

A large, stylized, textured letter 'R' in a serif font. The letter has a fine, grid-like texture. A thin white crosshair is overlaid on the letter, with a vertical line passing through the center and a horizontal line passing through the middle of the letter's height.

REFLECTIO

Directorio

RECTOR

Dr. Cipriano Sánchez García, L.C.

VICERRECTORES ACADÉMICOS

Dra. Sonia Barnetche Frías

Mtro. Jorge Miguel Fabre Mendoza

DIRECTOR DE LA FACULTAD DE HUMANIDADES, FILOSOFÍA Y LETRAS

Mtro. Carlos Lepe Pineda

DIRECTOR DE COMUNICACIÓN INSTITUCIONAL

Mtro. Abelardo Somuano Rojas

COORDINADORA GENERAL DE PUBLICACIONES

Mtra. Alma E. Cázares Ruiz

CONSEJO EDITORIAL INTERNACIONAL

Dr. Mauricio Beuchot Puente

(Universidad Nacional Autónoma de México)

Dr. Harald Schöndorf

(Hochschule für Philosophie, München)

Dr. Sixto Castro Hernández

(Universidad de Valladolid, España)

Dr. Jesús Villagrasa

(Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma)

Dra. Sarah Arcelia Monreal Maldonado

(Colegio de León, México)

Dr. Juan R. Coca

(Universidad de Valladolid, España)

Dr. Rafael Cúnsulo

(Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, Argentina)

Dr. Marcelino Agís

(Universidad de Santiago de Compostela, España)

Dr. Jean Grondin

(Universidad de Montreal, Canadá)

EDITOR

Dr. Arturo Mota Rodríguez



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

Año VI, Núm. 11, enero-junio de 2018



R REFLECTIO, Año VI, Núm. 11, enero-junio 2018, es una publicación semestral editada por la Universidad Anáhuac del Sur, S. C., a través de la Facultad de Humanidades, Filosofía y Letras, Avenida de las Torres núm. 131, Col. Olivar de los Padres, Alcaldía Álvaro Obregón, C.P. 01780, Ciudad de México. Editor responsable: Arturo Mota Rodríguez. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo núm. 04-2019-051513322700-102, ISSN: 2395-9606, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Certificado de Licitud de Título y Contenido núm. 16396, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa por Técnica en impresión, Moctezuma núm. 38, Col. Estación, C.P. 13319, Alcaldía Tláhuac, Ciudad de México. Este número se terminó de imprimir en enero de 2018 con un tiraje de 200 ejemplares.

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. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad Anáhuac del Sur S.C.

Correspondencia:

Universidad Anáhuac México, Campus Sur. Avenida de las Torres núm. 131, Col. Olivar de los Padres, Alcaldía Álvaro Obregón, C.P. 01780, Ciudad de México, México.

e-mail: arturo.mota@anahuac.mx

Tel.: 5628 8800, ext. 470 / Fax: 5628 8837

Índice

Filosofía

Ananí Gutiérrez Aguilar	<i>La fenomenología de la experiencia de Dios en Edith Stein</i>	8
Diana Alcalá Mendizábal	<i>Hermenéutica de la naturaleza</i>	30
Rafael García Pavón	<i>Hermenéutica analógica como ética del futuro y la revelación en Kierkegaard</i>	44

Humanidades

Javier Quezada del Río	<i>Hijos de Dios y Nefilim (Gn 6, 1-4)</i>	60
Guillermo Hernández Flores	<i>Mauricio Beuchot Puente: El hombre como autor</i>	74

Reseñas

Carlos Lepe Pineda	<i>López Quintás, Alfonso. El ascenso a la creatividad. Una autobiografía dialogada con Catalina Elena Dobre y Rafael García Pavón</i>	90
--------------------	--	----

FILOSOFÍA

LA FENOMENOLOGÍA DE LA EXPERIENCIA DE DIOS EN EDITH STEIN*

ANANÍ GUTIÉRREZ AGUILAR

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE SANTA MARÍA

UNIVERSIDAD SAN AGUSTÍN

DE AREQUIPA, PERÚ

gutierrez.anani@gmail.com

<https://doi.org/10.36105/rflt.2018n11.01>

Resumen: El presente artículo hace referencia al estudio fenomenológico sobre la experiencia de Dios en el pensamiento de la discípula más importante de Edmund Husserl. Edith Stein, la filósofa alemana, desde sus primeros años de formación en Gotinga, vive un acercamiento a la vida religiosa con Max Scheler. Luego de dejar de ser la asistente de Husserl y con un claro conocimiento de la fenomenología, manifiesto en su tesis doctoral *Sobre el problema de la empatía*, se dedica a su propia reflexión en escritos como *Causalidad psíquica e introducción a la filosofía*, donde describe la experiencia de Dios con una claridad casi mística sin ser una mujer bautizada. La mística castellana será otra columna en su propio proceso de conversión, luego de leer a santa Teresa de Jesús, encontrará la verdadera fe. La experiencia de Dios será el ascenso del ser finito al Ser Eterno, obra de mayor impacto luego de ser una reescritura de su obra *Acto y Potencia*.

La filosofía de Stein es producto de sus propias vivencias, de allí que se tenga una especial atención a un estudio fenomenológico sobre la experiencia de Dios en su pensamiento.

Palabras clave: Edith Stein,
fenomenología, empatía, teología.

* Este artículo es una versión reducida del IV capítulo del libro Ananí Gutiérrez, *La experiencia de la persona en el pensamiento de Edith Stein* (Sevilla: Thémata, 2018).

Abstract: This article refers to the phenomenological study on the experience of God in the thought of Edmund Husserl's discipline. Edith Stein, the German philosopher, lives an approach to religious life with Max Scheler from his first years of formation in Göttingen. After ceasing to be the assistant of Husserl and with a clear knowledge of phenomenology, manifested in her doctoral thesis *On the Problem of Empathy*, is dedicated to her own reflection in writings as *Psychic Causation and Introduction to Philosophy*, which describes The experience of God with an

almost mystical clarity without being a baptized woman. Castilian mysticism will be another column in her own process of conversion, after reading Saint Teresa of Jesus, she will find true faith. The experience of God will be the ascent of the finite being in the eternal being, the work of greatest impact and the rewriting of his work *Act and Power*.

Stein's philosophy is a product of his own experiences, of a place that has a special attention and a phenomenological study on the experience of God in his thought.

Key words: Edith Stein, phenomenology, empathy, theology.

Introducción

"He vivido más que filosofado", son palabras de una filósofa que reflexiona sobre su propia vida, de allí que sea necesario estudiar con especial atención la fenomenología de la experiencia religiosa en Edith Stein, discípula del filósofo fundador de la fenomenología, Edmund Husserl.

En este artículo pretendemos analizar, en primer lugar, la experiencia de fe a partir del encuentro con Max Scheler; en segundo lugar, la experiencia de Dios antes del bautizo de la filósofa en su estudio de *Causalidad Psíquica e Introducción a la filosofía*. Y finalmente, veremos el desencadenante de la visión mística en *Ser finito y ser eterno*, un vivir intencionalmente la vida religiosa.

Un encuentro fenomenológico en la fe, Edith Stein y Max Scheler

E. Stein conoce a Max Scheler en Gotinga (1913), desde ese momento queda muy impresionada por la obra *El Formalismo en la Ética y la Ética Material de los Valores*, la cual le deja una huella profunda. Las relaciones entre Husserl y Scheler no eran claras: "Scheler no perdía ocasión para afirmar que él no era el discípulo de Husserl, sino que había encontrado independientemente el método fenomenológico"¹. Para Edith, la influencia era algo natural y el intercambio de ideas confirmaría la relación filosófica, como un aire de familia.

"La primera impresión que Scheler producía era fascinante", escribe Stein, era el puro "fenómeno de la genialidad". Fue invitado a dar una serie de conferencias sobre su reciente libro *Fenomenología y teoría del sentimiento de la simpatía*. Scheler se había convertido

¹ Edith Stein, "Vida de una Familia Judía", en *Obras Completas I*. Vol. II, eds. Urkiza, J. & Sancho, F. J. (Madrid/Burgos/Vitoria: Espiritualidad/Monte Carmelo/El Carmen, 2005^a), 365. De ahora en adelante esta obra *Obras Completas* se citará como *OC I, II, III, IV o V*, según corresponda.

al catolicismo y estaba saturado de ideas católicas. Fue en ese contexto que Edith tiene el primer contacto con un mundo desconocido, un mundo de fe y de fenómenos que ya no podía ignorar. La personalidad y el pensamiento de Scheler fue el desencadenante de su fe, aunque todavía no de la vida religiosa².

Su encuentro con Scheler no será existencialmente religioso, pero ella tiene ansias de verdad, escribe Teresia a Madre Dei³. Las conferencias sobre la esencia de lo santo fueron el primer impulso en el camino de su conversión. Con genialidad, Scheler le hace ver a Edith que solo la religión hace que el hombre sea hombre. La humildad se convierte en el fundamento de la vida moral, que tiene como fin llevar al hombre a Dios como en una nueva resurrección⁴.

Stein escribe que Scheler presentaba un "mundo de Dios", con una proximidad agustiniana y un parentesco con la imagen escolástica-tomista, que establecía una estructura jerárquica de valores para conducir al ser supremo, al bien supremo y a Dios. Los valores terrenos corresponden a la persona y los más elevados al orden divino, es decir, al de la santidad⁵. Con Scheler, Edith descubre el contraste entre la miseria del corazón humano y el valor divino que brilla en las cosas⁶.

Para Edith, lo trágico de Scheler era que "carecía del sentido para la exactitud y rigurosidad científica"⁷. El gran aporte de Scheler, para Edith, fue el descubrimiento de un mundo de valores de suma importancia para la persona y la constitución de la personalidad. Además, tuvo un reconocimiento especial por parte de todos aquellos que vivieron una auténtica fe católica gracias a sus enseñanzas⁸.

Scheler representaba para Edith ese hombre que reza, busca a Dios y busca el núcleo esencial de toda verdad.

Los debates filosóficos entre Scheler y Stein fueron evidentes. Posteriormente, Scheler, en el prólogo de la segunda edición de su libro *Esencia y formas de la simpatía*,

² *Ibid.*, 366.

³ Teresia a Madre Dei, *Edith Stein. En busca de Dios* (Navarra: Verbo Divino, 1984), 59-60.

⁴ *Ibid.*, 50-51.

⁵ Edith Stein, "La significación de la fenomenología como concepción del mundo", en A. Bejas (Intr., Trad., y Notas), *La pasión por la verdad*, (Buenos Aires: Bomun, 2003), 71.

⁶ "Zum Proble, der Einfühlung" (En torno al Problema de la Intuición), en Teresia a Madre Dei, *Edith Stein. En busca de Dios* (Navarra: Verbo Divino, 1984), 130.

⁷ Edith Stein, "La significación de la fenomenología como concepción del mundo", en A. Bejas (Intr., Trad., y Notas), *La pasión por la verdad...*, 71.

⁸ *Ibid.*, 73.

reconoce las correcciones hechas en esa obra gracias a las discusiones con Edith Stein⁹ y otros amigos filósofos.

De esta manera, el encuentro con Max Scheler y Edmund Husserl fue decisivo para Stein, ya que la ayudaron a abrirse al campo de los fenómenos, que ya no era posible prescindir. La fenomenología la llevaría a la persona y, por tanto, al Ser eterno. Para Salvarini, el encuentro con el filósofo de valores será el primer rayo de luz en su vida de fe. "Y el fruto principal consistió en aprender a no 'oponer resistencia' a los nuevos estímulos que el ambiente le ofrecía"¹⁰, es decir: la experiencia de Dios.

La experiencia de Dios, un estudio fenomenológico

Edith Stein había perdido la fe en su adolescencia (1906). En su tesis doctoral (1916), reconoce la perfección de Dios, en cuanto poseedor de un conocimiento perfecto. Él no se engañará sobre las vivencias de los hombres, como los hombres sí lo hacen¹¹.

Edith Stein no se ha alejado ni cerrado a todo fenómeno religioso; su mente, abierta a toda reflexión, describe la experiencia de Dios en su obra *Causalidad Psíquica* (publicada en Anuario de Filosofía, 1922), como las energías que no provienen de uno mismo. Esto lo escribió entre 1918 y 1920, cuando era una mujer no bautizada; sin embargo, al inicio del texto señala que "existe un estado de reposo en Dios", una especie de suspensión de la vida y un abandono en las manos de Dios. Luego, Stein escribe como una mujer que ha vivido la experiencia de Dios, en cuanto esta implica fracaso por la carencia de la actividad vital; escribe: "Aquel era el silencio propio de muertos". Después es acogida y liberada de toda preocupación y obligación de actuar para ser llevada a una nueva vida donde emergen nuevas energías que actúan sin imposición a las suyas¹².

⁹ Max Scheler, *Esencia y formas de la simpatía* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005), 29.

¹⁰ F. Salvarini, *Edith Stein. Hija de Israel y de la Iglesia* (Madrid: Palabra, 2012), 75.

¹¹ Edith Stein, "Sobre el problema de la empatía", en *OC II*, 88.

¹² "Existe un estado de reposo en Dios, de completa relajación de toda actividad espiritual, en el que no se hacen ninguna clase de planes, no se adoptan resoluciones, y menos aún se actúa, sino que todo lo futuro se deposita en manos de la voluntad divina, uno "se abandona" por completo "al destino". Este estado se me concede, por ejemplo, cuando una vivencia que sobrepasaba mis energías, ha consumido por completo mi energía vital

Edith Stein, en tanto filósofa, encuentra como único presupuesto para semejante renacimiento espiritual, la capacidad receptiva con la que se fundamenta la estructura de la persona, que se ha sustraído a la acción del mecanismo psíquico. La vida espiritual se halla codeterminada por el núcleo de la personalidad, de allí su carácter de singularidad¹³.

El sentido ecuménico y universalista de la filósofa, señala Ezequiel García Rojo, se presenta en que la "experiencia de Dios admite múltiples formas, en consecuencia, se ha de estar abiertos a otras modalidades religiosas; la gracia escapa a nuestros controles y, por tanto, "los otros" también pueden ser depositarios de la generosidad divina"¹⁴. En una carta a su amigo Roman Ingarden, escribe: "Estoy profundamente convencida de que hay tantos caminos que llevan a Roma como cabezas y corazones humanos"¹⁵, la experiencia de Dios es una experiencia personal.

La experiencia de Dios es algo parecido a la experiencia de la persona humana, en las relaciones de una persona con otras:

El amor, con el que yo abrazo a una persona, puede ser capaz de llenar a esa persona de nueva energía vital, cuando la suya fracasa. Más aún, el mero contacto con personas de intensa vitalidad es capaz de ejercer una influencia animadora sobre la persona cansada o la agotada, una influencia que no presupone ninguna actividad por parte de ella¹⁶.

De la misma manera, cuando nuestro estado de ánimo está elevado por el gozo, se convierte con naturalidad en amor, generosidad, compasión, valentía y las demás emociones semejantes del ánimo¹⁷; todas ellas son donación permanente al otro. Por otro lado, cuando falla la energía impulsiva interna, se necesita un motivo "vivificante" (puede ser

espiritual y me ha arrebatado toda actividad. El descansar en Dios, frente al fracaso de la actividad por carencia de energía vital, es algo completamente nuevo y singularísimo. Aquel era el silencio propio de muertos. En lugar de él aparece ahora el sentimiento de hallarse acogido, de estar liberado de toda preocupación y responsabilidad y obligación de actuar. Y cuando yo me entrego a este sentimiento, comienza a llenarme poco a poco nueva vida y vuelve a impulsarme –sin tensión alguna de la voluntad– a nueva actividad. Esta vivificadora afluencia aparece como un efluvio de una actividad y de una energía que no son mías, y que actúan en mí sin imponer exigencias a las mías". Edith Stein, "Causalidad Psíquica", en *OC II*, 298.

¹³ *Ibid.*, 309.

¹⁴ Ezequiel García Rojo, *Una mujer ante la verdad. Aproximación a la filosofía de Edith Stein* (Madrid: Espiritualidad, 2002), 291.

¹⁵ "Cartas a Roman Ingarden, Carta del 8-XI-1927", en Ezequiel García Rojo, *Una mujer ante la verdad. Aproximación a la filosofía de Edith Stein* (Madrid: Espiritualidad, 2002), 109.

¹⁶ Edith Stein, "Causalidad Psíquica", en *OC II*, 298.

¹⁷ *Ibid.*, 325.

un motivo emocional) para permitir que las motivaciones intelectuales sean eficaces. La energía vital espiritual se convierte en un motivo impulsor¹⁸.

Sin embargo, es necesaria cierta vitalidad para poder acoger y vivenciar cualquier contenido, como datos sensibles, convicción o gozo. Si esa vitalidad no existe, no se pueden añadir desde afuera fuerzas impulsivas, aunque, como hemos visto, la experiencia de Dios añade fuerzas impulsivas que no pertenecen a la persona. Stein no abandona esa reflexión.

En su escrito posterior, *Introducción a la filosofía* (1920-21), describe la experiencia de la persona de Dios. Esta es posible cuando nos encontramos en una situación de "desesperación", cuando nuestro entendimiento no ve ninguna posible salida y sabemos que en el mundo no hay ninguna persona con la voluntad, sabiduría y poder para ayudarnos; entonces, nos damos cuenta de la existencia de un poder espiritual que ninguna experiencia externa nos enseña.

Parece que se abre un abismo y la vida nos arrastra, no hay paso alguno hacia atrás cuando creemos que nos caemos al abismo, entonces nos sentimos en "manos de Dios", que nos sostiene y no nos deja caer. Tal vivencia no solo revela la existencia de Dios, sino su esencia; es decir, lo que Él es y que nos regala nueva vida. La confianza en Él nos hace admitir que nuestra vida tiene sentido, así como conocer la sabiduría divina, el sentido de la salvación¹⁹. El Ser de Dios no conoce depravación alguna y nos muestra su bondad total²⁰.

Edith, al narrar la experiencia de la persona de Dios, añade nuevos elementos a lo narrado en *Causalidad Psíquica*. La experiencia revela la existencia y la esencia de Dios, además del hecho de que nuestra vida tiene sentido, que podemos conocer la sabiduría divina, así como el sentido de la salvación. Edith Stein, en el verano de 1921, lee *El libro de la Vida* de santa Teresa de Jesús y reconoce la verdadera fe. En 1922, se bautiza en la Iglesia católica.

Luego, Stein manifiesta a través de una carta a la religiosa Calista Kopf (1928), que la vida contemplativa no debe separarse del mundo, quien más contempla a Dios debe salir de sí mismo y dirigirse al mundo para comunicarlo²¹.

Stein, al realizar la traducción de las *Quaestiones Disputatae, De Veritate*, ve en santo Tomás de Aquino la seguridad de reflexión en el análisis ontológico y metafísico más

¹⁸ *Ibid.*, 299.

¹⁹ Edith Stein, "Introducción a la filosofía", en *OC II*, 848.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Cf. Edith Stein, "Carta a Hermana Calista Kopf, Sta. Magdalena, 12 de febrero de 1928", en *OC I*, 809.

profundo. Edith considera que toda la reflexión en busca de conocimiento debe partir o llegar a un estudio ontológico o metafísico, a lo cual el mismo Husserl hubiera llegado.

Stein no ha dejado de buscar la verdad, la experiencia de Dios es parte de esa búsqueda. En *Acto y Potencia*, escribe que Dios es vida, su ser es actualidad, es uno, es simple e indivisible, es espiritual y es conocido por sí mismo²².

En ese sentido, enfatiza la concepción de la experiencia de la persona de Dios, una experiencia de persona a persona, desde donde hace una distinción entre las personas infinitas y las finitas. Escribe que la forma más elevada del Ser espiritual es vida²³, la cual brota de un viviente, y la persona es un viviente. La persona tiene un ser autónomo y duradero, lo que manifiesta un doble sentido autónomo en cuanto que es un ser para sí, válido para toda persona finita. El otro sentido significa ser para sí o desde sí mismo, esto es válido solo para la persona increada. "Duración" puede significar, por un lado, ser en el tiempo y llenar un espacio, propio de las personas finitas; no obstante, ser desde la eternidad, a través de todos los tiempos le corresponde a la persona infinita. De Dios recibe todo su punto de partida, todas las personas finitas, toda la vida espiritual actual y toda actualidad procede de un actual, Dios es infinitamente puro²⁴. Sigue el siguiente texto de Santo Tomás:

Persona significa lo que en toda naturaleza es perfectísimo, es decir lo que subsiste en la naturaleza racional (*subsistens in rationali natura*). Por eso, como a Dios hay que atribuirle todo lo que pertenece a la perfección por el hecho de que su esencia contiene en sí misma toda perfección, es conveniente que a Dios se le dé el nombre de persona. Sin embargo, no en el mismo sentido con que se da a las criaturas, sino de un modo más sublime.²⁵

Stein se pregunta,

¿Dónde está lo común entre Dios y las personas finitas, que posibilita en ambos casos hablar de "persona"? En la analogía del ser: del ser persona y de la vida espiritual. Personalidad como autonomía en el sentido ilimitado de la *aseitas* solo la posee Dios. Pero existe una auténtica analogía entre la persona infinita y los sujetos espirituales creados, que justifica

²² Edith Stein, "Acto y Potencia", en *OC III*, 320.

²³ *Ibid.*, 329.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3 [*Summa de Teología*, I, Parte I, (Madrid: BAC, 1988), 326]. Citado en Edith Stein, "Ser finito y ser eterno", en *OC III*, 953.

hablar de personalidad también de ellos. Cada sujeto espiritual es un *comienzo* del que procede un aspecto doble: su propia vida espiritual y algo que es suscitado a través de esta vida espiritual, pero que, después de haber entrado en la existencia, tiene su propio ser, uno en dependencia continua del espíritu creador o también uno autónomo: "objetos espirituales" o hechuras objetivo-espirituales.²⁶

El ser de Dios existe desde la eternidad y es inmutable, todo su ser es acto, de él procede todo lo que tiene comienzo, Stein encuentra allí la analogía, "la característica de los actos espirituales, de los que brota un nuevo ser es un *analogon* del poder divino del creador"²⁷. Los actos propiamente de la persona son los actos libres o voluntarios, que para Stein son un análogo de la libertad divina. Asimismo, lo que pretende Edith Stein es que "aquí vale solo describir brevemente lo que la personalidad aquí y allí significan en común: ser algo, cuyo ser es vida duradera, espiritual y en ella es actividad libre consciente, racional, creada"²⁸.

Edith Stein ha desarrollado una serie aclaraciones y comentarios a *Acto y Potencia*; como resultado de ello, ha escrito su obra más completa *Ser finito y ser eterno*. Allí escribe que tenemos en Dios el "espíritu en su realización más pura y perfecta. La divinidad trina es el verdadero *reino del espíritu*"²⁹. Es así que toda espiritualidad, capacitación del ser finito o la persona son una elevación al reino del espíritu. Stein enfatiza la calma y la seguridad frente a la presencia del Ser Eterno: "Yo me sé sostenido y este sostén me da calma y seguridad. Ciertamente, no es la confianza segura de sí misma del hombre que, con su propia fuerza, se mantiene de pie sobre un suelo firme, sino la seguridad suave y alegre del niño que reposa sobre un brazo fuerte".³⁰

Stein escribe: "Me encuentro con otro ser que no es el mío, pero que es el fundamento de mi ser". La filósofa considera que se puede llegar por dos vías a ese fundamento, que se encuentra en el interior y es el Ser Eterno. La primera vía es la fe y, la otra, el conocimiento filosófico. La fe lleva al hombre más lejos, lo conduce al Dios personal y cercano, al Dios misericordioso, pero es un camino oscuro³¹.

El conocimiento realiza un recorrido desde las filosofías del espíritu al estudio de la metafísica. La investigación sobre el sentido del ser le ha "conducido al ser que es el

²⁶ Edith Stein, "Acto y Potencia", en *OC III*, 330.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Edith Stein, "Ser finito y ser eterno", en *OC III*, 957.

³⁰ *Ibid.*, 75.

³¹ *Ibid.*, 77.

autor y la imagen primitiva de todo ser finito. Él se revela a sí mismo ante nosotros como el ser en persona y más aún, como el ser en tres personas³².

Por otro lado, la persona humana es soporte de una naturaleza dotada de razón y espíritu; posee una vida interior espiritual, que sale como vida espiritual, en donación permanente de sí mismo, permaneciendo él mismo³³. Para Stein, la vida consciente no abarca la totalidad de la persona, solo llega a ser una superficie iluminada de una profundidad sombría. "Si queremos comprender el ser persona humana, debemos hablar de penetrar en esta profundidad sombría"³⁴, que se expresa en la vida espiritual y se siente impactada en el alma y en el cuerpo. "La vida espiritual es un despliegue de la esencia en cuanto a la actividad de lo que es perfecto en su manera de ser"³⁵, en una permanente donación, aunque a veces limitada e inconsciente.

La donación total y su permanencia son dadas en las personas divinas, como vida personal, pues "cada una se despoja enteramente de su esencia y, sin embargo, la conservan perfectamente, por el que cada una está enteramente en ella misma y enteramente en las otras, tenemos ante nosotros el espíritu en su realización más pura y perfecta"³⁶. Continúa Edith, no hay ninguna división de la esencia divina, escribe que "la esencia *una*, que es particular a todas las personas divinas, es vida y amor, sabiduría y poder"³⁷.

Para comprender la multiplicidad de las personas de Dios, Edith ha partido del hecho de que "Dios es *amor*, pero que el amor es un libre don de sí, de un yo a un tú y una unidad existencial de los dos en un nosotros"³⁸. De esta manera, el amor es lo más libre, un don de sí mismo en cuanto acto de un ser que se posee a sí mismo como persona. Además, Stein cree que el "amor divino debe ser una persona: la persona del amor. Cuando el Hijo y el Padre se aman el uno al otro, su don de sí es al mismo tiempo un acto libre de la persona del amor"³⁹.

Es por ello que podemos referirnos a la experiencia de la persona de Dios, es decir que "Dios sea acogido por el alma significa más bien que esta se abre libremente a Él, y que se entrega a esta unión, de manera que solo es posible entre personas espirituales"⁴⁰.

³² *Ibid.*, 371.

³³ *Ibid.*, 376.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*, 384.

³⁶ *Ibid.*, 376.

³⁷ *Ibid.*, 432.

³⁸ *Ibid.*, 433.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Edith Stein, "Ser finito ser eterno", en *OC III*, 1091.

Edith Stein describe la experiencia de Dios como apertura libre de la persona a la acción de Dios mismo⁴¹. Como escribe José Luis Caballero Bono, es estar expuestos a la mirada de Dios, donde quedan unidos a la libertad⁴².

Stein presenta la experiencia de la persona como experiencia de lo finito, y la experiencia de la persona de Dios como la experiencia de lo eterno y lo infinito. Asimismo, concibe lo finito como lo "que no posee su ser, sino que necesita del tiempo para llegar a ser"; además, es algo "delimitado objetivamente", su sentido es "ser algo y no todo". En cambio, ser eterno significa "dueño del ser", "ser mismo"⁴³.

El yo finito, tan necesitado como expuesto a la nada, está situado en dos mundos, uno interior y otro exterior; su vida viene de la oscuridad y vuelve a la oscuridad. Por otro lado, el "Yo soy" significa la presencia eterna-viva, un eterno presente, sin lagunas y sin oscuridad. "El Yo no es un vacío, sino que él contiene en sí, abraza y domina toda la plenitud [...] puesto que se capta a sí mismo espiritualmente o es transparente a sí mismo"⁴⁴.

El yo personal se encuentra enteramente en la interioridad más profunda del alma, dispone de su libertad⁴⁵ y allí se encuentra con Dios. La libertad se constituye en condición de posibilidad de la experiencia de Dios, pues "cuando más hondamente el alma se sumerge en el espíritu y más firmemente se instala en su centro, tanto más libremente puede elevarse sobre sí misma y liberarse de las ataduras materiales"⁴⁶. De esta manera, la experiencia de la persona de Dios corresponde con la visión mística, Edith Stein se refiere a ella en *Ser finito y ser eterno*.

La visión mística

Parece que Edith Stein ha querido enfatizar la visión mística, como la forma más elevada de la presencia actual de Dios, que narra con completitud e intencionalidad en *Ser finito*

⁴¹ *Ibid.*, 1033.

⁴² José Luis Caballero Bono, "La empatía y su importancia en la vida del hombre", en Dir. Francisco Sánchez Fermín, *Edith Stein. Antropología y dignidad de la persona humana*, (Ávila: Universidad de la Mística CTeS, 2016), 115.

⁴³ Edith Stein, "Ser finito ser eterno", en *OC III*, 670.

⁴⁴ *Ibid.*, 942.

⁴⁵ *Ibid.*, 453.

⁴⁶ Edith Stein, "El Castillo del alma", en *OC III*, 1136.

y *ser eterno*. Según Ramón Xirau, la conclusión de este libro conduce a una visión mística, de la que ella misma dice: "El mayor acercamiento al fin supremo –el del lenguaje teológico– durante esta vida es la visión *mística*"⁴⁷.

Una visión mística es el reconocimiento de la esencia como misterio, según Ramón Xirau, cuando Edith Stein "remite sucesivamente al ser, la esencia, la materia, la forma, Dios en su Unidad y en su Trinidad", su tema es el "de la esencia en cuanto misterio". Cercana a san Agustín, puede escribir que estas esencias "dependen del arquetipo en el logos divino, puesto que en Dios están los arquetipos de todas las cosas"⁴⁸.

Para Teresa a Madre Dei, la intuición fenomenológica de la esencia no puede quedar simplemente en el objeto, sino que debe percibirse como prototipo del que recibe su esencia⁴⁹.

Edith Stein escribe una carta a Calista Kopf (1938), en relación a quienes está reservada la mística. Ella hace referencia a Garrigou-Lagrange⁵⁰, quien ha tratado de demostrar que el desarrollo de las tres virtudes teologales –fe, esperanza y caridad– son necesarias para que todos los cristianos estén llamados a lo esencial, es decir, a la unión con Dios. Asimismo, la experiencia extraordinaria, que se da con éxtasis, visiones y cosas por el estilo, se da en algunos casos. Continúa la carta a Calista Kopf, manifestando que los santos padres de la Orden Carmelita no están de acuerdo con que la mística sea cosa de pocos, pues lo que ellos acentúan es que lo decisivo sería la unión con Dios por la voluntad, esto es la conformidad con la voluntad divina; tal es la vocación contemplativa y de todas las órdenes que tienen como carisma esa comunión con Dios. Stein escribe que, en todo caso, hay que convertirse en un vaso vacío para ser llenado por la gracia divina, ese es el camino más seguro. "Despega tu corazón de todas las cosas. Busca a Dios, y lo hallarás"⁵¹, afirma.

Posteriormente, Edith, como carmelita, ve a santa Teresa de Jesús como la santa Madre, formadora de lo más profundo del alma, de la persona; ella ponía atención a las columnas fundamentales, la "*humildad* radical y la *obediencia* incondicional. Solo el que a sí mismo se tiene por nada, el que en sí mismo no encuentra nada que merezca la pena de ser defendido y a lo que agarrarse, solo en ese hay un espacio para el absoluto señorío de

⁴⁷ Ramón Xirau, "Prólogo a la Edición en Español", en Edith Stein, *Ser finito y ser eterno*, 8.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Teresa a Madre Dei, *Edith Stein. En busca de Dios*, (Navarra: Verbo Divino, 1984), 212.

⁵⁰ Reginald Garrigou-Lagrange OP (1877, Auch junto a Tarbes/ Francia- 1964, Roma), teólogo, fue profesor en Le Saulchoir (Bélgica) y en el Angelicum de Roma.

⁵¹ Cf. Edith Stein, "Carta a Calista Kopf, Colonia, 20 de octubre de 1938", en *OC I*, 1277.

Dios. Puede estar seguro de que sigue la voluntad de Dios, solo aquel que ha renunciado totalmente a su propia voluntad, para sujetarla a una voluntad ajena⁵².

Quien logra desprenderse de la propia voluntad se olvida de sí mismo, además, no le resultará difícil desprenderse de todos los placeres naturales. "El amor de Dios es la raíz y la corona de todo"⁵³, solo Él basta.

Para Stein, santa Teresa de Ávila es quien mejor ha penetrado en la vida interior del alma con el *Castillo interior*, libro comentado luego de un análisis entre el cuerpo, alma y espíritu en su obra *Ser finito y ser eterno*⁵⁴, como "el castillo del alma". Allí Stein realiza un análisis de la estructura del alma. El "alma como centro de todo ese edificio físico-psíquico-espiritual que llamamos *hombre*"⁵⁵. Según Stein, no es posible hacer un cuadro que pueda darnos la claridad del alma y penetrar en la vida íntima de esta. Solo los testimonios de los místicos de la vida en oración, nos pueden ayudar a entender la riqueza de la vida interior, el *Castillo interior*. La descripción de los grados más altos de la vida mística es expresada con absoluta honestidad, hace comprender la conexión interior de dichos estados y, para Edith, es una obra de arte acabada.

Ahora Stein, con relación al *Castillo interior*, sostiene que hay seis moradas que rodean a la más interior (la séptima). No obstante, los moradores andan por fuera, no saben del interior del castillo. Hay muchas almas así, dice santa Teresa, que no conocen su propia casa, tan enfermas del alma⁵⁶.

La filósofa analizará el *Castillo interior* a la luz de la filosofía moderna y clarifica que el "alma humana, en cuanto espíritu e imagen del Espíritu de Dios, tiene la misión de aprehender todas las cosas creadas, conociéndolas y amándolas, y así comprender la propia vocación y obrar en consecuencia"⁵⁷, conforme al conocimiento y al amor.

De esta forma, a los diversos grados del mundo creado corresponden las moradas del alma, la más profunda –en el mismo interior– está reservada al Señor de la creación; por ese motivo, santa Teresa de Jesús expresó con claridad que "entrar en sí mismo significa acercarse gradualmente a Dios".⁵⁸

⁵² Edith Stein, "Una maestra en la educación y en la formación: Teresa de Jesús", en *OC V*, 55.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Edith Stein, "Ser finito y ser eterno", en *OC III*, 386.

⁵⁵ Edith Stein, "El Castillo interior", en *OC V*, 80.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*, 100.

⁵⁸ *Ibid.*

Para Stein, el acercamiento gradual significa una "progresiva adquisición de una posición cada vez más nítida y objetiva frente al mundo."⁵⁹ El sustraerse a todas las ataduras ligadas al mundo es el camino que nos acerca cada vez más a Dios, dado que el alma restituye sus fuerzas naturales para trabajar al servicio de Dios.

Para la filósofa carmelita, además de la oración, el trato con los hombres es otra puerta al castillo. La experiencia de la persona nos da imagen de esa entrada, en tanto que, en la experiencia del otro, este tiene una imagen de nosotros y nosotros tenemos una imagen de él. Así llegamos a vernos a nosotros *desde fuera* y podemos constatar algunas apreciaciones correctas; sin embargo, Stein cree que en muy pocas ocasiones penetramos en lo más profundo de nuestro interior. El proceso de maduración impulsa a la persona por sí misma a esta autoobservación.⁶⁰

El mundo interior permite el auténtico deseo de conocerse y se mezcla con un impulso a la "autoafirmación", que cuando es excesivo se convierte en fuente de ilusión y origina una falsa imagen del propio yo. "A esto se añade el que en este período comienza la meditación de sí mismo, basada en la imagen que los otros ven desde fuera, y por tanto una formación del alma desde el exterior, que conlleva el encubrimiento del propio ser".⁶¹ Por ello, muchas veces podemos caer en una vida impersonal, escribía Stein en *Acto y Potencia*.

No obstante, la investigación científica ha abandonado el mundo interior del alma, desde el momento que la psicología sigue un camino independiente de toda consideración religiosa y teológica; así se desarrolló una "psicología sin alma". La esencia del alma como sus potencias fueron desechadas como "conceptos mitológicos" y se tomó en cuenta únicamente los fenómenos psicológicos. El empirismo inglés ha contribuido a tal exclusión⁶², como si del "castillo interior" se conservasen restos de muralla, que apenas nos revelan la forma primigenia del castillo y lo que vemos es un cuerpo sin alma. Edith cree que la psicología naturalista del siglo XIX está superada por el redescubrimiento del espíritu y el surgimiento de la "Ciencia del espíritu"⁶³.

Los estudios de Dilthey, Brentano, Husserl y todas sus escuelas son los pioneros de una nueva ciencia del espíritu y del alma, sus obras no son escritos religiosos y la puerta probablemente no haya sido la oración.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*, 101.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*, 101.

⁶³ *Ibid.*, 102.

Edith Stein observa una ceguera incomprensible respecto a la realidad del alma, ella considera que se debe a la incapacidad de llegar a lo profundo de esta, y al miedo inconsciente de encontrarse con Dios. Por otra parte, menciona que nadie ha llegado a tal profundidad como santa Teresa de Jesús y san Agustín; esto debido a que, con ardiente corazón y tomados de la mano de Dios, "han sido liberados de todas las ataduras e introducidos dentro de sí en lo más íntimo de su interioridad"⁶⁴. Para ellos, las "misteriosas profundidades del alma resultan claras"⁶⁵.

Según la descripción de santa Teresa, el extraño camino que recorre el alma en su interiorización, permite hacer la distinción entre el alma y el Yo. "La vida del yo despierto y consciente es el camino de entrada al alma"⁶⁶. El Yo, a pesar de su movilidad, se halla ligado a un centro inmóvil, en el cual viven las más profundas gracias místicas⁶⁷.

Cuando el Yo se posesiona en el centro del alma, se enciende la luz de la conciencia y hace oír su voz, es el lugar de la decisión personal, de la unión libre con Dios y a su voluntad⁶⁸.

La entrega amorosa de la voluntad personal a la voluntad de Dios, para Edith Stein, es la medida de nuestra santidad y es, a su vez, "la condición para la unión mística que no está en nuestro poder, sino que es libre regalo de Dios"⁶⁹.

Edith ha encontrado diversos modos de ser del alma, por ejemplo, como forma del cuerpo, o como ser-personal-espiritual que se realiza y manifiesta en la vida libre del reino del espíritu. Cuanto más se sumerge el alma en el reino del espíritu, se instala más profundamente en su centro y es capaz de liberarse de todo tipo de ataduras.

Por tanto, para Stein, "el alma es el 'espacio' en medio de todo lo corporal-anímico-espiritual"⁷⁰, en cuanto es sensible, habita en todo el cuerpo, recibe del cuerpo datos y obra sobre él, lo configura y mantiene; en cuanto alma espiritual, trasciende más allá de sí misma en relaciones intersubjetivas y, al mismo tiempo, mira un mundo más allá de su yo. Sin embargo, cuanto el alma habita en sí misma, el yo personal está en su propia morada y es persona libre. "Aquí se reúne todo lo que proviene del mundo de los sentidos y del espíritu, aquí surge la disputa interna entre ellos; desde

⁶⁴ *Ibid.*, 104.

⁶⁵ *Ibid.*, 105.

⁶⁶ Edith Stein, "Ser finito ser eterno", en *OC III*, 969.

⁶⁷ Edith Stein, "El Castillo interior", en *OC V*, 105.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*, 106.

⁷⁰ Edith Stein. "Ser finito ser eterno", en *OC III*, 967.

aquí tiene lugar la toma de posición, y de aquí se gana lo que llegará a ser propiedad personal, parte consciente de sí misma".⁷¹ Dicho metafóricamente, "se hace carne y hueso" y se une con Dios.

Cada acción es una respuesta a un ofrecimiento y cada acto libre es un compromiso consigo mismo en la forma particular de la vida personal, puesto que la "esencia propia del alma humana individual es su modo de ser personal"⁷². La tarea de la espiritualidad libre consiste en iluminar más y más el fondo oscuro de la vida interior; también, en vivir la vida lo más personalmente posible, es decir, en el perfeccionamiento del ser en el amor, ya que el "amor es lo más libre que hay."⁷³

Stein escribe que "Dios solo es conocido en la medida en que se revela" y la ascensión hacia Dios es una ascensión a la oscuridad y al silencio, el camino de la negación⁷⁴, esta es la Teología mística, desarrollada por Dionisio Areopagita.

La teología afirmativa procede de modo inverso, inicia por lo que le resulta lo más familiar y luego desciende. La teología negativa ha de comenzar con lo que está más alejado de Él, asciende la escala de la creación para verificar que en cada estrato el Creador no se encuentre allí. Una vez cumplido el ascenso, ambas dan paso a la teología mística, "la cual alcanza con el Inefable en silencio total"⁷⁵, en el que "Dios desvela su misterio, dejando entrever al mismo tiempo la impenetrabilidad del mismo."⁷⁶

Para el seudo-Dionisio, "la teología es un hablar de Dios sobre la base de una experiencia de Dios"⁷⁷. No obstante, con la experiencia mística, pueden venir visiones extraordinarias, incluso sensibles como las de Isaías⁷⁸. Stein se pregunta qué da al profeta la seguridad de que está ante Dios, y responde que este la encuentra en el "sentimiento" de que Dios está presente, sintiéndose tocado en el interior de su ser; el núcleo de la vivencia mística es el encuentro con Dios de persona a persona⁷⁹. El sentirse tocado, en el espacio más íntimo del alma, es el sentido propio de la experiencia de Dios, de la visión mística.

⁷¹ *Ibid.*, 967-968.

⁷² *Ibid.*, 446.

⁷³ *Ibid.*, 459.

⁷⁴ Edith Stein, "Caminos del conocimiento de Dios", en *OC V*, 131.

⁷⁵ *Ibid.*, 133.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Teresa a Madre Dei, *Edith Stein. En busca de Dios* (Navarra: Verbo Divino, 1984), 265.

⁷⁸ *Ibid.*, 148-149.

⁷⁹ Edith Stein, "Caminos del conocimiento de Dios", en *OC V*, 148.

El Espíritu de Dios mueve al alma espiritual a su centro mismo y allí la hace partícipe de su Amor en Verdad y Vida, la experiencia de Dios es una experiencia de la persona en su propia individualidad.

Stein no rechaza las diferentes formas de conocer la fe, como le sucedió antes de ser bautizada. Ella cree que se puede dar el paso del "conocimiento natural de Dios a la experiencia sobrenatural de Dios sin la mediación de la fe; es decir, como agradecimiento de un no creyente"⁸⁰. Las expresiones de agradecimiento son experiencia de Dios. Todas las formas de conocimiento se ordenan unas tras otras, mediante la intención con la que se trasciende.

El camino de la teología es dejar libre el camino que lleva a Dios mismo, escribe Stein. El Areopagita lo ha designado como "teología simbólica" y quiere llevarnos de la mano hacia Dios. No obstante, en el cuerpo humano, encontramos también cierto simbolismo: la "expresión" del cuerpo nos da acceso al ser anímico del otro, su comprensión contribuye esencialmente con la experiencia interior del propio ser anímico; Edith cree que la experiencia de sí mismo, por su parte, es dependiente de la experiencia ajena, se trata de un intercambio permanente, donde cada expresión es símbolo de algo "interior".⁸¹

En *Ciencia de la Cruz*, Stein muestra su profunda admiración y respeto a otro místico como es San Juan de la Cruz. El P. Fco. Javier Sancho Fermín, en la introducción de *Ciencia de la Cruz*, dice:

La Noche Oscura de Juan de la Cruz es el camino de la fe misma, que tiene que ir despojándose de todo aquello que no es su modo de ser y conocer (purificación de la memoria, la voluntad y el entendimiento) para poder acoger a Dios en su esencia misma, y no desde lo que uno predetermina, por su forma de ser o su educación. En este sentido, la "fe oscura" es una actitud espiritual que se asemeja al modo de la "intuición fenomenológica". El camino de la fenomenología y de la mística se comprenden mutuamente.⁸²

Podemos decir que son caminos, los cuales nos llevan a conocer a Dios. El deseo supremo de la persona humana es la autoentrega al Tú divino, que se desposee de su ser y, al mismo tiempo, lo conserva perfectamente. El hombre no puede ser arrojado a la nada, el hombre es llamado por Dios a la eterna alegría común en su Espíritu.

⁸⁰ *Ibid.*, 151.

⁸¹ *Ibid.*, 168.

⁸² Edith Stein, "Ciencia de la Cruz", en *OCV*, 17.

Dice Edith Stein: "La corriente mística, que fluye a través de todos los siglos, no es un brazo lateral desviado, que se haya separado de la vida de oración; es su vida más íntima [...] Sin ella no habría liturgia ni Iglesia"⁸³. La gracia mística nos permite la experiencia que nos enseña la fe y quiere transformar la fe en visión mística.⁸⁴

La vocación de la persona humana es a la unión con Dios en la vida eterna. Sin embargo, no es posible vivir sin la experiencia de la persona y encontrarse a sí mismo, al otro y a Dios en ella.

Hemos visto cómo E. Stein vivió la experiencia de Dios, descrita en *Causalidad Psíquica* y luego en *Introducción a la filosofía*. La experiencia interior de Stein, escribe Laura Boella, que la conduce a la fe no sabe de mediaciones de tipo doctrinal, su encuentro es un corte directo y vertical a través de una pluralidad de caminos de experiencia vivida⁸⁵.

Por otro lado, la realidad del Dios vivo, da sentido a la persona, al mundo, al cosmos y deja de constituirse en una abstracción quimérica. Por ello, la actitud del pensador cristiano es dejarse encontrar por la Verdad. No obstante, Edith Stein fue una buscadora incesante de la Verdad, ella escribió: "Quien busca la verdad, busca a Dios"; luego de vivir esa presencia, será una servidora de la Verdad, como escribe el P. Sancho Fermín.

Desde muy joven, vivió una vida interior de reflexión, la filosofía le permitía esa práctica. Es en el silencio de la oración, de "me hablas y yo te hablo", que se revelan los grandes momentos de la vida de una persona: para Teresia a Madre Dei, "en el callado coloquio de las almas consagradas a Dios con su Señor germinan los grandes acontecimientos de la historia de la Iglesia, que renuevan la faz de la tierra"⁸⁶. Edith Stein vive una unión mística, aun siendo no bautizada. Toda unión mística es una unión amorosa con la Verdad, con Dios. Asimismo, en esa presencia, "se derrumba toda imperfecta obra humana. Ni la afirmación ni la negación puede alcanzar a Dios. Más bien el alma se une al Inefable en un absoluto silencio"⁸⁷.

Edith Stein escribió que la experiencia religiosa, como "contemplación directa" de Dios, en un éxtasis y similares, solo se da en personas muy excepcionales como

⁸³ "Gebet der Kirche", en "Erbe und Auftrag", año 38, 1962, p. 9, en Teresia a Madre Dei, *Edith Stein. En busca de Dios* (Navarra: Verbo Divino, 1984), 231.

⁸⁴ Edith Stein, "Ser finito y ser eterno", en *OC III*, 1032.

⁸⁵ Laura Boella, *Pensar con el corazón: Hannah Arendt, Simone Weil, Edith Stein, María Zambrano*, (Trad. Clariana López, Leonor), (Madrid: Narcea, 2011), 47.

⁸⁶ Teresia a Madre Dei, *Edith Stein. En busca de Dios*, (Navarra: Verbo Divino, 1984), 230.

⁸⁷ *Ibid.*, 265.

los místicos españoles santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz; sin embargo, no es posible una demostración rigurosa de que se trata de una auténtica revelación, conocemos su experiencia por sus testimonios⁸⁸, entonces uno no puede dudar de tal encuentro. Antes vivía una vida despersonalizada, ahora vive posesionado en sí y es libre.

Edith ha sido reconocida como mística, el papa Juan Pablo II, en la audiencia *En Cristo y en el Espíritu la experiencia del Dios "Abbá"*, escribió que el modo típicamente cristiano de considerar a Dios pasa siempre a través de Cristo, el verdadero rostro de Dios solo nos es revelado por aquel que "está en el seno del Padre". La experiencia de Dios no se puede considerar sin la mediación de la humanidad de Cristo, que Stein reconoció⁸⁹.

La experiencia de Dios solo puede desarrollarse en total coherencia con el Evangelio. El Espíritu nos pone en contacto con Cristo y con el Padre. "La unión nupcial del alma con Dios [es] la meta, para la que ha sido creada; rescatada por la cruz, consumada en la cruz y sellada con la cruz para toda la eternidad."⁹⁰

Para Edith Stein, quien ha practicado personalmente la caridad puede hablar de eso, ya que, para ella, es el único y auténtico apostolado cristiano.

Anneliese Lichtenberger le pregunta en una carta si existe una vocación al sufrimiento con Cristo para, a través de eso, colaborar en su obra redentora. Edith responde: "Si estamos unidos al Señor, somos miembros del cuerpo místico de Cristo; Cristo continúa viviendo en sus miembros y sufre en ellos; y el sufrimiento soportado en unión con el Señor es un sufrimiento, insertado en la gran obra de la redención y, por eso fructífero"⁹¹. En ese sentido, para Edith, la consideración de la "humanidad en cuanto cuerpo místico de Cristo"⁹² es una creencia de la vida religiosa y del Carmelo, la cual se encuentra en santa Teresa de Jesús.

La experiencia de Dios es propia de la vida en el *Castillo interior*, que para Stein es el castillo del alma: la experiencia de Dios en su omnipotencia está presente en cada una de las moradas y en todo lugar. Según Ezequiel García Rojo, para Edith Stein, "conocer al hombre implica necesariamente conocer su alma, esa interioridad escurridiza, a la vez que

⁸⁸ Cf. Edith Stein, "Carta a Roman Ingarden, Sta. Magdalena, 28 de noviembre de 1927", en *OCI*, 801.

⁸⁹ Juan Pablo II, Audiencia, 20 de septiembre 2000, en http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiences/2000/documents/hf_jp-ii_aud_20000920.html Consultado el 26 de diciembre de 2016.

⁹⁰ Teresa a Madre Dei, *Edith Stein. En busca de Dios* (Navarra: Verbo Divino, 1984), 266.

⁹¹ Cf. Edith Stein, "Carta a Anneliese Lichtenberger, Dorsten, 26 de diciembre de 1932", en *OCI*, 998.

⁹² Edith Stein, "Ser finito y ser eterno", en *OC III*, 542.

definitoria del ser y del actuar humano. Se asume que, al iluminar el mundo del alma, de la psique, se despejan muchas de las incógnitas que una y otra vez asaltan a la persona.”⁹³

Stein señala que la experiencia mística nutre la experiencia del filósofo, porque abre otra perspectiva y otro corte en el ser, hasta ahora imposibles de conseguir con el trabajo de la simple razón. Para Juvenal, la experiencia mística haría que una de las razones sea sinrazón y la filosofía, un sinsentido; pero eso sería traicionar la apertura de la investigación filosófica y a toda la experiencia auténticamente humana⁹⁴. Edith Stein lo ha mostrado con su propia obra filosófica, la profundidad de sus estudios de la naturaleza, la persona, la gracia y la enorme cantidad de escritos que exponen el valor filosófico de su obra.

Para Laurent Tessier, Edith Stein y Max Scheler se abren a la experiencia de la vida religiosa a través del análisis claro y racional, a partir de la liberación de sus prejuicios racionales. Edith se abre a dicha experiencia desde una reflexión filosófica, que no se cierra al hecho religioso.

Céspedes señala que santa Teresa Benedicta de la Cruz nos invita a “superar el solipsismo trascendentalista husserliano y el desesperante egocentrismo heideggeriano para depositar nuestra confianza e intelecto en una experiencia mística, cristificante y transformadora.”⁹⁵

Conclusión

Francisco Sancho Fermín señala, en la introducción a los escritos espirituales de E. Stein, que la raíz y fundamento de esos escritos no es una teoría, sino una profunda experiencia vital y existencial, producto de la mente de una filósofa fenomenóloga que estudia todo,

⁹³ Ezequiel García Rojo, “El Castillo del alma de Edith Stein”, *Revista de Espiritualidad*, 72 (2013): 573-594. <http://www.revistadeespiritualidad.com/upload/pdf/2125articulo.pdf> Consultado el 3 de enero de 2017.

⁹⁴ Juvenal Savian Filho, “Experiência mística e filosofia em Edith Stein”, *Agnes* (PUCSP) V.6, 2007, 35-49, en https://www.academia.edu/7136720/Experi%C3%Aancia_m%C3%ADstica_e_filosofia_em_Edith_Stein Consultado el 7 de enero de 2017.

⁹⁵ Pablo Céspedes Solís, “Fenomenología de la fe y antropología en Edith Stein: En miras de una pedagogía empática”, *Revista Humanidades*, Vol. 4, 12 (2014): 27-28.

lo valora y sobre todo espera un impulso interior, superior a cualquier razonamiento. Su conversión se debe principalmente a una íntima experiencia directa con Dios (1918), "la religiosidad de Edith es una realidad relacional y, por tanto, experiencial"⁹⁶. Una vida religiosa producto de la experiencia de la persona. Para Sancho Fermin, Edith Stein fue una mística⁹⁷.

Por tanto, para la filósofa carmelita, hay una tendencia a recuperar el sentido más profundo de la experiencia mística centrada en una vida de gracia vivida conscientemente. Todas las personas tienen esa posibilidad de relacionarse con Dios, en esa línea se encuentra la mística steiniana. "No hay vivencia auténtica del cristianismo sin un encuentro, sin una experiencia, sin un sumergirse cada vez más en el misterio; Dios, pero también el ser humano, son esencialmente misterio"⁹⁸. Es por ello, que Stein abre el abanico de su antropología hacia la antropología teológica, así como a la antropología espiritual y mística.

Finalmente, nos encontramos con "ser amados" en la simplicidad de nuestra existencia como persona. Solo la persona abandonada al Amor es tocada en el interior. Ser persona humana es "ser libre para amar". Amar a alguien es lo que nos permite comprender a alguien que es persona y solo es posible por el Amor mismo, en una experiencia de persona a persona, es decir "He vivido más que filosofado".

⁹⁶ Francisco Javier Sancho Fermín, "Introducción", en *OCV*, 29.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Ibid.*

Bibliografía

- A Madre Dei, Teresia. *Edith Stein. En busca de Dios*. Navarra: Verbo Divino, 1984.
- Céspedes Solis, Pablo. "Fenomenología de la fe y antropología en Edith Stein: En miras de una pedagogía empática". *Revista Humanidades*, Vol. 4, 12 (2014): 5-45.
- García Rojo, Ezequiel. "El Castillo del alma de Edith Stein". *Revista de Espiritualidad*, 72 (2013): 573-594. <http://www.revistadeespiritualidad.com/upload/pdf/2125articulo.pdf> Consultado el 3 de enero de 2017.
- García Rojo, Ezequiel. *Una mujer ante la verdad. Aproximación a la filosofía de Edith Stein*. Madrid: Espiritualidad, 2002.
- Gutiérrez, Ananí. *La experiencia de la persona en el pensamiento de Edith Stein*. Sevilla: Thémata, 2018.
- Salvanari, F. *Edith Stein. Hija de Israel y de la Iglesia*. Madrid: Palabra, 2012.
- Savian Filho, Juvenal. "Experiência mística e filosofia em Edith Stein". *Agnes (PUCSP)* V.6, 2007, 35-49, en https://www.academia.edu/7136720/Experi%C3%Aancia_m%C3%ADstica_e_filosofia_em_Edith_Stein Consultado el 7 de enero de 2017.
- Scheler, Max. *Esencia y formas de la simpatía*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005.
- Stein, Edith, "La significación de la fenomenología como concepción del mundo", en *La pasión por la verdad*, Intr., Trad., y Notas por Bejas, A. Buenos Aires: Bomun, 2003.
- Stein, Edith. *Obras Completas*. 5 volúmenes. Editado por Urkiza, J. y Sancho, F. J. Madrid/Burgos/Vitoria: Espiritualidad/Monte Carmelo/El Carmen, 2005^a.

HERMENÉUTICA DE LA NATURALEZA

DIANA ALCALÁ MENDIZÁBAL

Profesora

*ESCUELA NACIONAL PREPARATORIA
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO*

dianaalcala@netscape.net

<https://doi.org/10.36105/rflt.2018n11.02>

Resumen: Los efectos del calentamiento global están afectando al planeta y a todos los seres vivos, algunas personas se resisten a aceptar la responsabilidad de las acciones humanas como una de las causas del desequilibrio medioambiental. Es tarea de la filosofía analizar desde la ética el paradigma antropocéntrico que ha reinado desde la modernidad y proponer el cambio a un nuevo paradigma o una nueva manera de interpretar la naturaleza, para lograr una educación basada en el respeto y en el cuidado de todas las especies y de la biósfera.

Palabras clave: Hermenéutica, antropocentrismo, humanismo, desequilibrio medioambiental.

Abstract: The effects of global warming are affecting the planet and all living beings. Some people are reluctant to take responsibility for human deeds as one of the reasons of environmental imbalance. It is a duty of philosophy to analyze from the perspective of ethics the anthropo-

centric paradigm that has reigned since modernity and propose the change to a new paradigm or a new way of interpreting nature in order to achieve an education based on respect and care of all species and the Biosphere.

Key words: Hermeneutics, anthropocentrism, humanism, environmental imbalance.

Introducción

En este momento los efectos del calentamiento global están afectando al planeta, los polos se están derritiendo, existe una fuerte escasez de agua potable, la contaminación en las grandes urbes es desastrosa, pareciera que estamos viviendo lo que se proyectaba en las películas de cine. “Los principales procesos asociados con el cambio global son la intensificación del efecto invernadero, la disminución de la capa de ozono de la estratósfera, la lluvia ácida y la pérdida de la biodiversidad.”¹

Algunos pensadores se resisten a reconocer que el ser humano ha contribuido significativamente en el daño que se le ha causado a la naturaleza, sin embargo, es evidente que la deforestación masiva está ocasionada por el hombre y que a partir de la revolución industrial el planeta se ha devastado terriblemente. Concretamente las acciones humanas han puesto al planeta en una situación muy delicada, ya que las consecuencias son muy desalentadoras, el ser humano debe asumir una responsabilidad por esas acciones, ya que, si no se modifican y se educa en el respeto, la vida humana junto con la de infinidad de especies, tanto animales como de plantas, se verá fuertemente amenazada.

Las ciencias exactas se han encargado de estudiar los cambios que ha habido en la Tierra, han medido, han calculado y han pronosticado una devastación, sin embargo es

¹ Manuel Ludevid Anglada, *El cambio global en el medio ambiente* (México: Alfa-Omega Grupo Editor, 1998), 13.

tarea de las ciencias humanas, de la filosofía y de la ética, reflexionar acerca del papel que tiene el ser humano en su hábitat, la importancia fundamental de respetar el entorno, de cómo se ha concebido a la naturaleza, qué paradigma ha dominado a través de los siglos, y cuál sería la mejor y más viable manera de vivir y cohabitar con todas las especies que también interactúan con la naturaleza.

Esta tarea de análisis y reflexión del modo de producción, del modo de consumo y del progreso es ineludible, es un tema urgente que implica un compromiso, éste tiene que ver no sólo con reflexionar, sino además aplicar lo aprendido en la resolución concreta de los problemas ambientales, en un cambio de la forma de pensar, en la aplicación de la filosofía en una ética práctica.

Concepción de la naturaleza a través de la historia

Las antiguas civilizaciones se maravillaron de los fenómenos celestes, éstos causaron inmensa curiosidad y admiración, por lo que al intentar encontrar la verdad y la respuesta a las profundas cuestiones acerca del origen del cosmos y de la naturaleza, investigaron, midieron y calcularon hasta obtener conocimiento que explicaba la realidad. De alguna manera el ser humano representó a la naturaleza bajo un concepto o un imaginario de respeto ante el reconocimiento de la pequeñez humana ante el poder y perfección del cosmos.

En la Edad Media, por ejemplo, la naturaleza representaba el gran libro abierto que podía ser leído e interpretado, en el fondo era sumamente respetado ante el reconocimiento de formar parte de la creación divina. El pensamiento medieval está rodeado de imágenes y símbolos ricos en su significación, por ejemplo se utilizó al símbolo del árbol para significar sabiduría, enraizamiento, unión entre el cielo y la tierra, conexión entre Dios y los hombres, así como armonía.

Al concebir de esta manera al árbol, en el fondo se respetaba su figura y su presencia como parte fundamental de la naturaleza y la creación. Se consideraba a la naturaleza sagrada en el sentido en que Dios mismo manifestaba su poder, bondad, magnificencia, sabiduría, omnisapiencia, etcétera.

Por ejemplo, Raimundo Lulio en su obra *Libro del gentil y los tres sabios*, presenta el símbolo del árbol significando la sabiduría que puede tener el camino de perfección, ascenso y unión que puede llevarse a cabo si se purifican los vicios y se desarrollan las virtudes, luego se lleva una vida ética impulsada por el amor y el respeto a los otros. Las

flores del árbol en su etapa de madurez representan las virtudes mismas, su florecimiento es la expresión misma de esa realización.

El símbolo del árbol representa el cosmos en su constante regeneración. "Símbolo de la vida en perpetua evolución, en ascensión hacia el cielo, sirve también para simbolizar el carácter cíclico de la evolución cósmica, muerte y regeneración".² Leyendo al símbolo como un elemento de la naturaleza, éste reúne los cuatro elementos dando tanto literal como simbólicamente "vida". "El agua circula con su savia, la tierra se integra a su cuerpo por sus raíces, el aire alimenta sus hojas, el fuego surge de su frotamiento".³

El árbol es también universalmente considerado como un eje, como el centro del mundo, como algo muy estable y su presencia en el mundo denota una existencia tan duradera que casi toca la eternidad, he ahí su carácter sagrado.

Eliade alude al hecho de que el símbolo del árbol ha sido adorado:

El árbol se convierte en objeto religioso en virtud de su poder, es decir, en virtud de aquello que manifiesta (y que trasciende de él). Pero ese poder está respaldado a su vez por una ontología: el árbol está cargado de fuerzas sagradas porque es vertical, porque crece, pierde las hojas, pero las recobra, es decir, se regenera (muere y resucita) infinidad de veces.⁴

Raimundo Lulio le da vida al símbolo del árbol y dándose cuenta de su sentido y de su gran riqueza significativa ve que el propio ser humano como símbolo del cosmos tiene una analogía con el símbolo del árbol, de éste el ser humano puede cultivar las virtudes para ver crecer al ser humano limpio interiormente y que podrá hacerse cada vez más semejante a Dios. Así como en el árbol simbólico hay una unión de lo sagrado con lo mundano y hay una purificación, así, de esa misma manera el ser humano como un árbol puede purificar su interioridad por medio del desarrollo de las virtudes. Para que en el fondo de su corazón crezca el amor, el bien y florezca perpetuamente en la unión mística de la contemplación.

La naturaleza es concebida en la Edad Media como parte de la creación divina, ella es un libro abierto que se puede interpretar, en ella hay vida, florecimiento y sabiduría, está en el hombre la tarea de interpretarla y descubrir su sentido oculto, su gran riqueza. Esta concepción de la naturaleza implica indiscutiblemente respeto y admiración del ser humano ante su perfección y belleza.

² Chevalier, *Diccionario de los símbolos* (Barcelona: Herder, 1986), 1107.

³ *Ibid.*, 118.

⁴ Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones* (México: Ediciones Cristiandad, 2000), 399.

En cambio, en la época renacentista, con tantos conocimientos y saberes acumulados, el ser humano pone su presencia y sabiduría en el centro, deja de otorgarle reconocimiento a Dios como el creador y absoluto maestro del cosmos. Se comienzan a manipular los procesos de la naturaleza y se le da relevancia al dominio del ser humano en las distintas artes. Fue el siglo de Oro, el siglo xvi, en el que la teología deja de tener sentido y predomina el humanismo, la secularización, la curiosidad científica, la confianza en la razón y el antropocentrismo.

La concepción mágica, imaginaria del universo y de la naturaleza deja de tener valor, la concepción divina del cosmos deja de ser la explicación y la verdad. La confianza en el propio ser humano vino a derrocar al teocentrismo.

A partir de este siglo se exalta la belleza de la naturaleza como mero ornamento del poder del hombre en el cosmos, así que junto con el antropocentrismo se empieza a concebir a la naturaleza como un objeto de contemplación del ser humano, como un objeto que adorna la inteligencia humana. El razonamiento empieza a ser el único y principal hacedor de la verdad.

El siglo xv será entonces un periodo de fuertes cambios en todos los ámbitos, tanto en lo social, político, cultural, económico y sobretodo ideológico; hubo una ruptura con lo teológico-medieval y un regreso y rescate a los cánones clásicos de belleza y armonía concebidos y revalorizados en el propio ser humano. Lo relevante era alcanzar la perfección humana, ya no a Dios.

En el siglo xvi hubo una crisis religiosa muy profunda, surge la Reforma protestante, que intenta poner en la mesa de discusión y resolver algunos problemas que ya venían dándose a finales de la Edad Media, la misma Iglesia católica intenta contrarrestar el movimiento con la Contrarreforma, el nuevo espíritu crítico llevó a los pensadores a profundizar en los problemas como la crisis de consciencia del Cisma de Occidente, el desprestigio de la figura del Papa, así como la corrupción en la Iglesia católica, el nepotismo, la venta de indulgencias y todo el énfasis en lo material. Martín Lutero fue uno de los humanistas críticos que inició la Reforma Protestante, luego vino el calvinismo.

La visión científica de los renacentistas, y la confianza en la razón humana y su sabiduría, llevan a concebir a la naturaleza como un objeto espacial geometrizable, el cual se puede estudiar para comprender y al mismo tiempo dominar. De esta manera, la naturaleza obedece a las leyes físicas que la razón humana ha establecido. Así los fenómenos físicos que acaecen en la naturaleza son totalmente manipulables puesto que la ciencia los conoce o los puede conocer.

Esta concepción de la naturaleza prevaleció en la época moderna y se fue transformando en movimiento mecánico, tal como si la naturaleza fuera una máquina perfecta, un objeto manipulable que se puede moldear, manipular y transformar al antojo humano. Es por tanto una concepción antropocéntrica de la realidad, todo el cosmos y la realidad son objetos presentes en la vida humana justamente porque en el centro está el ser humano y todo gira en su entorno. "La revalorización de la razón a fines de la Edad Media, parece ser el embrión de nuestra racionalidad científica y técnica potenciada en una ética utilitarista."⁵

La naturaleza, en la modernidad y la posmodernidad, es un objeto material que el hombre científico controla, el productor agrícola y minero explota, los laboratorios médicos utilizan, etc. para el beneficio y bienestar humano y para sostener el modo de producción y consumo capitalista humano.

En la modernidad los ámbitos imaginarios y simbólicos fueron despreciados por la racionalidad obtusa y cerrada del positivismo lógico y la ciencia dura. Para ellos lo meramente demostrable y susceptible del cálculo matemático es lo único válido y verdadero. Afortunadamente en el romanticismo hubo autores que voltearon la mirada al ámbito despreciado y se rescató la valía significativa implícita en lo simbólico, ya que se realizó un proceso de condena de lo simbólico para que reinara la verdad unívoca de los signos científico-matemático, cuando el racionalismo, el positivismo y el científicismo reinaron. Hubo entonces una recuperación de este ámbito simbólico y de la urgente necesidad de darle vida, ya que es un ámbito que ha estado negado por muchos siglos en la historia, que sin embargo existe en la inconsciencia humana como lo expresó Karl Gustav Jung. Y de este profundo terreno de lo simbólico se desprende la noción o el paradigma que el ser humano tiene de la naturaleza. Porque es una característica inherente al ser, tiene una gran profundidad ontológica como lo afirma Paul Ricoeur.

Los símbolos son, entonces, representaciones con contenido ontológico, que se enraízan en lo recóndito del hombre y que orientan la vida humana, la dotan de dirección y sentido. La idea es encontrar en una hermenéutica simbólica una interpretación adecuada tanto de los símbolos como de la propia naturaleza para evitar caer en los extremos interpretativos; por un lado, caer en el univocismo, en la única interpretación posible y, por otro lado, caer en el otro extremo que es que todas las interpretaciones sean posibles y se caiga en el equivocismo.

⁵ Teodoro Bustamante, "El pensamiento sobre la naturaleza en el renacimiento", en https://downloads.arqueo-ecuatoriana.ec/ayhpwxgv/cuadernos_investigacion/Cuadernos_10_articulo_3.pdf Consultado el 31 de agosto de 2018.

El filósofo mexicano Mauricio Beuchot propone encontrar la mediación interpretativa para lograr hacer una hermenéutica analógica que encuentre lo adecuado, la media, el equilibrio, la adecuada interpretación.

¿Cómo entonces interpretar a la naturaleza?, ¿cómo se interpretó en la Edad Media, como se interpretó en el Renacimiento, como se interpretó en la modernidad y la posmodernidad?, ¿cuál es la interpretación verdaderamente válida?, ¿la impuesta por el antropocentrismo?, o ¿habría otra posibilidad?

Es posible hablar de hermenéutica o del arte de interpretación cuando existen variados sentidos o distintas maneras de interpretar el objeto de estudio. Es decir, es indispensable la hermenéutica cuando hay polisemia en la interpretación, en este sentido un símbolo, cualquiera que este fuese para saber lo que significa realmente se necesita de una hermenéutica adecuada. Efectivamente es indispensable una que acerque a la interpretación más adecuada al sentido oculto y original, ya que, como se mencionó antes, puede caerse en interpretaciones que no necesariamente son las idóneas.

Cuando se le interpreta a la naturaleza como un objeto entonces no hay hermenéutica, al concebirla como un objeto se cierra su sentido, se da univocidad en su significado. Así se le ha interpretado a la naturaleza, como un objeto.

Habría que dejar de interpretarla como objeto y recobrar su sentido polisémico, rico en contenido significativo, con una gran riqueza sagrada, sólo así se le podrá seguir admirando y respetando.

Ética y hermenéutica de la naturaleza

Las acciones humanas han causado daño ambiental, esto es innegable, se pueden mencionar como causas antropogénicas la sobrepoblación, el consumismo, las acciones irresponsables e irrespetuosas, los desechos, la tala inmoderada, el aumento en el consumo de energía, el abuso de los recursos generales, etcétera.

Es deber humano resarcir el daño y tomar acciones responsables para frenar el calentamiento global, y la única manera de hacerlo es generando consciencia ambiental educando a las nuevas generaciones a través de una Ética ambiental, y cambiando el paradigma antropocéntrico en el que hemos estado inmersos por muchos siglos.

Cambiar la manera de concebir a la naturaleza, dejar de verla como a un objeto utilizable y respetarla como una entidad viva, llena de sabiduría y vitalidad, verla como

parte fundamental del cosmos del cual también formamos parte. Aceptar que el ser humano es una especie más entre todas las especies de la fauna y flora que habitamos en el planeta. Cambiar nuestra percepción de la realidad a una manera más respetuosa y bondadosa: el biocentrismo, el cual saca del papel principal al ser humano para ubicarlo entre una especie más, en un escenario en el que todos los participantes del cosmos cobran importancia porque todos tienen vida. Justamente todo ente que forma parte de la creación de la naturaleza es digno merecedor de respeto.

Debemos también cambiar el modo de producción, la visión utilitaria de los recursos, el consumismo y la noción de progreso como los pilares fundamentales de la vida moderna. Debemos cuestionarnos hasta dónde hemos caído los seres humanos como títeres movidos por los intereses monetarios, en donde nuestro actuar se ha reducido en consumir y contaminar, sin proteger a la naturaleza y diseñar estrategias para su conservación.

Desde el ámbito de la reflexión filosófica, la ética debe transformarse, no sólo concebir al ser humano y al vínculo con los otros como digno de reflexión, ampliar el concepto tradicional cerrado de "otros" en donde sólo se concebía al ser humano y aceptar que todos los animales y las plantas son dignos de consideración moral, son dignos de respeto. En otras palabras, la ética debe ser también ética de la naturaleza y el paradigma que la debe fundamentar es el biocentrismo.

Por lo que es urgente implementar programas de educación ambiental para fomentar valores, actitudes y aptitudes que generen un cambio real y un compromiso de tomar acciones concretas que asuman la responsabilidad como especie.

Es primordial reconocer que a través de muchos siglos la humanidad ha estado moviendo su existencia guiada por el paradigma antropocéntrico y éste ha devastado a la naturaleza, indispensable para la vida de todas las especies. Sin dicho reconocimiento es imposible construir una nueva ética y educar con ella.

Es prioritario reflexionar y discutir acerca del imaginario social que hemos construido en torno a la naturaleza, en otras palabras, la idea que hemos concebido de la naturaleza. ¿Cómo se ha interpretado a la naturaleza y cómo la debemos interpretar para lograr el cambio real del paradigma reinante?

Es fundamental dejar de concebirla como un objeto, seguir haciéndolo es cerrar toda posibilidad de hermenéutica y de respeto; es recobrar su sentido profundo de significación para verla como una entidad llena de vida, llena de existencia, llena de ser, la cual cobra también relevancia ontológica y respeto ético. Es concebirla como una entidad completa que el ser humano ha representado simbólicamente y que en este sentido goza

de polisemia, esta multivocidad de significados permite la hermenéutica para llegar a la comprensión adecuada de ella.

Precisamente es una tarea titánica, sumamente compleja que implica repensar las ciencias humanas y también las ciencias exactas, ya que éstas deben asumir la responsabilidad del cuidado ambiental, además de concebirla realmente como una entidad viva repleta de ser y de existencia.

La hermenéutica de la naturaleza estaría concebida bajo un esquema de límite interpretativo para no excedernos en lo que realmente es, para no agotar su sentido y cerrar su riqueza significativa.

Regresando a la propuesta de una nueva ética es importante señalar que algunos filósofos como Peter Singer, Tom Reagan, Jesús Mosterín, Paul Taylor y Aldo Leopold han abonado a la nueva concepción ética, han propuesto extender los límites de la consideración moral, aceptando el biocentrismo como nuevo paradigma de discusión. Ellos han cuestionado fuertemente al imaginario social reinante del antropocentrismo que desafortunadamente ha propiciado el uso, abuso y dominio de la naturaleza.

Peter Singer afirma: "No hay una ilustración más clara de la necesidad de que los seres humanos actúen globalmente que los problemas planteados por el impacto de la actividad humana sobre nuestra atmósfera."⁶

Los graves problemas de la contaminación y el calentamiento global han devastado a la naturaleza, terrible situación que ha puesto a la especie humana en grave peligro, hoy más que nunca el ser humano debe unirse para actuar en consecuencia, esto es para asumir la responsabilidad. Generar consciencia, unir esfuerzos para implementar políticas globales de reducción de las emisiones contaminantes, retiro de los CFC (Clorofluocarbonos) a nivel macro y a nivel microcosmos, educar a cada individuo bajo una nueva ética de la naturaleza.

Ha habido acuerdos internacionales como el protocolo de Kyoto de 1997 por ejemplo; sin embargo, ¿qué ha sucedido? Desafortunadamente los modos de producción y economía no han variado, se negocian, compran y venden créditos de emisiones, se sigue pensando que la naturaleza es un objeto al que se puede negociar. La propia ambición humana, la inconsciencia y la irresponsabilidad son los factores que llevarán a la propia extinción si no se impulsa una nueva manera de concebir la realidad. La explotación de los recursos y la acumulación del capital deben dejar de ser la prioridad humana y esto se logrará con una educación adecuada.

⁶ Peter Singer, *Un solo mundo. La ética de la globalización* (Barcelona: Paidós, 2003), 27.

Apostamos para que la nueva ética sea una construcción de la racionalidad reflexiva y sustentable, una racionalidad que evite a toda costa una mercantilización de la vida, una racionalidad reflexiva, prudente y consciente.⁷ "Se trata también de cuestionar los límites de la racionalidad moderna para construir y restaurar una que conciba las condiciones de sustentabilidad y que introduzca a la ética como sustento social y medioambiental."⁸

Por tanto, es prioritario abrir la discusión a una nueva hermenéutica que reflexione y dialogue para construir una adecuada comprensión e interpretación de la naturaleza para que esto le permita a los filósofos fundamentar una ética ambiental de la sustentabilidad de la vida y de la naturaleza, basada en el biocentrismo y en el respeto a los otros incluidos todos los seres vivos y al propio planeta.

Urge el equilibrio, la proporción y la moderación tanto en el ámbito de la nueva ética como en la hermenéutica, ya que no se trata de interpretar a la naturaleza como sea.

Hermenéutica analógica o prudencial

Para evitar interpretar a la naturaleza inadecuadamente es necesario aclarar que el tipo de hermenéutica propuesto para esta empresa es la hermenéutica analógica, planteada por el filósofo mexicano Mauricio Beuchot, la cual señala que en distintos ámbitos del saber humano se ha caído en los extremos interpretativos, ya que en algunos casos con todas las interpretaciones que se han dado de un hecho se ha llegado al equivocismo, asumiendo que todas ellas son válidas, esto por un lado, y el otro extremo de asumir que sólo una interpretación es adecuada, esto es llegar al univocismo.

La hermenéutica analógica afirma que para evitar tanto al equivocismo como al univocismo hay que centrarse en la analogía, ésta es la posibilidad de la mediación, del equilibrio, de la proporcionalidad que se requiere para llegar a la comprensión de algo. "Lo análogo tiene un margen de variabilidad significativa que le impide reducirse a lo unívoco pero que también le impide dispersarse en la equivocidad."⁹

⁷ Cfr. Juan R. Coca, "El sentido en el desarrollo de la actividad científica", *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, Vol. 34, (2007): 435-446. Y Juan R. Coca, *La comprensión de la tecnociencia*, (Madrid: Huelva, Hergué, 2010).

⁸ Diana Alcalá, "Prudencia e Imaginario Social en la naturaleza", *Revista Sociología y Tecnociencia*, Vol. 1, 6 (2016): 31.

⁹ Mauricio Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica* (México: UNAM, 2002), 25.

Lo análogo, aunque tiende a la diversidad, respeta la diferencia. “Es cierta conciencia de que lo que en verdad se da es diversidad de significado, diversidad de interpretaciones; pero no es renuncia a un algo de uniformidad, de conveniencia en algo estable y reconocible, por gracia de lo cual no se pierde la posibilidad de un conocimiento racional.”¹⁰

Se trata de salvaguardar las diferencias en el margen de cierta unidad. “Las diferencias son lo principal, y la unidad es solamente proporcional.”¹¹ Pero al fin y al cabo la analogía ayuda a relacionar y estructurar a partir de lo semejante y lo diferente cuando se quiere interpretar y comprender algún texto.

Lo que interesaría destacar aquí es que la palabra *analogía* implica proporción. Y justamente la proporcionalidad¹² de la analogía ayuda a respetar las diferencias, evita caer en los extremos interpretativos y permite llegar a una universalidad proporcional por medio del diálogo. “La analogía se presenta sobre todo como procedimiento que opera en un contexto dialógico o de diálogo, ya que sólo a través de la discusión que obliga a distinguir se captan la semejanza y, sobre todo, las diferencias.”¹³

La analogía es justamente la guía que orientará al hermeneuta en la rica tarea interpretativa de los símbolos. Cuidará la fragilidad de éstos y alejará a la interpretación del univocismo y del equivocismo. La analogía es la figura retórica que llevará al hermeneuta a la comprensión de la naturaleza como simbólica.

Virtud de la prudencia en la hermenéutica analógica y en la interpretación de la naturaleza

Las acciones humanas necesitan un límite, éstas deben ser medidas, los individuos deben ejercer su racionalidad reflexiva, prudente y consciente. Es precisamente actuar siempre pensando en el daño o las consecuencias derivadas de la acción misma, es la realización de la persona, la cual implica responsabilidad y respeto.

¹⁰ Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica* (México: UNAM, 2000), 52.

¹¹ Mauricio Beuchot, *Hermenéutica, analogía y símbolo* (México: Herder, 2004), 13.

¹² Se ha clasificado a la analogía en tres clases: analogía de desigualdad, analogía de atribución y analogía de proporcionalidad. La última clase es la más propia y constituye el modo más perfecto de la analogía. Cf. Mauricio Beuchot, *Hermenéutica, analogía y símbolo* (México: UNAM, 2015), 14-20.

¹³ Mauricio Beuchot, *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo* (Madrid: Caparrós Editores, 1999), 13.

Para lograr este cometido, la clave de la nueva ética debe ser la consolidación de la virtud de la prudencia como fundamento del ser en el mundo, ya que ésta es la encarnación misma de la mediación. La *phronesis* permite la concreción del término medio para lograr el equilibrio tanto de la vida moral de los individuos como del medio ambiente.

Beuchot, rescatando la *phronesis* como la noción aristotélica tradicional que señala la moderación, la proporción y la medida, pone en relieve su importancia para consolidarse como la virtud analógica por excelencia, llevando a la persona a la correcta interpretación de la naturaleza por la profunda sabiduría que aporta.

El prudente tiene claras las nociones de bien común y justicia porque le importa el otro, por lo que mide y calcula muy bien las consecuencias de sus actos. Al considerar a los otros trata de prever el impacto de sus acciones para no causar daño, así la virtud de la prudencia aplicada a la nueva ética y a la hermenéutica analógica de la naturaleza será la llave del respeto a la biósfera.

Virtud tan difícil y compleja que implica tareas sumamente difíciles de llevar a cabo como el autodominio, el autocontrol, el desapego de los deseos y las pasiones, ámbitos muy arraigados del ser humano y que suelen dominar su vida. Lograr exactamente el equilibrio, el justo medio aristotélico y no caer en los vicios es lo más arduo. Es prácticamente lograr también el conocimiento de uno mismo, constituyéndose la *phronesis* no sólo como virtud práctica aplicada al ámbito de la moralidad, si no como virtud intelectual en la que se realiza la sabiduría propia.

La virtud de la prudencia requiere entonces del ejercicio de la racionalidad, de la deliberación y de la puesta en marcha, del propio ejercicio de la acción sabia en la vida misma. En realidad es posible realizarla cuando el individuo se convierte en persona moral responsable y cuando la noción del bien guía su vida para el bien de la comunidad (incluyendo personas, animales, plantas y al planeta mismo).

En este sentido, el prudente de la nueva ética es aquel que logra con su sabiduría, autoconocimiento y moderación, armonizar su ambiente, convivir en paz, el respeto y la felicidad.

El desarrollo de las virtudes requiere de una constante y continua consciencia para no perder el equilibrio, o sea el justo medio, ya que de inmediato se puede caer en los vicios y en las acciones desmedidas y arrebatadas de la lucha por el poder y la riqueza, situación en la que la habilidad mental ya no es sabia, se convierte en la astucia que en este sentido ya no es moderación, proporción y bien común, es habilidad de la razón para lograr los fines personales a costa de cualquier cosa, aunque para eso se dañe o perjudique al otro, es la pérdida del bien común y la sabiduría.

Precisamente esto es lo que ha pasado en la posmodernidad, creyendo que la razón ha construido grandes progresos se ha dañado a la naturaleza en aras de un supuesto gran desarrollo humano. En realidad, se ha actuado imprudentemente, impulsados por las ambiciones y la noción de acumulación de capital, no por el bien común. Esto nos lleva a afirmar que el ser humano mientras no realice las virtudes, sobre todo la prudencia, vivirá cada vez más ignorante e infeliz, aunque tenga muchas propiedades y dinero y haya logrado grandes emporios empresariales.

Además, en la posmodernidad, por esta concepción errónea de cómo se ha interpretado a la naturaleza, se han generado un sinnúmero de equivocismos que han llevado a la extinción de infinidad de especies, a la devastación de la naturaleza y a la sobreexplotación de los recursos naturales.

Es de vital importancia que tanto la nueva ética como la hermenéutica de la naturaleza estén construidas en una actitud humana de respeto, amor, compasión, bienestar y que se haya realizado la virtud de la prudencia como verdadera y fundamental virtud guiada por el bien, la cual podría restablecer el equilibrio planetario en su totalidad.

Conclusión

Es indispensable reflexionar en la interpretación que le hemos dado a la naturaleza, para dejarla de concebir como un objeto medible, manipulable, usable y al servicio de la humanidad; es momento de concebirla como un ser vivo que merece respeto y consideración moral.

La nueva ética tiene que construirse bajo un fundamento biocéntrico, así como impulsar la práctica de las virtudes y la educación a las nuevas generaciones de la conciencia del bien común y de la racionalidad reflexiva.

La hermenéutica de la naturaleza estará apoyada, a su vez, por la interpretación analógico-prudencial para lograr el equilibrio interpretativo urgente en la posmodernidad.

Bibliografía

- Beuchot, Mauricio. *Hechos e interpretaciones hacia una hermenéutica analógica*, México: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- Beuchot, Mauricio. *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*. Madrid: Caparrós Editores, 1999.
- Beuchot, Mauricio. *La hermenéutica en la Edad Media*. México: UNAM, 2002.
- Beuchot, Mauricio. *Hermenéutica, analogía y símbolo*. México: Herder, 2004.
- Beuchot, Mauricio. *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*. México: UNAM, 2007.
- Beuchot, Mauricio. *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. México: UNAM, 2002.
- Beuchot, Mauricio. *Phrónesis, analogía y hermenéutica*. México: UNAM, 2007.
- Beuchot, Mauricio. *Temas de ética aplicada*. México: Torres y Asociados, 2007.
- Beuchot, Mauricio. *Tratado de hermenéutica analógica*. México: Itaca, 2000.
- Chevalier. *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Herder, 1986.
- Cortina, Adela. *Ética aplicada y democracia social*. Madrid: Tecnos, 2001.
- Eco, Humberto. *Signo*. Barcelona: Labor, 1988.
- Eliade Mircea. *Tratado de historia de las religiones*. México: Ediciones Cristiandad, 2000.
- Ludevid Anglada, Manuel. *El cambio global en el medio ambiente*. México: Alfa-Omega Grupo Editor, 1998.
- Norbert, Elias. *Teoría del símbolo*. Barcelona: Península, 1991.
- Singer, Peter. *Un solo mundo, La ética de la globalización*. Barcelona: Paidós, 2003.

HERMENÉUTICA ANALÓGICA COMO ÉTICA DEL FUTURO Y LA REVELACIÓN EN KIERKEGAARD

RAFAEL GARCÍA PAVÓN

Coordinador del Centro
de Investigación en Ética Aplicada
y valores, AXIOS

UNIVERSIDAD ANÁHUAC MÉXICO

rgarcia@anahuac.mx

<https://doi.org/10.36105/rflt.2018n11.03>

Resumen: El rechazo de un fundamento ontológico nos ha privado de una ética, pues al no alcanzar un conocimiento de la persona y al dividir esta pretensión entre interpretaciones univocistas o equivocistas, la facticidad humana queda diluida y se fragmenta irremediablemente la complejidad de sus relaciones, y se tensa aún más la relación entre la naturaleza y la cultura; desde la perspectiva de la experiencia del tiempo, este distanciamiento entre metafísica y ética nos ha hecho caer en una comprensión del tiempo dividida entre un tiempo identificado con la finitud de los procesos orgánicos y físicos o un tiempo que termina por identificarse con una eternidad abstracta. En este trabajo reflexionamos, apoyados en Kierkegaard y Beuchot, sobre el carácter relacional de la existencia humana, su carácter analógico, para no disolver la posibilidad de la realización icónica de la personalidad, la cual está llamada a devenir como un singular abierto en el tiempo en relación con una configuración estructural común.

Palabras clave: Hermenéutica, analogía, Kierkegaard, ética.

Abstract: The rejection of an ontological foundation has deprived us of an ethic, because by not attaining a knowledge of the person and by dividing this claim between univocism or equivocism interpretations, human facticity is diluted and irretrievably fragments the complexity of their relationships, and the relationship between nature and culture is further strained; from the perspective of the experience of time, this estrangement between metaphysics and ethics has caused us to fall into an under-

standing of time divided between a time identified with the finitude of organic and physical processes or a time that ends identify with an abstract eternity. In this work we reflect, supported by Kierkegaard and Beuchot, on the relational character of human existence, its analogical character, so as not to dissolve the possibility of the iconic realization of personality, which is called to become a singular open in time in relation to a common structural configuration.

Key words: Hermeneutics, analogy, Kierkegaard, ethics.

Motto: "Al universalizar, detenemos el flujo del movimiento, la diáspora de la multiplicidad. Congelamos en el momento el tiempo, paramos la multiplicidad en el elemento, en el segmento vemos el proceso y el todo en el fragmento. Esto es iconizar, pero también es simbolizar, en el sentido de Urban. Y esto es universalizar de manera intuitiva, saber ver lo universal en el particular, lo diacrónico en lo sincrónico, sin perderlos. Dar símbolos a los hombres, ofrecerles paradigmas de acción y sentido, ético y metafísico; eso es lo que esperan de nosotros, los filósofos."¹

La preocupación moral sobre el tiempo ante la conciencia paradójica de nuestra existencia de ser, como nos ha expuesto Soren Kierkegaard en *El concepto de la angustia*²,

¹ Mauricio Beuchot, *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo* (Madrid: Caparrós editores, 1999), 57.

² Cfr. Sören Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, trad. Demetrio Gutiérrez Rivero, (Madrid: Alianza editorial, 2007) 151-170. SKS 4, 384-397.

como una síntesis dinámica de eternidad y temporalidad, es decir, de sabernos algo que ya somos pero que al mismo tiempo requiere de nuestras acciones para realizarse, es decir como una dialéctica analógica nos diría Mauricio Beuchot, cobra a partir de las dos guerras mundiales del siglo xx una importancia y problemática específica. Porque, como ya vaticinaba Nietzsche en *La gaya ciencia*³, la eternidad quedaría destronada dando carácter normativo a lo novedoso, lo efímero, la velocidad y el progreso, reforzado por el poder de los avances tecnológicos que han establecido como valor absoluto la innovación en la inmediatez.

El tiempo deja de ser, como dice Rob Riemen parafraseando a Thomas Mann, un regalo que merece ser tratado con todos los honores porque nos brinda la oportunidad de desarrollar todos nuestros talentos como "el espacio en el que uno aspira sin tregua a perfeccionarse con objeto de convertirse en la persona que debería ser."⁴

Como nos dice Mauricio Beuchot en *Ordo Analogiae*⁵ al rechazar todo fundamento ontológico se nos ha privado así de una ética, al no tener conocimiento del hombre y dividirlo entre interpretaciones univocistas o equivocistas, rechazando comprender la facticidad humana en la complejidad de sus relaciones como naturaleza y cultura; desde la perspectiva de la experiencia del tiempo, entre un tiempo identificado con la finitud de los procesos orgánicos y físicos o un tiempo que termina por identificarse con una eternidad abstracta. Afecta, como nos dice Kierkegaard y Beuchot, el carácter relacional de la existencia humana, su carácter analógico, disolviendo la posibilidad de la realización icónica de su personalidad, la cual está llamada a devenir como un singular abierto en el tiempo en relación con una configuración estructural común.

Los seres humanos para poder desarrollarse moralmente como íconos de la humanidad requerimos recobrar este carácter relacional icónico sin aniquilar ninguna de las dos dimensiones, mediante una hermenéutica analógica, reconociendo que nuestro fundamento es el otro como ícono de nosotros mismos, como nos dice Mauricio Beuchot en *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*: "Para la ética hemos de partir no de nosotros mismos, sino del otro como un ícono nuestro, como de un análogo de nosotros, si queremos sentar las bases de nuestro comportamiento moral. Es al mismo tiempo una

³ Cfr. Friedrich Nietzsche, "La gaya ciencia", en *Obras inmortales I*, trad. Enrique Eidelstein, Miguel Ángel Garrido y Carlos Palazón, (Barcelona: Edicomunicación, 2003), 268-269, CXXVI.

⁴ Rob Riemen, *Nobleza de espíritu. Una idea olvidada* (México: UNAM-CONACULTA-Pértiga, 2009), 46.

⁵ Cfr. Mauricio Beuchot, *Ordo Analogiae. Interpretación y construcción del mundo* (México, D.F.: UNAM, 2012), 23-25.

fundación y un fundamento, y un fundamento a la vez ontológico y ético, vinculado y mediado por la antropología filosófica."⁶

Pero esta relación, como ha expuesto Kierkegaard en *La enfermedad mortal*, se funda en última instancia por una relación con el poder eterno que la fundamenta, es decir con Dios, por el cual devenimos nosotros mismos. Lo cual no implica una predeterminación de la existencia concreta en una relación solipsista, sino que más bien ingresa en la inmediatez como una novedad absoluta que pone en movimiento nuestra participación libre, como dice Stephen Evans:

Dios es el fundamento ontológico del yo, quien ha hecho al yo una entidad relacional que sólo puede ser sí misma deviniendo. El yo es una tarea ética, no una entidad fija, pero esa tarea es a su vez parte de la donación ontológica del yo. Es la forma de ser del yo garantizada por el creador. Su ser requiere esencialmente que el yo devenga.⁷

Pero eso implica saberse en una relación icónica, es decir, en una semejanza de relaciones con un prototipo de la síntesis que reconocemos como fundamento, que no es una figura específica, un ídolo reducido a un momento del tiempo, y que, debido a la semejanza reconocida, por un lado, y a la apertura no definida aún, a esa semejanza que genera diferencia, nos sentimos invitados a elegir por su propia iconicidad. Es decir, a realizarnos en nuestra propia particularidad sabiendo la semejanza en el proceso de realizarla, que es la libertad como ese elegirse a sí mismo, pero que significa elegirse en relación a lo que me fundamenta. Ese carácter icónico es el de otra persona, el prójimo o Dios, que no está aún revelada para mi persona en particular, sino que requiere el acto de elegirse como ícono para estar a la espera de su revelación, es una elección del por venir sí mismo icónicamente, entendido como esa relación dinámica con el fundamento, como nos dice Beuchot: "La semejanza es dinámica y hasta podría decirse que tiene una cierta estética, una analítica y una dialéctica cuasi-trascendentales: se capta por un mecanismo conceptual muy propio del hombre, casi innato o a priori, una especie de intuición de las conexiones de las cosas a pesar de su fragmentariedad."⁸

⁶ Mauricio Beuchot, *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, 51.

⁷ Evans, C. S. "Who is the Other in the Sickness unto Death? God and Human Relations in the Constitution of the Self", en C. Stephen Evans, *Kierkegaard on Faith and the Self. Collected Essays* (Waco, TX: Baylor University Press, 2006), 270.

⁸ Mauricio Beuchot, *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, 23.

Lo que quiero decir con ello es que la idea de una ética basada en una hermenéutica analógico-icónica como ha puesto Mauricio Beuchot, se puede comprender en Kierkegaard, como la idea de hacerse temporalidad, es decir como esa relación entre eternidad en el tiempo, pero como no está acabada, sino que siempre es abierta, porque su fundamento es un ícono, entre más se asemeja más tiene oportunidad de constituir su singularidad, y por tanto de devenir una relación personal, esa relación es lo que Kierkegaard ha tematizado como la madurez de la personalidad y como base de la ética. Precisamente porque la hermenéutica analógica es, como nos dice Beuchot, "un intermedio dinámico, es una mediación dialéctica, una dialéctica trágica, la propia de la analogía, que no llega a una conclusión, sino que permanece abierta ya que no destruye como la otra los opuestos para superarlos, sino que los deja vivir hasta que lleguen a aprender la coexistencia pacífica."⁹

A lo que voy es que esa elección de sí mismo es en el fondo un crear tiempo, generar tiempo, que abre la identidad a relaciones nuevas y personales, es decir a ser un ícono de sí, por eso es una ética del futuro y la revelación, el criterio de ser sí mismo no será la identidad ya realizada, más no será despreciada, ni las circunstancias específicas, pero tampoco la apertura relativista y radical, sino la elección de la posibilidad en el tiempo de la revelación de mí relación con el fundamento, constituyendo las tareas que me permiten devenir un singular, es decir, un ícono, un tú y no un yo, como nos dice Mauricio Beuchot: "Hay que ver al ente en su mejor ícono el hombre y en el más cuestionador convocante, el prójimo, el otro, no el yo, sino el tú. El ser es el otro. Es decir, el ícono del ser es el prójimo, que más a las claras hace presente el ser y nos da por lo mismo ese fundamento ontológico/metafísico que es capaz de abrirnos a una ética y comprometernos con ella."¹⁰

De algún modo en Kierkegaard ese sí mismo es el ícono y podríamos decir que en la estructura de su pensamiento se define una hermenéutica, es decir una interpretación de la multiplicidad de las semejanzas en la dinamicidad propia del ámbito temporal en el cual se genera la singularidad de cada individuo, sin perder por ello la relación fundamental. Es decir, la iconicidad en Kierkegaard como resultado de esa elección es el propio movimiento del tiempo. La posibilidad de que aquello que tiene carácter de pasado se reconvierta en la posibilidad de un nuevo comenzar por el cual el ícono nunca es algo totalizador sino relacionador y movilizador, y la hermenéutica como proceso de

⁹ Mauricio Beuchot, *Ordo Analogiae. Interpretación y construcción del mundo*, 17-18.

¹⁰ Mauricio Beuchot, *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, 52.

comprensión para llegar a la elección de sí, una auténtica búsqueda de la verdad de sí,¹¹ no como proposicional, sino como fidelidad con el hombre, su naturaleza y condición existencial, así nos lo dice Beuchot acerca de la iconicidad en Kierkegaard: "El individuo humano, cuando elige, representa toda la humanidad y en un instante es toda la historia: he ahí la noción de iconicidad que maneja Kierkegaard, el hombre es el universal singular, es el ícono de toda ella."¹²

Este devenir en Kierkegaard se desarrolla en toda su obra como un *dramatis personae* en el cual esta tensión dinámica de lo icónico como hermenéutica analógica, se establece como una labor literaria de lo que llama comunicación indirecta, en la cual cada obra tiene un autor particular que nos habla desde su fallida, de su tendencia o posible lograda relación en el tiempo con lo icónico. Así la angustia, la paradoja, la posibilidad del escándalo son formas de la expresión de esa tensión que movilizan finalmente al acto de fe que logre el movimiento de relacionarse icónicamente con el fundamento, pero como es en el tiempo, se realiza como un comenzar radical de nuevo, lo cual Kierkegaard ha llamado hacerse contemporáneo, es decir, reduplicar en el propio tiempo el sentido icónico de la relación original de amor, para ser amor esperando el amor con el otro y cuyo prototipo, como expone Kierkegaard en *Ejercitación del Cristianismo* es Cristo, como la eternidad hecha tiempo en una relación personal que abre toda posibilidad, pero para ello hay que creerlo que es por amor. Y por ello en Kierkegaard su obra es una constante recreación de mitos antiguos, de figuras literarias, de analogías en diversos ámbitos, todo con el fin de que el lector tome en sus propias manos el tiempo como un ámbito futuro en el cual el amor del fundamento de su creación es posible de nuevo. Y lo hace así, porque como dice en su libro *La época presente*, vivimos un tiempo de multitud y de nivelación, es decir donde nos abandonamos o a lo unívoco o a lo equívoco, pero no a la pasión de la elección de sí mismo en esta dialéctica trágica.

Para profundizar en ello, en esta ocasión me gustaría mostrar lo dicho en las cartas del autor seudónimo de Kierkegaard, el Juez Wilhelm, que constituyen el apartado de "El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad" de la segunda parte de *O lo uno o lo otro*, en donde se puede ya comprender esta relación icónica. En donde, si bien no se habla explícitamente desde la perspectiva de Cristo o Dios, sino de la de un feliz hombre casado miembro de la sociedad, el terreno de esta ética del porvenir

¹¹ *Ibid.*, 25.

¹² Mauricio Beuchot, *Ordo Analogiae. Interpretación y construcción del mundo*, 73.

está claramente dispuesto. Si bien podríamos decir que la iconicidad en Kierkegaard es cuando se da ese movimiento de contemporaneidad, en estas cartas, esa iconicidad está presente como la elección de movilizar el tiempo como un tiempo cualificado que está por venir y que es la comprensión de ese sí mismo vitalmente como la vida de la elección que es la madurez de la personalidad. No cualquier elección, sino la de vivir eligiendo.

Las cartas presentan la dialéctica de un movimiento vital en la existencia humana: el de la madurez de la personalidad,¹³ y cuya comprensión depende de considerar que la elección tiene una importancia decisiva para la misma. Para Wilhelm los seres humanos estamos teleológicamente impulsados, antes de saberlo, a manifestar y realizar la propia personalidad. La cual entiende en diversos momentos como esa pasión a integrarse, cohesionarse, relacionarse o vincularse, tanto interior como exteriormente, de forma personal, es decir la personalidad es el ícono vital que produce efectos de analogía en las dimensiones humanas.

Este impulso a la personalidad es una pasión concreta, un *pathos* que no depende de nuestra conciencia o de nuestra voluntad, pero que aparece como una necesidad imperante de ser otro en el ámbito de lo que ya somos. Al ser una pasión no es algo abstracto, se encuentra en movimiento y constituye al tiempo. Puesto que una vez que aparece esa pasión, queramos o no, avanza, seamos o no conscientes, elijamos o no la elijamos, pero si no la elegimos no la apropiamos y por tanto estamos siendo lo que no hemos elegido. Así se van dando determinaciones no personales en la propia personalidad, por lo cual se va atrofiando, es decir, se va subordinando a la inmediatez e impide el movimiento hacia la madurez de la misma.

En otras palabras, la temporalidad es un ámbito de sentido de la propia personalidad, es decir, de la iconicidad, en la cual se juega, en cada situación, si se desarrolla ella misma o no, es decir, si al elegirse se manifiesta o no. Una y otra son determinaciones del tiempo cuya característica es que no puede darse marcha atrás. Lo que no se elija queda en la inmediatez del pasado que determina el presente como subordinación a la misma, por lo tanto, cada tiempo que pasa se tiene menos capacidad de elegir y de manifestar la personalidad misma. Esto significa, como nos dice el Juez¹⁴, que la personalidad partici-

¹³ "Como te darás cuenta, no se trata tanto de que uno forme su espíritu, sino que la personalidad de uno madure." Sören Kierkegaard, "El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad", 153. SKS 3, 159.

¹⁴ Cfr. Sören Kierkegaard, "El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad", 154. SKS 3, 161.

pa íntimamente de los movimientos, que no es un etéreo pensamiento, sino una pasión concreta que exige una respuesta en tiempo presente.

Por lo tanto, el objeto de la elección es la misma personalidad, no es una cosa o una opción, sino permitir que la personalidad manifieste sus posibilidades, como nos dice el Juez:

La elección misma es decisiva para el contenido de la personalidad; ésta, al elegir se sumerge en lo elegido, y si no elige, se atrofia y se consume. Por un instante puede ser, o parecer, que hay que elegir entre cosas que están fuera de quien elige, que éste no guarda relación alguna con ellas, que puede mantenerse indiferente frente a ellas. (...) Lo que hay que elegir guarda la más profunda relación con aquel que elige, y si se trata de una elección concerniente a una cuestión vital, es preciso que el individuo viva al mismo tiempo, y por eso llega fácilmente a alterar la elección cuando la posterga, por más que delibere y delibere, creyendo mantener así bien separados los opuestos de la elección.¹⁵

El sentido de la elección es para la personalidad no una facultad o un medio, sino la misma esencia de su devenir, y esto es como dice el Juez el carácter indeleble de la ética¹⁶. Ante una situación concreta la elección ética no se refiere sólo a las opciones que tenemos o a los roles que jugamos, sino a cómo en esas elecciones nuestra personalidad se desarrolla o manifiesta. Por ello, la elección es elegir que la pasión de la personalidad se manifieste como posibilidad de seguir eligiendo, en este sentido lo importante para el Juez no se trata de elegir lo correcto o lo incorrecto, como si fuera un criterio preestablecido y conocido de antemano, sino

de la energía, de la seriedad y del *pathos* con que se elige. Allí es donde la personalidad se proclama en su infinitud interior, y de esa manera, a su vez, se consolida. Por eso, aun cuando un hombre ha elegido lo incorrecto, descubre haber elegido lo incorrecto en razón de la energía con la que eligió. Pues cuando la elección es llevada a cabo con toda la interioridad de la personalidad, su naturaleza resulta purificada, y él mismo es conducido a una relación inmediata con el poder eterno que, estando presente en todas partes, penetra la totalidad de la existencia.¹⁷

¹⁵ *Ibid.*, 154. SKS 3, 160-161.

¹⁶ *Cfr. Ibid.*, 158. SKS 3, 165.

¹⁷ *Ibid.*, 157. SKS 3, 164.

Esta elección es absoluta para el Juez en contraposición a una elección estética, que no lo es en sentido estricto, como la de su interlocutor. Éste vive estéticamente, es decir en la inmediatez de su espíritu, el objeto de la elección le es indiferente, le da lo mismo elegir entre un matrimonio e irse de paseo al parque porque sólo vive definido por la relación inmediata con los demás y la elección solo tiene sentido si es el momento oportuno para satisfacer un deseo o lograr un interés que le permita no plantearse mayores posibilidades. Que la elección de manifestar la pasión de la personalidad sea absoluta quiere decir que ésta no se identifica con ninguna condición ya existente o que podamos haber imaginado o especulado, es decir, no está condicionada ni en la forma ni en el contenido. Por lo que elegir éticamente sería un momento en el que esperamos que la personalidad revele el contenido de su pasión, pero ésta es la elección misma, luego entonces se manifiesta como la presencia de que toda condición inmediata es relativa y secundaria, abriendo el tiempo a un futuro que se hace presente, en el medio de la angustia, por algo que está por venir y nos pone a la espera. Por ello nos dice el Juez que la elección ética no es la elección entre el bien y el mal, sino lo que hace posible elegir el bien y el mal, es la realidad misma de elegir querer elegir¹⁸.

Ante la pasión de la personalidad y la contradicción existencial que produce, como ruptura con las mediaciones en las que ya nos encontramos, nos abrimos a una posibilidad radical: la de que no somos nada de lo que hemos sido ni de lo que hemos deseado, sino algo completamente nuevo pero que no se sabrá si no lo elegimos. Esto no quiere decir que lo finito en lo que ya nos encontramos, lo estético mismo, lo aniquilemos, sino que más bien deja de ser un criterio de razón suficiente para la personalidad y se abre a relaciones nuevas que dependen de esta elección fundamental: la de que todo lo que nos determina se abre a posibilidades que implican mi propia responsabilidad personal, dando la oportunidad en ese acto que se revelen a mí propia conciencia los vínculos posibles hasta llegar a un vínculo fundamental con Dios. Esto es lo que quiere decir el Juez Wilhelm cuando expresa que se consagra la infinitud de la personalidad, es decir, nos sabemos como seres proyectados a un futuro radicalmente abierto, pero no abstracto, sino que exige resolver en tiempo presente y de modo personal. Esta es la madurez, como la determinación de la finalidad ética, aquello por lo cual uno llega a ser lo que es: ser en devenir sí mismo.

¹⁸ Cfr. Sören Kierkegaard, "El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad", 159. SKS 3, 165-166.

Podría parecer que esta elección de elegir como determinación de la ética es arbitraria y espontánea, como MacIntyre¹⁹ ha interpretado en su momento. Pero esto no tiene sentido en la medida en que para el Juez el criterio es la pasión misma de la personalidad, y tampoco es espontánea, porque implica una ruptura con lo inmediato, poniéndonos en una situación de contradicción entre lo que hemos sido y lo que podríamos ser, lo que implica una dialéctica entre estas dos determinaciones que representan lo que después será la idea de síntesis en *El concepto de la angustia y La enfermedad mortal*.

Esta elección de manifestar la pasión de la personalidad, como elegir querer elegir, es elegirse a sí mismo, pero este sí mismo, nos dice el Juez, es la libertad que es lo más abstracto y lo más concreto.²⁰ Porque esta apertura radical no se queda ahí, sino que se vincula cambiando y transfigurando las relaciones finitas que ya tenemos convirtiéndose en una historia interior.²¹ Podríamos decir que McIntyre no ha visto en el criterio de la pasión kierkegaardiana que es un modo de hablar del poder relacionador del ícono, que relativiza lo finito y determinado, para reorientarlo, recrearlo, no para aniquilarlo. A la vez, que el ícono como tal no es un ídolo que pueda ser un principio abstracto, sino que es la presencia misma de la posibilidad de movimiento.

El sí mismo no es el ego, sino la vinculación y transfiguración de las relaciones de sentido con las condiciones inmediatas en relación con esta apertura, por lo que en cierto sentido nada cambia exteriormente, pero cambia la relación interior, como nos dice el Juez:

Se elige a sí mismo, no en sentido finito, pues entonces ese sí mismo, sería algo finito que vendría acompañado de otras cosas finitas, sino en sentido absoluto, y sin embargo se elige a sí mismo y no a otro. Ese sí mismo que elige es, pues, infinitamente concreto, pero es absolutamente distinto de su sí mismo anterior, puesto que lo ha elegido de manera absoluta. Ese sí mismo no existía con anterioridad, puesto que llegó a ser en virtud de la elección y sin embargo existía, puesto que era él mismo.²²

¹⁹ Cfr. Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1984), 39, 40, 41, 42.

²⁰ Cfr. Sören Kierkegaard, "El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad", 195. SKS 3, 205.

²¹ Cfr. *Ibid.*, 196. SKS 3, 206-207.

²² *Ibid.*, 196. SKS 3, 206-207.

No es que no seamos algo determinado, sino que lo que está por revelarse es la síntesis, que es el sí mismo, como tarea ética de vinculación entre lo que ya hemos sido y las posibilidades que se abren cuando nos elegimos como libertad, es decir la iconicidad.

Esta elección de vivir eligiendo, este "O...O", como asumirse en esta apertura radical, angustia como la conciencia de la libertad, porque ni la imaginación, ni la razón la determinan, sino sólo atreverse a saltar, no desde la ignorancia del bruto, sino desde la conciencia de que la personalidad es algo más que me define y que exige ser en la medida en que me asuma como ese que llegar a ser. Lo que significa estar abierto a la revelación de uno mismo en la acción.

La elección de ser sí mismo, como dice repetidas veces en sus cartas²³, es un doble movimiento dialéctico, por el cual al elegirnos a nosotros mismos, no nos creamos o autodeterminamos, sino que nos recibimos, pero si no nos elegimos, no nos recibimos. Es decir, la dinámica ética de la elección por la cual llegamos a ser lo que somos, es romper con todas las mediaciones que nos determinan, para estar dispuestos a vincularnos con lo que esa pasión de la personalidad implica. Esto es que ni la unidad lógica de la filosofía especulativa, ni la necesidad de la historia, pueden hacerlo, porque ambas se definen solo en un horizonte del tiempo de los hechos del pasado. En cambio, la ética es una pregunta que tiene que ver con el tiempo futuro,²⁴ con el tiempo que no se ha determinado y está aún por venir.

La ética es entonces un movimiento de la elección de sí mismo como generadora de la apertura radical que no detiene el movimiento en la inmediatez del pasado o en lo efímero del presente, sino que hace presente lo absoluto de esa pasión, que no está condicionada, y que recibimos como una infinitud de posibilidades que acontecen como algo por venir. Esta es la definición de la libertad, ser ético es elegir ser libre y ser libre es siempre estar eligiendo en la renovación de las posibilidades futuras de todo lo acontecido, esto es lo que significa recibirse a sí mismo, como dice el Juez Wilhelm: "Por eso lucho por la libertad (por un lado, en esta carta, y por otro y ante todo, ante mí mismo), por el tiempo venidero, por lo uno o lo otro. Es un tesoro que me propongo legar a quienes amo en este mundo."²⁵

La madurez es ser libre, no sólo es estar bien formado o cultivado, ser libre es un movimiento de generar futuro en el presente determinando el sentido de nuestra memoria

²³ Cfr. *Ibid.*, 165, 196, 197. SKS 3, 172-173, 207, 208.

²⁴ Cfr. *Ibid.*, 160. SKS 3, 167.

²⁵ *Ibid.*, 164. SKS 3, 172.

y nuestras decisiones inmediatas. Se genera tiempo porque no se reduce a los hechos pasados, ni al momento del presente, sino que todo pasado y hecho presente cobra un sentido de unidad y continuidad por el futuro que se adentra en nosotros por la elección, o dicho de otro modo, por recibir el futuro que ya estamos llamados a ser, pero que sólo eligiéndolo lo recibimos en la forma de una voluntad decidida.

Ese futuro por venir es, finalmente, el sí mismo que al elegir estoy dejando que venga a ser, y que en última instancia es una relación con el poder creativo de Dios que me dio la existencia, es decir, una relación interna con el amor de haberme creado.

Conclusión

Las cartas del Juez Wilhelm nos ponen en relación con la conciencia del tiempo como porvenir, como un ámbito de sentido que reconstituye nuestras creencias, conocimientos y modos de ser, en pocas palabras, nos pone ante la posibilidad de la revelación de nuestro sí mismo que se dará en la acción, pues como dice el Juez, elegirse a sí mismo es elegirse como tarea ética²⁶, y no basta una elección de ser libertad, sino que debe mantenerse de manera constante.²⁷

Lo que motiva al esteta a desesperar, a arrepentirse, y, por lo tanto a elegirse a sí mismo, es la toma de conciencia ante el amor del otro que lo invita, después de su desesperación de lo finito. En donde todo aparece como relativo, lo invita a confiar en el porvenir de su relación que se encuentra en el fondo de su pasión. Que confíe en entregarse a la revelación del amor, y esto significa que es por otro, sea Dios, sea otra persona, la que le da el tiempo porvenir a un individuo en su devenir existencial de madurar. El otro como ícono que lo motiva a crear tiempo, es factor de solidaridad, como nos dice Becuhot: "hace comprender que está vinculado al acto de los demás, de modo que no se instaure en el relativismo que todo lo justifica, hace comprender sin solapar, ayuda a solidarizarse sin dejar pasar lo malo."²⁸

Esta responsabilidad es la madurez que es el movimiento que el Juez está tratando de provocar en su interlocutor, en cierto sentido los lectores, con un eco kantiano, de

²⁶ *Cfr. Ibid.*, 231. *SKS 3*, 245-246.

²⁷ *Cfr. Ibid.*, 209-210. *SKS 3*, 222.

²⁸ Mauricio Beuchot, *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, 56.

salir de la minoría de edad y autodeterminarse por sí mismos. Pero la diferencia es que en el Juez esa autodeterminación no es condicionada por la racionalidad, sino por la pasión que se encuentra en la interioridad de cada uno de nosotros como relación fundante con Dios.

Esta madurez es adquirir constantemente una continuidad en el tiempo como temporalidad, es decir, una presencia de sí mismo como devenir de un futuro que recomienza el pasado en el tiempo presente. Esto en relación con uno mismo y en relación con otro, por ello el más desdichado, el infeliz, sería quien no tiene tiempo porque no puede encontrar este vínculo de continuidad.²⁹

Claro que ello requiere el paso decisivo de la fe en la angustia que se desarrollará en *El concepto de la angustia, Migajas filosóficas, Temor y temblor y La repetición*, pero que podría concentrarse en la idea del "Interludio" en *Migajas filosóficas*, en la cual la elección fundamental para que el pasado sea historia, es decir, para que se concrete el porvenir, es el acto de fe en el pasado. Porque este acto invierte la dialéctica entre el hecho y las posibilidades del hecho, haciendo presente de nuevo el tiempo futuro del pasado. Moviendo a la posibilidad de una relación nueva con el mismo, lo que sería otro modo de significar la idea de recibirse a sí mismo, de transfiguración, de la libertad como ese romper mediaciones para comenzar de nuevo.

Lo único que hemos querido enfatizar en este texto es cómo en las cartas del Juez Wilhelm ya se encuentran las condiciones de una responsabilidad ética del tiempo como elección de sí mismo de ser libertad para que el porvenir sea presente. Como ese porvenir que para adquirir su verdadero rostro, implica el camino de la fe y la plenitud del amor; por ello, nos dice el Juez que el deber de cada individuo está dentro de sí mismo, porque es la vocación al amor de Dios. Pero para ello, lo menos que se requiere, nos dice el Juez, es coraje, valor, valentía para llevarlo a cabo. Lo que después será la base de una virtud en el tiempo como la paciencia activa, al contrario de la impaciencia del esteta que no sabe esperar y que se desarrolla en los discursos edificantes.³⁰

La importancia que da el Juez a la temporalidad se denota en su énfasis de que la ética es un movimiento en relación con hacer presente el porvenir. Este porvenir no

²⁹ Søren Kierkegaard, "El más desdichado", en Søren A. Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, trad. Darío González, (Madrid: Trotta, 2006), 238. SKS 2, 219-220.

³⁰ Cfr. Rafael García Pavón, "La paciencia como el contenido ético de la temporalidad del individuo", en Coords. L. Guerrero, et. al., *El individuo frente a sí mismo*, (México, D.F.: RosaMa.Porrúa, 2014), 183-208. Cfr. D. González, "Patience as the Temporality of Inner Life in Kierkegaard's *Upbuilding Discourses*", en Coords. M. Elisabete Sousa y J. Miranda J., *Kierkegaard in Lisbon* (Lisboa: Centro de Filosofía de la Universidad de Lisboa, 2012), 35-50.

puede ser definido de antemano por nadie, ni por el que elige, pero la elección sí hace posible que ese porvenir empiece a venir y estemos dispuestos a recibirlo, en ese sentido se establecen relaciones de confianza que permiten la elección del otro en sí mismo.

Como esa elección es un acto de revelación, tanto para sí mismo como para el otro que lo acompaña, implica que cada uno esté en la disposición de la apertura radical de recibirse en esa relación y en concretarse en sus propias determinaciones. Esto es dando y recibiendo el tiempo abierto al porvenir, permitiendo como dice en *El concepto de la angustia*³¹ que la eternidad se ponga en contacto con el tiempo a través del futuro, determinando el movimiento del pasado.

La plenitud a la que nos prepara la solidaridad del Juez es la que se establece en *Las obras del amor* por medio del deber de amar al prójimo como un tú. Lo que significa que la relación no se da por preferencias o por la condición de la reciprocidad, sino porque tanto uno como el otro se sepan amados por Dios, segundas personas, y en ese sentido adquieran la igualdad humana fundamental, como dice Kierkegaard en *El individuo singular. Dos notas concernientes a mi obra como autor*: "lo religioso es la interpretación transfigurada de lo que el político ha pensado en su más feliz momento"³², porque ninguna política ha podido lograr la equidad-humana, la semejanza-humana, sólo la religión lo ha logrado y por ello es esencialmente humanidad verdadera³³. Por ello la intención del Juez Wilhelm es que cada persona, como su interlocutor, realice el paso hacia la madurez que permite esa relación solidaria, como vocación religiosa que fundamenta tanto la amistad como el trabajo y el matrimonio; en última instancia ese porvenir es estar dispuesto a la revelación del amor que me ama, es decir, a la posibilidad de una comprensión viva, hermenéutica, en un proceso analógico no reduccionista ni absolutista, de iconicidad.

³¹ Cfr. Sören Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, 164-166. SKS 4, 325-326.

³² Sören Kierkegaard, "Ese Individuo. Dos Notas sobre mi labor como escritor", en S. Kierkegaard, *Mi punto de vista*, 145-146. SKS 16, 84.

³³ Cfr. *Ibid.*, 147. SKS 16, 84.

Bibliografía

- Beuchot, Mauricio. *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*. Madrid: Caparrós editores, 1999.
- Beuchot, Mauricio. *Ordo Analogiae. Interpretación y construcción del mundo*. México, D.F.: UNAM, 2012.
- Evans, C. S. "Who is the Other in the Sickness unto Death? God and Human Relations in the Constitution of the Self", en C. Stephen Evans. *Kierkegaard on Faith and the Self. Collected Essays*. Waco, TX: Baylor University Press, 2006.
- García Pavón, Rafael. "La paciencia como el contenido ético de la temporalidad del individuo", en Coords. Guerrero, L., et. al. *El individuo frente a sí mismo*. México, D.F.: Rosa Ma. Porrúa, 2014.
- González, D. "Patience as the Temporality of Inner Life in Kierkegaard's *Upbuilding Discourses*", en Coords. Sousa, M. Elisabete y Miranda J., J. *Kierkegaard in Lisbon*. Lisboa: Centro de Filosofía de la Universidad de Lisboa, 2012.
- Kierkegaard, Sören. *El concepto de la angustia*. Trad. Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Alianza editorial, 2007.
- Kierkegaard, Sören. *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, trad. Darío González. Madrid: Trotta, 2006.
- MacIntyre, Alasdair. *After Virtue*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1984.
- Nietzsche, Friedrich. *Obras inmortales I*. Trads. Enrique Eidelstein, Miguel Ángel Garrido y Carlos Palazón. Barcelona: Edicomunicación, 2003.
- Riemen, Rob. *Nobleza de espíritu. Una idea olvidada*. México: UNAM-CONACULTA-Pértiga, 2009.

HUMANIDADES

HIJOS DE DIOS Y NEFILIM (GN 6,1-4)

JAVIER QUEZADA DEL RÍO
Profesor

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

javierquezadadelrio@gmail.com

<https://doi.org/10.36105/rflt.2018n11.04>

Resumen: Los *Nefilim* son criaturas descritas como hijos de Dios, valientes, fuertes, pero también como seres humanos comunes dependiendo del texto que se esté consultando. Es un tema tocado solo tangencialmente en Génesis (6,1-4) y en Nm 13,33 por lo que es complicado conocer su naturaleza. El objetivo de este artículo es intentar dar respuesta a las preguntas ¿quiénes eran estas criaturas? y, desde luego, ¿qué eran?

Dentro del Génesis el relato de los *Nefilim* tiene la finalidad de explicar la corrupción del espíritu humano que llevó a Dios a hacer un diluvio universal y reiniciar el mundo con Noé, sin embargo, no es claro si los *Nefilim* son los hijos de Dios ni por qué la unión entre ellos y las hijas de los hombres está mal. Como es de esperarse existen diferentes interpretaciones acerca del origen de estos seres, entre las que se encuentran, que son ángeles, la descendencia de Set, la descendencia de Caín o reyes que abusaron de su autoridad, sin embargo, ninguna es contundente. Por otro lado, dentro de la tradición bíblica también es posible que los *Nefilim* sean los hijos de Anac pero, al igual que las anteriores no es definitiva.

La realidad es que la existencia de este relato es un producto de una mezcla de tradiciones que se unieron sin ser pulidas y bien hilvanadas por lo que aún no es posible conocer el origen de los "*Nefilim*" y de "los hijos de Dios".

Palabras clave: *Nefilim*, génesis, gigantes, anaquitas.

Abstract: Nephilim are creatures described as the sons of God, brave, strong, but also as ordinary human beings depending on the text that is being consulted. This is a topic barely touched in Genesis (6, 1-4) and in Nm 13,33 so it is difficult to understand its identity. The aim of this article is to try to answer the questions *who were these creatures?* And, of course, *what were they?*

Within Genesis the story of the Nephilim is intended to explain the corruption of the human spirit that led God to restart the world with Noah by sending a universal flood, however, it is not clear if the Nephilim are the sons of God nor why the union between them and the daughters of men

is bad. As expected, there are different interpretations about the origin of these creatures, among which are, Nephilim are angels, the offspring of Set, the offspring of Cain or kings who abused their power, however, none is perfect. On the other hand, within the biblical tradition it is also possible that the Nephilim are the offspring of Anac but, like the previous ones, it is not definitive.

The reality is that the existence of this story is the result of a mixture of traditions that were united without being completely polished and pieced together, hence, it is not yet possible to know the origin of the so called "Nefilim" and "sons of God".

Key words: Nephilim, genesis, giants, anaquites.

Introducción

En los primeros cuatro versículos del sexto capítulo del Génesis se menciona a los hijos de Dios y a los *Nefilim*. Solo en Nm 13,33 se vuelve a hablar de los *Nefilim*, pero si en Génesis parecen ser dioses, valientes e incluso hijos de Dios, en Números son seres humanos comunes y corrientes, aunque muy altos y fuertes. El v.4 solo habla tangencialmente de los *Nefilim*, diferenciándolos de los hijos de Dios y tal vez de los valientes, mientras que la traducción de los LXX los identifica con los valientes, pero no con los hijos de Dios. Por si fuera poco, el contexto no aclara quiénes eran y en qué consistió su pecado, si es que lo hubo, pues Dios castigó a la humanidad limitándole el número de

años de existencia, pero no a ellos. Estos versículos revelan que se trata de un compuesto muy mal logrado de varias tradiciones, que fue insertado en un contexto más o menos apropiado, pero sin retocar las aristas que no encajaban.

Los primeros once capítulos del Génesis no hablan de la historia de Israel, sino de la humanidad. La intención no es solo barruntar la prehistoria del pueblo, sino mostrar que toda la creación y especialmente los seres humanos, están en estrecha relación de dependencia de Dios, pero que "tiene libertad para responder al creador en varias formas. Como el texto indica, la respuesta de la creación al creador es una mezcla de obediencia fiel y de autoafirmación recalcitrante. Las dos están presentes, aunque la respuesta negativa tiende a dominar la narración".¹ La obra inicia con dos relatos de la creación, en los capítulos 1 y 2. En el capítulo tercero irrumpe la libertad humana en la obra de Dios. Adán y Eva prefirieron su autoafirmación a la obediencia, por lo que fueron expulsados del paraíso, es decir, lejos de la presencia y de la protección divinas. El capítulo cuarto narra el asesinato de Abel en manos de su hermano Caín. Después de esto, el texto cuaja la historia por medio de las genealogías de Caín y de todos los patriarcas descendientes de Set, el hijo que suplió la ausencia de Abel, y que vivieron antes del diluvio, desde Adán hasta Noé. Posteriormente viene nuestro texto, que continúa señalando cómo se propagó el mal entre los seres humanos, por lo que Dios decidió exterminar su creación e iniciar una nueva historia con Noé. El relato o los relatos del diluvio inician en Gn 5,5 y concluyen al final del capítulo noveno. La tierra se dividió entre los hijos de Noé, Sem, Cam y Jafet, pero los seres humanos pretendieron llegar a Dios por medio de una torre enorme, por lo que Dios les dio lenguas diferentes y, no pudiendo comunicarse, decidieron dispersarse. Todo el conjunto se cierra con otra genealogía, esta vez desde Noé hasta Abraham, en el capítulo 11.

Nuestro texto, Gn 6,1-4, continúa el tema de la expansión de la maldad iniciada en el capítulo cuatro –asesinato de Abel– e interrumpida por la genealogía del capítulo cinco. Sin embargo, profundiza esa maldad, señalando que también se extendió al ámbito sobrehumano, entre hijos de Dios y los valientes si es que ellos eran dioses o ángeles.

Los primeros once capítulos del Génesis, de esta manera, unen la prehistoria con la historia del pueblo de Dios, que inicia con el llamamiento de Abram en Gn 12, pero el interés no es solamente histórico, es, sobre todo, teológico. En efecto, estos once capítulos quieren explicar varias realidades trascendentales para la humanidad, por medio de mitos. En primer lugar, los dos relatos de la creación, que explican el origen del descan-

¹ Brueggemann, Walter. *Genesis Interpretation* (Atlanta: John Knox, 1982), 13.

so sabático, de la necesidad de Dios inserta en lo más profundo del ser humano, en la igualdad fundamental de varón y mujer, su complementariedad y su esencia reveladora de la divinidad. El relato de la desobediencia de Adán y Eva explica la infelicidad en que están hundidos los seres humanos, a pesar de ser criaturas de Dios, habitando un mundo creado por Dios. Explica también el terror hacia la serpiente, el dolor del parto en la mujer, su sometimiento al varón y la necesidad interminable de trabajar la tierra para arrancarle sus frutos. El diluvio da razón de la decisión de Dios de no volver a destruir la humanidad y de la distribución geográfica de las razas y el cuento de la torre de Babel nos enseña cómo se originaron las diferentes lenguas.

Es verdad que para dar cuerpo y origen divino a todas estas realidades humanas, los autores recurrieron, en algunos casos, a mitos ya existentes, como el diluvio. Una pregunta importante para el tema que nos ocupa es si Gn 6,1-4 recurrió a algún mito preexistente en alguna otra cultura.

Antes de abordar estos cuatro versículos, es necesario decir una palabra sobre el papel del libro de Génesis en el Pentateuco, asunto que no es claro ni mucho menos. La historia de los patriarcas –Abraham, Isaac, Jacob y José–, de la que se ocupa el resto del Génesis, queda unida con el Pentateuco, que trata de la salida de Egipto y de la revelación del Sinaí, por medio de unos lazos muy tenues en el inicio del libro del Éxodo, donde se dice que surgió en Egipto un faraón que no sabía nada de la historia de José y que se decidió a esclavizar a los hebreos. Fuera de estas indicaciones, los relatos del Génesis quedan prácticamente fuera de la historia de Israel. Esto es visible no solo en el Pentateuco, sino también en el resto de la Biblia.

Gn 6,1-4

Llegó el momento de centrar nuestra atención en Gn 6,1-4. Se trata de cuatro versículos diferentes tanto de lo que antecede como de lo que procede. Como dije antes, el capítulo quinto reporta la genealogía desde Adán hasta Noé y concluye con la noticia: "Noé tenía quinientos años cuando engendró a Sem, Cam y Jafet". Después de nuestro texto, el autor vuelve a la dimensión humana de la historia, resumiendo que todos los seres humanos se habían corrompido y alejado del proyecto de Dios, por lo que decidió exterminar a todo ser viviente y reiniciar el mundo con Noé, su familia y los animales que salvó en su arca.

De esta forma, nuestros cuatro versículos quedan, en cierta forma, aislados del contexto en cuanto hablan de los hijos de Dios, los *Nefilim* y los valientes. Queda claro que nuestro autor no insertó esta historia o mito en este lugar por su interés en ellos, sino porque el relato le servía para mostrar que toda la humanidad se había desviado del camino indicado por Dios. Ahora bien, lo que más nos interesa de esta breve narración es, precisamente, lo que hace referencia a ellos.

He aquí el texto traducido, tanto del hebreo como del griego:

6,1 וַיְהִי כִּי־הִתְחַלּוּ הָאָדָם לְרַב עַל־פְּנֵי הָאֱדֻמָּה
וּבָנוּת יָלְדוּ לָהֶם:

6,1 Cuando el ser humano comenzó a multiplicarse sobre la faz de la tierra y le nacieron hijas,

6,1 καὶ ἐγένετο ἥνίκα ἤρξαντο οἱ ἄνθρωποι πολλοὶ
γίνεσθαι ἐπὶ τῆς γῆς καὶ θυγατέρες ἐγενήθησαν
αὐτοῖς

6,1 Cuando los seres humanos comenzaron a ser muchos en la tierra y tuvieron hijas,

2 וַיִּרְאוּ בְנֵי־הָאֱלֹהִים אֶת־בָּנוֹת הָאָדָם כִּי טֹבֹת הָנָה וַיִּקְחוּ
לָהֶם נָשִׁים מִכָּל אֲשֶׁר בָּחָרוּ:

2 los hijos de Dios vieron que las hijas de los hombres eran bellas y tomaron para ellos todas las mujeres que eligieron.

2 ἰδόντες δὲ οἱ υἱοὶ³ τοῦ θεοῦ τὰς θυγατέρας τῶν
ἀνθρώπων ὅτι καλὰί εἰσιν ἔλαβον ἑαυτοῖς γυναῖκας
ἀπὸ πασῶν ὧν ἐξελέξαντο

2 los hijos de Dios vieron que las hijas de los hombres eran bellas y tomaron mujeres para ellos de entre todas las que eligieron.

3 וַיֹּאמֶר יְהוָה לְאֵלֵי־יְדִוִן רוּחִי בְּאָדָם לְעַלְמָם בְּשָׁנִים הוּא
בִּשְׁשָׁר וְהָיוּ יָמָיו מֵאָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה:

3 El Señor dijo: "Mi espíritu no permanecerá con el hombre para siempre, puesto que él es carne. Sus días serán ciento veinte años".

² הָאֱלֹהִים / TM LXXTh / τῶν θεῶν A (cod. 130, según Field) Cirilo (según Field) Aq (SH).

³ υἱοί / ἄγγελοι A (Cod. III,37,72,75, según Field) SH en margen Cirilo a Niceph (según Field).

⁴ בְּשָׁנִים הוּא / διὰ τὸ εἶναι LXX (parecen omitir 25).

⁵ יָדוּן / del verbo דָּן dominar (imperabit) / καταμείνη LXX permanebit Vg / κριμει Sim (!Wd). Es un hápax.

³ καὶ εἶπεν κύριος ὁ θεός οὐ μὴ καταμείνη τὸ πνεῦ
μά μου ἐν τοῖς ἀνθρώποις τούτοις⁶ εἰς τὸν αἰῶνα
διὰ τὸ εἶναι αὐτοὺς σάρκας ἔσονται δὲ αἱ ἡμέραι
αὐτῶν ἑκατὸν ἑξήκοντα ἔτη

³ El Señor Dios dijo: "Mi espíritu no permane-
cerá en estos hombres para siempre porque
ellos son carne. Sus días serán ciento veinte
años".

⁴ ⁷ הַנְּפִלִים הָיוּ בְּאֶרֶץ
בְּיָמֵי הָהֵם וְגַם אֶתְרֵי-כֶן אֲשֶׁר יָבֹאוּ
בְּנֵי הָאֱלֹהִים אֶל-בָּנוֹת הָאָדָם וַיִּלְדוּ לָהֶם הַנְּבָרִים⁸
אֲשֶׁר מְעוֹלָם אֲנָשֵׁי הַשָּׁמַיִם: פ

⁴ Había *Nefilim* en la tierra en aquellos días
y también después, cuando se unieron los
hijos de Dios con las hijas de los hombres y
engendraron. Ellos son los valientes de anta-
ño. Hombres de renombre.

⁴ οἱ δὲ γίγαντες ἦσαν ἐπὶ τῆς γῆς ἐν ταῖς ἡμέραις
ἐκείναις καὶ μετ' ἐκέينو ὡς ἂν εἰσπορεύοντο οἱ
υἱοὶ τοῦ θεοῦ πρὸς τὰς θυγατέρας τῶν ἀνθρώπων
καὶ ἐγέννησαν ἑαυτοῖς ἐκέينو ἦσαν οἱ γίγαντες οἱ
ἀπ' αἰῶνος οἱ ἄνθρωποι οἱ ὀνομαστοί

⁴ Pero había gigantes en la tierra en aquellos
días y también después, cuando los hijos de
Dios fueron hacia las hijas de los hombres
y engendraron. Ellos eran los gigantes, los
hombres famosos de la antigüedad.

Los vv.1-4 tratan el tema de la unión entre hijos de Dios y humanas. Esta pequeña narración muestra claramente que el conjunto está formado por tradiciones diferentes hilvanadas un tanto artificialmente. El v.1 es solo una introducción sobre el poblamiento de la tierra, el v.2 habla de las uniones de los hijos de Dios con las hijas de los hombres, sin mencionar ni a los *Nefilim* ni a los valientes. Existe una expresión rara al final del versículo: *מִכָּל אֲשֶׁר בָּחָרוּ*, que literalmente se traduciría: "de entre todas las que eligieron", pero que es mejor traducir como lo hice. Como el v.4 retoma esas uniones, el v.3 parece fuera de lugar, ya que adelanta un castigo ajeno al que se avecina, el diluvio. Por otro lado, el v.4 hace diferencia entre los hijos de Dios, los valientes y los *Nefilim*, pues estos vivieron antes y después que los hijos de Dios y parece, más bien querer solamente indicar que los *Nefilim* no son los hijos de los hijos de Dios. Esos hijos de Dios o sus descendientes con

⁶ τούτοις / obelo en SH.
⁷ הַנְּפִלִים / οἱ γίγαντες LXX / ἐπιπίπτοντες Aq βίαιοι Sim.
⁸ הַנְּבָרִים / οἱ γίγαντες LXX / δυνατοί Aq / βίαιοι Sim.
⁹ הָאֱלֹהִים / καὶ ἐγέννησαν ἑαυτοῖς LXX.

las hijas de los hombres se pueden identificar con los valientes –הַגְּבֵרִים oὐ γίγαντες– antiguos. Los LXX y Símmaco identifican *Nefilim* y *valientes* al traducir ambas palabras con *gigantes* o *poderosos*, pero no queda claro si los identificaron con los hijos de Dios.

En Gn 1-5 Dios nunca prohibió a sus hijos tener relaciones sexuales y descendencia con las hijas de los humanos. Si a ello añadimos que esos hijos de Dios, *Nefilim* o valientes, no fueron castigados con el diluvio, no queda claro si ellos pecaron. Por otro lado, si ellos pecaron, ¿por qué se castigó al género humano?¹⁰ En Gn 3,24 dice que Dios puso querubines en la entrada del paraíso. Esos seres no son humanos, pero tampoco dioses. Como no se habla de su creación, es posible que haya que identificarlos con los hijos de Dios de Gn 6,2.4.

El castigo del que habla el v.3 no se compagina con el diluvio, pues Noé mismo y muchos de sus descendientes vivieron más de 120 años (Gn 11,10-25). Es la edad a la que murió Moisés (Dt 34,7).

En la larga historia de la interpretación de estos cuatro versículos se ha sugerido que los hijos de Dios son: 1) ángeles, 2) la descendencia de Set, 3) la descendencia de Caín, 4) reyes poderosos que abusaron de su autoridad y 5) otras interpretaciones.

- 1) Los hijos de Dios como ángeles tiene el más grande apoyo del resto del Antiguo y del Nuevo Testamento y Justino defendía esta idea.¹¹ Sin embargo, el Génesis habla repetidas veces de ángeles sin denominarlos hijos de Dios, ningún texto del Antiguo Testamento habla de relaciones sexuales entre ángeles y humanas y además ¿por qué habría Dios castigado a los seres humanos por una falta de ángeles?
- 2) Los hijos de Dios son la descendencia de Set. Está claro que la descendencia de Caín (Gn 4,1-24) se opone a la de Set, el hijo que sustituyó a Abel (Gn 5,1-32) y que esta descendencia fue la que heredó el dominio sobre la creación, además de que Enoc, un setita, fue el primero en invocar el nombre de Yahvé (Gn 4,26). Es posible que los hijos de Dios sean los descendientes de Set, que fue imagen de Adán y Eva como ellos lo fueron de Dios (Gn 5,1), en tanto que las hijas de los

¹⁰ Ravasi, Gianfranco. "1-11" en *Guía Espiritual del Antiguo Testamento. Libro del Génesis* (Barcelona y Ciudad Nueva: Herder, 1992), 140 dice que el pecado de los seres humanos fue querer llegar a la divinidad uniéndose sexualmente con ángeles o dioses y que esto, al igual que el relato de la expulsión del paraíso y de la torre de Babel, subraya el colmo de las pretensiones humanas.

¹¹ Como Filón de Alejandría, Flavio Josefo, el *Libro de los Jubileos* (5,6; 7,27 y 10,5) y después Gunkel, Von Rad y muchos contemporáneos.

hombres sean descendientes tanto de Set como de Caín y que esas uniones no agradaran a Dios.¹² Eva, como los hijos de Dios, *vio* y *tomó* (Gn 3,6 y 6,2), lo que revela al menos afinidad entre la imagen de Dios y la descendencia de Set. Sin embargo, esas identificaciones no son del todo convincentes,¹³ pues nunca se hacen equivaler claramente hijos de Dios y descendencia setita, además de que no media una prohibición divina de que setitas se casaran con cainitas.

- 3) Los hijos de Dios son la descendencia de Caín, pues ellos fueron quienes construyeron ciudades y fueron polígamos. Las hijas de los hombres serían descendientes de Set. Pero no es convincente llamar hijos de Dios a los cainitas solo porque construyeron ciudades.
- 4) Los hijos de Dios fueron reyes poderosos que abusaron de su autoridad. Esta identificación está estrechamente relacionada con la anterior, pues los reyes aludidos serían de la descendencia de Caín. En este caso, las hijas de los hombres, solo querrían significar, hijas del pueblo, gente común. Los *Nefilim* serían tiranos antiguos, como Lamec. Tampoco es del todo convincente llamar hijos de Dios a los cainitas porque produjeron tiranos. Por otro lado, la expresión hijos de Dios no se usa para hablar de reyes, para quienes se usa el singular, hijo de Dios.
- 5) Otras teorías se han propuesto, como la que dice que los hijos de Dios fueron *homo sapiens* y las hijas de los hombres, neandertal.¹⁴

Resumamos, Gn 6,1-4 es un texto heterogéneo. El v.3 no corresponde al castigo que el mismo texto está introduciendo, el diluvio. Los vv.1-2 no señalan ninguna falta de parte de los hijos de Dios. El v.4 diferencia entre esos hijos de Dios y los *Nefilim*, a quienes parece identificar con los valientes. Tampoco este versículo señala falta o castigo para ellos. La palabra *Nefilim* alude a *caídos* y se explicaría bien si se supone que se trata de ángeles o dioses que cayeron del cielo en castigo de su falta. Esto también explicaría que vivieran antes y después del diluvio. Si no fueran seres humanos, no se explicaría que existieran después de él.

¹² Esta es la opinión de Rita F. Cefalu, "Royal Priestly Heirs to the Restoration Promise of Genesis 3:15: A Biblical Theological Perspective on the Sons of God in Gn 6," *Westminster Theological Journal* 76 (noviembre 2014): 363-66.

¹³ Aunque fueron las asumidas por Agustín y luego por varios reformadores, como Juan Calvino.

¹⁴ Spero Shubert, "Sons of God, Daughters of men?" *Jewish Bible Quarterly* 40 (Enero 2012): 123-140.

Nefilim e hijos de Dios en la tradición bíblica

La palabra *Nefilim* es un participio plural del verbo נפל, que significa *caer*. Su traducción literal sería *los caídos*. Además de este texto, se habla de ellos solamente cuando la exploración de Canaán en Nm 13,33. Los espías que regresaron informaron que la tierra estaba habitada por *Nefilim*, a quienes identifican como hijos de Anac. También en este caso, los LXX traducen *gigantes*. No hay más noticias de los *Nefilim* en el resto de la Biblia, pero sí de Anac y de sus hijos.

Anac es identificado con Jebrón, que antes se llamaba Quiriat Arba, nombre del padre de Anac (Jos 14,15; 15,13; 21,11 y Jue 1,20). En Jebrón vivían los tres hijos de Anac: Ajimán, Sesai y Talmai (Nm 13,22 y Jos 15,14). Eran fuertes, enormes y tenían ciudades muy fortificadas, por lo que los israelitas se desanimaron de atacar Judá por el sur (Nm 13,28; Dt 1,28 y 9,2). Los anaquitas fueron comparados con los refaítas (Dt 2,11.21) y con los emitas (Dt 2,10), aunque los moabitas llamaban *emitas* a los refaítas (Dt 2,11), mientras que los amonitas los llamaban *zanzumitas* (Dt 2,21). Los refaítas fueron conquistados en Transjordania (Dt 2,21).

Los anaquitas fueron derrotados por Josué, en Jebrón, Debir, Anab, la montaña de Judá y la montaña de Israel, es decir, en Cisjordania. Solo quedaron unos en Gaza, Gad y Asdod (Jos 11,22). Esta noticia parece adelantada y es desmentida en Jos 14,12, en donde Caleb pide la montaña habitada por anaquitas, Josué le entregó Jebrón como heredad (Jos 14,12; 15,13 y 21,11) y el mismo Caleb expulsó a los anaquitas (Jos 15,14 y Jue 1,20).

Es posible que la historia de Gn 6,1-4 haya servido como trasfondo para hablar de la estatura y la fuerza de los anaquitas, habitantes de Jebrón, pues no tenían nada extraordinario, fuera de su tamaño y su poder, mientras que el relato de Gn 6,1-4 nos haría pensar que tenían ciertas cualidades sobrehumanas.

Por otro lado, si los *Nefilim* eran seres humanos, habrían sido exterminados con el diluvio, lo que desconecta definitivamente a los *Nefilim* con los anaquitas –identificación que solo hace Nm 13,33–. Reminiscencias de esa leyenda estarían en 1 S 17, pues Goliat, el filisteo gigante era de Gat, lo que coincide con la noticia de Jue 11,22, de que quedaron algunos anaquitas entre los filisteos de Gaza, Gat y Asdod, aunque en el relato de 1 S 17 no se recuerda la leyenda.

Tal parece que la leyenda de los *Nefilim* fue utilizada como trasfondo para entender la gran estatura de los anaquitas y de algunos filisteos, antes de que se pusiera en el lugar que ahora ocupa en el Génesis, pues nunca se dice que los anaquitas fueran ángeles

o dioses, además de si el relato del Génesis es anterior, es imposible que los *Nefilim* existieran después del diluvio.

La expresión *hijos de Dios* es una pista que tenemos que seguir, aunque tampoco nos llevará lejos. Recordando que ni el TM ni los LXX los identifican con los *Nefilim*.

Hay varias menciones de los hijos de Dios en el Antiguo Testamento:

En Sal 29,1 como en Sal 89,7, los hijos de Dios son una especie de ángeles que son invitados a alabarlo (Sal 29,1) y que no pueden compararse con él (Sal 89,7). En ambos casos la expresión hebrea es *hijos de los dioses*, mientras que los LXX tradujeron *hijos de Dios*. La traducción quiere corregir la idea de que hay otros dioses. Pero la expresión *hijos de Dios* puede entenderse como una corte divina, constituida por dioses, pero inferiores al Dios de Israel y que la teología posterior hizo derivar en ángeles. En el Sal 89,6.8 –los versículos anterior y posterior al que habla de los hijos de Dios–, se dice que Dios es alabado y temido en la asamblea de los santos y en el consejo de los santos (קְדוֹשִׁים), que se convierten en sinónimos de hijos de los dioses. Varios salmos hablan de la supremacía del Señor sobre todos los dioses (86,8; 95,3; 96,4; 97,7.9 y 135,5), que sin duda luego se convirtieron en ángeles ejecutores de sus órdenes (Sal 103,19-21).

En 1 R 22,19-22 y en Jb 1,6-12; 2,1-7 y 38,7 se habla de un grupo de asistentes de Dios, que en 1 R 19-22 es su ejército y en Job son simplemente *sus hijos*. Pero tanto en el Primer Libro de los Reyes como en el libro de Job, uno de ellos aconseja a Dios y lo convence de realizar su plan. En 1 R 22,19-22 es un plan de engaño contra el rey y en Job es un plan para poner a este a prueba y ver si sirve a Dios desinteresadamente. En este libro recibe el nombre de Satán, aunque siempre con artículo. Como es uno de los hijos de Dios, su intención no es hacer mal a Job, aunque en ello derive su propuesta, no es un dios o un ángel perverso, sino un acusador que cuestiona la ingenuidad de Dios. En Job 38,7 el papel de estos hijos de Dios es como en los salmos 29 y 89, aclamarlo.

En el salmo 82, los hijos de Dios son jueces y deben aplicar la justicia, pero como no lo hacen, morirán como los seres humanos, es decir, dejarán de ser dioses (v.7). Este salmo marca, pues, el culmen de la desdeificación de los hijos de Dios. Aunque en este salmo se les reduce a simples mortales, otra línea de reducción pudo ser el convertirlos en ángeles o servidores.

La conexión de estos hijos de Dios con el mito de Gn 6,1-4 no está clara, porque nunca se dice que estos hijos de Dios se unieran con las hijas de los hombres, ni siquiera se habla de que fueran desobedientes o contrarios a la voluntad de Dios y nunca se les da el nombre de *Nefilim*. Aunque, por otro lado, está claro que los papeles de acusadores

que jugaron algunos de ellos derivó, a la larga, en la idea de que eran ángeles opuestos tanto a Dios como a los humanos, aunque eso no se dice en el Antiguo Testamento.

El ciclo de Enoc¹⁵ da cuenta de la importancia que adquirieron estos gigantes en la tradición judía. Se trata de un libro fruto de diferentes manos, pero que se escribió entre en el tercer siglo a.C. y la primera mitad del primero. La primera sección –nos.6-36–, que es la más antigua, habla bastante de ellos, Enoc 6,1-2 es casi una cita de Gn 6,1-2, pero cambia la expresión “hijos de Dios” por “los ángeles, hijos de los cielos”.

6¹ En aquellos días, cuando se multiplicaron los hijos de los hombres, sucedió que les nacieron hijas bellas y hermosas.² Las vieron los ángeles, los hijos de los cielos, las desearon y se dijeron: -Ea, escojámonos de entre los humanos y engendremos hijos [...] 7¹ Y tomaron mujeres; cada uno se escogió la suya y comenzaron a convivir y a unirse con ellas, enseñándoles ensalmos y conjuros y adiestrándolas en recoger raíces y plantas.² Quedaron encinta y engendraron enormes gigantes de tres mil codos de talla cada uno.¹⁶

En el *Libro de Enoc*, se trata de ángeles, cuyos descendientes fueron los gigantes (no.7). La maldad de estos no radicó solo en raptar y engendrar con hijas de humanos, sino en enseñarles técnicas que derivarían en muerte y destrucción. El jefe de ellos fue Azazel, quien enseñó a los seres humanos a hacer espadas. Estarán atados 70 generaciones con grillos enormes (no.54). Luego serán sacados para entrar a prisión perpetua (no.10). Esto quiere decir que la descendencia de los *Nefilim* no pereció en el diluvio, de acuerdo con Gn 6,4. Enoc fue convocado para hablar con los vigilantes (no.12) y decirles que no habría perdón para ellos, pero ellos le piden que lleve una súplica. Sin embargo, dicha súplica no será escuchada (no.14), pues ellos debieron interceder por los hombres y no un hombre por ellos. Los gigantes que ellos engendraron quedarán en la tierra y serán llamados malos espíritus (no.15). En su segundo viaje ve los lugares horribles en que estarán en prisión (no.21). Dichos ángeles son identificados con seres estelares (no.21). Enoc pudo ver el juicio final de los ángeles caídos (no.53), pues incitaron a los humanos a pecar (no. 64). En el no.69 se dan nombre y funciones de los 21 ángeles y de los satanes.

¹⁵ Específicamente 1 Enoc o Enoc Etiópico. En Qumrán se descubrieron varios fragmentos en arameo (4QEna y 4QEng, también referidos como 1QEn 201.203.204-207.212). Émile Puech identificó unos fragmentos griegos en 7Q4, 7Q8 y 7Q12, que no corresponden a lo contenido en los fragmentos en arameo [Marianne Dacy, “The Fallen Angels in the Book of 1 Enoch Reconsidered,” *Hen33* (2011): 27-39].

¹⁶ Traducción de Federico Corriente – Antonio Piñero, “Libro I de Henoc (Etiópico y griego)”, en Alejandro Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento IV. Ciclo de Henoc* (Madrid: Cristiandad, 1984), 13-143.

Como se advierte, el *Libro de Enoc* es muestra de que Gn 6,1-4 sirvió para hacer algunas elucubraciones sobre potestades angélicas que se opusieron a Dios y a los seres humanos. Por otro lado, parece claro que el autor recurrió a la tradición mesopotámica de los demonios.¹⁷ Es fácil identificarlos con los Tronos, Dominaciones, Autoridades, Poderes y Tronos de que habla Pablo en sus cartas a los Efesios, Colosenses y en las Pastorales y, después de ello, con los dioses demiurgos, enemigos de los seres humanos del gnosticismo del s.II. Sin embargo, todo ese desarrollo quedó fuera del Antiguo Testamento.

En Gn 19, los sodomitas quisieron tener relaciones sexuales con ángeles –una carne diferente–, aunque sin saber que eran tales, por eso Dios destruyó la ciudad. Judas, el hermano del Señor, explica que unos ángeles pecaron y que fueron encerrados en prisiones eternas –aludiendo al *Libro de Enoc*–¹⁸ y queda claro que se refiere a los *Nefilim* o a los hijos de Dios.¹⁹ También dice fueron castigados los sodomitas con su propio diluvio:

⁶ A los ángeles que no guardaron su dignidad, sino que abandonaron su propio hogar, los ha guardado en prisiones eternas hasta el día del gran juicio.⁷ Sodoma y Gomorra y las ciudades de los alrededores, que, como ellos, se habían entregado a la inmoralidad sexual y se habían ido tras una carne diferente, fueron puestas como ejemplo, al sufrir el fuego de un castigo eterno.

En el v.6 el pecado de los ángeles fue haber abandonado su propio hogar y con ello su dignidad, sin embargo, el v.7 compara a los habitantes de Sodoma y Gomorra con ellos, indicando que se habían entregado a la inmoralidad sexual y se habían ido tras una carne diferente, es decir, carne humana para los ángeles y carne angélica para los humanos. Esa carne diferente no alude a la homosexualidad, como si dijera una carne diferente de la relación genital heterosexual.²⁰

¹⁷ La serie de encantamientos *Utukku Lemnutu* describe dichos demonios de forma muy semejante a la que hace Enoc, cf. Henry Drawnel, "The Mesopotamian Background of the Enochic Giants and Evil Spirits", *Dead Sea Discoveries* 21 (2014): 14-38.

¹⁸ Lo alude en el v.6, pero lo cita textualmente en los vv.14-15, añadiendo solamente las palabras el Señor, con lo que añade al texto de Enoc un tinte de esperanza en la venida de Jesús.

¹⁹ Joseph Simon, "Seventh from Adam" (Jude 1;14-15): Re-examining Enochic Tradition and the Christology of Jude, *Journal of Theological Studies* 64 (2013): 463-481, sostiene que «el cristianismo mantuvo continuidad con el paradigma enóquico del origen sobrenatural del mal y del juicio final» (471), que Judas reconoció la autoridad de Enoc (472), que la figura del Hijo de Hombre de Q 12,8-9 no solo dependió de Dn 7,13 sino también de Enoc y que Judas estaba familiarizado con la figura del Adán mesiánico escatológico de Enoc (480).

²⁰ David Olander, "Did Angels Cohabit? (Gn 6:1-4; Jud 1:6-7)", *Journal of Dispensational Theology* (2018):

2 P 2,4-6 también toca el tema, subrayando que aquellos ángeles pecaron –aunque sin indicar el género de su pecado– y que están encadenados,²¹ esperando un juicio y que Sodoma y Gomorra fueron destruidas.

⁴ Pues si Dios no perdonó a los ángeles que pecaron, sino que los entregó amarrados al tenebroso Tártaro para el juicio que les espera, ⁵ si no perdonó al mundo antiguo, sino que preservó a unos, siendo Noé, pregonero de justicia, el octavo, cuando trajo el diluvio sobre el mundo de los impíos, ⁶ si condenó a las ciudades de Sodoma y Gomorra a la destrucción, las redujo a cenizas y las puso como ejemplo de impiedad para los que habían de venir.

Notemos que en este texto, Pedro no relaciona el pecado de los ángeles con el de Sodoma.

Para la tradición posterior, reflejada tanto en el *Libro de Enoc* como en las cartas de Judas y la segunda de Pedro, los *Nefilim* se identificaron con los hijos de Dios y con los valientes, fueron considerados ángeles y castigados en prisiones eternas, hasta el día del juicio, no perecieron con el diluvio. Para estos autores, su pecado fue haberse unido sexualmente con humanas, como indica Gn 6,2.4, hablando de los hijos de Dios.

Queda, pues, claro, que la tradición posterior simplificó el problema identificando *Nefilim*, hijos de Dios y valientes y considerándolos ángeles, pero ¿es ese el sentido de Gn 6,1-4?

En realidad, todas las culturas circunvecinas de Israel tienen mitos sobre relaciones sexuales entre dioses y humanas, Ugarit, Mesopotamia, Egipto, Grecia, etc. Esto hace que la datación de nuestro relato sea relevante, pero tampoco aquí podemos obtener claridad. Este relato es clasificado como *yahvista*, lo que, en la teoría documentaria clásica, nos remontaría al s.x a.C. En la actualidad, se discute mucho la datación de dicho relato, pero se tiende a considerarlo más bien tardío, incluso postexílico (ss. VI-V a.C.). Los relatos que hablan de los *Nefilim* y de los anaquitas son deuteronomistas (ss. VII-VI), como el detalle de que Moisés vivió 120 años y es muy posible que Gn 6,1-4 se haya escrito después, ya que hablaría de seres humanos antes del diluvio, pero que subsistieron a este.

43-63, aquí 62, interpreta Judas en el sentido de que Sodoma y Gomorra también abandonaron sus moradas y que solo en eso son iguales a los ángeles, pero de estos no se dice que cometieron alguna inmoralidad sexual. Esta interpretación me parece muy forzada, además de que el autor no toma en cuenta que Judas alude y cita al *Libro de Enoc*.

²¹ Tal vez 1 P 3,20 refiera la predicación de Cristo resucitado a esos espíritus encarcelados, pero es posible que hable, más bien, de las personas que habían muerto.

Conclusión

- 1) El relato de Gn 6,1-4 revela diferentes tradiciones: *a)* La procreación entre hijos de Dios e hijas de seres humanos, *b)* la reducción de la duración de la vida humana a 120 años, *c)* la existencia de *Nefilim* antes y después del diluvio y *d)* la existencia de valientes.
- 2) La reunión de estas cuatro tradiciones no fue cuidadosa y arroja muchas preguntas, aún sin solución.
- 3) Ninguna de esas tradiciones tenía relación original con el diluvio.
- 4) La tradición de los *Nefilim* se utilizó en varios textos de la conquista, seguramente antes de que se insertara en el relato del Génesis.
- 5) La tradición de los hijos de Dios derivó de considerarlos dioses, a considerarlos ángeles o simples humanos. Es muy posible que Gn 6,1-4 los considere ángeles, pues de otra forma no se explicaría por qué subsistieron al diluvio, este detalle podría relacionarlo con el Libro de Job (s.v).

Bibliografía

- Brueggemann, Walter, *Genesis Interpretation*. Atlanta: John Knox, 1982.
- Corriente, Federico – Piñero, Antonio (trads.), "Libro I de Henoc (Etiópico y griego)", en Alejandro Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento IV. Ciclo de Henoc*. Madrid: Cristiandad, 1984.
- Dacy, Marianne, "The Fallen Angels in the Book of 1 Enoch Reconsidered," *Hen33* (2011): 27-39.
- Drawnel, Henry, *The Mesopotamian Background of the Enochic Giants and Evil Spirits*, *Dead Sea Discoveries* 21 (2014): 14-38.
- Olander, David, *Did Angels Cohabit? (Gn 6:1-4; Jud 1:6-7)*, *Journal of Dispensational Theology* (2018): 43-63.
- Ravasi, Gianfranco, "1-11" en *Guía Espiritual del Antiguo Testamento. Libro del Génesis*. Barcelona: Herder, 1992.
- Rita F. Cefalu, Rita F., "Royal Priestly Heirs to the Restoration Promise of Genesis 3:15: A Biblical Theological Perspective on the Sons of God in Gn 6," *Westminster Theological Journal* 76 (noviembre 2014): 363-66.
- Simon, Joseph, "Seventh from Adam" (Jude 1;14-15): Re-examining Enochic Tradition and the Christology of Jude, *Journal of Theological Studies* 64 (2013): 463-481.
- Spero, Shubert, "Sons of God, Daughters of men?" *Jewish Bible Quarterly* 40 (Enero 2012): 123-140.

MAURICIO BEUCHOT PUENTE: EL HOMBRE COMO AUTOR*

GUILLERMO HERNÁNDEZ FLORES

Profesor e investigador

**PONTIFICIO SEMINARIO PALAFOXIANO
ANGELOPOLITANO**

<https://doi.org/10.36105/rflt.2018n11.05>

* Para el desarrollo de este capítulo se han consultado tres fuentes principales: *la entrevista a Mauricio Beuchot Puente: Filósofo del lenguaje y hermeneuta mexicano*, que Juvenal Cruz Vega le hizo en diciembre de 2002 y que fue publicada en KOINONÍA, Revista Mensual de la Arquidiócesis de Puebla, No. 20, febrero 2003, pp. 17-28; *la entrevista a Mauricio Beuchot, Premio Universidad Nacional, Año 2000*, que le hizo Napoleón Conde Gaxiola y que fue publicada en "Surgir", Revista Ecuémica. Las Ciencias. Las Artes. La Fe, No. 5, Primavera 2001, Año 2, pp.71-74; y *la entrevista a Mauricio Beuchot concedida al autor de este trabajo* el 20 de julio de 2002, aún inédita.

Asimismo, se han consultado otros trabajos que se han ocupado del tema si bien, vale decirlo, muy poco o nada nuevo aportan a la información, rica y sugerente, de las entrevistas. Señalamos, no obstante, algunos de ellos: Enrique Aguayo, *Pensamiento e investigaciones filosóficas de Mauricio Beuchot* (México: UIA, 1986), 19-22; Jorge López Solís, *Analogía y lenguaje en Mauricio Beuchot* (México: Universidad Autónoma del Estado de México, 1999), 6-8; Napoleón Santos Aguilera, "La relación de la filosofía tomista y la filosofía analítica, ideas de Mauricio Beuchot", *Analogía*, Número Especial 1 (1997), 12 - 15; Ma. de Lourdes Cabrera Vargas, *El Problema de la epistemología, metafísica y antropología en la posmodernidad según Mauricio Beuchot* (Guadalajara, México: Universidad del Valle de Atemajac, 1997), 15-17; José Hiraís Acosta Beltrán, *Fundamentación Filosófica de los Derechos Humanos en Mauricio Beuchot* (México, 1997), 5-6; Antonio Ibarguen-goitia, *Suma Filosófica Mexicana. Resumen de Historia de la Filosofía en México* (México: Porrúa, 19953), 230-231; Julio Pimentel Álvarez, voz: "Beuchot, Mauricio", en coord. Mauricio Beuchot Puente, *Diccionario de Humanistas Clásicos de México* (México: Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, 2001), 24-25.

Hay que advertir que todos los entrecomillados que aparecen en el texto remiten a alguna de las fuentes principales Y, si se eliminaron las referencias infrapaginales, ello fue para no hacer demasiado repetitivo y reiterativo el aparato crítico; sin embargo, esto no afecta el rigor y la seriedad de este trabajo. Si algún texto no estuviera comprendido en esta advertencia, se indicará en su lugar oportunamente.

La vida habla en la biografía de los hombres. Sin embargo, pobre es su comprensión cuando son sólo datos y fechas en el texto de su lectura. A la vida hay que leerla siempre como entre líneas, menos como quien calcula y más como quien adivina el misterio. El complejo espacio-temporal no es, al menos no todo ni el más determinante, el verdadero texto de la vida humana. Débense intuir los veneros profundos por los que la vida se manifiesta en una peculiar biografía.

Ya Ortega y Gasset había señalado que la propia vida (en sentido biográfico) es para cada uno de nosotros la realidad radical. Cada uno tendría que vivir su mejor vida posible, su buena vida (a la que Ortega llamaba vocación), pero antes de vivirla tendría que descubrirla o inventarla, lo cual sería un ejercicio de filosofía como dimensión humana.¹

Mauricio Hardie Beuchot Puente nace el 4 de marzo de 1950 en Torreón, Coahuila, tierra colocada entre la margen derecha del río Nazas y la Sierra que viene del río Aguanaval. Primero de siete hijos procreados por el matrimonio de Hardie Joseph Beuchot Saint Martin y Martha Puente Frías. Su padre, un inmigrante de nacionalidad inglesa, por haber nacido en Belice (Honduras Británicas), era contador y se había establecido en Torreón después de residir en Louisiana, su madre, nativa de la gran comarca lagunera y de recia tradición cristiana. Ahí a la vista de la región montañosa de la Sierra de Noas en cuyo lado poniente se eleva el Cerro de la Cruz, entre una geografía sobria y un ambiente familiar templado, transcurrieron sus primeros años. Años fértiles, sin duda, que habrían de abonar la reciedumbre de su carácter.

Bajo la tutela de los Padres Jesuitas estudia en el Colegio Carlos Pereyra, en Torreón, sus primeros cinco años de educación primaria y, después, en el Colegio Seminario San Alfonso María de Ligorio de los Padres Redentoristas, en San Luis Potosí, completa la primaria y cursa los estudios secundarios y el Bachillerato. Justamente aquí, en la confluencia de su educación primaria y secundaria, es cuando residente

¹ Jesús Mosterin, "Grandeza y miseria de la Filosofía analítica", en Eds. León Olivé, Luis Villoro, *Filosofía moral, Educación e Historia, Homenaje a Fernando Salmerón* (México: Facultad de Filosofía y Letras-Instituto de Investigación Filosóficas-UNAM, 1996), 699.

la fuerte presencia del P. Ricardo Sánchez Puente, primo suyo. La influencia del P. Sánchez Puente, que era sacerdote redentorista, muy probablemente iniciada desde el ambiente familiar, sería desde entonces determinante para la dirección que habría de dar a su vida. “De muy pequeño, a los once años, todavía sin terminar la primaria –recuerda Beuchot–, por invitación de un primo mío, sacerdote redentorista, Ricardo Sánchez Puente, entré con los Redentoristas”.

Así, en 1961, con su entrada en el Colegio Seminario de los Padres Redentoristas estaban echados prácticamente los cimientos de sus dos grandes vocaciones, la religiosa y la intelectual. La religiosa porque, aunque después abandonó la Congregación fundada por San Alfonso, la continuó en la fundada por Santo Domingo; y la segunda, porque el estudio de las humanidades clásicas y de la filosofía concentrarían en lo sucesivo su interés intelectual.

En efecto, la vocación religiosa, cuando es auténtica, casi siempre florece en un ambiente espiritual sano y cuando el alma es joven, no así la intelectual que es más tardía y que precisa del concurso de otros condicionamientos. La vocación religiosa, por ello, suele ser más temprana en la vida de un hombre que la intelectual, y tal fue el caso de Mauricio Beuchot si bien en él las dos direcciones vocacionales están tan estrechamente unidas que son, en realidad, una sola, la intelectual que se nutre de la religiosa y la religiosa que se realiza en la intelectual. “Dada mi inclinación al estudio” y, habiendo visto que los Redentoristas “tenían una mayor dedicación al ministerio práctico, mientras los dominicos promueven más la investigación y la docencia”, “aconsejado por mi Director espiritual” –puntualiza Beuchot en 1971– “me orienté hacia la Orden Dominicana”.

Tratábase, pues, de una sola vocación: “Sentí –escribía Beuchot en su noviciado dominico– una hermandad muy estrecha con Santo Tomás de Aquino y con el ideal que para su Orden pensó Santo Domingo de Guzmán: la predicación docta tanto universitaria como misionera”. Por eso también su ordenación sacerdotal, recibida en 1976, la siente en estrecha fusión de ambas vivencias: “Sentí –dice– que comenzaba a hacer realidad el ideal de Santo Domingo, pues también iba a empezar mi docencia”. No obstante, Beuchot recordará al Dr. Ricardo Sánchez Puente más por su iniciación a la filosofía que por su invitación a la religión.

El período comprendido entre 1962 y 1967, en el que Beuchot fue alumno en el Colegio Seminario que los PP. Redentoristas tenían en San Luis Potosí, y en que cursó los estudios correspondientes al nivel medio y medio superior, fue tal vez el de mayor importancia para su orientación intelectual posterior.

Los “excelentes maestros” que, al decir de él mismo, entonces tuvo, lo inclinaron, por una parte, hacia un sólido y profundo humanismo que, inseparable de su vocación religiosa, ha sido siempre un rasgo inconfundible de su quehacer intelectual; y por otra, hacia la que habría de ser la inspiración intelectual fundamental de su vida, la filosofía. El estudio de las humanidades clásicas, el español, la literatura y la historia, por un lado, y de la filosofía por el otro, absorbieron el espíritu ávido de conocimiento del entonces adolescente redentorista.

En la secundaria, de 1962 a 1965, el P. Sánchez Puente fue su profesor de español, el P. Jesús Montoya, de latín, el P. Pedro Ibarra, de griego y el P. Macario Barrón, de literatura. César, Virgilio, Píndaro, y especialmente Cicerón y Platón, junto a aquellos maestros, le fueron revelando, poco a poco, la grandeza del hombre por el conocimiento de las raíces clásicas de la propia cultura. Y en 1965, al terminar la secundaria, “yo tendría entonces –recuerda Beuchot– quince años”, llega a su vida la pasión por la filosofía. El saber de búsqueda y el pathos de la pregunta le fue inspirado entonces por el magisterio docto y sugerente de dos de sus profesores: otra vez, Ricardo Sánchez Puente y, después, en 1967, Enrique García Santamaría. A través de “algunas clases de filosofía muy elementales”, el primero, doctorado en Lovaina con una tesis sobre Ricoeur, le inspiró un germinal pero gran interés por la filosofía en general y por la hermenéutica en especial; y el segundo, doctorado en filosofía en la Universidad Xaveriana de Bogotá, a través de Kant, le interesó vivamente en los problemas de la metafísica.

Del año 1967, cuando termina el bachillerato, al año 1976, cuando recibe la Ordenación sacerdotal, de acuerdo con un plan de formación sacerdotal y religiosa, Beuchot realiza sus estudios de filosofía y teología. En ese mismo periodo de tiempo hace dos noviciados, uno con la Congregación Redentorista, de 1967 a 1968, en Tlalpizahua, Edo. de México; y el otro, con la Orden de los Predicadores, de 1971 a 1972, en Amecameca, en el mismo Estado de México. El primero precedió a los estudios de filosofía y el segundo interrumpió temporalmente los estudios de teología. Cursó los estudios de filosofía de 1968 a 1970 y los de teología, con la salvedad indicada y otra más de la que se hablará después, de 1972 a 1976. En estos años se consolida su vocación religiosa, y se inicia y se desarrolla el estudio serio y sistemático de la filosofía.

Ambos noviciados fueron para Beuchot como la confirmación de la orientación radical de su vida. La experiencia religiosa seria y profunda, la disciplina rigurosa y el compromiso con la comunidad en un servicio concreto –características esenciales de todo noviciado religioso– le situaron definitivamente en lo que iba a ser para él la dimensión básica de la existencia. Y el servicio peculiar de cada orden religiosa, se ha dicho ya, fue el

que determinó su orientación final. La segunda vocación de Beuchot no era el ministerio práctico sino el teórico, ministerio también, pero dedicado a la filosofía.

Beuchot comienza su formación filosófica en el Seminario Conciliar de México donde funcionaba el Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos (ISEE). Desde el principio se orienta en la filosofía hacia su historia y hacia la metafísica, que es la filosofía primera, al decir del filósofo. Además, comienza ya su definición hacia lo que será siempre el objetivo de su ministerio filosófico: el diálogo del tomismo con las corrientes contemporáneas del pensamiento. "La materia a la que más me incliné -recuerda de ese tiempo- fue la metafísica. Los filósofos a los que más me incliné fueron los presocráticos, Platón, Aristóteles, Santo Tomás; también me interesaron mucho las críticas a la metafísica, por ejemplo, la de Heidegger y la de los neopositivistas". Predominaba, no obstante, en su formación el tomismo, pero "un tomismo bastante actualizado" que no era ya el de los antiguos manuales en latín, como el de J. Gredt, "sino el curso tomista del Instituto Católico de París -publicado en español en la editorial Herder, de Barcelona-, con autores tales como Grenet, Vernaux, Grison, etc. También con algo de Maritain, Gilson, González Álvarez, etcétera".

De entre sus maestros que, como hoy recuerda, "me apoyaron mucho y aún me marcaron", estuvieron los Padres Héctor Rogel, que le enseñó teodicea y filosofía moderna; José de Jesús Herrera Aceves, ontología; Claudio Arellano, cosmología; José de Martín Rivera, filosofía de la historia y estética; José Luis Guerrero, filosofía del derecho; Rafael Salazar, filosofía griega y filosofía mexicana; y Jorge Martínez, filosofía medieval. Todos ellos, afirma, "me hicieron ver la importancia de la filosofía griega y de la medieval, sobre todo Santo Tomás". Sin embargo, fue, sin duda, el P. José Rubén Sanabria, que le enseñó ética, el que, a la postre, dejó en él una impronta más profunda.

Terminados los estudios de filosofía comenzó el estudio de la teología. De 1970 a 1971 cursó el primer año en el Colegio Máximo de Cristo Rey, el Escolasticado que los Padres Jesuitas tenían en Tlalpan. Ahí, aunque se trataba de materia teológica, la filosofía no deja de tener presencia con Rahner y Lonergan, que por entonces eran los autores que presidían la enseñanza en el marco de un antropocentrismo cristiano. Los Padres Francisco López y Adalberto González Morfín son sus maestros más influyentes en ese momento.

Entre este primer curso de teología y el siguiente, Beuchot realizó entre 1971 y 1972 su noviciado dominico. Bajo la dirección de eminentes profesores de su nueva Orden, entre los que recuerda especialmente al P. Ángel Melcón, tuvo "la fuerte experiencia de la vigencia de Santo Tomás, su espíritu y su doctrina" y la factibilidad de que "puede es-

tudiarse y mantener un diálogo vivo con las corrientes de pensamiento de la actualidad". Estas convicciones, que desde entonces hizo suyas, fueron, tal vez, lo mejor que dejó este noviciado para la proyección filosófica de su pensamiento.

Para el curso de segundo año de teología, después del noviciado dominico, regresa de 1972 a 1973 al ISEE, donde había una orientación más tomista y también de teología de la liberación. Sus profesores, entonces, fueron los Padres Francisco Quijano, Miguel Concha y José Loza, todos ellos "grandes intelectuales" –al decir del mismo Beuchot. Especialmente importantes para su trayectoria filosófica fueron los dos últimos; el P. Loza, cuyas lecciones de exégesis tuvieron alguna importancia para su posterior reflexión hermenéutica, y el P. Concha, quien le interesó sensiblemente, desde la teología y la lectura de Gustavo Gutiérrez, en los problemas de América Latina. El Padre Rafael Ávalos, O. P., le enseña, en la Orden, a profundizar en Aristóteles y Santo Tomás.

Los últimos años de teología, el tercero y el cuarto, los cursó durante los años 1974–1976, después de una nueva interrupción, de la que enseguida se hablará. La tónica del estudio de la teología en estos dos últimos años no cambió radicalmente su peculiar inclinación por la filosofía: el gusto intelectual por los tratados teológicos más emparentados con la reflexión racional como la dogmática (Dios Uno y Trino, y la Cristología), la Antropología teológica y la Patrística; y la proclividad a los teólogos cuyo parentesco filosófico es innegable como San Agustín, San Buenaventura y el Maestro Eckhart, aparte Gustavo Gutiérrez cuya reflexión teológica le abrió hacia la problemática social y política.

Antes de hacer referencia a la etapa de docencia e investigación, que es la última y la actual de Mauricio Beuchot, débese detener la atención en lo que se ha llamado antes la segunda interrupción de los estudios teológicos, y esto por la importancia que tuvo no sólo para su actividad filosófica posterior, sino primero y ante todo para el desarrollo de su pensamiento filosófico mismo. En primer lugar, su estancia en la Universidad de Friburgo, Suiza; y después, su especialización en diversas universidades mexicanas. Momentos que, aunque discontinuos en el tiempo, son uno solo en la trayectoria intelectual de Beuchot.

"En 1973–1974 –dice Beuchot– hice estudios de filosofía en la Universidad de Friburgo, Suiza, donde nos enviaban a los dominicos... El plan era hacer allí la licenciatura, pero hube de regresar por problemas de salud". De manera que el proyecto para él en Friburgo era la formación especializada en filosofía y, aunque sus circunstancias personales no se lo permitieron, sin embargo esta experiencia fue para él decisiva. Beuchot debe a Friburgo la referencia inconfundible de su pensamiento filosófico a la gran tradición griega y

medieval porque, aunque esto ya se perfilaba antes como algo distintivo, sin embargo es ahí donde se hace de él un elemento constitutivo; lo mismo puede decirse en cuanto a su tomismo y, desde él, la potenciación de su actitud dialógica que, en adelante se hará, asimismo, constitutiva de su quehacer filosófico; y en fin, de Friburgo recibe también ese aspecto que aparece no sólo nuevo sino extremadamente sugerente para el desarrollo posterior de su pensamiento sobre todo por el dinamismo que le imprime. Este es, en el marco del conocimiento de la historia contemporánea del pensamiento, el gusto y la aproximación seria a la filosofía analítica y a los problemas de la semiótica y de la filosofía del lenguaje.

Beuchot expresa esta vivencia en dos momentos diversos. En el primero de ellos habla concisamente de las influencias que ahí recibió, y en el segundo, muestra dinámicamente la significación que tuvieron esas influencias en el dinamismo de su propio pensamiento. Apunta Beuchot en el primero: "En Friburgo recibí la influencia del P. Marie-Dominique Philippe, en filosofía griega; la del P. Louis Bertrand Geiger, en filosofía medieval; la del P. Norbert Luyten en tomismo; la del P. Innocentius Maria Bochenski en el diálogo con la filosofía analítica; en ética el P. Arthur Fridolin Utz y en semiótica, el Prof. Güido Küng".

En el segundo, como se dijo, la experiencia aviva más la expresión: "Allí estuve -dice Beuchot- de 1973 a 1974, y aprendí un tomismo en diálogo con la filosofía contemporánea. Por ejemplo, Marie-Dominique Philippe, Louis Bertrand Geiger y Norbert Luyten dialogaban con la filosofía existencialista; I. M. Bochenski y Güido Küng dialogaban con la filosofía analítica. Sobre todo, me impregné del diálogo, desde el tomismo, con la filosofía analítica. Bochenski me hizo entender la importancia de Peirce y de la lógica matemática; Küng, de Frege y de la filosofía del lenguaje. Un problema que estaba muy vivo era el de los universales, que éstos dos últimos que mencioné lo habían tratado, el primero en una polémica nada menos que con Alonzo Church y Nelson Goodman, y el segundo en su tesis, que había publicado en alemán y en inglés. Yo retorné ese gran problema de los universales, y aprendí a dialogar desde el tomismo con la filosofía analítica, es decir, a expresar y defender la solución tomista con instrumentos conceptuales analíticos, tales como la semiótica y la lógica matemática... Creo que también aprendí en Friburgo, con el grupo de Bochenski, el proyecto de edificar con instrumentos analíticos, es decir, en diálogo con la filosofía analítica, una filosofía del lenguaje tomista. No solamente me llevé el interés por hacer estudios de historia de la lógica y de la filosofía del lenguaje en autores medievales y tomistas, sino también el de construir analíticamente la filosofía del lenguaje tomista. Ya mucho

habían hecho varios autores en esto con la lógica medieval, pero yo quería hacerlo con la filosofía del lenguaje. Hacer ver cómo las teorías tomistas de los nombres propios, de los nombres comunes, de los sujetos y los predicados, de las proposiciones y los enunciados, etc. se sostenían firmes a la luz de las herramientas analíticas más recientes. De hecho, en algunos de mis trabajos publicados abordé esa empresa”.

A su regreso, completa en el ISEE, como se dijo, sus estudios de teología, y al mismo tiempo hace estudios de filosofía dirigidos a la licenciatura. En la UNAM estudia filosofía analítica² y marxismo del que reconoce alguna influencia a través de Elí de Gortari, Adolfo Sánchez Vázquez y Jaime Labastida; y en el Instituto Superior Autónomo de Occidente (ISAO) termina esta etapa de su especialización añadiendo el énfasis en la filosofía mexicana y latinoamericana. En ese mismo Instituto, hoy Universidad del Valle de Atemajac, concluye, en 1977, sus estudios de licenciatura, dirigido por el P. Rafael Ávalos y con una tesis sobre la “Estructura y función de la metafísica de Aristóteles”.

De 1976 a 1978 hace estudios de Maestría en la Universidad Iberoamericana donde, dice, “el ambiente cultural y filosófico era muy bueno”. Eran los tiempos de Héctor González Uribe, Miguel Mansur, Jaime Ruiz de Santiago, Miguel Ángel Zarco y Antonio Ibarquingoitia a quienes, aunque fuera de clase, conoció y trató. Ahí también el acercamiento con el P. José Rubén Sanabria fue mayor y, aunque no fue su maestro, el trato intenso a propósito de la Revista de Filosofía de la Universidad, de la cual lo hizo subdirector, le influyó considerablemente. Asimismo, como participante en algunos Simposios de Filosofía que organizaban los estudiantes y en otros foros que ahí se dieron, entró en relación con otras personalidades filosóficas del entorno como Medardo Plascencia, Salvador Abascal, Antonio Outón, Tere de la Garza y Estela Sodi.

Aparte de la del P. Sanabria, la presencia de tres maestros en la Universidad Iberoamericana, dejaron en él por entonces un carácter bien profundo y definido. Primero que todos, por lo que significaba para su vocación religiosa y para su pasión intelectual por la filosofía, el P. Ricardo Sánchez Puente, su primo, el sacerdote redentorista, el que le había enseñado a balbucear en español la filosofía, allá en San Luis Potosí, en sus tiempos de secundaria; aquí aparece nuevamente, ahora como su maestro, centrado en el pensamiento de Ricoeur, de hermenéutica, la que a la postre habría de ser su inquietud más creadora. Los otros dos, sus maestros directores. Uno, el Dr. Jorge Serrano,

² Cabrera Vargas afirma que en este momento fueron maestros suyos Mario Bunge, José Antonio Robles y Hugo Margain; y López Solís añade a Wonfilio Trejo. Cabrera Vargas, Ma. de Lourdes. *Op. cit.*, p. 15; López Solís. Jorge. *Op. cit.*, p. 6.

que le enseñaba filosofía de la ciencia, le dirigió "Análisis semiótico de la metafísica", su tesis de Maestría; y el otro, el Mtro. Fernando Sodi Pallares, que le enseñó teoría del conocimiento y metafísica, quien le dirigió la tesis de Doctorado, "Sobre el problema de los universales en la filosofía analítica y en la metafísica tomista". Ambos trabajos presentados y sancionados con mención honorífica en 1978 y 1980, respectivamente en la Universidad Iberoamericana.

En este último tramo de la formación filosófica de Beuchot se dibujan ya con nitidez las grandes directrices de su pensamiento. Por una parte, el clima filosófico en que vivió acabó por consolidar en él el tomismo, que es como la base de su construcción filosófica; y éste en su triple línea, el tradicional (Cayetano), el francés (Maritain, Gilson y De Finance) y el trascendental, con el que también trabó relación, el de los jesuitas como Durana, o dominicos como Francisco Quijano. Y junto a Santo Tomás, la presencia siempre latente del pensamiento griego y medieval. Por otra parte, la preocupación metafísica que le proporciona siempre la ocasión del diálogo con la filosofía contemporánea, hasta aquí la analítica y ya en el horizonte, atisbándose, la hermenéutica, y todavía más allá, la posmoderna. Y -desde la metodología- la lógica, la semiótica y las disciplinas del lenguaje. El giro vernáculo, finalmente, en este momento apenas si se adivina.

A partir de 1976 se inicia la etapa de docencia e investigación, que se prolonga hasta el presente. En ese año Beuchot comienza su enseñanza en el Convento de Estudios de su propia Orden, labor que ha realizado ininterrumpidamente hasta la fecha. En el mismo año comienza también su docencia en el Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos (ISEE) y en la Universidad Iberoamericana (UIA); en el Instituto permaneció hasta el año 1979 y en la Universidad hasta 1987.

Al terminar su docencia en el Instituto -1979-, la inicia en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), en la Facultad de Filosofía y Letras, donde hasta hoy la sigue desarrollando. En ese mismo año de 1979, inicia también su actividad de investigación en la misma Universidad Nacional, en el Instituto de Investigaciones Filosóficas hasta 1990 y en el Instituto de Investigaciones Filológicas hasta hoy. El paso de uno a otro lo marcó su colaboración, en 1984, con el Centro de Estudios Clásicos, del que en ese año -1990- fue nombrado coordinador. Asimismo, en 1997, aprovechando dos años sabáticos acumulados es profesor en la Universidad Pontificia de México y en la Universidad Pedagógica Nacional, en la primera de 1997 a 1998 a nivel de doctorado, y en la segunda de 1998 a 1999 a nivel de posgrado, y ambos cursos sobre hermenéutica analógica.

En cuanto a la materia sobre la que ha versado su docencia, esta ha sido muy variable y él, en su magisterio, muy versátil; es interesante, sin embargo, ver cómo pueden

distinguirse básicamente las mismas líneas de pensamiento que ya apuntaban claramente durante su formación. Una primera serie de materias se refieren a disciplinas sistemáticas; Beuchot ha enseñado desde la Introducción a la Filosofía hasta la Ética y la Filosofía social, anudando con la Antropología filosófica y pasando por la Lógica, la Metafísica y la Hermenéutica. Otras materias se refieren a disciplinas del lenguaje como la Semiótica y la Filosofía del lenguaje; y otras más, en fin, a disciplinas históricas, concretamente Filosofía medieval y novohispana. Todas ellas impartidas a nivel de licenciatura y postgrado.

La experiencia de su docencia gira, toda ella, en torno a su inquietud por el diálogo. La docencia ha sido, para él, ante todo, una experiencia del diálogo. Como en Grecia, el magisterio de Beuchot, más que una transmisión de conocimiento ha sido una búsqueda de dos, un afán compartido, una atenta escucha, una amistad, que se construye en torno a la verdad. "He tratado -dice Beuchot- de mostrar a mis alumnos el diálogo" y, de mi parte, mis cursos "me han inducido a la conciencia misma del diálogo". La dirección de su diálogo estaba, por lo demás, bien clara desde el principio mismo de su profesorado. En 1976, cuando inició su enseñanza en la Casa de Estudios de su Orden y en el ISEE, la definía como "el proyecto de estudiar muy a fondo a Santo Tomás y establecer un diálogo con la filosofía contemporánea", "primero con la filosofía analítica y después con la filosofía posmoderna". Así, la dirección peculiar que le ha conferido a su diálogo manifiesta, a la postre, la dirección misma de su desarrollo intelectual: del tomismo a la analítica y de ahí a la filosofía posmoderna a través de la hermenéutica.

Su etapa de investigador, iniciada el mismo año en que comenzó su magisterio en la UNAM, fue de especial importancia para el dinamismo intelectual antes apuntado, y esto por dos razones: la corriente predominante, y además muy fuerte, en el Instituto de Investigaciones Filosóficas era la filosofía analítica, y en el Instituto de Investigaciones Filológicas, primero, y después en el Centro de Estudios Clásicos en su área de estudios novohispanos, la orientación era decididamente vernácula. Beuchot, entonces, por una parte se vio obligado a meterse "muy a fondo en la filosofía analítica" y por otra accedió al estudio de los novohispanos, lo que habría de ser el otro gran venero de su obra. Los caminos de Beuchot, así, confluían: "Me dediqué a la filosofía medieval, al tomismo y a la filosofía novohispana, vistos desde la perspectiva de la filosofía analítica".

Como se dijo antes, se había iniciado en la filosofía analítica en Friburgo, al lado de Bochenski y de Küng, pero sólo hasta su llegada al Instituto de Investigaciones Filosóficas es cuando va a fondo y la profundiza junto a eminentes analíticos mexicanos y extranjeros que por entonces asistían al Instituto. Beuchot recuerda a "filósofos

analíticos muy fuertes” como Hugo Margain, Luis Villoro, Alejandro Rossi, Fernando Salmerón, Javier Esquivel, José Antonio Robles, Enrique Villanueva, Raúl Quesada, Alejandro Herrera, Adolfo García de la Sienra, León Olivé y Margarita Valdés, entre los mexicanos; y a Carlos Ulises Moulines, Raúl Orayen, Mario Otero, Mark Platts, Walter Redmond, Álvaro Rodríguez Tirado, Olbeth Hansberg, Paulette Dieterlen, Alejandro Tomasini, Carlos Pereda y Mario Bunge, entre los extranjeros; además de otros “analíticos connotados” invitados por el Instituto como J. Searle, H. Putnam, S. Kripke, D. Davison, D. Armstrong y L. Laudan.

Por lo que respecta al “giro” de su pensamiento hacia las cuestiones filosóficas vernáculas, las lecciones de filosofía mexicana del ISAO no parecen haberle creado mayor interés; y en este sentido recuerda, más bien, a Walter Redmond, a quien conoció en 1974 cuando aquél enseñaba en Puebla, y a Leopoldo Zea, con quien se encontró en el ambiente del Instituto de Investigaciones Filosóficas. De este último recibió el impulso y la sugerencia de “trabajar por México” en el pensamiento novohispano dado el conocimiento que Beuchot tenía de la Escolástica. Con el primero, a quien promovió para el Instituto de Investigaciones Filosóficas, trabajó de 1984 a 1987 sobre cuestiones de lógica y filosofía novohispanas: “reconstruíamos –recuerda Beuchot– piezas de las doctrinas de los filósofos novohispanos con instrumentos analíticos y eso nos hacía encontrar muchas riquezas en ese pensamiento”.³

Asimismo, junto a Redmond, descubrió la necesidad de que se hiciera labor de investigación, traducción y editorial sobre ese mismo tramo de la filosofía vernácula. “Por eso –dice– entramos en contacto con los del Instituto de Investigaciones Filológicas en cuyo Centro de Estudios Clásicos había un área de estudios novohispanos”. Y mientras tanto seguía trabajando también en la hermenéutica no sólo en lo que se refería al desarrollo de su teoría, sino también en cuanto a la aplicación práctica a su trabajo sobre los novohispanos. Ahí recibió el influjo de grandes humanistas como Bernabé Navarro y Antonio Gómez Robledo; y entró en contacto, además, con otros connotados estudiosos del tema como Alejandro Herrera, Laura Benítez, Ignacio Osorio, Roberto Heredia y Julio Pimentel, entre otros. Beuchot ha sido dos veces coordinador de este grupo de trabajo

³ Beuchot recuerda también en una obra suya de 1994 algunas otras influencias al respecto: “Quisiera honrar aquí la memoria de Enrique Ruiz Maldonado O. P. (fallecido en 1981), quien me inició en los estudios lascasianos; también deseo agradecer sus conversaciones a Isacio Pérez Fernández, O. P. (Madrid) y a Ramón Hernández, O. P. (Salamanca), así como al Dr. Antonio Gómez Robledo y al Dr. Silvio Zavala (México), quien ha escrito además el proemio a este trabajo”. Mauricio Beuchot, *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas* (Barcelona: Anthropos, 1994), 16.

que, primero en convenio con Filosóficas y después de manera separada, en el Centro de Estudios Clásicos, se ocupa del estudio de la cultura y filosofía novohispanas hasta el presente.⁴

Mauricio Beuchot Puente ha recibido, por su ya larga y meritoria trayectoria en el ambiente académico y filosófico de México, diversas distinciones y reconocimientos. En 1990 fue nombrado miembro de número de la Academia Mexicana de la Historia, correspondiente a la Real de Madrid: "me la otorgó -dice Beuchot- Don Luis González y González, por mi trabajo en historia de la filosofía novohispana". En 1997 es miembro de número de la Academia Mexicana de la Lengua, correspondiente a la Real de Madrid; esta "me la otorgó Don José Luis Martínez, por mi trabajo en Filosofía del lenguaje". Al año siguiente es nombrado miembro activo de la Academia Mexicana de los Derechos Humanos por su trabajo en la fundamentación filosófica de los derechos humanos, y en 1999 es distinguido por la Academia Romana de Santo Tomás de Aquino como socio regular; este reconocimiento se lo otorgó el Papa Juan Pablo II "por mi trabajo -recuerda- sobre Santo Tomás y por el diálogo del tomismo con las corrientes actuales de pensamiento". También en el ambiente universitario, el 5 de diciembre de 2000, recibió en la UNAM el Premio Universidad Nacional en el Área de Investigación en Humanidades.

Si se mira con atención se podrá observar, aquí también, como confirmado esta vez por los reconocimientos obtenidos, el "proyecto vital" de Beuchot: "seguir dialogando -según él mismo lo ha expresado- desde el tomismo, con las corrientes filosóficas que surjan. Así lo he hecho ya con la filosofía analítica y la filosofía posmoderna". Y por eso, las distinciones más importantes para él "han sido la de la Academia Mexicana de la Lengua y la de Santo Tomás de Aquino, pues mi dedicación ha estado en disciplinas del lenguaje, como el análisis filosófico y la hermenéutica, y siempre desde el tomismo".

Al presente dos de las vertientes más importantes en su actividad académica son las Jornadas de Hermenéutica que organiza en la Universidad Nacional cada año y los Encuentros a nivel nacional de Investigadores del pensamiento novohispano que se cele-

⁴ Una, a la que alude el texto, en febrero de 1990; y otra en diciembre de 1993. Cfr. Julio Pimentel Álvarez, *Beuchot, Mauricio*, 24.; Enrique Aguayo, *Pensamiento e investigaciones filosóficas de Mauricio Beuchot*, 21, apunta: "A partir de 1984 se le dio otro medio tiempo en el Centro de Estudios Clásicos del Instituto de Investigaciones Filológicas, que estableció un convenio con el de Filosóficas para estudiar la filosofía novohispana. Se creó un grupo de elementos de ambos Institutos: Por Filosóficas estaban los Drs. Antonio Gómez Robledo, Bernabé Navarro, Alejandro Herrera y Laura Benítez; por Filológicas, los Drs. Germán Viveros, Roberto Heredia, Ignacio Osorio y Antonio Ramírez Trejo. A él le tocó coordinar dicho grupo y alentar los trabajos de traducción y estudios monográficos para la "Bibliotheca Philosophica Latina Mexicana", que estaba dentro del convenio.

bran, también cada año, en diferentes universidades del país y en cuya organización participa. Las Jornadas se han celebrado desde 1997⁵ y el último Encuentro de Investigadores del Pensamiento Novohispano fue en Guadalajara en 2002⁶. A estas actividades hay que añadir, sin duda, aquellas otras que se refieren a la Dirección, Subdirección y Consejería de revistas especializadas⁷ y la de su obra escrita que es, quizá, la más impresionante por su volumen y complejidad, y de la cual se tratará detenidamente más adelante.

Mauricio Beuchot es, asimismo, miembro activo de muchas y distinguidas agrupaciones internacionales de carácter filosófico. Entre otras pueden citarse, por la relevancia personal que para él han tenido, la British Society for the History of Philosophy, de Londres, por la importancia de tal agrupación; la Asociación Filosófica de México, por la responsabilidad que significó el haber organizado, en su calidad de Presidente, el Congreso Nacional de Filosofía en 2001; y la del Comité Consultivo del Instituto In-

⁵ Las Jornadas han sido las siguientes: I Jornada de Hermenéutica, 1997, "La voz del texto. Polisemia e interpretación"; II, 1998, "Interpretación, poesía e historia"; III, 1999, "Perspectivas y horizontes de la hermenéutica en las humanidades, el arte y las ciencias"; IV, 2000, "Hermenéutica, estética e historia"; V, 2001, "Hermenéutica y sociedad"; VI, 2002, "Hermenéutica y ciencia"; fueron apoyadas por el Instituto de Investigaciones Filológicas, el Instituto de Investigaciones Filosóficas y la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM; ese mismo año de 2002 hubo además una Jornada de Hermenéutica Analógica, también entre el Instituto de Investigaciones Filológicas y la Facultad de Filosofía y Letras.

⁶ Los Encuentros de Investigadores del Pensamiento Novohispano han sido en Zamora, Mich. en 1987; en 1988 no hubo; en 1989, en Guadalajara; en 1990, en Zacatecas; en 1991, en Aguascalientes; en 1992, en Puebla; en 1993, en Jalapa; en 1994, en Toluca; en 1995, en San Luis Potosí; en 1996, en Querétaro; en 1997, en Oaxaca; en 1998, en Guanajuato; en 1999, en Toluca; en 2000, en Aguascalientes; en 2001, en Zacatecas; en 2002, en Guadalajara.

⁷ Mauricio Beuchot fue Fundador y Director de la Revista "Analogía", órgano de la Orden de predicadores de México (1987); Subdirector de la Revista de Filosofía de la Universidad Iberoamericana (1983); Director de la Revista del Centro de Estudios Clásicos del Instituto de Investigaciones Filológicas, "Nova Tellus", UNAM (1990); y Miembro del Consejo editorial de la Revista "Semiosis" de la Universidad Veracruzana, Jalapa (1987); de la Revista "Investigaciones Semióticas" de la Universidad de Carabobo, de Valencia, Venezuela (1989); de "Cuadernos Venezolanos de Filosofía", de Caracas, Venezuela (1989); de la Revista de Filosofía de la Universidad de Zulia, de Maracaibo, Venezuela (1991); de la Revista "Medievalia" del Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México (1991); de la Revista de Derechos humanos, "Justicia y Paz", México (1992); de la Revista "Colegios. The Newsletter on the History of Ideas in Colonial Latin American", Our Lady of Lake University, San Antonio Texas, USA (1992); de la Revista "Morphé" de la Universidad Autónoma de Puebla, México (1994); de la Revista Pedagógica de la Universidad Pedagógica de México (1994); del Anuario "Saber Novohispano" de la Universidad Autónoma de Zacatecas, UNAM - CONACYT (1994); del Anuario "Dianoia" del Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México (1995); de la Revista Española de Filosofía medieval, de Zaragoza, España (1995); de la Revista "Novohispania" de la UNAM, México (1995); de la Revista "Logos" de la Universidad de la Salle, México (1995); de la Revista "Semiótica Journal of the International Association of Semiotic Studies", Berlín-New York; y de la Revista "Anámnesis", México.

ternacional de Hermenéutica, de Toronto, Canadá, por el reconocimiento que significó a la última etapa de su reflexión filosófica. Otras más cuya membresía cita y aprecia son: la Società Internazionale Tommaso d'Aquino, de Roma; la Sociedad de Filosofía Medieval de Zaragoza, España; la Asociación de Hispanismo Filosófico, de Madrid; la del Programa Internacional de Rescate e Investigación del Pensamiento Colonial Iberoamericano, de Caracas, Venezuela; la Asociación Mexicana de Semiótica y la Internacional de Estudios Semióticos.⁸

Para terminar con una biografía todavía inconclusa, hay que detenerse obligadamente en lo que puede llamarse su carácter simbólico. La personalidad de Mauricio Beuchot, como se apuntó desde el principio, no se agota ni mucho menos en su ser de pensador y de filósofo, sino comprende, además, la del hombre cuyo horizonte último es la religión; Beuchot es, también, sacerdote dominico, aspecto éste inseparable de aquel otro. Y de aquí precisamente su carácter de símbolo cuya función consiste "en llamar la atención hacia el misterio y conectar con él".

Este carácter, sin embargo, ha jugado un doble papel en su experiencia de vida. Convencido, por una parte, de que la experiencia de la verdad es una experiencia del Logos, es decir, de Dios, se sitúa perfectamente en su vocación, que es a la búsqueda y a la contemplación de la Verdad, "la santificación de la inteligencia", según interpretaba el mismo Santo Tomás el carisma dominico. Y "eso –confiesa Beuchot– es lo que da sentido a mis trabajos y a mi vida misma". Sin embargo, por otra, se ha visto precisado a desarrollar esa misma vocación en ámbitos donde el agnosticismo, el ateísmo y el indiferentismo han venido deformando el sentido de la vida, y esto le ha ocasionado no pocas veces oposiciones, dificultades y descalificaciones que no siempre proceden de una racionalidad seria y estricta sino del prejuicio, la ironía visceral y hasta de la ignorancia. En el ambiente de las universidades laicas "en las que –dice Beuchot– es un privilegio el ser aceptado", es justamente donde ha sido, desde su vocación religiosa, una presencia viva de fe, y desde su vocación intelectual, un testimonio de presencia y de trabajo fuerte y serio. Sacerdote y filósofo de presencia callada, experiencia de la filosofía desde las catacumbas. Un símbolo del misterio que ha sido siempre la verdad.

⁸ Otras asociaciones a las que pertenece son: Societas Internazionalis Studies Neolatinis Provehendis, Toronto, Canadá; Society for the Eighteen Century Studies, Minneapolis, Minnesota; Asociación Internacional de Historia de las Religiones, del Comité Organizador de XVII Congreso (1992-1995); Sociedad Cultural Sor Juana Inés de la Cruz, México (1991); y la Academia de Doctores en Humanidades, México (1996). *Cfr.* Aguayo, Enrique. *Op. cit.*, p. 25. Pimentel Álvarez, Julio. *Op. cit.*, p. 24 reporta una más: Investigador del Sistema Nacional de Investigadores (SNI), México (desde 1985).

Cuando el pensamiento del biografiado entra ya en su madurez, su biografía, todavía inconclusa, ofrece una expresión sucinta: el carácter humanista matiza esta vida como totalidad, el religioso la sitúa en un horizonte de trascendencia y el filosófico la define como apertura incesante de búsqueda. El hombre, pues, solidario con su circunstancia; el filósofo que, en la pregunta, se afana por la razón de las cosas; y el religioso, que no puede evitar abrirse a la profundidad del misterio. Y todo ello con el sello inconfundible del diálogo, propio del espíritu que revela el acontecimiento que se llamó, desde el principio, amor a la sabiduría.

Alguna vez Antonio Gómez Robledo escribiendo de Platón, recordaba las palabras de éste en el "Sofista": un "diálogo interior y silencioso del alma consigo misma";⁹ pues bien, débese citar, ahora, la remembranza platónica del humanista para decir, finalmente, que esta biografía permanece abierta...

⁹ Antonio Gómez Robledo, "República" de Platón, en *Obras Completas*, Vol. 2 (México: El Colegio Nacional, 2001), 123.

RESEÑAS

**LÓPEZ, QUINTÁS
ALFONSO.**

**EL ASCENSO
DE LA
CREATIVIDAD.**

**UNA AUTOBIOGRAFÍA
DIALOGADA CON
CATALINA ELENA DOBRE
Y RAFAEL GARCÍA PAVÓN**

**MÉXICO: EDITORIAL PORRÚA - UNIVERSI-
DAD ANÁHUAC MÉXICO, 2016. 368 PP.**

CARLOS LEPE PINEDA

UNIVERSIDAD ANÁHUAC MÉXICO

clepe@anahuac.mx

<https://doi.org/10.36105/rflt.2018n11.06>

En el año 2009 se produjo una enorme perturbación económica a nivel mundial. Después nos enteramos que Bernard Madoff y secuaces habían actuado de tal modo, que no sólo afectaron a algunas personas, sino al planeta entero. El golpe llegó incluso a nuestros bolsillos y las personas se comenzaron a preguntar qué podríamos hacer para que esto no sucediera de nuevo.

En ese tiempo me encontré con un profesor de la Escuela de Actuaría de nuestra universidad, quien me dijo: "la ética comienza a ser importante otra vez". Reflexioné brevemente y le respondí: "la ética, en realidad, es importante siempre, pero se ve más necesaria en los momentos en que particularmente la hemos olvidado".

En efecto, cuando nos olvidamos de buscar el sentido de la vida; cuando, arrastrados por el consumismo y por una vida de estilo posmoderno, olvidamos el valor de la verdad y la necesidad de buscar el bien, entonces algo sucede en la realidad que nos recuerda que hay fines más altos, que hay aspiraciones más legítimas que otras, que hay modos de vida que son verdaderamente humanizadores y otros que no lo son.

Esto es, pienso, también, lo que hemos aprendido con la participación decidida de los jóvenes en el marco de la gran emergencia que representó el sismo del 19 de septiembre de 2017 en nuestro país. Todo el pesimismo sobre una juventud ensimismada, incomunicada y perdida, cayeron ante la evidencia del heroísmo, la generosidad y el trabajo esforzado de tantas personas, muchas de ellas jóvenes o francamente adolescentes, quienes mostraron una faceta maravillosa en medio de una tragedia de enormes proporciones.

Yo creo que, considerando lo anterior, el libro *El ascenso a la creatividad* tiene una enorme actualidad.

El ascenso a la creatividad es una obra que se aprecia más en momentos de dificultad y estamos viviendo uno singularmente grande.

Don Alfonso, gran amigo de nuestra universidad, ha pugnado por años por comunicar una metodología formativa que permita, en la libertad, vivir una existencia valiosa, centrada en el encuentro y orientada a la plenitud propia y de los demás.

En el curso de este abordaje a la obra, quisiera responder tres preguntas: 1. ¿Por qué es importante esta obra? 2. ¿Qué puede todavía enseñarnos don Alfonso? 3. ¿Hacia dónde debería evolucionar el método de la Escuela de Pensamiento y Creatividad?

Partamos de la primera pregunta: ¿Por qué es importante esta obra? La realidad es que solemos apreciar a las personas una vez que han muerto. Es una pena, pero me parece una patente realidad. Una vez que fallece el poeta, el escritor, el intérprete, el pensador, entonces todos alaban su obra, pero para entonces toda posibilidad de interacción se ha cancelado. Precisamente, desde la perspectiva antropológica, esto es la muerte: la ruptura del mundo compartido, la imposibilidad de seguir viviendo en común la existencia tal y como la conocemos.

Este libro es importante porque hace justicia a una vida entregada a un enorme proyecto filosófico y formativo. Don Alfonso López Quintás nos cuenta su vida, de viva voz, en un formato dialogado, el cual es sumamente atractivo y afortunado.

Este testimonio vivo de una vida lograda queda plasmado en estas páginas, precisamente para deleite de todos nosotros y de las futuras generaciones.

Este libro es importante, también, porque es una recapitulación madura de la obra y el pensamiento de don Alfonso. La síntesis que se logra en el recorrido que hace la obra es verdaderamente brillante. Se trata de una entrevista muy bien pensada y que recorre desde sus orígenes hasta sus grandes pasiones (como el arte, en general, y concretamente la música y la literatura, entre otras), sus éxitos y fracasos, sus logros y avances, e incluso sus perspectivas de futuro.

El libro es importante porque deja claro que don Alfonso no ha optado por desarrollar un método filosófico, sino que ha ejercido verdaderamente la caridad intelectual. Ha pensado por amor a los demás, ha desarrollado un pensamiento y un método capaz de iluminar la vida y llenarla de satisfacción y realización tanto personal como comunitaria.

Ahora pasemos a la segunda pregunta, ¿qué puede todavía enseñarnos don Alfonso?

La verdad es que las enseñanzas de López Quintás son numerosas y extraordinarias. Además de la consideración global de su método de descubrimiento de valores, yo creo que hay elementos aislados de éste que tienen valor por sí mismos. Voy a ofrecer un par de ejemplos.

La denuncia que don Alfonso realiza sobre la manipulación del lenguaje tiene un enorme valor. Tomo un pasaje, a manera de ejemplo:

En un telediario de gran audiencia, se comunicó la muerte por sobredosis de la cantante Janis Joplin. Se cerró la información con esta frase: "Fue una joven totalmente libre". ¿Se

habrán dado cuenta los oyentes del tipo de manipulación que supone este modo de informar? Si un joven sigue el método formativo que he propuesto, no se desconcierta al oír en un telediarlo que fue absolutamente libre la joven artista que acaba de morir de una sobredosis. Advierte enseguida que el comunicador confunde la *libertad de maniobra*, propia del nivel 1, y la *libertad creativa*, característica del nivel 2. La joven artista fue muy libre, efectivamente, en cuanto a la decisión de saciar sus apetencias, pero careció de la *libertad creativa* o libertad interior que la hubiera llevado a no elegir el *goce* excitante, que produce vértigo y destrucción, sino el gozo del encuentro, que nos depara verdadera felicidad (p. 209).

En efecto, don Alfonso se rehúsa a ser víctima de un lenguaje que manipula la realidad. Distingue, para ello, entre la "libertad de maniobra" (que se encuentra en el nivel uno de su método) y la "libertad creativa" (que es propia del nivel dos). Distingue entre *goce* y *genuino gozo*. Al final, todo el argumento se encuentra enmarcado en la verdadera realización de la persona, frente a procesos manipuladores que enmascaran la realidad.

Otro término que menciona don Alfonso en la cita que hemos leído hace un momento es "vértigo" y lo define como el "proceso espiritual que nos seduce y fascina, por tanto nos arrastra y nos despoja de la libertad creativa" (p. 210).

López Quintás escribió un libro completo sobre este tema, el del vértigo y su correlato positivo, el éxtasis. Estoy convencido de que esta es una intuición de enorme riqueza y potencial formativo. La dinámica del bien queda descrita como "procesos de éxtasis" y se refiere a aquellos en los cuales existe una orientación al reconocimiento del otro como persona, al encuentro, a la colaboración y a una asunción activa de los valores como guía de nuestra vida.

En cambio, los procesos de vértigo son aquellos en los que se desconoce al otro como persona, se le reduce al nivel de objeto, se produce división, en una dinámica en la que priva el egoísmo.

Don Alfonso aclara que la dinámica de éxtasis nace de la generosidad y produce tanto entusiasmo, como esperanza. En cambio, la dinámica de vértigo nace del afán de dominio y produce, en última instancia, desánimo y desesperación.

No menos importante es el hecho de que la dinámica de vértigo requiere de mucho menos esfuerzo que la dinámica de éxtasis. El éxtasis es un proceso meritorio, que requiere de la acción consciente de la persona. En cambio, el vértigo puede aparecer sólo por "seducción y fascinación", como ha dicho previamente nuestro autor. ¡Cuán necesario es recordarnos unos a otros estas sencillas pero profundas y radicalmente importantes afirmaciones!

Don Alfonso es un antropólogo experto. Un observador de la naturaleza humana, y precisamente lo que muestra en su obra es que existe un verdadero manual de la realización humana, el cual responde a nuestra realidad en cuanto personas.

No somos tan plásticos como nos imaginamos: existe la naturaleza humana, y en tanto que existe, también es posible discernir aquello que puede hacernos genuinamente felices, así como lo que puede seducirnos y hacernos perder el ánimo y la esperanza.

Pasemos a la tercera pregunta. ¿Hacia dónde debería evolucionar la Escuela de Pensamiento y Creatividad, fundada por Alfonso López Quintás?

Esta no es una pregunta ociosa. En realidad, nos debemos preguntar qué podemos hacer con este tesoro que don Alfonso ha depositado en nuestras manos. *El ascenso a la creatividad* nos traza un camino ante el cual no podemos ser indiferentes.

Ciertamente, la universalidad de su objeto y de sus fines, a saber, el descubrimiento de los valores como camino de plenitud humana, nos llama a dar continuidad a esta obra, no sólo en su difusión, sino en su desarrollo, mediante ajustes necesarios a la "nueva" juventud, a sus modos de expresión, a las nuevas manipulaciones del lenguaje que pueden demeritar nuestra existencia (términos como "derechos reproductivos", "perrhijos" o "guerra preventiva", entre muchos otros).

Don Alfonso nos muestra que no hay bien ni mal sin referencia a la naturaleza humana y que lo que está en juego es, nada más ni nada menos, que la felicidad en la vida personal.

Hablando precisamente del futuro, dice don Alfonso lo siguiente:

Deseos tengo muchos, en diversos aspectos de la vida. Si nos reducimos a la vida intelectual y apostólica, mi mayor deseo sería que acabe de consolidarle la Fundación que promueve y difunde la Escuela de Pensamiento y Creatividad, y que ésta ayude a multitud de personas a lograr una mirada profunda, desarrollar su personalidad y crear comunidades de vida sólidas, firmes y fecundas. Es una lástima que tantos niños y jóvenes desconozcan las inmensas posibilidades que se nos abren en la vida para crecer espiritualmente si nos orientamos hacia *el ideal de la unidad*. Al optar por él decididamente, lo convertimos en una fuente inagotable de la más genuina felicidad" (pp. 361-362).

¿Cómo adoptar y adaptar este método a nuestra realidad concreta? Este es el reto que nos lega don Alfonso en una obra digna de detenida lectura.

Para finalizar, una palabra sobre los autores. Catalina Elena Dobre, sólida filósofa y colaboradora de nuestra universidad por muchos años. Rafael García Pavón,

quien tuvo que viajar al extranjero para conocer con quien compartiría el resto de su vida.

Ambos, almas sensibles, intelectuales esforzados, amigos de la verdad y el bien.

En este libro han logrado compilar los recuerdos, algunos de ellos muy íntimos, del Dr. López Quintás. Dado el carácter de don Alfonso, este es un logro que no puede minimizarse. Don Alfonso es de las figuras que no gustan de mirar hacia atrás, sino que dedican cada minuto de su vida en crear y desarrollar y avanzar. Haberlo convencido de detenerse a dialogar tiene un doble mérito: el del autor, que ofrece a los lectores una obra tan valiosa; pero también el del amigo, que convence al otro de hablar de sí mismo y abrir su vida y su corazón para sorpresa, aliento y edificación de todos nosotros.

Por ello, quiero también dar las gracias a los autores por este legado, el cual tendrá mayor repercusión que la que podemos imaginar en este momento.

Políticas de colaboración

1. Los trabajos deben ser originales e inéditos y estar escritos en español; no deben sobrepasar las 12000 palabras (notas y bibliografía incluidas).
2. El trabajo debe incluir el título, resumen (que no exceda 250 palabras) y palabras clave en español y en inglés.
3. Los trabajos deben enviarse a la siguiente dirección de correo electrónico: arturo.mota@anahuac.mx, debe adjuntar el nombre completo del autor y la institución de procedencia.
4. Los trabajos originales se someterán anónimamente al informe de dos especialistas externos asignados por un Consejo de Redacción. Se comunicará razonadamente a los autores la eventual aceptación, petición de modificaciones o rechazo de sus trabajos en el plazo máximo de sesenta días hábiles. La composición final de cada uno de los números deberá contar con la aprobación del Consejo de Redacción, que se reunirá antes del cierre de edición.
5. Con la publicación de su texto el autor cede automáticamente y sin remuneración a la Universidad Anáhuac México los derechos de publicación de su trabajo a partir de la fecha de su publicación.
6. Los trabajos deberán enviarse como documentos de Word en formato .doc.
7. Es preferible que todos los colaboradores trabajen con el tipo Arial, tamaño de fuente de 12 puntos, con interlineado de 1.5 líneas.
8. Para que la conversión de estos archivos al programa de compaginación no genere problemas, rogamos que el documento esté lo más limpio posible de formatos y que no se utilicen las funciones de Word de formateo u hoja de estilo, campo, comentario, etc. De este modo, se les pide: que todo el texto, ya se trate de texto seguido, titular o cita, use el formato "normal" y no se utilice entonces la función automática del programa para titulares, etc.; que la alineación sea justificada; que se disponga el texto en

una sola columna; que no se utilicen tabuladores para crear espaciados especiales o sangrías en la primera de párrafo; que no se realicen particiones forzadas de palabras.

9. Las colaboraciones deberán presentarse siguiendo el *Manual de estilo de Chicago* en su 16.ª edición.

Notas al pie de página

Libros:

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

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

Dos o más autores:

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

Artículos en revistas:

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

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

Libros editados (compilaciones, ediciones):

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

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

Bibliografía

Libros:

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

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

Dos o más autores:

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

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

Traducciones:

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

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

Artículos de revistas:

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

Canovan, Margaret, "Politics as Culture: Hannah Arendt and the Public Realm," *History of Political Thought* 6, no. 3 (otoño 1985): 330-364.

Libros editados:

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

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