensamiento de Leopoldo Zea, Fornet-Betancourt, Luis Villoro, Mauricio Beuchot, entre otros... Desde este punto de vista me resulta muy interesante su propuesta de incluir la alteridad como elemento sustancial del pensamiento de las relaciones interculturales, porque la alteridad genera aceptación de la diferencia como diferencia, pero no tanto que no podamos tener una relación, algo en común. Es un principio de relación en construcción, en que la negociación juega un papel importante.

Es conveniente, dice la Dra. Reding, “trabajar en la conformación de una ciudadanía común, intercultural, que no sea incompatible con los proyectos específicos a cada uno de los pueblos que deciden vivir en el mismo estado” (p. 175). La horizontalidad del interculturalismo

se opone a la verticalidad del multiculturalismo, y es en ese esquema horizontal en que cabe pensar lo común como parte de un proyecto de construcción, nunca acabado, por eso, como termina su escrito “sobre un tema como el de la interculturalidad, no puede haber conclusiones” (p. 212).

Arturo Mota Rodríguez

MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

SOMOS | amantes de la **verdad**

Somos Anáhuac



Maestría en Filosofía. RVOE-SEP: 964167. Próximo inicio: junio de 2014.

Doctorado en Filosofía. RVOE-SEP: 995386. Próximo inicio: junio de 2014.

¿Qué puedo conocer?
¿Qué debo hacer?
¿Quién soy?
¿Qué me es permitido esperar?
¿Qué es el hombre?
¿Hacia dónde voy?

Informes:

Mtra. María Eugenia Guzmán Gómez

filosofia.uams@anahuac.mx

Tel. 55 5628 8800 ext. 171



UNIVERSIDAD ANÁHUAC MÉXICO SUR



MÉXICO SUR

UNIVERSIDAD ANÁHUAC MÉXICO SUR
Av. de las Torres 131, Col. Olivar de los Padres
C.P. 01780, Álvaro Obregón, México D.F.
5628 8800 / www.uas.mx

ISSN en trámite