



REFLECTIO

REVISTA
DE LA FACULTAD
DE HUMANIDADES,
FILOSOFÍA
Y LETRAS

Publicación semestral

Núm. 10
Julio - Diciembre 2017

ISSN: 2395-9606



**Algunas corrientes del personalismo
y hacia un personalismo analógico**

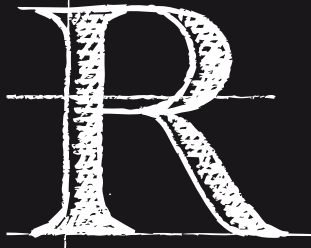
MAURICIO BEUCHOT PUENTE

**La génesis crítica de la hermenéutica
en la *Filosofía de la voluntad* de Paul Ricoeur**

OSWALDO AGUILAR NAVARRETE

¿San Pablo contra los gnósticos?

JAVIER QUEZADA DEL RÍO

A large, stylized, textured letter 'R' in a serif font. The letter is filled with a fine, grid-like pattern. 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 bowl.

REFLECTIO

Directorio

RECTOR

Dr. Cipriano Sánchez García

VICERRECTORES ACADÉMICOS

Dra. Sonia Barnetche Frías

Mtro. Jorge Miguel Fabre Mendoza

DIRECTOR DE LA FACULTAD DE HUMANIDADES, FILOSOFÍA Y LETRAS

Mtro. Carlos Lepe Pineda

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)

EDITOR

Dr. Arturo Mota Rodríguez



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

Año V, Núm. 10, julio-diciembre de 2017



R REFLECTIO, Año V, Núm. 10, julio-diciembre 2017, 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, Tel.: (55) 56 28 88 00, <http://pegaso.anahuac.mx/accesoabierto/>, arturo.mota@anahuac.mx Editor responsable: Arturo Mota Rodríguez. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2014-080112275900-102, ISSN: 2395-9606, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este número, Facultad de Humanidades, Filosofía y Letras, Arturo Mota Rodríguez, Avenida de las Torres núm. 131, Col. Olivar de los Padres, Alcaldía Álvaro Obregón, C.P. 01780, Ciudad de México, fecha de la última modificación, 11 de julio de 2019.

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

Correo electrónico: arturo.mota@anahuac.mx

Tel.: 56 28 88 00 ext. 470 / fax: 56 28 88 37

Índice

Filosofía

Mauricio Beuchot Puente	<i>Algunas corrientes del personalismo y hacia un personalismo analógico</i>	8
José Luis Jerez	<i>Relato y realidad</i>	20
Oswaldo Aguilar Navarrete	<i>La génesis crítica de la hermenéutica en la Filosofía de la voluntad de Paul Ricoeur</i>	32

Humanidades

Javier Quezada del Río	<i>¿San Pablo contra los gnósticos?</i>	50
Ofelia Rodríguez López	<i>El olvido como forma desterritorializadora en El extranjero de Albert Camus</i>	68
Víctor Hugo Cabrera Espinosa	<i>El problema de los reduccionismos antropológicos en la postmodernidad</i>	78

Reseñas

Rafael García Pavón	<i>Burgos, Juan Manuel. Repensar la naturaleza humana</i>	86
---------------------	---	----

FILOSOFÍA

ALGUNAS CORRIENTES DEL PERSONALISMO Y HACIA UN PERSONALISMO ANALÓGICO

MAURICIO BEUCHOT PUENTE
UNAM

MAURICIO BEUCHOT PUENTE es Doctor en Filosofía, Investigador del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, Investigador Emérito del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT (México), Miembro Emérito de la Academia Mexicana de la Historia, Miembro de la Academia Mexicana de la Lengua, Doctor Honoris Causa por la Universidad Anáhuac México. Es creador de la Hermenéutica Analógica, propuesta filosófica contemporánea, y uno de los más importantes filósofos latinoamericanos. Destaca su *Tratado de Hermenéutica Analógica*, 5ª. Ed., 2015, como una de las obras más importantes del pensamiento iberoamericano. Tiene más de 120 libros publicados y numerosos artículos de investigación en las áreas de Filosofía, Historia del pensamiento novohispano mexicano, Educación, Teología, entre otras.

Resumen: En este trabajo se presentan algunas reflexiones en torno al personalismo atendiendo al pensamiento de autores sobresalientes, como Maritain, Marcel, Nédoncelle y otros. Igualmente, se relaciona el personalismo con la metafísica y propone la posibilidad de un personalismo analógico.

Palabras clave: personalismo, analogía, metafísica, realismo

Abstract: This paper presents some reflections on personalism according to the thought of outstanding authors such as Maritain, Marcel, Nédoncelle and some others. Also relates the personalism with metaphysics and propose the possibility of an analogic personalism.

Key words: personalism, metaphysics, analogy, realism

Introducción

Recojo aquí algunos rasgos de la filosofía personalista, esa corriente actual que concede a la persona el lugar principal. Esta consideración es importante, porque ha habido tiempos, no muy lejanos, en los que los totalitarismos supusieron una posición suprapersonal, es decir, se ponía a la colectividad por encima de la persona individual, que es la que tenemos que proteger.

Incluso en la actualidad se siente algo de pérdida del personalismo, justamente por la deshumanización que hay, y vuelve a ser necesario llamar la atención hacia la persona, que es el valor de principalidad en la filosofía, ya que ella debe estar dirigida a brindarle comprensión.

Afortunadamente, la preocupación por la persona ha vuelto. Aquí trataré a algunos de sus expositores, es decir, filósofos personalistas. Omitiré a Mounier, que ha sido muy considerado, pero sí a algunos que me han llamado la atención, como Maritain, Marcel, Nédoncelle y algunos de los italianos que se han preocupado por embonar la ontología o metafísica con esta corriente de pensamiento, porque a veces se han dissociado.

Maritain: personalismo tomista

Jacques Maritain (1882-1973) fue un gran neotomista, pero, al mismo tiempo, fue uno de los que llamaron la atención hacia el pensamiento personalista. Trata sobre la persona, principalmente en *Humanismo integral* y en *El hombre y el Estado*.¹

En la primera de esas obras intenta plantear una nueva cristiandad. Él había sido muy antimoderno, pero fue cambiando, pues se fue dando cuenta de que no era posible defender un medievalismo trasnochado y se dio a la tarea de buscar cosas de la modernidad que fueran compatibles con el tomismo. Con ello desagradó a los tradicionalistas.

Ya no era posible rescatar tal cual el modelo político de Santo Tomás, y se puso a renovarlo. Acogió, de la modernidad, el ideal del Renacimiento de rehabilitar el humanismo. Sólo que no como había sido hecho, sin Dios, sino con Dios. Por eso era un humanismo integral, pues sólo integrando la perspectiva trascendental podía ser pleno y satisfactorio.²

¹ J. M. Burgos, *Introducción al personalismo* (Madrid: Ediciones Palabra, 2012), 68 y ss.

² J. Maritain, *Humanismo integral* (Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1966), 31 y ss.

También aceptaba la autonomía de lo profano respecto a lo sagrado, con una mayor separación de la Iglesia y el Estado. Ya no pedía, como antes, esa sumisión de lo civil a lo eclesiástico, sino que era consciente de que eso no era factible. Sólo pedía el respeto del uno por el otro, y que el Estado permitiera a la Iglesia hacer su labor espiritual, la cual impregnaría también la cultura.

Pero, igualmente, aceptaba otro de los logros de la modernidad, que era el reconocimiento del pluralismo cultural, el cual traía consecuencias políticas. De ello se seguía que la función del cristiano en la sociedad era personal, dependía de su rectitud y su calidad personal, y no de una estructura institucional.³

Sería un humanismo teocéntrico, que encarnara lo humano, un humanismo de la encarnación. Por eso tenía que ser promovido por laicos y, de este modo, surgiría una nueva cristiandad, la cual renovarían lo medieval, consagrando lo moderno.

En *El hombre y el Estado*, Maritain defiende la democracia; pero, dado que había vivido en Estados Unidos durante la guerra, defendía el modelo norteamericano. Veía en él un capitalismo no tan fuerte como el europeo, al que tanto había criticado Mounier. El modelo de Europa colocaba al dinero como el bien supremo, y propiciaba una actitud egoísta y esclavista (con los obreros), mientras que el americano era más liberal, tomaba más en cuenta la religión y, por lo tanto, era más respetuoso de la dignidad de la persona y sin esa actitud explotadora característica de la Revolución Industrial.⁴

Aprovechó esa versión de la democracia y siguió pensando que el democrático era el sistema de gobierno más adecuado. No presentaba las deficiencias de los anteriores. Algunos, con sus posturas jacobinas, llevaron al terror, lo que hacía que muchos miraran con desconfianza la democracia. En cambio, la experiencia democrática americana llevaba siglos y era pacífica, con estabilidad en las instituciones sociales. Por eso defendió ese sistema y examinó sus posibles relaciones con el cristianismo.

Maritain mismo dice que a él se debe el nombre de "personalismo comunitario", pues lo había puesto en alguno de sus libros y de allí lo tomó Mounier. Lo más decisivo es que ya en Maritain se encuentran los principios básicos del personalismo comunitario, sobre las relaciones de la persona con la sociedad. Lo hizo para combatir los regímenes totalitarios que surgían en la década de los treinta.⁵

Ese personalismo es comunitario porque se plantea, como fin específico de la sociedad, el bien común (diferente de la simple suma de los bienes individuales), y que pone

³ *Ibíd.*, 90 y ss.

⁴ J. Maritain, *El hombre y el Estado* (Buenos Aires: Club de Lectores, 1984), 129 y ss.

⁵ *Ibíd.*, 219 y ss.

como superior al individuo, el cual es parte de la sociedad. Es el bien material y moral de las personas reunidas en comunidad o sociedad. Así, el bien material o temporal no es el último o supremo, sino el bien intemporal de la persona: su perfección y libertad espiritual. Y por eso es también personalismo, pues el bien común temporal debe procurarse respetando y sirviendo a los fines supratemporales de la persona humana.

Así, dice que la persona humana “es el valor primario ontológico al que se subordina la sociedad y, al mismo tiempo, que ésta tiene deberes ineludibles en vistas al bien común o al bien de la ciudad”.⁶ Va contra los colectivismos, de derecha e izquierda, que someten a la persona con base en una pretendida supremacía de la colectividad sobre el individuo. La antropología filosófica de Maritain aportó las bases para oponerse a esos totalitarismos (fascistas y comunistas) y para poner los fundamentos del personalismo.

Maritain buscaba una nueva cristiandad, por eso se proyecta hacia la necesidad de Dios, hacia un humanismo no ateo, sino teísta, y una de las pruebas de la existencia de Dios que examina y propone es la que se basa en el deseo de ver a ese Ser máximo, que satisface nuestras expectativas y nuestros deseos.

Su demasiada dependencia del tomismo no le permitió avanzar más, pero fue un pionero, y hubo otros que, dotados de instrumentos más modernos, desarrollaron sus posturas e hicieron mejor el personalismo.⁷

Marcel: personalismo existencialista

Así como Maritain habla de un humanismo de la encarnación, Gabriel Marcel (1889-1973) habla del carácter encarnado del hombre.⁸ Por eso para Marcel, el cuerpo es algo esencial al ser humano. No tengo cuerpo, sino que soy mi cuerpo. Es parte constitutiva del ser personal. Así supera la visión del cuerpo como instrumento y lo ve como mediador. Tanta importancia da al cuerpo, que llega a decir que la encarnación es el eje de la metafísica.⁹ Por eso la corporalidad es uno de sus temas.

Otro de sus temas es la intersubjetividad, en la misma línea de otros personalistas, como Buber y Nédoncelle, y no como punto de llegada, sino de partida. La existencia humana es, desde su principio, ser-con, existir con los otros, con muchos compañeros de ruta, como él

⁶ J. M. Burgos, *Introducción al personalismo*, 74.

⁷ *Ibid.*, 75.

⁸ *Ibid.*, 76 y ss.

⁹ *Ibid.*, 82.

los llama. Sin embargo, para la intersubjetividad, la interrelación no disminuye, sino afianza la subjetividad. Se requiere ser persona para relacionarse con los demás. Incluye inmediatez, presencia y distancia. Esta última es tan importante y necesaria como las otras dos, ya que permite que seres bien individualizados (como personas) se relacionen con otros.¹⁰

Marcel dio mucha importancia a la metafísica. Gracias a Garrigou-Lagrange recogió el concepto de ser, pero con el fin de elaborar una metafísica personalista.¹¹ Era una reflexión ontológica, parecida a la de Heidegger, que tomaba como punto de partida a la persona y que superara el abstraccionismo de la metafísica aristotélica. Es una ontología dirigida hacia el hombre, por eso el amor es el dato ontológico esencial, porque busca el sentido del ser en la existencia humana, y halla consecuencias éticas de esa ontología.

Tal interpretación del ser hace que lo conciba como cierta consistencia o permanencia, como la del sujeto en contra de los flujos de conciencia de Hume. Esto es algo que no se ve en todos los existencialistas más proclives al relativismo, como nuestros actuales post-modernos.

Un rasgo muy suyo es la distinción entre problema y misterio.¹² Así, más que del problema del ser, habla del misterio de éste. El problema se me opone, me obstaculiza; el misterio me compromete, y por eso no está frente a mí, sino en mí. Por eso no puedo estudiar un misterio como si estuviera fuera de mí, sino en mí, como el mal, la relación cuerpo-alma, la libertad, el conocimiento o el amor.

Otro de sus temas es la distinción entre ser y tener. El tener posesivo se da en relación con los objetos, y el ser se refiere a las personas. Eso permite entender que el hombre no tiene cuerpo, sino que es cuerpo. También critica el afán de tener, de nuestras sociedades tecnocráticas, ya que es más necesario tratar de ser más, en la línea del sentido.

Otros temas suyos son el de la fidelidad, la esperanza y el amor (correspondientes a las tres virtudes teologales). La fidelidad nos hace triunfar sobre el tiempo, ya que nos da la capacidad de comprometernos, y eso hace que algo en nosotros perdure. No es algo rutinario, sino creativo. Pues la fidelidad es hacia una persona, no hacia una idea o un ideal. Es respuesta a un llamado, a una petición, pues de otra manera sería producto del orgullo.¹³

Lo más destacado es su análisis de la esperanza, y hasta se ha llamado a su pensamiento "filosofía de la esperanza".¹⁴ Acoge de los existencialistas el carácter dramático

¹⁰ G. Marcel, *El misterio del ser* (Buenos Aires: Sudamericana, 1964), 43 y ss.

¹¹ J. M. Burgos, *Introducción al personalismo*, 83.

¹² G. Marcel, *El misterio del ser*, 171 y ss.

¹³ *Ibid.*, 231 y ss.

¹⁴ J. M. Burgos, *Introducción al personalismo*, 86.

de la vida humana, por las situaciones-límite que se dan en ella, y es donde surge la tentación de desesperar. Y es que la esperanza tiene una dimensión intersubjetiva. Es lo que da seguridad metafísica.¹⁵

En cuanto al amor, es lo máximo de la intersubjetividad, apoyado por la fidelidad y la esperanza como compromiso. Por eso orientó su filosofía a la acción, no tanto como acción civil, a la manera de Mounier, sino como acción personal en contra del odio y de la abstracción, para tratar de mejorar el mundo.

Esto proyecta a Marcel hacia la existencia de Dios, al reconocimiento de que es el único que puede ser perfectamente fiel; el único que puede amar satisfactoriamente y, con ello, colmar nuestra esperanza.

De hecho, Marcel es un pensador que da mucho relieve a la ontología o metafísica. No solamente por ese amplio *Diario metafísico* que redactó en varios años, sino por la explícita declaración de su valía. Efectivamente, en *El misterio del ser* dedica una lección al ser, otra a la existencia, otra a marcar la exigencia ontológica y otra más a establecer la legitimidad de la metafísica.¹⁶ Con ello nos está indicando que el existencialista o personalista de su talla no desdeña la ontología o metafísica para articular su reflexión sobre la persona.

Nédoncelle, metafísica personalista

Maurice Nédoncelle (1905-1976) fue más teórico, ya que no le gustaba la política. Se dedicó a la reflexión filosófica acerca de las relaciones interpersonales. De entre ellas sobresale el amor, al que dedicó su atención. Trató de unir fenomenología y ontología, con ánimo metafísico. Fue el metafísico del personalismo (J. Lacroix). Sostuvo un personalismo intersubjetivo (B. Mondin).¹⁷

También le preocupó el aspecto metodológico, pues usó el método fenomenológico para pasar al ontológico. Pero no iba por el camino aristotélico. Tampoco usó una fenomenología estricta. Abandonó el aspecto abstracto de ambos y se fue a lo concreto. Su método es más bien inductivo que deductivo, oscila entre la fenomenología y la ontología, y hasta las funde.¹⁸ Es una experiencia metafísica.

¹⁵ G. Marcel, *El misterio del ser*, 288 y ss.

¹⁶ *Ibid.*, 181-230.

¹⁷ J. M. Burgos, *Introducción al personalismo*, 117 y ss.

¹⁸ J. L. Vázquez Borau, "Maurice Nédoncelle", en J. M. Isasi Sanchoyerto, X. M. Domínguez Prieto y J. L. Vázquez Borau, *Blondel, Zubiri, Nédoncelle* (Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2002), 118 y ss.

Parte de la experiencia de la conciencia propia en comunión con otras conciencias. No de la persona sola, sino en interrelación. Se opone al *ego* cartesiano, solipsista, y lo ve como recíproco. As, sí puede ser punto de partida. La persona se da siempre en relación con otras.¹⁹

Por eso en su pensamiento el elemento esencial es la díada yo-tú. Solamente puede crecer la persona cuando se relaciona con otra y la acoge. Pero eso requiere reciprocidad, por eso Nédoncelle la trabajó tanto. Su culmen es la relación de amor. De esta manera el otro no es un no-yo, sino otro-yo.

Y, por consiguiente, en la reciprocidad de las conciencias, del yo y del tú surge el nosotros. Allí se da la promoción de uno y otro, pues el amor empuja a que el otro sea, como lo deseamos de nosotros mismos. Así, el yo-tú de Nédoncelle no es particularista, sino que va desplegándose hasta la universalidad de un nosotros que abarque a todos. Pero, así como no es individualismo, tampoco es colectivismo, pues no es un conjunto de entidades anónimas, sino de personas con nombre propio y, además, amándose entre ellas. El amor es la voluntad de promover al otro, que une las conciencias en comunidad. Esto se ve, por ejemplo, en la fidelidad en el matrimonio.

Pero el amor es limitado, somos muy insuficientes en el amor. Hay relaciones destructivas; y aunque las hay constructivas, no son tan decisivas para perfeccionar a la persona. Hay necesidad de algo más, que es lo que Nédoncelle encuentra en el otro con mayúscula, en Dios, que es el Tú por excelencia, el que de verdad puede construir y promover a la persona.²⁰

Es por ese Dios personal por el que se puede explicar, e incluso, dar la realización de todas las personas. Él nos ha creado, y Él nos ha amado, esto es, nos ha promovido. Es el origen y el fin del amor. Viene a ser una prueba de la existencia de Dios por otro camino, por el del reconocimiento de lo limitadas que son las personas, que postulan una persona plena, que crea y promueve radicalmente. Es una prueba personalista de la existencia de Dios.

Personalistas italianos

Algunos personalistas italianos han sido atentos a la ontología o metafísica. Uno de ellos fue Armando Carlini (1878-1959), que trató de pasar de lo abstracto a lo concreto,

¹⁹ *Ibid.*, 129 y ss.

²⁰ *Ibid.*, 132 y ss.

y quiso existencializar el trascendental; esto es, hacer que el trascendental del idealismo se hiciera algo concreto a través del concepto o categoría de la persona.²¹

Otro fue Luigi Stefanini (1891-1956), quien vio la importancia de hacer una metafísica de la persona, replanteando las categorías metafísicas desde una perspectiva personalista. Comenzando con el concepto de ente o ser. Parte del ser personal para tener un concepto de ser más concreto. Tal se ve en su *Personalismo sociale* (1952).²²

Otro fue Luigi Pareyson (1918-1991), quien militó en el existencialismo, pero luego pasó a un "personalismo ontológico", en *Esistenza e persona* (1985). Define a la persona con cuatro nociones o categorías: existencia, tarea, obra y "yo".²³ El ser humano se compromete a realizar su esencia en su existencia. También estudió mucho la idea de interpretación, siguiendo a Gadamer (y con ello influyó en Vattimo, discípulo suyo). La hermenéutica va más allá del racionalismo, que se creía sin presupuestos. Ve la interpretación, y todo conocimiento, como algo personal, con su historia y tradición. Supera el subjetivismo y el objetivismo, y se lanza a la búsqueda de la verdad, que es el compromiso del hombre. Esto en *Verità e interpretazione* (1982). Es algo a lo que uno se expone personalmente.²⁴

Personalismo y metafísica

Estoy convencido de que el personalismo necesita una base ontológica o metafísica. De hecho, la teoría de la persona es la parte más granada de esas materias. Luego se despliega como fenomenología y como hermenéutica, destacando sus atributos principales, en una antropología filosófica. En los autores considerados hemos visto que una de las tareas fue traducir las categorías aristotélicas al lenguaje del personalismo. También hemos visto el otro extremo, el de querer sacar todas las categorías de la persona misma. Lo primero suena unívoco, deja un poco en lo mismo. Lo segundo puede ser equívoco, sacar todo de la persona, hasta el concepto de ser, como hizo ya Heidegger, disfrazando a la persona de ser-ahí. Me parece mejor un punto intermedio, analógico, que consistiría en usar las categorías aristotélicas para fundamentar la teoría de la persona, y añadir los existencialistas como los que Heidegger sacó fenomenológicamente.

²¹ J. M. Burgos, *Introducción al personalismo*, 124.

²² *Ibíd.*, 125.

²³ *Ibíd.*, 130.

²⁴ F. Russo, *Esistenza e libertà. Il pensiero di Luigi Pareyson* (Roma: Armando Editore, 1993), 199 y ss.

Por ejemplo, creo que para la persona se tiene que recobrar la categoría de la substancia aristotélica, y añadirle como despliegue los diversos accidentes. Éstos se podrán desarrollar con la fenomenología. Así, la persona conservaría la definición que le diera Boecio, como substancia individual de naturaleza racional, la cual aceptó Santo Tomás, convencido de que sólo las personas divinas son relación subsistente. Es sabido que Ricardo de San Víctor añadió el carácter de incomunicable de la persona, y que lo adoptó Duns Escoto, pero eso ya es resultado de lo anterior.

Después de tener esa armazón o estructura ontológica firme, se puede avanzar en el análisis fenomenológico de la persona. Después de asentar su carácter substancial, puede desplegarse el cúmulo de propiedades accidentales que tiene. Por ejemplo, la relación, porque es una constelación de relaciones, pero que se dan entre substancias. De otro modo, se va a hipostasiar la relación, lo cual es peor, algo más substancialista, y que es propio solamente de las Personas Divinas, pues los hombres somos substancias en relación.

Después de asentar su carácter substancial de la persona, vienen sus cualidades y relaciones. Varias de ellas las han sacado los fenomenólogos, como el propio Heidegger. Es aquí donde entran las diversas relaciones, pues es como Heidegger introduce el existencial ser-con, o estar en comunicación con los demás. De alguna manera las categorías o existencialistas que se estipula coinciden con las de otros autores. Recordemos que Ortega y Gasset alegaba que las ideas que Heidegger hizo famosas él las había lanzado antes; pero era simplemente esa coincidencia en ideas de sentido común.

Cosas como tener proyecto, estar abierto a la realidad, hacerlo con angustia, preocupación o cura, convivir con los demás, para efectos de amor y de trabajo, y otras de ese estilo, son necesarias para comprender al hombre. Entre ellas, la misma actividad de comprender, de interpretar, es decir, la hermenéutica. Pero, por lo anterior, se ha visto que la hermenéutica tiene que ir de la mano de la ontología o metafísica. La persona es un híbrido de ontología y hermenéutica, porque existe e interpreta, o existe interpretando. Requiere una hermenéutica ontológica y una ontología hermenéutica. Más claramente, una ontología que es hermenéutica de la facticidad humana o personal, y una que despliega sus características, las cuales las entresaca la fenomenología.

En cuanto a las propiedades o atributos del hombre, los filósofos han aportado varios de ellos. Platón, la inteligencia y la voluntad. Aristóteles, las pasiones. San Agustín subrayó el amor. Santo Tomás añadió las virtudes cristianas: fe, esperanza y caridad. Los modernos recobraron las pasiones, como Descartes y Spinoza. Los empiristas recalcaron la simpatía. Los románticos resaltaron la voluntad y hasta lo irracional. Luego vinieron los antropólogos, como Cassirer, los fenomenólogos, como Scheler y el propio Heidegger.

Todos hablan del carácter de substancia que tiene, como persona. Los antiguos y medievales, como substancia individual; los modernos, como sujeto; y los posteriores, como ser-ahí. También añaden, por supuesto, su carácter relacional, por la amistad y el trabajo, por el amor o caridad, por la simpatía y el ser-con. En todo caso, la vida en sociedad. Allí tiene proyectos y realizaciones.

Se ha resaltado la intersubjetividad, la reciprocidad de las conciencias, etc., pero de alguna manera han sido tocados por los principales filósofos. Lo que se ha hecho es desarrollarlos más. Ha faltado resaltar la afectividad, la vida emocional. Y es lo que se ha hecho últimamente. Se han resaltado algunos aspectos o se ha profundizado en ellos.

El trato con los demás, el diálogo, el amor y el trabajo en común son resaltados por el personalismo. En cuanto al interactuar, es notable que Heidegger habló del ser-con, pero no lo desarrolló, por lo que su alumno Karl Löwith dedicó una tesis a hacerlo. Por lo que respecta al diálogo, fue algo que potenció otro alumno suyo, Hans-Georg Gadamer, quien centró en él la interpretación, la hermenéutica. El amor fue abordado por otra discípula, Hannah Arendt, quien lo estudió en San Agustín, en una tesis que le dirigió Karl Jaspers. El trabajo fue atendido por otros de sus discípulos, como Marcuse, quien hasta habló de la revolución, pues se orientó hacia el marxismo. Y Hans Jonas habló de la ética de la responsabilidad, sobre todo en la ecología.²⁵ Así se ha ido desplegando y enriqueciendo lo que algunos solamente señalaron. Así sigue haciéndose.

Es mérito de José Manuel Burgos el insistir en la necesidad de la ontología para el personalismo, precisamente llamándole al suyo personalismo ontológico moderno o neopersonalismo.²⁶ En él pretende esa síntesis de los conceptos clásicos y modernos que conforman la esencia de la persona. Se propone superar las categorías griegas en un sentido moderno, e incorporar elementos antropológicos provenientes de la modernidad.²⁷ Reconoce que la metafísica es un saber fundamental y fundante, pero no debe reducirse a lo que ha hecho el aristotelismo y la escolástica, sino que debe hacer construcciones teóricas que promuevan la dignidad humana.²⁸

Es cierto que hay que ampliar el pensamiento clásico con el moderno, aprovechar las investigaciones que recientemente se han hecho en la antropología filosófica, pero sin olvidar la base griega y clásica, que se puede potenciar al trasluz de los logros de la filosofía

²⁵ R. Wolin, *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse* (Madrid: Cátedra, 2003), 29 y ss.

²⁶ J. M. Burgos, *Introducción al personalismo*, 247.

²⁷ *Ibid.*, 253 y ss.

²⁸ *Ibid.*, 259 y ss.

contemporánea. No se trata de excluir, sino de ampliar y potenciar, y en ese trabajo hay que tener mucho cuidado para que en verdad sea una síntesis de lo clásico y lo moderno, y que sirva para tener una antropología filosófica nueva y mejorada, pues ésta es una ontología de la persona ampliada y potenciada. Es lo que podemos alcanzar en este tiempo, en el que no podemos darnos el lujo de olvidar a los clásicos para centrarnos sólo en lo último.

Conclusión

Aquí solamente he querido señalar algunos puntos relativos al personalismo. La meditación sobre la persona siempre se ha dado, pero ha sido necesario resaltarla, porque es, en verdad, el centro de la filosofía. Pero también he querido poner de relieve la necesidad de la ontología o metafísica, a la que a veces los personalistas no le dan su justo valor. Se pueden replantear las categorías aristotélicas y darles un nuevo enfoque, pero siempre será necesario mostrar su estatuto ontológico.

La substancia es necesaria, por más que los personalistas prefieren la relación. Ésta viene después de la otra, y luego se añaden todas esas características, propiedades o existenciales que se han desplegado por los análisis fenomenológicos. Es cierto que la vida volitiva, afectiva, emocional o de los sentimientos se ha descuidado, pero eso no justifica el que se hipertrofien en desmedro de la parte metafísica.

Es necesaria una ontología de la persona, para poder engarzar en ella todos esos desarrollos que la fenomenología y la hermenéutica han elaborado, además de la utilización de las ciencias humanas. La ontología o metafísica es la que aportará el orden teórico. Eso es lo que podrá dar, de verdad, un estatuto filosófico pleno al personalismo.

Bibliografía

- Burgos, J. M. *Introducción al personalismo*. Madrid: Ediciones Palabra, 2012.
- Marcel, G. *El misterio del ser*. Buenos Aires: Sudamericana, 1964.
- Maritain, J. *Humanismo integral*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1966.
- Maritain, J. *El hombre y el Estado*. Buenos Aires: Club de Lectores, 1984.
- Russo, F. *Esistenza e libertà. Il pensiero di Luigi Pareyson*. Roma: Armando Editore, 1993.
- Vázquez Borau, J. L. "Maurice Nédoncelle", en J. M. Isasi Sanchoyerto, X. M. Domínguez Prieto, J. L. Vázquez Borau, *Blondel, Zubiri, Nédoncelle*. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2002.
- Wolin, R. *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*. Madrid: Cátedra, 2003.

RELATO Y REALIDAD¹

JOSÉ LUIS JEREZ

*Universidad de Flores (UFLO)
Labont (Laboratory for Ontology)*

JOSÉ LUIS JEREZ es Profesor de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Flores (UFLO), Neuquén, Argentina. Ha desarrollado especialmente las áreas de Filosofía del lenguaje, hermenéutica analógica, ontología y epistemología. Actualmente está investigando el Nuevo Realismo propuesto por Maurizio Ferraris y su relación de tensión con la hermenéutica bajo la supervisión del Dr. Mauricio Beuchot Puente (México-UNAM). Es también Fundador, Director y Editor responsable de la editorial Círculo Hermenéutico. Ha publicado artículos de investigación y libros varios acerca de temas de hermenéutica y nuevo realismo.

¹ Con ciertas modificaciones, este trabajo ha sido presentado en Ciudad de México, en el X Coloquio Internacional de Hermenéutica Analógica. Una hermenéutica para un nuevo realismo. México: Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 14, 15, 16 de octubre de 2014.

Resumen: En este trabajo busco mostrar dos ámbitos diametralmente opuestos, aunque por demás *con-fundidos*, y que en su unidad tensional se presentan como una de las premisas fundamentales del *Realismo analógico* (en adelante RA): 1. El ontológico, y, 2. el epistemológico. El primero remite al *ser*, a lo que *es*, con independencia de nuestros marcos conceptuales o de nuestro sistema sensorio-perceptual, y el segundo, a lo que *sabe-*

mos o *creemos saber* sobre lo que es. Esta división queda claramente expuesta ya en el *Nuevo realismo* del profesor Maurizio Ferraris. En este trabajo pretendo llevar el asunto hacia otra terminología, quizás más corriente, aunque no por ello menos significativa. Traducido: el plano de la "ontología" remite a la realidad, y el de la "epistemología", al relato.

Palabras clave: realismo, analogía, nuevo realismo, ontología

Abstract: In this work seek to show two diametrically opposed fields, although for others with-melted, and that in your tension unit are presented as one of the fundamental premises of the *analogic realism* (hereinafter RA). 1. the ontological, and 2. the epistemological. The first refers to being, that is, irrespective of our conceptual frameworks or our system sensory-perceptual, and second, to what we know or believe to know about what is.

This division is already clearly expressed in the *new realism* of Professor Maurizio Ferraris. In this paper I would like to take the matter to another terminology, perhaps most common, although not for this reason, less significant. Translated: the plane of "Ontology" refers to the reality, and the "epistemology", the story.

Key words: realism, analogy, new realism, ontology.

Introducción

Sabemos que, históricamente, el realismo ha sido puesto bajo sospecha. Se lo ha entroncado con el dogmatismo, con *lo dado* sin más, con la metafísica de la presencia, con el ente (que no es el *ser*), y con tantas otras representaciones. Estas asociaciones han llevado a la idea de que cualquier elección, incluso el "cuento" o la "fábula", resultan mejor que la realidad misma. De aquí que "el mundo real se haya vuelto una fábula", o que "la realidad se haya disuelto en el concepto", o bien, que claramente ya "no hay hechos, sino sólo interpretaciones", o también, que "el ser que puede ser comprendido es lenguaje" y que, por lo tanto, "nada existe más allá del texto". Y, de este modo, podemos extendernos hasta innumerables expresiones, mayormente filosóficas, que por lo general son emergentes del ideario postmoderno. Partiré aquí –para adentrarme en el asunto que deseo tratar– desde una primera aprobación formal: aceptar lo sugerido en estas expresiones. Luego, expondré la paradójica relación existente entre el relato y la univocidad, con el fin de mostrar que si de algo deben desconfiar los individuos, no es justamente de la realidad, como sí, sino de la colosal plétora interpretativa en conflicto; después de todo, en ésta reside la intencionalidad, por no decir, los intereses bien definidos. Ya en la última parte de este trabajo –y desde la *hermenéutica analógica*, específicamente, desde la analogía de atribución– propondré que se tome a la realidad, lo que en alemán se denomina "Wirklichkeit", como nuestro *princeps analogatum* (analogado principal), juez y guía de todas las interpretaciones posibles.

Defender la realidad

Paradójicamente vivimos tiempos en que –parafraseando a Bertolt Brecht– tenemos que defender lo obvio. Sumo a esto la siguiente expresión enunciada por el mismo Mauricio Beuchot, quien, atendiendo a Aristóteles, sostiene que "la realidad no se demuestra, tiene que asumirse, tiene que admitirse como postulado [...] lo real se acepta o se rechaza, pero teniéndolo enfrente".¹ Desde el RA,² defender la realidad no es defender algún punto de vista epistemológico: ni positivismo, ni realismo, ni idealismo, ni hermenéu-

¹ Mauricio Beuchot, *Sobre el realismo y la verdad en el camino de la analogicidad* (Neuquén: Círculo Hermenéutico, 2013), 31.

² Al respecto, José Luis Jerez, *Introducción al realismo analógico* (Neuquén: Círculo Hermenéutico, febrero de 2015).

tica, o tantas otras. Todas estas posiciones –y toda posición epistemológica– dan sentido a la realidad externa que aquí se defiende, y que existe con independencia de nuestros marcos conceptuales y de nuestro sistema sensorio-perceptual y que, por cierto, dice que *sí* que *no*,³ al universo de “interpretaciones en conflicto”, imaginario hermenéutico que se autoproclamó como única existencia posible de la realidad.⁴

John Searle abre su libro *La construcción de la realidad social* diciendo que “vivimos exactamente en un mundo, no en dos, o en tres, o en diecisiete”.⁵ Y, en definitiva, así es. No obstante, esto no implica que por ser la realidad una (y las interpretaciones, múltiples), ésta [la realidad] es totalitaria, absolutista, dominante, propia de la metafísica de la presencia, bien entendida –por no decir humillada (Rorty)– frente a *lo dado*; a diferencia del universo hermenéutico, el cual se dinamiza en la complejidad y la circularidad plural y virtuosa, aceptando la diferencia y, por tanto, volviéndose la única opción posible para una sociedad democrática. Decir que la realidad es *una* (Searle) no implica que sea cosa simple. Contrariamente, es el mundo de las interpretaciones, de los puntos de vista, de las clasificaciones, de las etiquetas, los nombres y las categorías (en fin, de la epistemología en toda su amplitud), quien tiende a organizar y simplificar el asunto de la realidad, de nuestra realidad circundante, para nada simplona, y del todo compleja. Puedo mencionar, en resumen, un claro ejemplo, relacionado con la historia de mi país (Argentina) y con la situación política que vive actualmente:⁶ la sociedad ha quedado sujeta a la construcción de una suerte de memoria colectiva “que se va poblando de fantasmas de héroes y de mártires por un lado, y por sombras de verdugos y cómplices por el otro, de la cual [han sido] expulsados los hechos, las personas, los conflictos, la infinita complejidad de la historia [y agregó: de la realidad], que es sustituida por un relato que manipula y tergiversa”.⁷ De este modo –por demás constructivista– no sólo se ordena la historia y la realidad, sino que se lo hace al antojo, y bajo el registro de un discurso del todo sesgado. Defender la realidad, es entonces, defender esa externalidad que excede a

³ En esta articulación se encuentra lo que Maurizio Ferraris ha llamado, desde su realismo trascendental, el realismo negativo (la realidad se resiste), y el realismo positivo (la realidad nos invita; véase al respecto la teoría de las *affordances* de Gibson). Este punto resulta muy interesante, pues posiciona, por su carácter tensional y equilibrado entre el sujeto y su ambiente, el nuevo realismo muy cercano al realismo analógico.

⁴ Gianni Vattimo, “Hermenéutica: la nueva koiné”, en Gianni Vattimo, *Ética de la interpretación* (Barcelona: Paidós, 1991), 55-71.

⁵ John Searle, *La construcción de la realidad social* (Barcelona: Paidós, 2004), 19.

⁶ Necesario destacar que el texto aquí presente pertenece al antiguo gobierno del país. Situación política correspondiente al año 2014.

⁷ Alejandro Katz, *El simulacro. Por qué el kirchnerismo es reaccionario* (Buenos Aires: Planeta, 2013).

nuestra "imagen o configuración del mundo". La afirmación que sostiene que la realidad es una construcción de nuestros marcos conceptuales y de nuestro sistema sensorio-perceptual, no hace –de acuerdo con lo esbozado– más que juzgar (desatinadamente) el pasado como si fuera parte de nuestro presente.

De eliminar la realidad, el mundo externo; de entregarlo todo en manos de las representaciones, de los fenómenos, de las interpretaciones, del discurso, de nuestra experiencia lingüística, nos quedamos atrapados en el universo epistemológico. En otras palabras, en una realidad que sólo es en su *significación*. Intentaré mostrar ahora, cuáles son las consecuencias de este negacionismo ontológico, o también así, de este paroxismo epistemológico.

Relato y univocidad

En continuidad con la filosofía de los últimos tiempos, partimos ahora –bajo supuesto y a modo de experimento mental– de que nada es, sino en su *significación*; que no existe la realidad, como sí una colosal representación miscelánea de ésta; que no hay *mundo externo*, ni posibilidad de objetividad alguna, como sí *mundo interno*, construido a través de diversas prácticas y procedimientos intersubjetivos; en fin –y haciendo eco al *dictum* nietzscheano– que no existen *hechos*, como sí, sólo *interpretaciones*. Estamos pues, indefectiblemente, en el "mundo del relato".

Ahora bien, si efectivamente –y tal como lo señaló Jean-François Lyotard en su momento–⁸ los grandes relatos han eclipsado, lo que no eclipsó (y no ha de eclipsar jamás) es su pretensión de univocidad en su proceso de construcción; pretensión tanto o más grande que el relato mismo. Habitar el mundo del relato encuentra un semejante en aquella expresión hermenéutica, la cual sostiene que *la realidad no es más que un conflicto de interpretaciones*. Que la realidad alcance este estatus hermenéutico, un tanto equívocista (como conflicto de interpretaciones), nos lleva indefectiblemente a dar cuenta de que no se trata sino de un "conflicto de intereses".

Puestas las cosas de esta manera, la pregunta obligada es: ¿se conforma la interpretación con este estatus hermenéutico (abierto a la equívocidad interpretativa), o más bien, carga con ciertas pretensiones univocistas?

⁸ Jean-François Lyotard, *La condición humana. Informe sobre el saber*. Traducido por Mariano Antolín Rato (Buenos Aires: Rei, 1989).

Puesto que (algunos lo sabrán) me declaro realista, la respuesta que doy aquí atiende más a la realidad fáctica, que a los infinitos discursos y argumentos que a ésta le dan forma (cuando no *de*-forman). Dicho esto, respondo al interrogante afirmando que todo relato exige univocidad, porque sólo de esta manera consigue instalarse en el lugar de la realidad (*Wirklichkeit*). En otras palabras, no le alcanza con emerger desde el campo de la epistemología, no se conforma con ser una interpretación más dentro del conflicto de interpretaciones, sino que apunta a ser la realidad misma. Esto se ve con toda claridad en cuestiones políticas y mediáticas, donde lo que se disputa persistentemente es el monopolio de la información.⁹

Entiendo que se me objete que la tradición hermenéutica se abrió hacia la pluralidad, que se nutre de un escenario de interpretaciones múltiples, que ha dado en el centro de la metafísica de la presencia, del mismo modo que ha desmontado varios de los supuestos esencialistas de nuestra filosofía occidental. Acepto tal objeción, aunque agregando que varias de estas victorias sólo parecen sostenerse en un plano discursivo, y no estaría tan seguro, que lo mismo suceda en la práctica concreta, cotidiana y real. Después de todo, más que hermenéutica *per se*, tenemos hermeneutas. Los invito, pues, a ver las cosas desde otro ángulo.

Al parecer, nuestro escenario filosófico y cultural no es otro que aquel que ha dicho "adiós a la verdad", "adiós a la objetividad", "adiós a la realidad", "adiós a la definición", "adiós a todo tipo de determinación", "adiós a la filosofía de la presencia", "adiós al ser" (aquel que se confunde con el ente), "adiós a la noción de autoridad", entre otras tantas "muertes".¹⁰ ¿Qué nos queda? Sólo el diálogo. La hermenéutica puede llevarnos a este diálogo abierto, a esta democracia abierta, aunque –volviendo algunos pasos atrás– no creo que resulte tan fructífero examinar la "idea" de hermenéutica, como sí a los hermeneutas que se sirven de ella. Dicho esto, pregunto: ¿quieren éstos que sus interpretaciones sean meras perspecti-

⁹ Ahora bien, desde el plano discursivo, en Argentina (que puedo denominar como *Realität*) la Ley de Medios intenta mostrar que el interés está en la pluralidad, en la diversidad, en la aceptación de las múltiples voces, en la democratización de la información, o bien, en acabar con los monopolios informativos. Luego, en la práctica cotidiana, en la realidad (ahora sí, *Wirklichkeit*), ninguna de estas interpretaciones en conflicto parece querer permanecer en esa instancia de tensión. Una y cada una de ellas quiere *ser* la realidad misma, puesta en enunciación.

¹⁰ "La muerte de Dios fue un dispositivo ontológico, la falsa grandilocuencia propia del siglo XX, que veía la muerte por todas partes: muerte del arte, muerte de la filosofía, muerte de la metafísica, muerte de la novela, muerte de la tonalidad, muerte de la política... ¡Decretemos hoy la muerte de esas muertes ficticias! Esas falsas noticias servían en otras épocas para montar la escenografía de las paradojas antes del cambio de chaqueta metafísica. La muerte de la filosofía autorizaba libros de filosofía; la muerte de la novela generaba novelas; la muerte de arte, obras de arte, etc.". Michel Onfray, *Tratado de ateología. Física de la metafísica* (Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2006), 37.

vas particulares, locales, individuales, netamente subjetivas (¿solipsistas?), o buscan más bien, en la mencionada instancia de “diálogo” (que ahora dejo entre comillas), no digo imponer, pero sí instalar una idea (a los otros hablantes), algún tipo específico de determinación y creencia, lo que según cada quien considere como verdadero?¹¹

La elaboración de un relato implica su creencia, y ésta es lo que le da fuerza y lo impulsa. Se toma al relato como diagnóstico y se actúa en consecuencia a éste. Propongo, pues, que la discusión hermenéutica –como toda discusión que involucre el campo social– se plantee desde aquellos *que hacen* a la disciplina, y no tanto desde la disciplina en cuestión. Considero que esta mirada, tanto hermenéutica (en cuanto apunta a la experiencia que tenemos como partícipes de la historia), como realista, puede llevarnos a conclusiones más productivas en cada examen realizado. Por otro lado, sabemos que la idea general de hermenéutica es noble; la voluntad de los hermeneutas debe pues, quedar sujeta a esta misma voluntad y hacer valer sus derechos. Es decir, que si se dice *adiós a la verdad* (desde un tipo de hermenéutica nihilista o equivocista, por ejemplo), debe decirse adiós a todo tipo de determinación, lo que nos llevaría incluso a la imposibilidad de decir *algo*, sino bajo el registro de la farsa, la comedia o el engaño. Si sólo contamos con el relato y no con la realidad externa; si sólo contamos con una construcción discursiva de un sistema de creencias del todo coherente, ¿qué sentido puede tener hablar de verdad o falsedad? ¿Quién, que construya un sistema de este tipo, se encomendaría a construir lo falso? Una construcción discursiva sin correspondencia con la realidad es un simulacro, y “el simulacro, a diferencia de la mentira y de la hipocresía, carece de toda conexión con la verdad, es indiferente a como son las cosas en la realidad. Al simulador la verdad lo tiene sin cuidado, y por ello su discurso es lo que en inglés se denomina *bullshit*: cháchara, palabrería, charlatanería”.¹²

Por todo lo dicho hasta aquí, el RA (como la hermenéutica de la cual se nutre) exige equilibrio y criterio prudencial al tiempo de realizar ciertas afirmaciones tan condenatorias como éstas que vienen a negar, o a decir adiós a toda determinación posible. Este RA –a diferencia de lo tratado hasta el momento– no se sostiene sobre el supuesto que dice que “nada es sino en su significación”. Para este tipo de realismo hay cosas que son con independencia de nosotros, claro que sin negar el importante lugar transformativo que le corresponde al hombre y al saber; saber que media entre la realidad y él mismo. Poner atención, y hacer valer los derechos, tanto de la realidad como de los múltiples modos de significarla –tal como lo propone el RA–, nos dice que es posible una hermenéutica para

¹¹ De ser así, queda sobre manifiesto que se busca el diálogo, como instancia práctica, real y concreta, para darse justamente a la tarea de aquello que se rechaza en el discurso.

¹² Alejandro Katz, *El simulacro. Por qué el kirchnerismo es reaccionario*.

un *nuevo realismo*. Se trata, sin duda alguna, de la hermenéutica analógica: sensata, prudencial, equilibrada y realista, propuesta por el doctor Beuchot.

Decidir que sólo habitamos un *campo de sentido*, es decidir que habitamos en el mundo del relato, y éste (en varias ocasiones) se nutre de un paroxismo de la negación. Niega la realidad si ésta no se ajusta al discurso, unívoco y coherente, intrasistémico, construido, por ejemplo, por los discursos políticos o los medios de comunicación.¹³ La realidad es el mejor recurso, guía, orientador y límite que puede poner freno, por ejemplo, al “aparato de propaganda política”, así como a la irresponsabilidad y a la falta de compromiso que vive en todo tipo de omisión o descuido ontológico. Debemos tener cuidado de caer en una “epistemologización de la ontología”, quiero decir, en la aceptación de que todo es puro devenir (sin permanencia alguna), de que todo es equivocismo (sin univocidad posible). La univocidad debe entenderse como ideal regulativo, que sólo se logra partiendo de la diferencia, de la experiencia histórica de la diversidad. En este sentido, la univocidad es siempre *a posteriori*.

Ningún relato, por perfecto que sea, soporta el peso de la realidad. Hablaré sobre esto en la última parte de este trabajo, donde intentaré mostrar que si la realidad es un “conflicto de interpretaciones” –como ciertamente lo es–, una y cada una de estas interpretaciones debe medirse con nuestra realidad circundante y siempre contextual.

El RA no niega pues, que vivimos en un escenario de interpretaciones (así se ha calificado a nuestra realidad desde la hermenéutica, la *koiné* de nuestra cultura actual), tampoco niega que hay realidad externa independiente de nuestras interpretaciones o representaciones particulares, contextuales y objetivas. Ahora bien, atendiendo a esta política negacionista (supresión del mundo externo, de la objetividad, de la verdad, la pregunta obligada es: ¿cuál es el criterio, el principio, el horizonte guía, el límite, el recurso necesario que mide y evalúa la multiplicidad de estos relatos en conflicto, toda esta pléthora interpretativa que se ha puesto en el lugar de la realidad? O acaso, ¿todas ellas son igualmente válidas, y cualquier relato da igual y lo mismo?¹⁴

¹³ En ese acto de los 30 años de la democracia, la presidenta Cristina Fernández de Kirchner no habló ni de saqueos, violencia, conflictos o muertos. Tanto la violencia, como los conflictos, los muertos y los saqueos son *hechos* con toda la fuerza de lo fáctico. Hechos reales que se resisten a caer –dada la gravedad de su presencia– bajo el manto de las interpretaciones. No obstante, la presidenta no se interesó por los hechos o la realidad, como sí por las interpretaciones correspondientes al sistema de verdades, coherentes entre sí, construido desde el gobierno. Sus palabras acerca de lo sucedido fueron: “se tratan de episodios planificados”.

¹⁴ De acuerdo con esta lógica del “todo vale”, parece ser que debemos aceptar, sin excepciones, lo entonado en el popular tango de Discépolo: “hoy resulta que es lo mismo ser derecho que traidor, ignorante, sabio o chorro, generoso o estafador...”. Tango *Cambalache*, de Enrique Santos Discépolo.

La realidad externa: el *princeps analogatum*

La hermenéutica analógica nos habla sobre dos lógicas complementarias: la *analogía de proporcionalidad* y la *analogía de atribución*. La primera da apertura, permisividad, extensión; la segunda, ata y sujeta, pone algo como primero, coloca un principio, que es obtenido por su aproximación al ser y a la verdad. En este último apartado pondré el acento en esta segunda lógica (de atribución), con el fin de mostrar cuál es el *princeps analogatum* (analogado principal) del *nuevo realismo analógico*.

De acuerdo con las dos categorías centrales que ordenan el *corpus* de este texto (realidad/retrato), puedo adelantar, desde el RA, que el analogado principal no puede ser otro que la realidad misma, y no así, los infinitos relatos que, en gran medida, la construyen. No obstante, entiendo que esto puede resultar, *prima facie*, una defensa cerrada a un tipo de realidad externa, absolutamente inenmendable (utilizo el concepto del profesor Ferraris),¹⁵ que por cierto puede entregarnos a una suerte de conservadurismo radical, o también, de univocismo que niegue toda posibilidad de transformación de nuestra realidad circundante, suprimiendo así el importante lugar transformativo que le corresponde al hombre en su relación con el ambiente. Es preciso, pues, determinar de qué modo la realidad puede ocupar ese lugar de analogado principal, juez y guía de todas nuestras interpretaciones e intereses en conflicto. Pero antes de examinar este punto, voy a mostrar por qué razón el RA no decide buscar este analogado principal dentro del campo de la epistemología, sin ninguna ontología referencial.

Si bien el pensamiento de los llamados construccionistas sociales, y de gran parte de la filosofía que radicalizó el giro hacia el lenguaje, no niega la existencia de la realidad, sí la entrega en manos del relato, o de aquel que le da sentido, o la significa. La idea de fondo de esta entrega radica en creer que cediendo todo al lenguaje (y a su fuerza productora), la emancipación humana se hace posible.

En definitiva, si el *princeps analogatum* no se determina dentro del universo epistemológico (quiero decir, fuera de toda correspondencia con el universo ontológico), es porque allí (en la epistemología) residimos en un conflicto de interpretaciones, de relatos, y cada uno de éstos se encuentra investido de intencionalidades bien definidas, cuando no de intereses bien pagados. Cada relato señala, entonces, una *voluntad de*

¹⁵ Con "inenmendabilidad", Ferraris señala el carácter fundamental de lo real, y busca mostrar que ciertos aspectos de la realidad externa se resisten, y no pueden ser corregidos o transformados a través de un mero recurso a esquemas conceptuales, tal como lo sostiene la tesis del construccionismo.

poder. Dicho esto, parece que de permanecer tan sólo en el plano epistemológico, el único criterio que puede establecer el analogado principal, es la fuerza del más poderoso, o con suerte, la del más persuasivo. En este sentido, ¿qué valor podría tener nuestra interpretación (por plural y justa que se presente) frente a las “interpretaciones” de las grandes corporaciones, de los monopolios informativos, frente a aquellos que tienen el poder de firmar decretos, promulgar o derogar leyes? Es por esto mismo que el analogado principal no debe buscarse entre los múltiples relatos, como sí en la realidad misma. ¡La realidad se resiste al relato, como la pobreza e indigencia se resisten a quedar reducidas a cuadros o índices estadísticos!

Ya en la *Introducción al nuevo realismo*,¹⁶ el profesor Ferraris nos habla sobre la noción de *ambiente*. “Todo, incluyendo a las corporaciones, los poemas simbólicos, los imperativos categóricos, tienen origen en la invitación ofrecida por el ambiente. Una caverna invita a distintos seres y funge como protección justamente porque tiene ciertas características y no otras.”¹⁷ Sumo a esta cita otra de Eduardo Grüner que nos dice: “como diría Nietzsche, si Dios ha muerto, todo está permitido. Pero como diría Orwell, hay algunas cosas más permitidas que otras”.¹⁸ Vemos que en la realidad se inscribe un abanico de posibilidades que se abren, pero que también se cierran. Estas posibilidades condicionan nuestra manera de pensar, hacer y decir, del mismo modo que nos invita a la acción. ¿Quién establece los permisos y prohibiciones? La realidad misma, el ambiente que tampoco debe reducirse a un simple o complejo campo de sentido.¹⁹ Claro que se puede objetar diciendo que la realidad sólo cobra sentido desde el hombre. Lo acepto, pero también es cierto que una vez establecidos los sentidos, y cruzando el puente que va de lo privado a lo público, éstos dejan de *ser* según nuestros deseos particulares. En otras palabras, el proceso se vuelve resultado. Dicho esto, el analogado principal es la realidad externa, allí reside el ser y la verdad.²⁰ Pero este *ambiente*, esta realidad, no sólo ejerce resistencia, negatividad o determinación respecto a nosotros, también nos invita y nos dice que sí. En esta invitación residen las posibilidades de cambio y transformación.

¹⁶ M. Ferraris, *Introducción al realismo analógico*. Traducido por Paola Fontanella (Buenos Aires: Círculo Hermenéutico, 2014).

¹⁷ Maurizio Ferraris, *Introducción al nuevo realismo* (Neuquén: Círculo Hermenéutico, 2014), 61 y ss.

¹⁸ Eduardo Grüner, “Foucault: una política de la interpretación” (Introducción), en Michel Foucault, “Nietzsche, Freud, Marx”, *Revista Eco*, núm. 9-113/5 (Bogotá, Colombia).

¹⁹ Esto se entiende muy bien con lo sostenido (y el título) de la conferencia inaugural de Maurizio Ferraris, que abrió el X Coloquio de Hermenéutica Analógica: “Realismo positivo: la invitación que viene del mundo”, martes 14 de octubre, 2014.

²⁰ Esto, contrariamente a la tesis según la cual el lenguaje es la morada del ser.

El RA sostiene entonces, que "hay una realidad independiente de la mente, sin embargo, no es captada de manera directa e inmediata; hay una mediación hermenéutica, es decir, interpretativa, que participa de la cultura que tenemos".²¹

De acuerdo con lo dicho hasta aquí, cada uno de todos nuestros relatos refieren a la realidad, esto es claro y no hay punto en cuestión, pero la veracidad del referir no puede ser dictaminado por aquel que construye el relato, por sus intereses o intencionalidades, sino por la realidad misma. Ella debe ser el analogado principal que regule las múltiples interpretaciones sobre lo real, sobre nuestro mundo circundante. *Defender la realidad* es, entonces, defender un punto de referencia, un anclaje ontológico en el cual se midan nuestras interpretaciones o relatos en conflicto. Sin punto de referencia ontológico, sólo estamos en el plano del sentido, y surfearnos en un océano de puras interpretaciones. De alguna manera, la supresión de todo anclaje, la supresión de lo que Beuchot denomina el "analogado principal", nos entrega al desenlace de un *todo vale*, que en otras palabras, puedo traducir como que *todo da igual y lo mismo*. Debemos ser conscientes de que la construcción de un relato se consigue tras la edificación de un sistema de creencias, coherentes entre sí, pero no por esto, necesariamente en correspondencia o adecuación con la realidad.²²

Si bien, el *discurso* hermenéutico nos muestra apertura, en la *práctica concreta* y cotidiana se vive la constante negación de un relato por sobre otro. Atender a esto con toda seriedad, aun cuando no nos agrade el resultado, nos lleva a dar con lo real. Ciertamente la realidad se ha vuelto un conflicto de interpretaciones, pero creo que se trata de un conflicto a muerte, y no tanto de una tensión vital, como sugiere la hermenéutica analógica, que sin negar la existencia de la verdad, ni de la objetividad o de la realidad, apuesta a la diferencia, aunque, claro está, sin perderse en un equivocismo infructuoso del puro palabrerío.

Aceptando, pues, la amplitud hermenéutica y su poder transformativo sobre lo real, debemos no reducir el diálogo a la pretensión de univocidad (tal como vimos en el apartado anterior), según la cual se busca ajustar la realidad al relato. El conflicto de las interpretaciones puesto en manos del campo epistemológico, puede traducirse hoy, como una entrega a los medios de comunicación (a los aparatos de propaganda política,

²¹ Mauricio Beuchot, "El camino del realismo", en Mauricio Beuchot y José Luis Jerez, *Manifiesto del nuevo realismo analógico* (Neuquén: Círculo Hermenéutico, 2013), 73.

²² No defendemos, desde un realismo analógico, una correspondencia o biunívoca entre lo lingüístico y lo extra-lingüístico, sino más bien una correspondencia analógica que logre atender tanto a tradicionales teorías de la verdad (pragmática, correspondencia, coherencia), como también así, a la verdad hermenéutica o heideggeriana, más conocida como *aletheia*. Véase José Luis Jerez, "Teoría de la verdad como encuentro proporcional", en Mauricio Beuchot y José Luis Jerez, *Dar con la realidad. Hermenéutica analógica, realismo y epistemología* (Neuquén-Argentina: Círculo Hermenéutico, 2014), 183-202.

por ejemplo), que ciertamente no tienen ningún interés, ni de conflicto, ni pluralidad, ni mucho menos de equívocidad. Lo que los medios de comunicación enuncian sobre la realidad no quiere ser una interpretación más entre tantas, quieren mostrar *lo que es*, y no lo que se *creen sobre lo que es*. En este sentido, digo que la interpretación, en manos de los medios de comunicación, como de cualquier otro centro de poder, carga con toda pretensión de univocidad ontológica en su discurso. Cada uno de estos relatos –que por cierto, emergen de un discurso conceptualmente bastante unificado: democracia, pluralidad, diversidad, múltiples voces, tolerancia, y otras tantas banderas– se verían muy a gusto si las noticias de todos los medios conformasen un todo unívoco controlable.²³

Bibliografía

- Beuchot, M. "El camino del realismo", en Mauricio Beuchot y José Luis Jerez, *Manifiesto del nuevo realismo analógico*, Neuquén: Círculo Hermenéutico, 2013.
- Beuchot, M. *Sobre el realismo y la verdad en el camino de la analogicidad*. Neuquén: Círculo Hermenéutico, 2013.
- Beuchot, M. y J. L. Jerez, *Dar con la realidad. Hermenéutica analógica, realismo y epistemología*. Neuquén-Argentina: Círculo Hermenéutico, 2014.
- Ferraris, M. *Introducción al nuevo realismo*. Neuquén: Círculo Hermenéutico, 2014.
- Ferraris, M. *Introducción al realismo analógico*. Traducido por Paola Fontanella. Buenos Aires: Círculo Hermenéutico, 2014.
- Grüner, E. "Foucault: una política de la interpretación" (Introducción), en Michel Foucault, "Nietzsche, Freud, Marx", *Revista Eco*, núm. 9-113/5 (Bogotá, Colombia).
- Jerez, J. L. *Introducción al realismo analógico*. Neuquén: Círculo Hermenéutico, 2015.
- Katz, A. *El simulacro. Por qué el kirchnerismo es reaccionario*. Buenos Aires: Planeta, 2013.
- Liotard, J. L. *La condición humana. Informe sobre el saber*. Traducido por Mariano Antolín Rato. Buenos Aires: Rei, 1989.
- Onfray, M. *Tratado de ateología. Física de la metafísica*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2006.
- Searle, J. *La construcción de la realidad social*. Barcelona: Paidós, 2004.
- Vattimo, G. "Hermenéutica: la nueva koiné", en Gianni Vattimo, *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós, 1991, 55-71.

²³ Ya hemos visto que esta pretensión de univocidad en el relato hace que éste llegue a confundirse con la realidad misma. Esta confusión ha sido muy bien identificada por el profesor Ferraris bajo el nombre de Falacia del Ser-Saber, según la cual el Ser, lo que es, queda confundido con aquello que *sabemos* o *creemos saber* sobre lo que es. De acuerdo con las categorías que orientaron este texto, esta falacia nos lleva a confundir la realidad con el relato, entregando así nociones como, por ejemplo, "verdad", "objetividad", según a la construcción del relato al que corresponda.

LA GÉNESIS CRÍTICA DE LA HERMENÉUTICA EN LA FILOSOFÍA DE LA VOLUNTAD DE PAUL RICOEUR

OSWALDO AGUILAR NAVARRETE
Universidad Simón Bolívar

OSWALDO AGUILAR NAVARRETE es Licenciado en Filosofía y Comunicación por la Universidad Simón Bolívar, México. Ha colaborado en el Seminario de Hermenéutica del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, bajo la tutoría del Dr. Mauricio Beuchot Puente.

Resumen: En el presente escrito intentaremos sugerir una revisión del pensamiento de Ricoeur medianamente descentrada de sus aportes a la sistemática de la hermenéutica como técnica de la interpretación, que es como suele trabajarse, para enfocarnos en su *giro hermenéutico*, realizado en la década de los cincuenta en su *Filosofía de la voluntad*; lo que nos parece relevante de este periodo es la oportunidad que ofrece para comprender los intereses y exigencias que llevaron al filósofo francés a pasar de la fenomenología a la hermenéutica. Apostamos que uno de esos motivos consiste menos en el valor instrumental de la hermenéutica y sí más en su valor como reacción crítica frente a cierta etapa del pensamiento filosófico de occidente, principalmente en lo que concierne al desgaste de las metafísicas onto-teológicas y el proyecto fallido de modernidad. Esto nos implicará, entonces, entrar a la hermenéutica, no por el largo proceso de su inserción al campo de las metodologías filosóficas, sino como el eslabón o consecuencia más evidente de los nihilismos filosóficos de los siglos XIX y XX, quizá

no tanto como progresión en la tarea de la disolución de valores, pero sí respecto al debilitamiento de la razón.

Con todo, la pretensión no consistirá en forzar una lectura de Ricoeur al grado de querer ver en él a un filósofo nihilista, sino en reconocer su compromiso con el sentido y la referencialidad de la verdad, pero asumido sólo como a trasluz del re-

chazo de cierta pretensión canónica de comprensión que busca objetivar la totalidad de la experiencia bajo las condiciones de cierto tipo de comprensión específica.

Palabras clave: hermenéutica, nihilismo, crítica, comprensión, ontología

Abstract: In this paper we will suggest an analysis of the thinking of Ricoeur moderately through the practices of the systematics of hermeneutics as a technique of interpretation, which is usually the way to analyze it, in order to focus on his hermeneutic turn, made in the fifties, in his *Philosophy of the Will*; What seems relevant to this period is the opportunity it offers to understand the interests and demands of the French philosopher to move from phenomenology to hermeneutics. We bet that one of these reasons consists less in the instrumental value of hermeneutics and more in its value as a critical reaction to the stage of philosophical thought in the West, mainly as regards the erosion of metaphysical characteristics in the theoretician and the failed project of modernity. This will involve, then, entering the hermeneutics, not by the long process of

its insertion into the field of philosophical methodologies, but as the most obvious link or consequence of the philosophical nihilisms of the 19th and 20th centuries, perhaps not so much as progression in the task of the dissolution of values, but in respect to the weakening of reason.

However, the claim will not consist in forcing a reading of Ricoeur to the degree of wanting to see him as a nihilist philosopher, but in recognizing his commitment to the meaning and referentiality of truth, but you cannot do anything other than light of rejection a certain canonical pretension of understanding that seeks to objectify the totality of experience under the conditions of a certain type of specific understanding.

Key words: hermeneutics, nihilism, criticism, comprehension, ontology

Ya desde finales del siglo XIX la filosofía occidental comenzó a dar muestras de un cambio en el estilo interrogativo de sus planteamientos, pasando de los objetos propios de las filosofías metafísicas y sistemáticas, a intereses mucho más particulares de tono claramente existencial. Esto habilitó la trama de un riquísimo nodo de sentido al que nos gustaría denominar como *problema del condicionamiento de lo humano*, que entre los cuestionamientos filosóficos por la muerte, el inconsciente y aún el sufrimiento, terminó zanjando el horizonte de presupuestos con que la epistemología formal se plantaba frente a la realidad humana.

Ya desde Schopenhauer, quien refería la anterioridad ontológica del sufrimiento frente al placer, y Nietzsche, quien anunciaba el momento culminante de la voluntad helénica en la tragedia ática como único modelo cultural posible para soportar el peso trágico de la existencia, en filosofía comenzaba a germinar lo que llamaremos un *cultivo nihilista*, que más allá de sus planteamientos teóricos más exhaustivos, consistía en un impulso destructivo para desarticular la dinámica cultural de occidente en cuanto afán objetivista de verdad, para dar con lo oculto y neutralizado bajo sus formas, a saber: «el ser de y en el mundo dándose como pathos» más allá de las categorías de alguna epistemología, los designios de nuestra voluntad y aún más allá del control de nuestras instituciones.

En nuestra opinión, este abordaje patético del ser orientó el curso de la filosofía occidental hacia una trama de «decrecimiento epistemológico» en la que los autores tuvieron que revalorar los alcances de sus herramientas especulativas, más allá del escrúpulo de la verdad, pero no necesariamente a pesar de él. Fue en torno a esto que se articuló la discusión de las *Geisteswissenschaften*, que entre la impronta nihilista, ya nativa de esta nueva actitud filosófica y la presión hegemónica de los positivismos científicos de avanzada, afrontaba el reto de establecer una sistemática para su comprensión.

Herederio de esta discusión y referente indispensable para la comprensión de nuestra filosofía hermenéutica actual fue el filósofo francés Paul Ricoeur, autor que, como menciona Mauricio Beuchot, ha llegado a ser apreciado como filósofo posmoderno por autores como Vattimo, principalmente “por el hecho de que en muchas cosas ha sido crítico de la modernidad, e incluso ha sido clarividente anticipador de modos de pensamiento; también puede entenderse por la sencilla razón de que es un hecho que la hermenéutica ha pasado a ser la episteme o koiné de la posmodernidad”.¹

En nuestra opinión, esto no sólo pone a Ricoeur en el punto focal de nuestra época, sino como un exponente de este diálogo entre la vocación nihilista que ha implicado filo-

¹ Beuchot, *Historia de la filosofía postmoderna* (México: Torres Asociados, 2009), 10.

sofar después de Nietzsche, Marx, Freud y Heidegger, y a aquella otra vocación filosófica por la comprensión y el sentido. Es con esta orientación que el filósofo francés desarrolló sus primeras obras: *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*² y *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*,³ en las cuales busca articular un diálogo entre fenomenología y existencialismo; sin embargo, el desarrollo concreto de esta pretensión se encuentra plasmado en el primer periodo productivo de su carrera intelectual denominado por él mismo como: *Philosophie de la volonté*,⁴ trabajo desarrollado a tres tomos al que dedicó toda la década de los años cincuenta. En esta obra, Ricoeur abordó el problema de la libertad y el mal teniendo que, para lograrlo, manipular la génesis de sus propios recursos conceptuales y metodológicos con vistas a lograr un abordaje filosófico coherente con su vocación fenomenológica, pero también con la particular consistencia del tema; en dicha labor, nos parece que Ricoeur configuró una metodología articulada sobre la base de una crítica epistemológica en la que parece no poder haber pretensión alguna de comprensión, si antes no se ha revalorado críticamente la posición de la conciencia respecto a la experiencia y, con ésta, la pretensión de objetividad a la que puede aspirarse.

Así pues, nuestra pretensión consiste en revisar los elementos teóricos y conceptuales más relevantes con los cuales Ricoeur confeccionó su *Filosofía de la voluntad*, exponiéndoles como ejercicios críticos motivados por esta impronta nihilista de la filosofía hermenéutica en cuanto a debilitamiento de la razón y no por ello impedida para intentar una validación de la comprensión.

Entonces:

- El primero de estos ejercicios consiste en el reconocimiento de una teoría del ser sólo a través de una crítica a la metafísica onto-teológica.
- El segundo consiste en el reconocimiento de la filosofía reflexiva sólo a través del rechazo crítico del sujeto trascendental de la filosofía moderna.

² Ricoeur y Mikel Dufrenne, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (París: Le Seuil, 1947).

³ Ricoeur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe* (París: Le Seuil, 1948).

⁴ Es importante aclarar que esta obra fue desarrollada a través de tres volúmenes: *Philosophie de la volonté*. Tome I: *Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, 1950, y *Philosophie de la volonté II Finitude et culpabilité*, comprenant deux textes: *L'homme faillible*, *La symbolique du mal* (París: Aubier, 1960), 2 vols. Para el presente trabajo utilizamos la edición traducida al español que fue publicada como *Finitud y culpabilidad* y que compendió en un volumen único la traducción de los trabajos "L'homme faillible" y "La symbolique du mal". Respecto al primer volumen del periodo productivo en cuestión, traduciremos de la edición en el idioma original.

- El tercero consiste en el reconocimiento de la fenomenología sólo a través de una crítica al idealismo husserleano.

De la metafísica onto-teológica a una teoría del ser

A diferencia de muchos estudios sobre el mal, la *Filosofía de la voluntad* no parte propiamente del reconocimiento de ningún planteamiento metafísico, parte de una «eidética de la voluntad» que si bien tiene como presupuesto una «implicación ontológica», en la que el lenguaje tiene auténtica capacidad para decir el «ser», nunca exigió a su autor una elaboración formal de principios metafísicos; por ello, incluso, para abordar el problema que aquí nos interesa, es necesario acudir a algunos otros trabajos externos a la *Filosofía de la voluntad* donde, de manera intermitente, nuestro autor ofreció algunos criterios para comprender su postura al respecto. En seguimiento a uno de estos trabajos,⁵ Lucía Herrerías Guerra nos dice que:

Ricoeur empieza distinguiendo entre «ontología» como «doctrina o teoría del ser» y «metafísica» que sería un determinado periodo de la historia de la ontología. La historia del ser, hasta Kant, es la historia de la metafísica.⁶

Esta historia de la metafísica, nos dice Lucía Herrerías, está caracterizada, primeramente, por el desplazamiento del problema del «ser» a la temática del «ser auténtico», por su desplazamiento del plano visible al invisible, del plano mutable al inmutable, del plano sensible al no sensible y por la pretensión onto-teológica, resultado de este «desplazamiento», de objetivar y apropiarse del sentido auténtico del ser y aún de lo *Totalmente-Otro*.⁷ En su trabajo: *Freud, una interpretación de la cultura*, Ricoeur nos dice respecto a esta «apropiación»:

⁵ Nos referimos al artículo titulado *Ontologie*, de 1972 (posterior a la publicación de la *Filosofía de la voluntad*) que se encuentra sin alteraciones en la edición de 1985 de la *Eyclopedia Universalis*, que es la que cita Lucía Herrerías Guerra.

⁶ Herrerías, *Espero estar en la verdad: la búsqueda ontológica de Paul Ricoeur* (Italia: Pontificia Universidad Georgriana, 1995), 11.

⁷ Cfr. *Ibíd.*

Aquí está, en mi opinión, el origen radical de toda "falsa conciencia", la fuente de toda problemática de la ilusión, más allá de la mentira social, la mentira vital y el retorno de lo reprimido. Marx, Freud y Nietzsche operan ya a un nivel de formas segundas y derivadas de la ilusión; por eso resultan parciales y rivales sus problemáticas. Diría otro tanto de Feuerbach: el movimiento por el que el hombre se vacía en la trascendencia no es primario respecto al movimiento por el que se adueña de lo Totalmente-Otro para objetivarlo y disponer de él; porque se proyecta para adueñarse de él, a fin de colmar el vacío de su nesciencia.

En este proceso de objetivación nacen a la vez la metafísica y la religión; la metafísica que hace de Dios un ente supremo y la religión que trata lo sagrado como una nueva esfera de objetos e instituciones, de poderes que en lo sucesivo se inscribirán en el mundo de la inmanencia, del espíritu objetivo al lado de los objetos, las instituciones y poderes de la esfera económica, la esfera política y la esfera cultural [...] Esta conversión diabólica hace de la religión la reificación y enajenación de la fe.⁸

Por lo anterior, Ricoeur opina que la «salud» de un pensamiento del ser debe descansar en el pensamiento mismo del ser. Esta actitud ya la encuentra en los filósofos presocráticos y aquel principio de que «pensar es pensar el ser». En su trabajo *Negatividad y afirmación original*, Ricoeur nos deja ver cómo es que este «ser» de la «metafísica arcaica» no está objetivado ni mensurado entre lo «real» y lo «ideal», entre el «hecho» y el «valor»; antes bien, es, dándose como indeterminado, la raíz misma de lo «dado».

Dice Ricoeur al respecto:

El Primero –dice Anaximandro– no encierra las determinaciones de lo que viene tras el Primero; él es no-esto, no aquello, precisamente porque es, pura y simplemente; de este modo, el «Primero» de los presocráticos es i-limitado, in-determinado, in-esencial.⁹

Asimismo, nos dice Lucía Herrerías, siguiendo a Ricoeur, que:

[...] el Poema de Parménides nos permite acceder a la afirmación ontológica «más acá» de la metafísica, porque dice «es» sin dar un sujeto al verbo ser. Con esto «deja ser» al verbo ser «en su desnudez y su globalidad»: ésa es la ontología, distinta de la metafísica y anterior a

⁸ Ricoeur, *Freud: Una interpretación de la cultura*. Traducido por Armando Suárez (México: Siglo XXI, 1990), 463-464.

⁹ Ricoeur, *Historia y verdad* (Madrid: Encuentro, 1990), 313-314.

ella, a la metafísica que substancializa el ser porque privilegia el sustantivo y no el verbo: «cada vez que la interrogación humana vuelve al "es", y se pregunta lo que eso quiere decir, toma de nuevo contacto con el suelo ontológico del pensamiento».¹⁰

Sin embargo, en opinión de Ricoeur, es el mismo Parménides quien inaugura la metafísica al realizar las dos distinciones que caracterizan su pensamiento: la de *ser-devenir* y la de *ciencia-opinión*.¹¹ En esto consiste el alma de la metafísica platónica y, en general, de toda la metafísica ulterior hasta la crítica kantiana. La separación pluralista con que Platón aparta las «Ideas» del «mundo» y la «epistémé» de la «doxa» responde a esa primera escisión parmenídea.

Dice Lucía Herrerías siguiendo a Ricoeur:

Lo que es fundamentalmente, está en otra parte, en el «lugar inteligible» de las Ideas. Surge entonces el problema de la relación de lo que llamamos «cosas» con las ideas –el verdadero ser.¹²

Del mismo modo Aristóteles, que aunque a diferencia de Platón, realiza una ontología de lo concreto, tampoco abandona, a juicio de Ricoeur, este cariz metafísico.

Dice Lucía Herrerías siguiendo a Ricoeur:

El autor marca dos rasgos por los que la ontología aristotélica, aunque lucha contra el dualismo platónico de las ideas y de las cosas sensibles termina siendo una metafísica. La primera es que «el análisis ontológico de lo real, con todo su juego de distinciones, tiende esencialmente a hacer prevalecer en el corazón mismo de lo real lo determinado, lo inteligible, lo inmutable». La gran diferencia entre Platón y Aristóteles, es que para éste la forma no es, como en Platón, un universal trascendente, sino una quiddidad inmanente; pero lo real en Aristóteles no es menos inmutable que lo real platónico. En Aristóteles, insiste Ricoeur, tanto la ciencia como la realidad siguen siendo platónicas: lo real es lo definido, lo determinado, mientras que la singularidad es indeterminada; en este sentido, la singularidad tiene algo de irreal. Y entonces lo más real es lo más universal.

El segundo rasgo, más decisivo, es la afirmación de que la filosofía primera tiene por objeto las substancias separadas e inmóviles. Por esta afirmación, la filosofía se hace teolo-

¹⁰ Herrerías, *Espero estar en la verdad...*, 12.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

gía, pues las sustancias separadas e inmutables constituyen la esfera de lo divino. Según Ricoeur, ésta es la tesis metafísica por excelencia de la ontología aristotélica y el origen de lo que ya Kant denominó «onto-teología».¹³

Como vemos, el móvil de la crítica ricoeuriana descansa principalmente en esa pretensión de objetivar el *ser*, incluso en el plano de las sustancias separadas, en los criterios de una metafísica cerrada e incluso diríamos univocista. En respuesta, Ricoeur propone una «ontología de lo indeterminado» que le permita colocarse respecto al ser y las «estructuras de la vida» aún antes de las categorías de un discurso racional, la influencia de alguna determinación moral e incluso aún antes de la moción voluntaria; su recurso metodológico a la «patética de la miseria» es un ejemplo de esto. Este «pathos», que aparece por detrás de toda conciencia y de toda palabra es el fundamento último que integra toda experiencia humana, dejando a la conciencia «rebasada», «atravesada» e incluso «traumatizada» para el momento en que ella misma se encuentra.

Ahora bien, este «presupuesto patético» en que la conciencia es siempre segunda respecto del ser y la experiencia, será el pilar fundamental del criterio con el que nos aproximaremos a los siguientes ejercicios críticos con los que nuestro autor articula su *Filosofía de la voluntad*.

Del «ego cogitum» al «yo encarnado»

Como se sabe, la filosofía reflexiva se ocupa del «pensarse a sí misma» de la conciencia; sin embargo, es en el «sí» de «sí misma»¹⁴ donde la textura de dicha reflexividad se define; Ricoeur, parece discurrir entre dos tipos de reflexividad posible:

- a) Por un lado, aquella situada a la base del problema epistemológico fundamental que dirige toda la filosofía moderna; es decir: *la pregunta retrospectiva por las fuentes últimas de todas las formaciones cognoscitivas*¹⁵ y, en dado caso, vinculable con el concepto de «trascendental»; noción también indispensable en la

¹³ *Ibid.*, 15.

¹⁴ Cfr. Ricoeur, *Freud: Una interpretación...*, 1990, 41.

¹⁵ Cfr. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (H, vol. VI), 100, en E. Colomer, *El pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*, vol. III (Barcelona: Herder, 1990), 380.

epistemología racionalista. Desde esta perspectiva, la filosofía reflexiva es una «crítica¹⁶ del conocimiento».

- b) Por otra parte, podría situarse más allá de las disquisiciones epistemológicas como *acto de volverse sobre sí por el cual un sujeto vuelve a captar, en la claridad intelectual y la responsabilidad moral el principio unificador de las operaciones en las que se dispersa y se olvida como sujeto*.¹⁷ En dado caso, la filosofía reflexiva adquiere una dimensión existencial.

Es en el marco teórico que hacen estas dos posibles ipseidades donde nuestro autor sitúa el concepto de «*ego encarnado*» sólo como respuesta crítica a la propuesta de un «ego intuitivo» realizada por la filosofía racionalista. En efecto, aunque la piedra fundacional de la filosofía reflexiva se encuentra en el «*gnōthi seauton*» socrático, la problemática de fondo del racionalismo moderno hace base en el «ego cogito»¹⁸ cartesiano; esta célula reflexiva del pensamiento moderno figura como la primera verdad indubitable, base de todo conocimiento, que se asienta por sí misma. Dice Ricoeur al respecto:

no puede ser verificada ni deducida; es a la vez la posición de un ser y un acto; la posición de una existencia y una operación de pensamiento: existo, pienso; existir, para mí, es pensar; existo en tanto que pienso; ya que esta verdad no puede verificarse como un hecho, ni deducirse como una conclusión, su auto-posición es reflexión [...] éste es nuestro punto de partida filosófico.¹⁹

Sin embargo, esta «auto-posición» del «ego cogito» cartesiano no deja de aparecer como evidencia de la conciencia inmediata, es decir: como «intuición de²⁰»; por ello, nos señala

¹⁶ Contrario al sentido general en que estamos usando este término en el presente escrito, aquí lo empleamos como lo asume Kant en cuanto: *facultad de la razón en general, en relación con los conocimientos a los que puede aspirar prescindiendo de toda experiencia. Se trata, pues, de decidir la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general y de señalar tanto las fuentes, como la extensión y límites de la misma, todo ello a partir de principio*. KrV., 9 A XII.

¹⁷ Ricoeur, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica*, vol. II. (Argentina: FCE, 2000), 28.

¹⁸ *Queriendo yo pensar, de esa suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: «yo pienso, luego soy» era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmovérle, juzgué que podría recibirla, sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando*. Descartes, *Discurso del método* (España: Austral, 1968), 49-50.

¹⁹ Ricoeur, *Freud: Una interpretación...*, 1990, p. 41.

²⁰ Cfr. *Ibíd.*

Ricoeur, Malebranche no considerará a la certeza indubitable de Descartes como «certeza verdadera», sino como «apercepción», es decir: como un «sentimiento» y no como una «idea»;²¹ en dado caso, Descartes diría: "siento que pienso y existo, mas no lo sé". Pero la pretensión del racionalismo es hallar a la base del acto de conocimiento un fundamento epistemológico y no sólo psíquico; de ahí que Kant concluya que, aunque la apercepción del «ego» pueda acompañar todas mis representaciones, esa apercepción no es conocimiento de *sí mismo*.²² Trasladando esto al interior de la discusión husserleana contra el psicologismo en sus *Prolegómenos a la lógica pura*, el «ego» de Descartes sigue siendo el mismo «sujeto psicológico» que pretende concluir del *sentimiento de certeza* que denunciaba Malebranche, un criterio de verdad.²³

Ricoeur parte de esta certidumbre en que «la intuición no es reflexión» y aun cuando este «desenmascaramiento» fue un logro principalmente atribuible a la crítica epistemológica, Ricoeur tampoco considera que la filosofía reflexiva sea una mera «crítica del conocimiento», como proponía la filosofía crítica moderna; por ello, al parecer de nuestro autor, tendrán que ser Fichte y Nabert quienes lleven la reflexión a un grado de comprensión más allá de la «crítica».

Así lo dice nuestro autor:

La limitación fundamental de una filosofía crítica reside en su interés exclusivo en la epistemología; la reflexión se reduce a una sola dimensión: las únicas operaciones canónicas del pensamiento son las que dan fundamento a la objetividad de nuestras representaciones. [...] Contra esta reducción de la reflexión a una simple crítica, digo con Fichte y su sucesor francés Jean Nabert que la reflexión es menos una justificación de la ciencia y del deber que una reapropiación de nuestro esfuerzo por existir; la epistemología es sólo una parte de esta tarea más vasta: tenemos que recobrar el acto de existir, la posición del sí en todo el espesor de sus obras.²⁴

Esto es lo que Nabert denominó: «afirmación original», término que designa el esfuerzo para la propia *reconquista de una noción del ser que sea acto más bien que forma*,

²¹ Cfr. *Ibíd.*, 42.

²² Cfr. *Ibíd.*

²³ Al respecto conviene leer el apartado titulado: *El psicologismo, sus argumentos y su posición frente a los contraargumentos usuales*, en E. Husserl, *Investigaciones lógicas I* (España: Alianza, 2006), 67-75.

²⁴ Ricoeur, *Freud: Una interpretación...*, 42-43.

afirmación viva, fuerza de ser y de hacer existir,²⁵ que tanto en él como en Ricoeur funge como elemento central de la filosofía reflexiva y, al menos en cuanto a los términos en que estamos planteando el presente trabajo, como otro índice de *debilitamiento epistemológico* en la teoría de Ricoeur, en cuanto descentramiento de la urgencia crítica de la ciencia frente a la relevancia de la apropiación de nuestro sentido en la vida. En esto consiste el carisma «espinoziano»²⁶ de la filosofía ética de Ricoeur, la cual no figura como nomenclatura al interior del amplio universo de las temáticas filosóficas, sino como *el proceso completo de la filosofía*.²⁷ Desde esta perspectiva, reflexionar, antes que ser una validación objetiva de nuestros procesos cognitivos es el movimiento existencial de «encontrarse», «darse», «aumentar las potencias», «hacerse» como «totalidad existencial»...

Dice Ricoeur al respecto:

La filosofía es ética, pero la ética no es puramente moral. Si seguimos este empleo spinoziano de la palabra ética, debemos decir que la reflexión es ética antes de convertirse en una crítica de la moralidad. Su fin es captar el Ego en su esfuerzo por existir, en su deseo de ser. Una filosofía reflexiva encuentra y quizá salva aquí la idea platónica de que la fuente del conocimiento es en sí misma Eros, deseo, amor, y la idea spinoziana de que es conatus, esfuerzo. Este esfuerzo es un deseo, porque jamás se satisface; pero este deseo es un esfuerzo, porque es la posición afirmativa de un ser singular y no simplemente una falta de ser. Esfuerzo y deseo son las dos caras de la posición del Sí en la primera verdad: yo soy.²⁸

De la fundamentación radical del sujeto a la intencionalidad

Uno de los recursos conceptuales más relevantes para la lectura que ahora estamos intentado desarrollar es la noción de «intencionalidad», concepto que nuestro autor empleó para la confección de una crítica al idealismo husserleano.

Tal y como pudimos comprobar en la breve revisión de la filosofía reflexiva de Ricoeur, uno de los principales temores de nuestro autor consiste en la posibilidad de que una conciencia crítica, en el sentido moderno del término, acabe estancada sobre

²⁵ Ricoeur, *Historia y...*, 316.

²⁶ Nos referimos al pensamiento del filósofo racionalista Barush Espinoza (1632-1677).

²⁷ *Ibid.*, 43.

²⁸ *Ibid.*

sí misma en su inmediatez intuitiva; en opinión de Ricoeur, el idealismo husserleano duplica esta complicación en cuanto se define como:

«[...] una disciplina científica del comienzo», como una ciencia de nuevo cuño que pueda convertirse en base y fundamento de todas las ciencias, como una doctrina que abarque la entera vida racional, en cuanto teoría universal de la razón cognoscitiva, valoral y práctica.²⁹

Para criticar esta pretensión claramente influenciada por un racionalismo de estilo cartesiano, Ricoeur echa mano de la noción de «intencionalidad» que el mismo Husserl habría desarrollado en otra etapa de su pensamiento. Dice Husserl al respecto de la «intencionalidad»:

[...] la intencionalidad es la expresión, que desde el punto de vista terminológico se remonta a la escolástica, usada para indicar el carácter fundamental del ser en cuanto conciencia, en cuanto aparición de algo. En el irreflexivo tener conciencia de algún objeto, estamos 'dirigidos' hacia él, nuestra 'intención' va hacia él [...] este estar dirigido es un carácter esencial inmanente a las Erlebnisse en cuestión: ellas son, pues Erlebnisse 'intencionales'.³⁰

El giro de tuerca que este reconocimiento de la conciencia implica frente a la pretensión de «fundamentación radical del sujeto» del idealismo husserleano es que la conciencia intencional, en cuanto «modalidad de relación»³¹ no puede acontecer puramente; por ello, todo esfuerzo de reducción propicia un «*regressus in infinitum*» en el que la búsqueda regresiva de la «*génesis intencional*» por la que el mundo se fue constituyendo en el seno de la conciencia³² termina pasando por estratos *cada vez más fundamentales donde las síntesis activas remiten continuamente a síntesis pasivas cada vez más radicales*,³³ pero sin alcanzar nunca aquella dimensión de inmediatez objetiva.

Esto fue precisamente lo que Merleau-Ponty criticó a la fenomenología husserleana:

²⁹ Colomer, *El pensamiento alemán...*, 369.

³⁰ Husserl, *Der Encyclopaedia Britannica Artikel in Phanomenologische Psychologie, Husserliana*, vol. IX. W. Biemel, comp. (La Haya: Nijhoff, 1962), 271-301, en M. Ferraris, *Historia de la hermenéutica* (México: Siglo XXI, 2010), 177.

³¹ Ferraris, *Historia de la...*, 177.

³² Cfr. Colomer, *El pensamiento alemán...*, 400-401.

³³ Ricoeur, *Del texto a...*, 29.

El error fundamental de Husserl se halla en su misma noción de conciencia pura y en su concepción de la reducción como acceso a esta conciencia. No sólo porque una reducción completa sería únicamente posible para un espíritu puro, ya que incluso nuestra reflexión tiende a ligar en el seno del flujo temporal que intenta apresar, sino, sobre todo, porque no hay tal conciencia pura, sino sólo una «conciencia comprometida» [con el mundo]. Nuestro cuerpo nos ha ligado a él con una multitud de hilos intencionales de todo orden, antes de que este mismo mundo aparezca como «representación» en la conciencia.³⁴

Partiendo de esta crítica, Ricoeur desplaza el concepto de «conciencia pura» para concentrarse en aquel otro concepto husserleano de «lebenswelt» que como explica Colomer:

Es el mundo como subsuelo de nuestra creencia del ser,³⁵ que aunque es una certeza, tiene la forma de una creencia, puesto que, como horizonte y subsuelo de todo conocimiento, no puede llegar a ser, de una manera explícita objeto de conocimiento. Husserl puede, pues, concluir: «la conciencia del mundo es conciencia en la forma de una certeza de fe».³⁶

Esto, entre otras cosas, le permitirá establecer un vínculo entre la fenomenología husserleana y la filosofía reflexiva, que venía desarrollando en diálogo e influencia de su maestro Jean Nabert; al respecto dice Lucía Herrerías Guerra:

La fenomenología fija su mirada en las significaciones puras, perdiendo así «la vida real de los actos». En cambio, la ambición de la filosofía reflexiva es la de recuperar los actos puros. Esta afirmación podría hacer pensar que la filosofía reflexiva sigue los pasos de las filosofías de la intuición. Sin embargo no es así. Para Nabert, hablar de «conciencia pura» o de «actos puros» no significa que se trate de una conciencia inmediata de sí, pues el filósofo de la reflexión sabe que sólo puede recuperar los actos puros a través de los signos en los que los actos entregan su significación.³⁷

Asimismo, a través de los conceptos de «intencionalidad» y «lebenswelt», nuestro autor logra habilitar un acceso sistemático a esos signos diseminados en la experiencia, sorteando el supuesto de un «sujeto absoluto» capaz de mirar trascendentalmente el

³⁴ *Ibid.*, 390.

³⁵ Colomer, *El pensamiento alemán...*, 393.

³⁶ *Ibid.*, 394.

³⁷ Herrerías, *Espero estar en la verdad...*, 106.

mundo de los fenómenos, independiente de todo presupuesto histórico, afectivo o existencial; aunque sin por ello diluirse en una subjetividad insalvable. Resulta fundamental mencionar esto, ya que, independiente a la impronta nihilista de estos ejercicios críticos, Ricoeur no es un pensador propiamente nihilista, sino uno interesado por el reconocimiento de la verdad en cuanto a acontecimiento histórico y lingüístico. Es por esto que, en lo subsecuente, Ricoeur no prosiguió su trayectoria académica como un filósofo heideggeriano; si bien, en la filosofía de Heidegger encontró el desarrollo del «*lebenswelt*» husserleano, llevado hasta sus últimas consecuencias, también reconoció que en esta radicalización ontológica algunos de los intereses más relevantes para su trabajo terminaron desplazados; principalmente respecto al reconocimiento fenomenológico del lenguaje y del mundo de la vida que Heidegger había excluido prosiguiendo un tránsito inmediato de la comprensión a la ontología; en ese tránsito de la analítica del *dasein*, Ricoeur detectó que se perdía la posibilidad de abordar toda la rica discusión ética, en el sentido de la filosofía reflexiva heredada por Nabert, y la preocupación epistemológica, tan favorecida por los planteos del *Husserl transcendentalista*.

Ricoeur se pregunta entonces:

¿Cómo ir más lejos cuando se declara, inmediatamente después, que los presupuestos ontológicos de todo conocimiento histórico trascienden esencialmente la idea de rigor propio de las ciencias exactas y cuando se elude la cuestión del rigor propio de las ciencias históricas mismas? La cuestión por enraizar el círculo más profundamente que toda epistemología impide repetir la pregunta epistemológica después de la ontología.³⁸

Para afrontar este cuestionamiento sin rechazar el sesgo ontológico posibilitado por la *analítica del dasein*, nuestro autor operó su propio «giro hermenéutico», asumiendo al lenguaje como condición primera para toda experiencia reflexiva según las formas lingüísticas que descubren el ser del hombre en el mundo; este giro hermenéutico fue reconocido por Ricoeur como la «vía larga».

Dice nuestro autor al respecto:

Por más extraordinaria que sea la fuerza de seducción de esta ontología fundamental, yo propongo, sin embargo, explorar otro camino para articular de manera distinta el problema hermenéutico y la fenomenología. ¿Por qué este replegarse frente a la analítica del *dasein*?

³⁸ Ricoeur, *Del texto a...*, 80-90.

Por las dos razones siguientes: con el modo radical de interrogar usado por Heidegger los problemas que han impulsado nuestra investigación no sólo permanecen sin solución, sino se han perdido de vista. Nos preguntamos: ¿Cómo dar un *organon* a la exégesis, es decir a la inteligencia de los textos? ¿Cómo dar un fundamento a las ciencias históricas frente a las ciencias naturales? ¿Cómo arbitrar el conflicto entre las interpretaciones rivales? En una hermenéutica fundamental precisamente estos problemas dejan de ser considerados. [... Heidegger] no nos suministra ningún medio para mostrar en qué sentido la comprensión propiamente histórica se deriva de esta comprensión originaria. ¿No es mejor partir de las formas derivadas de la comprensión y mostrar en ellas los signos de su derivación? Esto implica que se tomen los puntos de partida desde el plano mismo en el cual se ejercita la comprensión; esto es: el plano del lenguaje. [Estas objeciones tienen] una propuesta positiva: sustituir la vía corta de la analítica del *dasein* por la vía larga que arranca del análisis del lenguaje. Conservamos así, constantemente, el contacto con las disciplinas que buscan practicar la interpretación de manera metódica y resistiremos a la tentación de separar la verdad propia de la comprensión, del método puesto en práctica por las disciplinas nacidas de la exégesis. Si, por lo tanto, hay que poder elaborar una nueva problemática de la existencia, ésta no puede ser más que a partir y sobre la base de la elucidación semántica del concepto de interpretación, común a todas las disciplinas hermenéuticas.³⁹

Conclusión

Como vemos, el rodeo que sugiere Ricoeur por las ciencias interpretativas no permite reconocer en él a un filósofo nihilista en sentido propio, sino a un hermeneuta consecuente y comprometido con las diversas facetas que posibilita la comprensión, habilitando un lugar común para la discusión filosófica en torno a la hermenéutica.

Ejemplo reciente de esta discusión viva son, en nuestra opinión, los hermeneutas Mauricio Beuchot y Gianni Vattimo, quienes, partiendo del hecho de este decrecimiento epistemológico que ha implicado el injerto nihilista en la filosofía hermenéutica, discurren en torno a los límites de dicho decrecimiento. En el caso de Vattimo, por ejemplo, dicho límite se cifra en cierta ontología de corte heideggeriano en la que ya no es posible imaginar ámbitos de objetividad para el ser en cuanto éste es proyecto arrojado a la historia.

³⁹ Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. París: Seuil, en M. Ferraris, *Historia de...*, 247-248.

Dice el autor italiano:

Cuando yo hablo de hermenéutica analógica, hablo de la idea que toda la verdad de la interpretación está ligada a un proyecto que tiene que ser explícitamente situado en una historicidad, frente a la cual toma una posición activa, se presenta como un proyecto [...] el momento de la objetivación del texto es un momento interior a un proyecto que es básicamente interesado y no objetivo, no fundamentalmente objetivo...⁴⁰

Pero Beuchot ubica un riesgo en esto y es el de no contar con contenciones efectivas para evitar que, en un momento dado, esta propensión al debilitamiento epistemológico diluya la certidumbre hermenéutica en un multivocismo inaprensible para la comprensión; por ello, aunque también situado al interior de esta tendencia al decrecimiento epistemológico, su actitud filosófica se presenta como objetivista metafísica, no en cuanto a retorno de una epistemología univocista, sino sólo en cuanto a abierta al sentido de lo objetivo como indicación ordenadora para la comprensión y no necesariamente su objetivo último; de esta forma, nos dice Beuchot:

[...] la significación analógica es en parte unívoca y en parte equívoca, predominando la equivocidad; sin embargo alcanza la suficiente reducción de la diferencia como para dar conocimiento, comprensión, aunque nunca llegará a la univocidad, que es tan sólo un ideal regulativo para ella [...] No hará sólo significado literal de los textos, ni sólo significado alegórico, sino analógico, que participa de los dos anteriores y los hace convivir, con predominio de uno u otro según sea el caso, según el texto que se trate.⁴¹

Retomando el desarrollo de nuestro propio trabajo, esta remisión a la analogía, que caracteriza el trabajo hermenéutico de Beuchot, recuerda el epílogo de la obra de Ricoeur *La simbólica del mal*, que dice: "El símbolo da qué pensar", entendiendo por símbolo *las significaciones analógicas espontáneamente formadas e inmediatamente donantes de sentido*;⁴² en nuestra opinión, esta donación de la analogía contiene la clave de lectura para comprender la hermenéutica de Ricoeur en este periodo, pues ella dice la potencia de la comprensión para trasladarse de la univocidad del primer significado hacia la multivocidad del segundo, inobjetivable para concepto, moral o institución alguna. De

⁴⁰ Beuchot y Vattimo, *Hermenéutica analógica y hermenéutica débil* (México: Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2006), 38.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 17-18.

⁴² Ricoeur, *Finitud y...*, 183.

esta forma, aunque dada bajo las formas metodológicas de las diversas disciplinas de la interpretación, la hermenéutica planteada por Ricoeur en el periodo productivo próximo a la *Filosofía de la voluntad* es, antes que una sistemática y un instrumento, una reacción frente a las posibilidades epistemológicas de la comprensión y, en cuanto tal, no sólo una *koiné*, sino el soporte mismo de una ontología.

Bibliografía

- Beuchot, M. *Historia de la filosofía postmoderna*. México: Torres Asociados, 2009.
- Beuchot, M. y G. Vattimo. *Hermenéutica analógica y hermenéutica débil*. México: Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2006.
- Colomer, E. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, vol. III. Barcelona: Herder, 1990.
- Descartes, R. *Discurso del método*. España: Austral, 1968.
- Ferraris, M. *Historia de la hermenéutica*. México: Siglo XXI, 2010.
- Herrerías, G. L. *Espero estar en la verdad: la búsqueda ontológica de Paul Ricoeur*. Italia: Pontificia Universidad Gregoriana, 1995.
- Husserl, E. *Investigaciones lógicas I*. España: Alianza, 2006.
- Kant, E. *Crítica de la razón pura*. España: Taurus, 2005.
- Ricoeur, P. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica*, vol. II. Argentina: FCE, 2000.
- Ricoeur, P. *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Taurus, 2011.
- Ricoeur, P. *Freud: Una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI, 1990.
- Ricoeur, P. *Historia y verdad*. Madrid: Encuentro, 1990.

HUMANIDADES

¿SAN PABLO CONTRA LOS GNÓSTICOS?

JAVIER QUEZADA DEL RÍO
Universidad Iberoamericana

JAVIER QUEZADA DEL RÍO es Doctor en Teología. Estudioso y traductor de las lenguas semíticas, del hebreo y del árabe. Tiene varias publicaciones sobre temas de filología hebrea y teología cristiana. Ha sido investigador de la Universidad Iberoamericana y profesor en diversas universidades nacionales e internacionales.

Resumen: El término gnosticismo fue adoptado por Ireneo para referirse a ciertas enseñanzas que tomaron forma a lo largo del siglo II, hasta hace poco se creía que el gnosticismo había surgido del cristianismo; sin embargo, recientemente se ha encontrado evidencia de que hubo grupos gnósticos ajenos al cristianismo, por lo que es relevante cuestionarnos el origen de estas enseñanzas. Para saber cuándo surge, es necesario empezar buscando a los precursores, para esto utilizaremos las cartas de Pablo para definir si hay elementos pregnósticos en ellas que pudieron haber dado pie al gnosticismo del siglo II.

Dentro del gnosticismo encontramos una variedad de enseñanzas heredadas de otras culturas tales como la iraní, la griega y la judía, aunque los mayores representantes provienen del cristianismo. El presente artículo pretende explicar alguna de las principales tendencias del gnosticismo y luego analizar algunos elementos pregnósticos que se pueden encontrar en las cartas de Pablo, así como estudiar el uso que le dieron los gnósticos a los escritos del apóstol.

En las cartas de Pablo encontramos diversos elementos que pueden ser interpretados como gnósticos y antignósticos y, aunque inicialmente Pablo pretendía evitar que estas enseñanzas continuaran extendiéndose, posteriormente fueron utilizados por algunos gnósticos que lo utilizaron alegando que él defendía sus afir-

maciones gnósticas. Por otro lado, Pablo no estaría seguro de su posición respecto a ciertas enseñanzas gnósticas, porque en el siglo I todavía no existía el gnosticismo.

Palabras clave: Pablo, gnósticos, pregnosticismo, gnosticismo

Abstract: The term Gnosticism was adopted by Irenaeus to refer to certain teachings that took shape throughout the 2nd century. Until recently, it was believed that Gnosticism had emerged from Christianity, however, recent evidence suggests that there were Gnostic groups alien to Christianity. So, it is relevant to question the origin of these teachings. In order to find it, it is necessary to start in the 1st century looking for the precursors, for this we will use Pablo's letters to define if there are pregnostic elements in them that could have helped the rise of gnosticism during the 2nd century.

Within Gnosticism we can find a variety of teachings inherited from other cultures such as Iranian, Greek and Jewish, although the major representatives come from Christianity. The present article tries to explain some of the main tendencies of

Gnosticism to later analyze some pregnostic elements that can be found in the first two letters of Paul, as well as in the Paul's Gospel, likewise, it will be studied the way that the Gnostics interpreted and used the writings of Pablo.

In Paul's letters we can find various elements that can be interpreted as Gnostic and anti-Gnostic and although it is supposed that Paul initially intended to prevent these teachings from continuing they were later used by some Gnostics who used it to say that he defended his teachings by misrepresenting his claims, it is also possible, however, that Paul was not sure about some of his own ideas about Gnosticism, because it didn't exist until the second century.

Key words: Paul, gnostics, pregnosticism, gnosticism

Introducción

La principal dificultad que existe en torno al gnosticismo radica en su definición. Si la tomamos de las doctrinas gnósticas, objetivo de los padres apologetas, nos referiremos a una serie de enseñanzas que tomaron diferentes formulaciones a lo largo del siglo II, y que Ireneo denominó precisamente *gnosticismo*. En ese caso no resulta prudente hablar de gnosticismo en el siglo I, pues, por definición, se trataría, a lo sumo de protognosticismo o, mejor todavía, de pregnosticismo. Sin embargo, una vez que delimitamos el gnosticismo partiendo de sus principales características, podemos buscar a los precursores en el primer siglo. Lo más indicado sería rastrear los elementos que dieron origen a cada una de esas características principales de que hablamos. En la primera parte de este artículo hago un recorrido por las principales tendencias en cuanto a la búsqueda del origen del gnosticismo. La idea más antigua es que surgió del cristianismo, dado que los padres apologetas lo tratan como una desviación de la doctrina cristiana. Esa idea perduró mucho tiempo, pero los descubrimientos de Nag Hammadi nos revelaron que hubo grupos gnósticos ajenos al cristianismo, además de que es posible rastrear, en reversa, el origen de algunas enseñanzas gnósticas en el judaísmo, por lo que muchos investigadores postularon que el gnosticismo surgió en el judaísmo. Esta suposición encuentra mucho fundamento en los textos paulinos, pues los adversarios judaizantes de Pablo tenían elementos que podríamos calificar como pregnósticos. Pero la línea más usual de investigación está en el paganismo, porque las principales tesis del gnosticismo se separan claramente tanto del judaísmo como del cristianismo ortodoxo.

En sus invectivas, Justino e Ireneo dicen que el gnosticismo surgió del judío Simón, mencionado en los Hechos de los Apóstoles, pero ello muestra que no tenían elementos para rastrear el origen de manera más fidedigna.

En una segunda parte, planteo que se pueden –y se deben– analizar todos los textos neotestamentarios que se relacionan con el gnosticismo, tanto en lo que se podría considerar a favor de él como en contra, especialmente en el evangelio y las dos primeras cartas de Juan. Pero como esto es imposible en este espacio, dedico la tercera parte a destacar los elementos pregnósticos que se pueden descubrir en las cartas de Pablo y en la cuarta solamente a dar una indicación de la utilización que algunos gnósticos hicieron de las cartas de Pablo.

¿Gnosticismo en el siglo I?

Tenemos muy pocos datos del gnosticismo en el primer siglo de la era cristiana. Los evangelios llamados *gnósticos* proceden, fundamentalmente, de los siglos II-III, *Evangelio de María* (finales del siglo I o principios del siglo II), *Evangelio de Felipe* (finales del siglo II o inicios del siglo III), *Evangelio de Judas* (primera mitad del siglo II), *Evangelio de la Verdad* (segunda mitad del siglo II), y lo mismo puede decirse de los demás escritos gnósticos. Los padres de la Iglesia que combatieron el gnosticismo, lo hicieron contra doctrinas bastante definidas, pero correspondientes al siglo II, aunque algunos de ellos reportan enseñanzas y pensadores en el primer siglo.

Por esta razón, es anacrónico, según los datos que poseemos, hablar de gnosticismo en el primer siglo de la era cristiana y, por tanto, de gnosticismo en el Nuevo Testamento. Sin embargo, los sistemas gnósticos tuvieron sus precursores, más o menos precisos, en el siglo I.¹ En este artículo inquirimos si hay elementos propiamente pregnósticos en las cartas de Pablo, que pudieran interpretarse como origen del gnosticismo del siglo II. Para lograrlo hay dos caminos principales, uno es leyendo inquisitivamente el corpus paulino y encontrar alusiones a doctrinas pregnósticas, el otro es buscar en los padres apologetas, el modo como los primeros gnósticos interpretaban a Pablo para apuntalar sus doctrinas y en los propios textos de los gnósticos del primer siglo.

El gnosticismo tuvo coincidencias con enseñanzas pitagóricas, como transmigración de las almas, la bondad del alma y la maldad del cuerpo, que también pudo proceder de Irán, no del judaísmo ni del cristianismo; platónicas, como la trascendencia de Dios, la reminiscencia o recuerdo del mundo de las ideas; estoicas, como las procesiones en Dios. Pero no todo el gnosticismo se puede explicar por esas influencias griegas o iránicas; de hecho, lo que primero se denominó gnosticismo fue una serie de doctrinas surgidas del cristianismo. El influjo principal es, pues, cristiano, y de él cabe destacar la exégesis alegórica, al grado de que para algunos autores esa exégesis es la clave de interpretación del movimiento gnóstico. Adolf von Harnack defendió la teoría de que el gnosticismo era una herejía cristiana. Pero, como dije antes, los descubrimientos de Nag Hammadi nos obligan a ir en otra dirección.

¹ En el Coloquio de Messina sobre el Gnosticismo, R. McL. Wilson en Ugo Bianchi, ed., *Le Origini dello Gnosticismo* (Leiden: Studies in the History of Religions XIII, 1976), estableció la convención de que se llamara *gnosis* al movimiento religioso surgido en el helenismo y *gnosticismo* a los sistemas del segundo siglo. S. Arai, en el mismo libro, pp. 181-187, también abogó porque se definiera lo que se entiende por gnosticismo a partir de tres características: Conocimiento como medio para la salvación, dualismo cosmológico y antropológico y necesidad de un redentor.

Existen cuatro mitologemas gnósticos que podemos rastrear en el judaísmo: 1) Existe un Dios incognoscible y un demiurgo –llamado Jaldabaoth, Saklas, Adonaios, Samael, Metraton, arconte supremo e incluso ángel del Señor. La existencia de un demiurgo es común en los sistemas gnósticos e incluso en Platón. Marción lo denominó *Dios de los judíos*. Aunque muchos estudiosos creen que la distinción entre el Dios incognoscible y el demiurgo surgió del judaísmo; se recurre, en general, a señalar como punto de partida una ruptura en el judaísmo, probablemente surgida por los movimientos apocalípticos, como afirma Lahe: «Por ello, se puede decir que la diferencia entre el Dios desconocido y el Demiurgo tiene sustrato en el judaísmo y que el antagonismo entre el Dios desconocido y el Demiurgo es un desarrollo del judaísmo».² 2) Siete arcontes,³ uno de los cuales es el demiurgo, dominan las primeras esferas celestes. Los nombres de estos principados o arcontes proceden de fuentes judías.⁴ Son enemigos de los espíritus de los muertos que pretenden llegar hasta Dios. Los gnósticos poseen precisamente magias y ritos capaces de sortearlos. En Ef 6,12 se habla de *dominadores del mundo* (*kosmokra, toraj*), pero en otras cartas de Pablo se les dan nombres genéricos: Tronos, Dominaciones, Principados, Autoridades y Potestades. El origen de esta doctrina, según los mismos gnósticos, está en Gn 1,26, pues quienes crearon al ser humano eran varios –«hagamos al ser humano a nuestra imagen».⁵ Hay que sostener que el judaísmo ortodoxo nunca aceptó la creación por parte de varias deidades y menos aún que a algunas de ellas se debiera el mundo. Pero la ambigüedad del mundo celestial se presenta desde épocas muy tempranas; así, mientras Gn 6,2-4 habla de ángeles rebeldes, Is 6 de jerarquías celestiales sumisas. 3) Hubo un primer hombre, a cuyo modelo se crearon los demás. Esta afirmación se repite con frecuencia en *Pistis Sofía*. Aunque en la apocalíptica judía se habla del Hijo del Hombre con rasgos sobrenaturales y trascendentes, no se dice que el ser humano haya sido creado a su semejanza, ni de la caída de ese primer hombre, por lo que se puede afirmar que este aspecto difícilmente surgió del judaísmo, aunque subsistan parecidos. 4) La Sabiduría, Ennoia o Achamot, es una deidad que tuvo parte en la

² Lahe Jaan, *Vier gnostischen Mythologeme und ihr jüdischer Hintergrund* (Tartu: Trames, 2007), 258.

³ El *Corpus Hermeticum* (I,9) dice que son siete y que controlan el destino, pero no da sus nombres. *I Henoc* 8,1 dice que fueron nueve los ángeles caídos: Azazel, Semyaza, Armaros, Baraquiyal, Kokabel, Ezequel, Araquiel, Shamsiel y Sariel. *El libro de los Jubileos* dice que su jefe era Mastema (*Jubileos*, 10,5-7; 17,16; 18,12; 22,17 y 48,9).

⁴ El «Testamento de Leví», en *Testamento de los Doce Patriarcas*, 3, dice que hay siete cielos y que en ellos están los Tronos y las Dominaciones. También hay intermediarios en Filón, pero no opuestos a Dios.

⁵ Ireneo, *Contra los herejes*, I,24,1, describiendo la doctrina de Saturnino (Saturnil), dice que creía que los ángeles creadores habían sido siete y que se basaba en Gn 1,26.

creación del mundo. Fue consorte del Dios supremo y madre de Yaldabaoth. En la refutación del gnosticismo de Simón, Justino menciona a Helena como la primera idea generada por Dios.⁶ Ireneo dice que la presentaba como Madre de todas las cosas, que se había degenerado y creado ángeles y potestades, quienes luego la sometieron y le impidieron regresar al Padre.⁷ En el sistema de Valentín, jugó un papel todavía mayor. El judaísmo ortodoxo nunca aceptó una diosa consorte del Señor, pero sí en Elefantina (Anat) y, anteriormente, en inscripciones del Negueb y de lugares cercanos a Hebrón (Aserá), lo que indica que el judaísmo ortodoxo luchó contra esa consorte. Por otra parte, en el libro de la Sabiduría de Salomón, la Sabiduría es casi una hipóstasis (Sb 7,22-8,1). El mito, en su forma gnóstica, pudo tener influencia de ese judaísmo, pero también de Babilonia (Istar) y de Asia Menor. En síntesis, «los gnósticos usaron ciertamente el material judío, pero la literatura gnóstica lo retrabajó a fondo».⁸

Parece que la investigación contemporánea ve el surgimiento del gnosticismo fuera tanto del judaísmo como del cristianismo, aunque en este último haya tenido sus mejores representantes. Theissen es un ejemplo. El desarrollo del gnosticismo dentro del cristianismo se debió, según él, a la situación política y social del siglo I.⁹ Para Käsemann,¹⁰ el núcleo de la fe primitiva es la revelación del regreso del Hijo del Hombre. La afirmación señalada como herética en 2 Tm 2,18 «Ellos se perdieron de la verdad diciendo que la resurrección ya sucedió y así destruyen la fe de algunos»; en realidad, no lo era, según el mismo Pablo (Ef 2,5-6; 5,14 y Col 2,12-13), además de que esa *escatología realizada* es parte fundamental del cuarto evangelio. Para Käsemann, Pablo *catolizó* esas afirmaciones, con la teología de la futura realización del reino y la resurrección –apocalipsis–. Los corintios se habían quedado con la primitiva afirmación de que la resurrección ya había sucedido y que los cristianos eran espirituales, no psíquicos, de ahí que rehuyeran la disciplina, descuidaran la atención a los débiles y pobres, hubiera mujeres dotadas con carismas, se sobrevaloraran los dones del Espíritu y se predicara un ascetismo sexual, todo esto en común con los grupos gnósticos. Pablo se sirvió del espíritu apocalíptico judío para neutralizar el entusiasmo de los helenistas, alegando que la consumación de la resurrección se daría al fin de los tiempos y no en este mundo. Así, el dominio del Señor Jesús sobre las esferas celestes, que ya es real o que lo será cuando sea la segunda

⁶ Justino, *Apología*, 26,1-3.

⁷ Ireneo, *Contra los herejes*, 1,23,2.

⁸ Jaan Lahe, *Vier gnostischen Mythologeme und ihr jüdischer Hintergrund* (Tartu: Trames, 2007), 268.

⁹ Gerd Theissen, *La religión de los primeros cristianos* (Salamanca: Sígueme, 2002), 264-65.

¹⁰ Ernst Käsemann, *New Testament Questions of Today* (Londres: SCM Press LTD, 1969), 114-137.

venida, debe ser predicado por la Iglesia, en espera de ella. Por esta razón, los adversarios de Pablo lo veían como un retardador de la escatología y un reaccionario. En el capítulo 6 de la Carta a los Romanos, por ejemplo, en lugar de decir que el cristiano murió y resucitó con Cristo, dice que murió y que resucitará (futuro) con él (Rm 6,5). Schmithals, por su parte, señaló las coincidencias entre apocalipsis y gnosis, que se pueden resumir en: 1) Ambos anuncian verdades veladas desde tiempos antiguos, pero que sólo recientemente se pusieron de manifiesto. 2) Es necesaria una redención a partir del conocimiento, para volver a la verdad escondida. 3) Proceden de revelaciones a grandes figuras de la historia. 4) Gnosis y apocalipsis surgieron, seguramente, en la misma época. 5) Ambas doctrinas son pesimistas en cuanto a la historia de este mundo. 6) En ambas, ángeles y demonios juegan un papel fundamental.¹¹

Tal vez lo más apropiado sea afirmar que el gnosticismo fue una corriente que abarcó a la filosofía helenística y a varias religiones, entre ellas al cristianismo y al judaísmo, e incluso aceptar que el gnosticismo surgió del judaísmo marginal, helenizado, probablemente de los que hacían exégesis alegórica de los textos bíblicos, incorporando elementos de la filosofía griega y de religiones orientales y místicas y, desde luego, del cristianismo, pero, en cualquier caso las principales tesis gnósticas se alejan decididamente tanto del judaísmo como del cristianismo.¹²

Para Justino e Ireneo, como para los padres apologetas en general, el origen del gnosticismo está en Simón el Mago, de quien habla Lucas en Hch 8,9-24, aunque las *Pseudoclementinas* hablan de un maestro gnóstico de Simón, Dositeo, quien habría fundado su escuela en Samaria.

El texto de Hechos de los Apóstoles no dice que Simón tuviera mala voluntad, pero Ireneo dice que simuló creer. El final de la narración lucana es abrupto, pues no da a entender que hubiera rechazado a los apóstoles ni su doctrina, y tampoco que hubiera comprendido y aceptado las condiciones de la fe, y desaparece para siempre de los textos bíblicos. Ireneo continúa su historia, pero atendiendo a unas fuentes que nos son desconocidas. Asegura que renegó de los apóstoles y de sus enseñanzas y se empecinó en sus actos de magia, que afirmó ser él mismo el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, descendido del cielo para rescatar a Elena. Esta Elena era el Primer Pensamiento, que había creado ángeles y Potestades, pero que ellos la habían encerrado en un cuerpo de mujer para que no pudiera regresar al Padre. Su alma transmigró en muchos cuerpos, ella fue, por ejemplo, Elena de

¹¹ Walter Schmithals, *La apocalíptica, introducción e interpretación* (Bilbao: EGA, 1994), 81-85.

¹² Giulia Sfamanti Gasparro, "Pablo y los primeros gnósticos", *AHig* 18 (2009): 219-37.

Troya, pero en el primer siglo de la era cristiana era una prostituta. Simón se casó con Elena para liberarla, para lo cual tuvo que tomar forma de Principados, Autoridades y ángeles. Los ángeles habían creado al mundo y a los seres humanos, pero, como no querían su salvación, los engañaron por medio de los profetas. Ireneo dice que en sus tiempos, los sacerdotes de Simón el Mago eran libertinos y negaban la necesidad de buenas obras para salvarse, pues sólo era necesario incardinarse en la doctrina correcta, es decir, la suya.

Como se puede apreciar en esta descripción, las enseñanzas de Simón se enriquecieron muy pronto con elementos no judíos; en este caso, la transmigración de las almas y la creencia en la Trinidad.

Sucesor y discípulo de Simón fue Menandro, también de origen samaritano. Ireneo da una breve descripción de su doctrina en el primer libro contra los herejes.¹³ Menandro se arrogó el poder de salvar mediante la aceptación de su enseñanza para vencer a los ángeles, que habían creado el mundo y que eran adversos a los humanos. También postulaba la resurrección definitiva a la inmortalidad. Se va desarrollando una cosmogonía constituida por diferentes autoridades celestiales, de las que al menos la inferior, los ángeles, es enemiga de los humanos.

Menandro no añadió elementos helénicos, pero sí uno muy importante, de origen cristiano, la resurrección. Por otro lado, puntualizó la soteriología gnóstica, que consistía, fundamentalmente, en la sabiduría para vencer a los ángeles y demás esferas celestiales que separaban al ser humano, convertido ya en puro espíritu, de Dios.

Uno de los sucesores de Menandro fue Saturnino, cuya doctrina nos fue también transmitida por Ireneo en su primer libro contra las herejías.¹⁴ Saturnino procedía de Antioquia de Siria, afirmaba que el Padre había creado ángeles, arcángeles, Poderes y Autoridades. Los ángeles, que parecen formar el elemento inferior, tenían diferentes intenciones, uno de ellos era Satán, enemigo de otro llamado Yahvé. Siete ángeles crearon el mundo y lo material, incluso al ser humano, que parecía una plasta, incapaz de sostenerse. El Poder Supremo tuvo misericordia de él y le insufló su espíritu, que es la chispa de vida que debe regresar a él cuando se separe del cuerpo.

La doctrina de Saturnino refleja un estadio desarrollado de la cosmogonía y de la soteriología, características del gnosticismo del siglo II. Los elementos nuevos proceden de elucubraciones soteriológicas cristianas y de una peculiar forma de interpretar el Antiguo Testamento.

¹³ Ireneo, *Contra los herejes*, 1,23,5.

¹⁴ Ireneo, *Contra los herejes*, 1,24,1-2.

El iniciador de la época de oro del gnosticismo fue también un sirio, Basílides. El más alto representante fue Valentín, quien predicó en Alejandría y en Roma hacia el año 140 y que se convirtió en el más formidable objetivo de los padres apologetas, pero ellos nos insertan definitivamente en el siglo II. Otros representantes fueron Ptolomeo, Heracleón, los barbelognósticos, los ofitas, los naasenos y los setianos.

Pregnosticismo en el Nuevo Testamento

A mediados del siglo pasado, R. Bultmann postuló que, dado que el Evangelio de Juan –junto con las tres cartas atribuidas al mismo autor–, «se vale de la figura del liberador del mito gnóstico para describir la figura y la actuación de Jesús, considera como una tarea totalmente urgente la delimitación de su propia posición frente a la gnosis»,¹⁵ lo que explica textos clave tanto del evangelio como de las dos primeras cartas (Jn 1,14; 1 Jn 4,2-3 y 2 Jn 7). Jesús no es un revelador divino disfrazado de ser humano, sino un hombre real. Por otro lado, el origen judío del cristianismo como del mismo Juan, le impiden aceptar el dualismo antropológico, según el cual el espíritu del ser humano preexiste a su cuerpo y al alma, y al final de la vida se libera de ellos para reintegrarse a la divinidad, en términos positivos, Jesucristo era realmente ser humano y realmente Dios y la resurrección implica la unidad personal de cuerpo y alma. Esto implicaría que había un gnosticismo en el primer siglo, pero no poseemos ninguna fuente directa que lo demuestre.

Sin embargo, en este artículo no podemos abarcar el corpus joánico, lo haremos en uno posterior, pues merece la prioridad el corpus paulino, ya que es anterior.

Pregnosticismo en las cartas de Pablo

Recorramos ahora el corpus paulino entresacando los textos que pudieran haberse desarrollado en alguno de los sistemas gnósticos.

¹⁵ Rudolf Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca: Sígueme, 1981), 457.

Cartas a los Corintios

En 1 Co 1, 26-27 Pablo afirma:

²⁶ Consideren su llamado, hermanos, que no muchos son sabios según la carne, ni muchos son poderosos, ni muchos nobles. ²⁷ Dios escogió la locura del mundo para avergonzar a los sabios. Dios escogió la debilidad del mundo para avergonzar a lo fuerte.

Ireneo interpreta este texto en sentido antignóstico. Si Pablo hubiera sido gnóstico, es imposible que se hubiera expresado así y es verdad, pero eso no demuestra que tuviera ciertas doctrinas pregnósticas en mente. La «locura del mundo» (1 Co 2,6) se opone a «la sabiduría de este mundo» (sofi,an de. ouv tou/ aivw/noj tou,tou) y a «los principados de este mundo» (tw/n avrco,ntwn tou/ aivw/noj tou,tou), que no son, precisamente, de un mundo superior, como en el gnosticismo. Además de esto, Pablo insiste en todas sus cartas que el cristiano lo es por un llamamiento gratuito de parte de Dios, lo que se contrapone a la idea gnóstica de la transmisión de una sabiduría esotérica.

1 Co 13,9 afirma que nuestro conocimiento es parcial, lo que Ireneo contrapone a la pretensión gnóstica de sabiduría,¹⁶ aunque en este caso Ireneo cayó en lo que deplora entre los gnósticos, sacó la afirmación de su contexto, pues esas mismas palabras pudieron usarse en favor del gnosticismo. En 1 Co 15,24 dice: «Entonces será el fin, cuando entregue a Dios Padre el Reino, cuando sea abolido todo Principado, toda Autoridad y todo Poder». Estas tres jerarquías celestiales son hostiles a los cristianos, como sucede en el gnosticismo. Su destrucción se dará solamente en el fin de los tiempos, cuando Cristo llegue por segunda vez. Volveremos a ellas más adelante.

La Segunda Carta a los Corintios parece tener más elementos pregnósticos. Hay un texto en el que da la impresión de que Pablo previene a los corintios partiendo de un mito gnóstico. En 2 Co 4,4-6 habla de unos opositores que creen en un dios de este mundo, a quienes opone un solo Dios, creador de todo:

^{4,1} Por esto, como hemos recibido misericordia manteniendo este servicio, no desfallecemos. ² Sino que renunciamos a las cosas ocultas de la vergüenza, no caminando con trampas ni falseando la Palabra del Señor, al contrario, nos recomendamos a nosotros mismos por la revelación de la verdad a toda conciencia humana ante Dios. ³ Pero si aún está oculto nuestro evangelio, está oculto para los que se pierden, ⁴ para los que no creen, a quienes

¹⁶ Ireneo, *Contra los herejes*, II, 28,9.

cegó el conocimiento el Dios de este mundo, para que no vean la luz del evangelio de la gloria de Cristo que es imagen de Dios.⁵ Pues no nos proclamamos a nosotros mismos, sino al Señor Jesucristo y a nosotros mismos, pero sólo como siervos de ustedes por Jesús.

⁶ Pues Dios dijo: *Brille la luz desde la oscuridad*, la cual brilló en nuestros corazones, para la iluminación del conocimiento de la gloria de Dios que está en el rostro de Jesucristo.

Pablo contrapone a Dios, quien hizo brillar la luz desde la oscuridad (v.6, citando Gn 1,3) al dios de este mundo, que impide que algunos vean esa luz (v.4), pero no parece que esté oponiendo al demiurgo con el Dios supremo, de acuerdo con doctrinas gnósticas del siglo II, sino que opone a Dios con Satanás, que es una enemistad ampliamente señalada en el judaísmo, especialmente en los apocalipsis y que pudo ser el origen de la idea de deidades inferiores responsables de la creación del mundo. La expresión «dios de este mundo» (οὐ θεοῦ τοῦ αἰῶνος τοῦ τούτου) sólo se usa en este pasaje del Nuevo Testamento, de modo que no se puede establecer ninguna referencia segura con el demiurgo gnóstico, creador de este mundo, aunque en 1 Co 2,6 se usa la expresión parecida «sabiduría de este mundo» (σοφία τοῦ αἰῶνος τοῦ τούτου) y principados de este mundo (ἀρχαὶ τοῦ αἰῶνος τοῦ τούτου), que están abocados a la perdición. Tal vez la expresión *de este mundo*, añadida a principados, indique, por el contrario, que no se trata de los Principados celestes mencionados en las cartas a los Colosenses y a los Efesios y que sea mejor la traducción: «jefes de este mundo». En cualquier caso, Ireneo recuerda estas afirmaciones de Pablo (1 Co 2,6 y 4,6) para oponerlas a los gnósticos, porque ellos se predicaban a sí mismos, presumiendo de sabios.¹⁷

El arrebató de Pablo al tercer cielo del que habla en 2 Co 12,2-4:

² Conozco un hombre en Cristo que hace catorce años –en el cuerpo no sé, fuera del cuerpo no sé, Dios lo sabe–, fue arrebatado hasta el tercer cielo; ³ y sé de ese hombre –en el cuerpo o sin el cuerpo no lo sé, Dios lo sabe–, ⁴ que fue arrebatado al paraíso y escuchó cosas indecibles que ningún hombre debe pronunciar.

No parece haber sido usado por los gnósticos en favor de que él también tuvo visiones como las suyas, más bien, Ireneo los ridiculiza porque ellos dicen haber llegado hasta el séptimo cielo,¹⁸ mientras Pablo se limita a presumir de que él vio a Jesús (1 Co 9,1;

¹⁷ Ireneo, *Contra los herejes*, III,2,1.

¹⁸ Ireneo, *Contra los herejes*, II,30,7.

15,8; Ga 1,12 y 2,2) y sólo en esta ocasión habla de una visión especial y eso casi como avergonzándose de ella. Tal parece que para Pablo sólo hay tres cielos y en el tercero están Dios y el paraíso. En cualquier caso, él prefiere gloriarse en sus debilidades más que en sus visiones (2 Co 12,10).

En síntesis, los opositores de Pablo en las cartas a los corintios no pueden calificarse como protognósticos, aunque hay elementos pregnósticos. Nada indica que Pablo se enfrentara a doctrinas gnósticas ya estructuradas.¹⁹

Carta a los Romanos, Gálatas, a los Colosenses, a los Efesios y pastorales

Cinco categorías de seres celestiales que Pablo menciona en las cartas a los efesios y a los colosenses, coinciden con jerarquías celestes mencionadas en los autores gnósticos del siglo II: Principados (avrcai), Potestades (du,nameij), Autoridades (evvxousi,ai), Tronos (qro,noi) y Señoríos (kurio,thtej). Cuatro de ellas son mencionadas juntas en Col 1,16, donde se afirma que fueron creadas en Cristo y para Cristo de modo que son realidades amigables con él y sometidas desde el inicio de la creación. Tres de ellas, Principados, Autoridades y Señoríos, son mencionadas en Ef 1,21 y también sometidas a Cristo, pero a partir de su resurrección. Este texto fue usado por Ireneo para demostrar a los gnósticos que Dios es el creador (demiurgo) y que está por encima de Principados, Autoridades y Señoríos.²⁰ Llama la atención el descuido de Pablo al comparar Col 1,16 con Ef 1,21, pues afirma que dichos poderes se sometieron a Cristo a partir de su resurrección (efesios) y que le estaban sometidos desde la creación (colosenses). Además, en 1 Co 15,24, Principados, Autoridades y Poderes quedarían sometidos solamente cuando sea la segunda venida.

Principados y Autoridades se enlistan en Col 2,10 y en Ef 3,10 con la misma característica que en las menciones anteriores, es decir, que en Colosenses, los Principados y las Autoridades están sometidos a Cristo desde el inicio, y en Efesios a partir de su resurrección.

Sin embargo, de Principados y Autoridades se habla tanto en Colosenses como en Efesios, en oposición a Cristo (Col 2,15 y Ef 6,12), con la salvedad de que en Ef 6,12 (y 1 Co 15,24) Principados y Autoridades siguen activos y amenazando a los cristianos, mientras que en Colosenses fueron sometidos definitivamente. Así que en la misma carta a

¹⁹ Giulia Sfamanti Gasparro, "Pablo y los primeros gnósticos", *AHig* 18 (2009): 219-237.

²⁰ Ireneo, *Contra los herejes*, II,30,9.

los Efesios se afirma que los Principados y las Autoridades quedaron sometidos por la resurrección de Cristo (Ef 1,21 y 3,10), sin ser enemigos de los seres humanos, mientras que en 6,12 son hostiles a los seres humanos y quedarán sometidos hasta la segunda venida de Jesús. En Rm 8,38, Pablo dice que nada puede separar a los cristianos del amor de Cristo, ni los ángeles, ni los principados (avrcai,) ni las potestades (du,nameij), como si se tratara de potencias hostiles que, sin embargo, actúan en este mundo, no en el venidero, como en el caso de la gnosis. Los principados son mencionados, como afirmé antes, en 1 Co 2,6, indicando que están destinados a la perdición, pero ahí se trata de los principados de este mundo. También en este caso salta a la vista la diferente valoración de estas autoridades celestiales, respecto a su función en este mundo y en el celeste, en cuanto a su relación con el género humano y con el mismo Dios.

El trono, en el Antiguo Testamento, es el trono del rey, aunque a veces, también de sus parientes, como en el caso de Bat Seba, madre de Salomón (1 R 2,19). Cuando se trata del trono celestial, es el del Señor y representa no sólo su dominio absoluto, sino su poder de juzgar. El trono del Hijo del Hombre (Mt 25,31) y de los veinticuatro ancianos del Apocalipsis (Ap 4,4) es novedoso en ese sentido. También el anticristo tiene su trono (2 Ts 2,4), pero es pasajero. La mención de los tronos en Col 1,16 es, por tanto, singular.

En 1 P 3,22 se mencionan las Autoridades como sometidas a Cristo a partir de su resurrección y en 2 P 2,10 y Jud 8 el Señorío, como una jerarquía que no debe ser despreciada por los creyentes, es decir, que es real y actuante, pero en favor de los seres humanos.

En conclusión, estas cinco jerarquías celestiales (Principados, Autoridades, Poderíos, Señoríos y Tronos) quedaron sometidas a Cristo, o bien, desde el inicio de la creación, a partir de su resurrección o lo estarán en su segunda venida. Esto es lo más importante, aunque tanto Efesios como Colosenses y Corintios las consideran también como hostiles a los seres humanos. Este vaivén indica que el sistema cosmológico que integraba todas estas esferas todavía no estaba bien estructurado, que el cristianismo no había diseñado una enseñanza fija para enfrentarlas, sobre todo porque a veces las consideraba amigables.

Pero ¿qué representan cada una de estas categorías celestiales? Ningún texto lo esclarece, aunque en Col 2,8.20 se relacionan estas cuatro categorías con los elementos del mundo, expresión que aparece en la Carta a los Gálatas y en la Carta a los Colosenses. Esta palabra se usa sólo cinco veces en el Nuevo Testamento (Ga 4,3.9; Col 2,8.20 y 2 P 3,10). En ningún caso se explica con claridad en qué consisten, pero están siempre en plural y en todos los casos se trata de los elementos *del mundo*.

En Ga 4,3 se equiparan a la ley, que condujo a los judíos hasta Cristo, pero que una vez en él, perdieron su función. En Ga 4,9, Pablo se extraña y pregunta a los gálatas cómo

vuelven a dichos elementos para servirlos de nuevo. Luego aclara que los gálatas andan observando días, meses, estaciones y años (Ga 4, 10), como si en ello consistieran fundamentalmente los elementos del mundo, lo que coincide con una tendencia del judaísmo que se puede relacionar con el *Libro de los Jubileos*,²¹ el libro de Henoc²² e incluso con Qumrán, pero el año, tanto en los libros de los Jubileos y de Henoc, como de Qumrán era solar, mientras que el calendario de Valentín era lunar. Tal vez, precisamente debido a las disensiones originadas por la conflagración de ambos calendarios, se exacerbó el interés en puntualizar la importancia de las fechas de las fiestas judías.

En Col 2,8.20 dichos elementos del mundo se califican como filosofía y falacia vanas, opuestas a Cristo, pero más adelante anima a los colosenses a no dejarse criticar por cuestiones de comida o bebida, fiestas, novilunios y sábados (2, 10). Luego califica dichos elementos como ruines prácticas de culto de los ángeles y de obsesiones fundamentadas en visiones, de modo que los elementos del mundo pueden ser doctrinas sobre los astros –que señalan días, meses, estaciones, años, fiestas, novilunios y sábados– y que implican cuestiones de ayunos y bebidas. Por esto, es posible que, en el fondo, se pensara en un mundo angélico, celestial, que rige el ritmo y la forma de vida de los humanos. Ahora bien, algunos seres humanos han tenido visiones de esas realidades y en ellas fundamentan sus doctrinas, lo que Pablo considera descarriado.

En 2 P 3, 10 se dice que los elementos van a arder y que la Tierra se consumirá, por lo que parece referirse a que también aquellas realidades celestiales son pasajeras para los creyentes. Sin que podamos afirmar que unos elementos del mundo son los Principados, también están abocados a la destrucción, según 1 Co 2,6.

Parece claro que la creencia en las categorías celestiales y los elementos del mundo proceden de cierto judaísmo helenizado con el que tuvo que vérselas Pablo en las cartas a los Corintios, Colosenses, Efesios y Gálatas, pero el cristianismo osciló entre su sometimiento desde la creación, conforme al poder infinito de Dios, su derrota cuando Jesús fue exaltado y su aniquilación cuando sea la segunda venida y también varió en cuanto a su amistad o enemistad con los seres humanos.

²¹ El *Libro de los Jubileos*, escrito seguramente entre el 210 y el 104 a.C., se abre con una advertencia para que los israelitas no se separen de novilunios, sábados, fiestas, jubileos y normas, pues eso los separaría del Señor (*Libro de los Jubileos*, 1, 14) y de la misma forma concluye con las normas para la celebración de la pascua (49-50), con lo que se ve que su finalidad es precisamente hablar de la institución de las fiestas, que fueron prescritas a los seres humanos pues están escritas en tablas celestiales, 16,28.

²² *Libro de Henoc*, especialmente la sección dedicada a la descripción del recorrido del sol en los números 72-82.

Elementos pregnósticos en las pastorales

Por otro lado, la palabra *mito*, *fábula* (mu/qoj), es un calificativo que el autor de las pastorales da a determinadas doctrinas cercanas al judaísmo y que coinciden, en cierta forma, con el prenosticismo de que se habla en las cartas analizadas anteriormente. La palabra *mito* no se usa junto con las jerarquías descritas ni con los elementos del mundo. Tal vez esto se deba a las preocupaciones diferentes del autor o incluso a que las pastorales tengan un autor diferente. La palabra *mito* sólo se usa cinco veces en el Nuevo Testamento, cuatro de ellas en las pastorales: 1 Tm 1,4; 4,7; 2 Tm 4,4 y Tt 1,14 (además 2 P 1,16). En dos textos es claro que los mitos provienen del judaísmo: 1 Tm 1,4 y Tt 1,14. En 1 Tm 1,4 está hablando de mitos y genealogías interminables, sin duda de judíos, como se ve en 1,7, donde dice que son maestros de la ley, pero equivocados. Pero se trata de maestros de la ley judeocristianos, que se han extraviado (1,6). En Tt 1,14 se les llama mitos judíos, equiparados a mandamientos humanos. Todos ellos opuestos a la verdad. En dos textos los mitos proceden propiamente del cristianismo, pero sin precisar si, a su vez, proceden del judaísmo: 1 Tm 4,7 y 2 Tm 4,4. En 1 Tm 4,7 se trata de mitos de ancianas, que se oponen a la piedad. En 2 Tm 4,4 se trata de mitos cristianos. Dice que llegarán tiempos en que se apartarán de la sana doctrina para atender a mitos. Pero en 2 P 1,16 Pedro dice que no enseñaron siguiendo mitos sofisticados, por lo que se entiende que dichos mitos estaban a la mano cuando predicaban, pero que no los usaron, es decir, que los mitos no son deformaciones propiamente cristianas.

No queda clara la relación de estos mitos con las categorías anteriores y con los elementos del mundo, excepto que se trata de asuntos de la ley, aunque esto sólo en dos textos. En 2 P 1,16 se entiende que las comunidades judías recurrían a ellos con frecuencia.

Ireneo consideró que algunos textos de las pastorales aludían a enseñanzas gnósticas.²³ Tomemos un ejemplo de cada carta. En 1 Tm 6,20-21, por ejemplo, Pablo dice a Timoteo: «²⁰ Timoteo, guarda el depósito, da la espalda a las charlatanerías profanas y a las contradicciones del falsamente llamado conocimiento (th/j yeudwnu,mou gnw,sewj),²¹ que algunos han profesado, alejándose de la fe. La gracia sea con ustedes». El falso conocimiento es la doctrina de los falsos doctores, pero no queda clara la relación de éstos con la gnosis, aunque es posible que entre ambos haya algún tipo de continuidad.

En 2 Tm 2,23 dice: «Rechaza las locuras y las especulaciones ignorantes, sabiendo que generan conflictos», que Ireneo comenta: «No andes indagando emanaciones

²³ Ireneo, *Contra los herejes*, II,14,7.

tontas y sin sentido»,²⁴ como si Pablo se estuviera poniendo en guardia contra doctrinas gnósticas.

En Tt 3,9-10 dice: «⁹ Pero evita las controversias inútiles, las genealogías, discusiones y contiendas sobre la Ley, pues son inútiles y vanas. ¹⁰ Rechaza al hombre que causa divisiones después de una y otra advertencia». Las personas que procedían del judaísmo y que generaban conflictos en la comunidad cristiana se perdieron en elucubraciones inútiles ligadas al judaísmo e Ireneo dice que serán juzgados según su doctrina gnóstica.²⁵

No se puede hablar de una doctrina protognóstica en las cartas pastorales, porque no hay elementos descriptivos suficientes, aunque se perciben algunos que luego fueron fundamentales en el gnosticismo. Pablo no se detenía a describir cuidadosamente las enseñanzas que consideraba erróneas, seguramente porque profundizaba en ellas de viva voz, lo que a nosotros nos deja en la incertidumbre.

Cartas de Pablo en el gnosticismo

La utilización que los gnósticos hicieron de las cartas de Pablo es un buen camino para identificar los elementos pregnósticos que Pablo atacó en sus cartas. Pero la mayoría de los gnósticos no recurrieron a Pablo para identificarse con los señalados por él como falsos maestros, sino para justificar sus doctrinas, pretendiendo que Pablo era gnóstico, al menos parcialmente. En efecto, la mayoría de los gnósticos del siglo II pretendieron que Pablo defendía sus enseñanzas, pero entresacando algunos enunciados para darles una interpretación gnóstica. Al aislar un enunciado de su contexto, se le cargaba de un sentido que no tenía y que coincidía con alguna doctrina gnóstica.

Todo el tiempo citan textos que no se hallan en las Escrituras y, como se dice, fabrican lazos con arena. Y no les preocupa acomodar a sus doctrinas, de una manera confiable, sea las parábolas del Señor, sea los dichos de los profetas, sea la predicación de los Apóstoles.²⁶

Se usaron, por ejemplo 1 Co 2,9 y 15,46-49; Ef 3,15 y Fil 2,10 para defender que el ser humano era un compuesto de cuerpo, alma y espíritu, de acuerdo con la antropología

²⁴ Ireneo, *Contra los herejes*, 11,22.

²⁵ Ireneo, *Contra los herejes*, 11,32,2.

²⁶ Ireneo, *Contra los herejes*, 1,8,1.

gnóstica. 1 Co 15,50 se usó para señalar que el cuerpo no resucita; Rm 5,13, para decir que el primer Príncipe (Arconte), Yahvé, era ignorante; 1 Co 15,42-46, para argumentar que la resurrección ya había tenido lugar, afirmación que encontramos en el centro del *Evangelio de Tomás* y en *De Resurrectione*, pero también en Pablo y en la obra de Juan.

Solamente Valentín intentó hacer una interpretación gnóstica de toda la doctrina del apóstol. Aunque Valentín haya florecido cerca de la mitad del siglo II, es posible que su escuela se remonte a interpretaciones consagradas en su tiempo. Con todo, no deja de ser una interpretación alegórica, que no se detiene ante las afirmaciones más ajenas al gnosticismo para convertirlas en expresión acabada de la gnosis.

Conclusiones

Los principales elementos del gnosticismo que atacaron los padres de la Iglesia del siglo II están presentes en los adversarios de Pablo: El conocimiento como clave para la salvación, envuelto en cierto esoterismo, dualismo cósmico (Dios supremo y esferas celestes) y dualismo antropológico (no hay resurrección de cuerpos), pero no en un sistema y en un grupo, sino dispersos entre los diferentes adversarios. En cuanto al conocimiento como clave para la salvación, Pablo subraya que la elección de Dios es gratuita y que no se basa en méritos de conocimiento, más bien, el conocimiento de Dios es un don. En cuanto a la cosmología dualista, se perciben diferentes concepciones de las esferas celestes y de su relación tanto con Dios como con los seres humanos, lo que puede indicar que no había aún una enseñanza coherente y sistemática para postularlas y, por tanto, tampoco Pablo había formulado una respuesta uniforme y clara sobre ellas. En todos los casos se percibe relación de estas enseñanzas con el judaísmo helenizado del primer siglo, sin que podamos advertir que hubiera habido un cisma con el judaísmo ortodoxo, pero en todos los casos se trata de enseñanzas desarrolladas dentro del cristianismo. Las advertencias que Pablo dirigió a sus destinatarios no tuvieron el efecto deseado, pues esas enseñanzas se convirtieron en una serie de doctrinas muy atractivas para el mundo cristiano del siglo II.

Bibliografía

- Bultmann, R. *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1981.
- Jaan, L. *Vier gnostischen Mythologeme und ihr jüdischer Hintergrund*. Tartu: Trames, 2007.
- Käsemann, E. *New Testament Questions of Today*. Londres: SCM Press LTD, 1969.
- Schmithals, W. *La apocalíptica, introducción e interpretación*. Bilbao: EGA, 1994.
- Sfamenti Gasparro, G. "Pablo y los primeros gnósticos", *AHig* 18 (2009), 219-237.
- Theissen, G. *La religión de los primeros cristianos*. Salamanca: Sígueme, 2002.
- Wilson, R. McL., en U. Bianchi, ed. *Le Origini dello Gnosticismo*. Leiden: Studies in the History of Religions XIII, 1976.

**EL OLVIDO
COMO
FORMA
DESTERRITO-
RIALIZADORA
EN
EL EXTRANJERO
DE ALBERT
CAMUS**

OFELIA RODRÍGUEZ LÓPEZ
Universidad Anáhuac México

OFELIA RODRÍGUEZ LÓPEZ es Licenciada en Comunicación por la Universidad Anáhuac. Maestra y doctora en Humanidades por la Universidad Anáhuac. Estudios de maestría en Teoría Crítica por el Instituto de Estudios Críticos. Ha publicado diversos artículos y ensayos sobre temas relacionados con la comunicación y las humanidades. Es docente en temas relacionados con la comunicación y las humanidades. Sus líneas de investigación son estética, ética y estudios culturales.

Resumen: Este trabajo tiene como objetivo analizar la obra *El extranjero* de Albert Camus (1942), a partir del concepto de desterritorialización propuesto por el filósofo francés Gilles Deleuze, con la finalidad de mostrar cómo se materializa en la obra un proceso desterritorializador a partir del olvido, la alienación y anomia que experimenta Mersault, y cómo tiene lugar una redención mediante la memoria.

Palabras clave: Albert Camus, desterritorialización, redención, memoria, olvido

Abstract: The aim of this paper is to analyze the novel *El extranjero* written by Albert Camus (1942), from the concept of deterritorialization proposed by french philosopher Gilles Deleuze, in order to prove how the novel materializes a deterritorializer process, rooted in Mersault's forgetfulness, alienation and anomie; and how, in the novel, takes place redemption through memory.

Key words: Albert Camus, deterritorialization, redemption, memory, forgetfulness

Introducción

Ser humano es ser territorial. Territorio implica ubicación espacial y simbólica, se encuentra marcado por fronteras, éstas separan al “nosotros” (los de adentro) de “los otros” (los de afuera). Las fronteras son porosas, hay tráfico entre ellas, intercambios, marcajes y desmarcajes. Del territorio se sale, pero también se regresa a él. En este sentido, el filósofo postestructuralista Gilles Deleuze define territorio como “espacio común donde se materializan las prácticas”;¹ de esta forma, compartir prácticas, modos de pensar y de simbolizar nos coloca en un territorio.

Por lo tanto y de acuerdo con Deleuze, el territorio implica espacio físico, pero también simbólico y es, por tanto, que podemos hablar de que nuestro yo puede considerarse espacio de habitación o deshabitación. Así podemos hablar de un movimiento contrario a la territorialidad cuando abandonamos este espacio.

En otras palabras, ser desterritorializado es ser extranjero, en lo otro, en el otro y en sí mismo. Resulta un fenómeno tan complejo y dinámico como vital, y por ello constantemente nos encontramos inmersos en procesos territorializantes, desterritorializantes y reterritorializantes. Una de las múltiples formas de adquirir la condición desterritorializadora es precisamente olvidando, se olvidan los orígenes, se olvida a sí mismo, nos alienamos hasta perder nuestras coordenadas.

Pretendemos estudiar estos procesos dialécticos a partir del análisis de la novela *El extranjero*, escrita en 1942 por el francés Albert Camus. Se trata propiamente de su primera novela, escrita y publicada en un contexto incierto y de crisis: fue la Segunda Guerra Mundial el escenario en el cual toma vida un personaje totalmente desterritorializado y ajeno a los fragores de su entorno.

Se trata, pues, de una novela tan enigmática como familiar, tan alejada y tan cercana a nosotros, que a fuerza de magnificar los escenarios, aún a riesgo de ser malinterpretada como absurda, nos desvela al hombre sin territorio, sin relatos y sin coordenadas de anclaje.

De esta manera, este escrito pretende responder a la pregunta ¿cuáles son las formas desterritorializadoras que nos plantea *El extranjero* de Albert Camus? Pregunta a la que daremos una respuesta anticipada: *El olvido como forma de desterritorialización es la condición de extranjería*.

¹ María Teresa Herner, “Territorio, desterritorialización y reterritorialización: un abordaje teórico desde la perspectiva de Deleuze y Guattari”, en *Huellas*, núm. 13, Instituto de Geografía-Facultad de Ciencias Humanas-UNLPam, (2009): 13.

Para responder este cuestionamiento, se ha dividido este escrito en cuatro partes. En primer lugar, se analizarán los conceptos deleuzianos de territorialidad, desterritorialización y reterritorialización, en seguida se hablará muy brevemente del autor y su contexto, en tercer lugar se analizará la obra utilizando como vía central las propuestas de Deleuze en torno a la territorialidad. Finalmente, se pretende actualizar el tema encontrando fuentes de extranjería en el presente.

El territorio vital del hombre

Antes que pensar el territorio como una cosa, o como un lugar físico, Deleuze nos invita a pensarlo como "un acto, una acción, una relación, un movimiento concomitante de territorialización y desterritorialización, un ritmo, un movimiento que se repite y sobre el cual se ejerce un control".² En esta tónica, también Alfonso López Quintás diría que un territorio podría ser visto como un acontecimiento, se habita en lo otro (una cultura, una sociedad, una institución), en el otro (una amistad, una pareja) y en nosotros mismos. Y es un acontecimiento porque con él nos relacionamos, de la misma forma en que permite relacionarnos.

Esta forma ampliada de concebir el territorio gana profundidad e implicaciones, en tanto que el concepto de territorio puede ser visto como una "construcción social resultado del ejercicio de las relaciones de poder",³ antes que como una delimitación espacial. En este sentido, la dimensión simbólica y cultural que nos propone Deleuze adquiere un potencial explicativo de amplio espectro. Esto es, si la territorialidad es la que nos proporciona una identidad determinada, la falta de ésta nos coloca fuera de una serie de prácticas colectivas y ello es sinónimo de extranjería en el sentido de extrañamiento y ajenidad.

Todo territorio puede fisurarse, abrirse en líneas de fuga. Esto se puede entender como parte de un proceso dialéctico en el cual no es posible evitar movimientos desterritorializadores y reterritorializadores. Que el territorio se salga de curso es prácticamente constante e inevitable, especialmente por las dinámicas sociales que tienen lugar en todos los ámbitos.

No es, pues, posible hablar de territorio sin su correspondiente contraparte desintegradora; Deleuze conceptualiza la desterritorialización como "desenraizamiento que se desdobra en el plano de la producción (la fábrica global), de la tecnología (medios de comunicación) y de la cultura (imaginarios colectivos transnacionales)".⁴ Este concepto

² *Ibíd.*, 10.

³ *Ibíd.*, 8.

⁴ *Ibíd.*, 13.

nos permite explicar diversos fenómenos sociales y culturales e inclusive fenómenos de hibridación. Deleuze y Guattari ejemplifican estos complejos procesos a partir de la caída del imperio de los Habsburgo, momento en el cual tienen lugar movimientos desterritorializadores y reterritorializadores muy complejos que dan lugar a manifestaciones culturales clave para explicar la obra de Kafka, Einstein, el dodecafonismo austriaco, el cine expresionista, el psicoanálisis de Viena y la lingüística de Praga.⁵ De hecho, la obra de Kafka es claro ejemplo de las implicaciones de vivir la propia lengua como un extranjero. En este sentido, Kafka vivía en carne propia su desterritorialización, siendo él mismo judío, de nacionalidad checa y tenía por lengua materna el alemán.

Así, pues, todo proceso desterritorializante va acompañado de una reterritorialización y éste parece ser uno de los centros neurálgicos de la obra que analizaremos.

Un extranjero por duplicado

*Para la mayoría de los hombres,
la guerra es el fin de la soledad.
Para mí, es la soledad infinita.*

CAMUS

Albert Camus,⁶ el hijo de un *pied-noir*, sabe en carne propia y en propia conciencia lo que implica el proceso de extranjerización. Cuando escribe *El extranjero*, él mismo era un recién emigrado a Francia, porque Argelia le había bloqueado la posibilidad de ganarse la vida con su trabajo periodístico.

Parece poca casualidad que, en su novela, Mersault consiga un trabajo que le permitiera vivir en París: éste es un espejo del propio escritor, él mismo era un extranjero.

A pesar del exilio, Camus no es ajeno a las olas independentistas que azotan a su país y que se cristalizan estando él ya en el exilio.⁷

Resultan reveladoras las razones por las cuales se le concede el Premio Nobel de Literatura en 1957: "por el conjunto de una obra que pone de relieve los problemas que se plantean en la conciencia de los hombres de hoy".⁸ Si atendemos a estas palabras, pode-

⁵ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Kafka, por una literatura menor* (México: Era, 2001), 41.

⁶ 1913 Argelia-1960 Francia.

⁷ La independencia de Argelia tiene lugar entre 1954 y 1962.

⁸ www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1957.

mos adelantar que el problema que se plantea en la conciencia de todo extranjero es precisamente que la condición de extranjería se origina en el olvido desterritorializante.

Un extranjero de sí mismo

*¡He aquí la imagen de este proceso!
¡Todo es cierto y nada es cierto!*

Estructuralmente, *El extranjero* consta de dos partes o estadios: desterritorialización y reterritorialización. El estado de extranjería y la vuelta al territorio como camino de salvación. Escrita durante la ocupación Nazi en París, bien puede ser una novela que refleje la condición anómica y desoladora de la barbarie de aquellos años.

Mersault es el personaje central de esta novela, alrededor de él se mueven personajes secundarios, en total dependencia con aquél. Es un extranjero, en su aquí y ahora, no es capaz de ubicarse temporalmente, por ello resultan muy significativas las palabras que inauguran el relato "Hoy ha muerto mamá. O quizás ayer. No lo sé".⁹ Éste, como ningún otro en la novela, es un evento sin sentido¹⁰ definido ni trascendental, no es un acontecimiento, ha quedado reducido al estado de "cosa".

Para este extranjero no hay palabras, ni escucha, ni consuelo, no hay contacto con el otro como un otro, sólo silencio. Habla porque tiene que hacerlo, contesta con monosílabos rápidos para terminar rápido: "dije que sí para no tener que hablar más",¹¹ "no sé, puede resultar la respuesta más cómoda ante una respuesta exigida",¹² mira sin mirar. Sus acciones no tienen sentido y tampoco hay goce en su actuación; por el contrario, actúa porque tiene que hacerlo. En suma, este hombre extranjero, extraño, extrañado, está vivo, pero no vive.

Este extranjero es capaz de ver sin escuchar, o bien, ver rostros sin ojos, unos ojos capaces de reflejar el sí mismo. Sus relaciones son con un "ello" en lugar de con un "otro".¹³

En suma, el extranjero vive totalmente ajeno a sí mismo y a su entorno. Dicho de otro modo, concibe el mundo como una trampa, un lugar sin escapatoria, un lugar sin sentido. Vive evadiendo.

⁹ Albert Camus, *El extranjero* (México: Emecé, 1987), 11.

¹⁰ En términos lopez-quintacianos.

¹¹ Albert Camus, *El extranjero* (México: Emecé, 1987), 12.

¹² *Ibid.*, 16.

¹³ Cfr., Martín Buber, *Yo y tú*.

Hasta aquí surge un *enigma* que habría que aclarar, ¿cuál es la causa por la cual Mersault se comporta de la forma en que lo hace? ¿Por qué ese estado de "autismo" y separación de sí mismo y de los demás?

El asesinato de un árabe da el abrupto viraje. Resultan significativas las palabras con las que Mersault describe el momento:

Me pareció que *el cielo se abría en toda su extensión* para dejar que lloviera fuego. Todo mi ser se distendió y crispé la mano sobre el revólver. El gatillo cedió, toqué el vientre pulido de la culata y allí con el ruido seco y ensordecedor, *todo comenzó*, Sacudí el sudor y el sol, comprendí que había destruido el equilibrio del día.¹⁴

En términos lopez-quintacianos, un hecho tan significativo para la vida del protagonista tenía que ir acompasado por un movimiento cósmico: "el cielo se abría en toda su extensión".¹⁵ ¿Por qué el asesinato es un extranjero? ¿Será acaso para que el asesino destruya su propia condición de extranjería?

Por otro lado, el "todo comenzó", llama a preguntar ¿comenzó el regreso al territorio? ¿Comenzó el fin de la ausencia? El haber asistido a la playa abrió un campo de posibilidad: que se le privara de la libertad, pero al mismo tiempo provocó su reterritorialización. Sin embargo, es claro que este hecho cancela algunos campos de posibilidades.

En preparación para el interrogatorio ¿qué se le pregunta a un asesino? Nombre, dirección, profesión, fecha y lugar de nacimiento, todos estos datos que territorializan.

El proceso reterritorializador se opera de forma lenta, casi imperceptible. Al principio, al extranjero le parece lo ocurrido "detalles": "un asunto muy simple".¹⁶ Le parece inclusive un asunto menor, aburrido y sin importancia: "Al principio no me lo tomé en serio".¹⁷ En los primeros momentos, ni siquiera hace conciencia de estar en la cárcel.

El juicio adquiere una dimensión reterritorializadora. El extranjero comienza a recordar y a desear; adquiere conciencia del disfrute que le causaban experiencias cotidianas: "Al imaginar el ruido de las primeras olas bajo las plantas de los pies, la entrada del cuerpo en el agua y el alivio que encontraba."¹⁸ El recuerdo se instala entonces como un dispositivo que conectaba el antes, el ahora y el después. El tiempo comienza a adquirir

¹⁴ Albert Camus, *El extranjero* (México: Emecé, 1987), 90.

¹⁵ *Ibid.*, 90.

¹⁶ *Ibid.*, 93.

¹⁷ *Ibid.*, 94.

¹⁸ *Ibid.*, 111.

sentido, pero se trata de un tiempo vivo que se distiende y se desborda sobre el "tiempo muerto", un tiempo que invade a los demás tiempos:

En la oscuridad de la cárcel rodante encontré uno por uno, surgidos de lo hondo de mi fatiga, todos los ruidos familiares de una ciudad que amaba y de cierta hora en la que ocurrían sentirme feliz.¹⁹

Fui asaltado por los recuerdos de una vida que ya no me pertenecía más, pero en la que había encontrado las más pobres y las más firmes de mis alegrías.²⁰

Parece entonces clave el hecho de que Mersault revierte su condición de extranjero del pasado. Sus recuerdos brotan, lo invaden, se multiplican, aprende que los recuerdos habitan en todo hombre, e igualmente todo hombre habita en sus recuerdos.

Comprendí entonces que un hombre que no hubiera vivido más que un solo día podía vivir fácilmente cien años en la cárcel. Tendría bastantes recuerdos para no aburrirse²¹

He aquí el camino de salvación que nos propone Camus, el extranjero recupera su vida ante la evocación de sus recuerdos y éstos emergen en una situación límite que lo pone en el aquí y ahora insoportable, sin el sostén de una vida vivida con algún tipo de goce.

Varias son las *aportaciones* de Camus en ésta que es propiamente su primera novela, Mersault se encuentra en un estadio de alienación sin causa aparente o al menos no hay una causalidad que se explicita en el texto. En este sentido, existen dos posibilidades, o la causa se ha olvidado y lo único con lo que contamos es con la consecuencia, o bien, no hay causa, en cuyo caso estaríamos hablando de una situación absurda en tanto es poco común que un ser humano se comporte espontáneamente de la forma en que lo hace Mersault. Ahora bien, es precisamente este estado de alienación el causante de la situación que se desencadena durante la segunda parte de la obra. De tal suerte que tendríamos una estructura más o menos así: Consecuencia cuya causa se ha olvidado –se convierte en causa de los actos de Mersault, los cuales lo conducen al castigo.

Ante el panorama que se ha planteado hasta este momento, podemos encontrar dos posibles *sentidos* en esta novela: No hay causa del comportamiento de Mersault, en cuyo

¹⁹ *Ibid.*, 140.

²⁰ *Ibid.*, 150.

²¹ *Ibid.*, 115.

caso estaremos en el terreno del absurdo. En un segundo sentido tendríamos la existencia de una causa olvidada, en cuyo caso tendríamos una clara muestra de que el olvido nunca es total, en términos agustinianos y que la presencia de un comportamiento como el de Mersault, es sintomático de un pretendido olvido.

Extranjeros del siglo XXI

Esta obra nos ofrece abiertamente la oportunidad de mezclar horizontes, en tanto dirigida a los miles de seres desterritorializados que intentan entender cómo fue que llegaron a esa condición y cómo será posible la salida de ella.

El autor escribe para *un lector* que puede entender la multicausalidad de la condición de extranjería, que se sabe inmerso en un mundo sumido en procesos desterritorializantes en todos los ámbitos. Se es extranjero cuando la ubicación espacial se desalinea de la espiritual, cuando las palabras encuentran el no lugar como habitación, son extranjeras las sombras sin cuerpo y las miradas inexpresivas, son extranjeras también las relaciones espectrales entre "ellos" que nunca llegarán a convertirse en "tú"; se es, en fin, extranjero, cuando se subjetiva a partir primordialmente de horas sin nombre.

Definitivamente, el texto nos *obliga* a tratar de reconstruir las causas que llevaron a Mersault a comportarse como un extranjero, ante lo cual podemos concluir que el estadio de extranjería es propiciado por muchos factores y que éste puede presentar diversos grados.

Conclusiones

Según Bertolt Brecht, una obra no tiene que tener contenidos explícitamente políticos para ser política. Dicho de otra forma, el talante político se encuentra en la posibilidad de desterritorializar un contenido, para hacerlo extensivo hacia nuevos ámbitos, los ámbitos de la propia existencia. La obra misma es una fuente de fuerzas expansivas. Tal es lo que se muestra cuando se acusa al extranjero de delitos que, es obvio, él no cometió:

[...] un hombre que mataba moralmente a su madre se sustraía de la sociedad de los hombres por el mismo título que el que levantaba la mano asesina sobre el autor de sus días

[...] el hombre que está sentado en este banco es también culpable de la muerte que este Tribunal deberá juzgar mañana [parricidio].²²

¿Por qué nombrar la desesperación bajo una disposición nueva de hechos verdaderos?²³ El propio Camus considera que una novela como literatura de disidencia es un fenómeno de la modernidad, es simultánea "al espíritu crítico y traduce, en el plano estético, la misma ambición".²⁴ En *El extranjero*, el personaje principal hallará su destino trágico, pero, al mismo tiempo, también hallará su camino de salvación y la vuelta al territorio originario. Simbólicamente es la madre muerta quien le muestra el camino cuando ella misma, hacia el final de sus días, regresa al origen "me pareció que comprendía por qué, al final de su vida, había tenido un 'novio', por qué había jugado a comenzar otra vez".²⁵

Este extranjero ha olvidado la causa que lo condujo al estado desterritorializado en el que se encuentra al inicio del relato, el olvido; tal y como lo define Camus en boca de su personaje se convierte en "la hora sin nombre". De esta manera ha quedado demostrado lo planteado inicialmente: el olvido como forma de desterritorialización es la condición de extranjería.

Bibliografía

- Bertolt Brecht *et al.* *Aesthetics and politics*. Londres: Verso, 2007.
- Camus, Albert. *El extranjero*. México: Emecé, 1987.
- Camus, Albert. *El hombre rebelde*. Madrid: Alianza, 2010.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *Kafka, por una literatura menor*. México: Era, 2001.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *El Anti Edipo*. Barcelona: Paidós, 2004.
- Haesbaert, Rogério. *El mito de la desterritorialización. Del "fin de los territorios" a la multiterritorialidad*: México: Siglo XXI, 2011.
- Herner, María Teresa. "Territorio, desterritorialización y reterritorialización: un abordaje teórico desde la perspectiva de Deleuze y Guattari", *Huellas* núm. 13, Instituto de Geografía-Facultad de Ciencias Humanas UNLPam (2009).

²² *Ibid.*, 146-147.

²³ Cfr., Albert Camus, *El hombre rebelde* (Madrid: Alianza, 2010).

²⁴ *Ibid.*, 301.

²⁵ Albert Camus, *El extranjero* (México: Emecé, 1987), 175.

EL PROBLEMA DE LOS REDUCCIONISMOS ANTROPOLÓGICOS EN LA POSTMODERNIDAD

VÍCTOR HUGO CABRERA ESPINOSA

Universidad Anáhuac México

VÍCTOR HUGO CABRERA ESPINOSA es Candidato a Doctor del programa: Liderazgo y Dirección de Instituciones de Educación Superior. Universidad Anáhuac México. Es Maestro en Filosofía por la Universidad Anáhuac México y Maestro en Ciencias de la Familia por el Instituto Juan Pablo II de Estudios Superiores para la Familia (estudios con reconocimiento pontificio). Tiene un Diplomado en Humanismo Integral por la Universidad Anáhuac México, y es Licenciado en Psicología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha escrito diversos artículos de divulgación en valores y ha sido asesor y director de tesis.

Resumen: El actuar ético de las personas depende de las ideas y convicciones antropológicas que le anteceden y por las que nos hemos decidido a adoptar. ¿Cuáles de estas ideas que predominan hoy en la cultura se acercan más a la explicación real y profunda de la persona?, ¿de lo que verdaderamente somos como personas? Con humildad debemos realizar su análisis crítico para detectar posibles falacias y determinismos cientificistas que escinden la totalidad de la persona y resultan en un agravio para la dignidad, al plantear una explicación donde la persona queda reducida a uno de sus aspectos, por el objeto de estudio y método que le es propio a cada ciencia.

En la presente reflexión se comenta el perfil resultante del hombre postmoderno que ha ido configurando su identidad con todas estas ideas sin detenerse a un análisis serio. La búsqueda para dar sentido a las grandes interrogantes de

lo propiamente humano es válida, pero las respuestas parciales lo conducen a un relativismo sin precedentes. Por ello, intentamos plantear la urgencia de un análisis crítico de ellas, siempre a la luz de la pregunta de si esta o aquella idea me convierten en una mejor persona en lo individual y en lo social, si humanizan o no la cultura. El afán es no renunciar a nuestra realidad como seres personales, comunitarios y trascendentes que bus-

camos nuestra realización a través del amor, la unidad, la verdad, la bondad y la belleza.

Palabras clave: postmodernidad, antropología filosófica, humanismo, ética

Abstract: The ethical actions of people depend on the ideas and anthropological convictions that precede them and for which we have decided to adopt. Which of these ideas that predominate today in culture, are closer to the real and profound explanation of the person? What are we really like as people? With humility, we must carry out its critical analysis to detect possible fallacies and scientific determinisms that split the whole person and result in an affront to dignity, by proposing an explanation where the person is reduced to one of its aspects, by the object of study and method that is specific to each science. In the present reflection, we comment on the resulting profile of the postmodern man who has been configuring his identity with all these ideas without stopping to a

serious analysis. The search to make sense of the great questions of the properly human is valid, but the partial answers lead to an unprecedented relativism. Therefore, we try to raise the urgency of a critical analysis always in the light of the question of whether or not that idea makes me a better person in the individual and in the social, whether they humanize or not the culture. The eagerness is not to give up on our reality as personal, community and transcendent beings that we seek our fulfillment through love, unity, truth, goodness and beauty.

Key words: post-modernism, philosophical anthropology, humanism, ethics

El actuar ético de las personas depende, directa o indirectamente, de ciertas ideas que, de una manera u otra, intentan brindar respuesta a las preguntas más fundamentales, sobre todo las referidas a su propia existencia y acción.

Basta revisar la historia de la filosofía y del pensamiento humano para darnos cuenta de que estas propuestas que intentan explicar a la persona, sus misterios y fascinaciones, son muy variadas y, en algunos casos, poco aclaratorias o reduccionistas respecto a la realidad total y compleja de lo que verdaderamente somos. No obstante, en este calidoscopio de intentos explicativos que van desde sistemas filosóficos bien contruidos lógicamente, hasta teorías científicas de tipo biológico-evolucionistas, sociológicas o psicológicas, cabe preguntarse: ¿cuál de todas éstas es verdadera?, de la respuesta dependerá poder explicar a la persona de manera realista y sensata en toda su realidad existencial y moral.

Sabemos que lo primero que se necesita para encontrar la verdad es humildad ante la realidad misma y una actitud crítica ante las 'verdades', o ante aquello que, sin serlo, pretende serlo.¹

Se trataría de aceptar como realidad a un sujeto capaz de conocer la esencia misma de las cosas, para después razonarlas y juzgarlas, sobre esta epistemología se reconocería el constitutivo ontológico de la realidad; lo metafísico, esto permitiría eliminar errores y reduccionismos que nos dan respuestas parciales de lo que se quiere explicar, mientras que la mirada metafísica nos acerca las explicaciones más profundas o primeros principios de esa realidad. Aceptar este fundamento permite superar lo aparente, lo relativo y lo cambiante, y alcanzar una verdad que versa sobre las esencias. Esta certeza aristotélica sería conveniente como punto de partida en esta búsqueda.

Desde esta afirmación, es entonces verdadera una explicación cuando considera toda la realidad de la persona desde una perspectiva ontológica y ética: *pathos* y *ethos*, ser y acción, existencia y libertad, reconociendo su esencia, naturaleza y fin último, pero también su afectividad y libertad axiológica de cara a una comunidad.²

Es verdadera, aquella filosofía o conjunto de ideas que, llegando a las causas últimas explicativas [...] y que, una vez adoptada conscientemente, motive acciones consecuentes con sus principios y postulados y encaminen al hombre hacia la verdad, el bien, la belleza, es decir hacia su plenificación, habrá que preguntarse entonces ¿qué hará esta o aquella filosofía de

¹ Arturo Damm Arnal, *Falacias filosóficas* (México: Minos, 1994), 13.

² Cfr. Juan Manuel Burgos, *Introducción al personalismo* (Madrid: Biblioteca Palabra, 2012), 12-13.

mí?... Peligrosa situación se vislumbra aquí, si un conjunto de ideas, sistemas filosóficos, cosmovisiones o falacias filosóficas nos plantean visiones del hombre incompletas que desorientan la voluntad y obnubilan la razón.³

Por todo lo anterior, habrá que ejercer el pensamiento crítico al respecto y preguntarse si las propuestas antropológicas que nos presenta la cultura hoy: ¿me reconocen en mi unidad substancial?, ¿en qué fundamentan la dignidad?, ¿me reconocen en mis aspectos estático y dinámico; naturaleza y acción?, ¿qué es lo que define a la persona?, ¿qué es lo propiamente humano?, ¿me presentan un camino para el actuar moral?, ¿me conducen a un fin último trascendente y con sentido?, ¿me reconoce como *Imago Dei*?⁴ o, por el contrario, son visiones que conducen a la escisión de mi ser personal y crean confusión, desorden y vacío existencial. En consecuencia, todo reduccionismo, entendido como la generalización de una conclusión a partir de una sola parcela de la realidad, debe ser rechazado o por lo menos criticado.

Describir sólo una de nuestras realidades constitutivas y dogmáticamente imponerla como verdad absoluta es limitar a la persona, provocarle una ruptura de su realidad, perfilando así la crisis de la persona en la actualidad.

Pedro M. Gasparotto nos vislumbra con más detalle este panorama que vive la persona:

[...] una crisis de fe en el progreso científico y técnico; una crisis de la razón, ésta parece incapaz de ofrecer el fundamento de lo real y de los valores morales; un rechazo al modernismo y con él a todas aquellas utopías, ideologías, y cosmovisiones que prepararon el clima de las dos últimas guerras mundiales; una disolución del sentido de la historia, perdiendo los valores del pasado y sin disponer de pistas seguras frente al porvenir; una negación del sujeto mismo que ahora queda reducido a puras "estructuras" y atado por factores externos [...] un abandono del esfuerzo personal en la adquisición de valores éticos tradicionales y fundamentales [...], todo ello llega a expresarse hoy como un súper-hedonismo individualista que va acompañado de un rechazo frente a todo compromiso ético, social, político o religioso de por vida.⁵

³ Cfr. Arturo Damm, *Falacias filosóficas* (México: Minos, 1994), 14-15.

⁴ En la tradición judeo-cristiana, el hombre es *imago Dei* (*imagen de Dios*), esta afirmación es realidad espiritual. Dios es causa y fin último del hombre, es creador y redentor, tendemos y nos religamos a Él. En la filosofía tomista, este argumento teológico se descubre a través de la razón y de la fe, no sólo porque está revelada por Dios mismo, sino porque le es inevitable al filósofo cristiano.

⁵ Cfr. Pedro Gasparotto M., "Las tentaciones de un estudiante de filosofía", *Notas y comentarios, Efemérides Mexicana* núm. 36 (México, 1994), 375.

Los factores que nos refiere Gasparotto se manifiestan en algunos rasgos concretos: el sensismo, con su fuerte apego a las cosas sensibles y hedonistas, donde la búsqueda del placer se pretende como fin último de ciertas acciones, incluye la idolatría del cuerpo y las experiencias que lo gratifiquen; el cosismo, tratando a las personas como cosas u objetos bajo una visión utilitarista; Dios, el hombre, el espíritu, quedan reducidos a cosas materiales sutiles, no considerados en el horizonte de la propia existencia por no ser contundentemente tangibles y concretos. Hace también énfasis en la falta de interioridad, ausencia profunda de vida interior, incapacidad casi total de reflexión y convicciones razonadas, sobre todo para cuestiones trascendentes, una franca incapacidad para el examen profundo de conciencia sobre los propios actos y, finalmente, división y dicotomía entre teoría y vida, entre lo que se piensa, lo que se siente y lo que se actúa, esto es, un modo de vida con incongruencia en las actitudes, con inmadurez afectiva y desinterés por encontrar la verdad, amarla y llevarla a la acción.⁶

En este perfil del nuevo hombre que arroja al mundo la post-modernidad, cabe destacar con singular importancia la conciencia humana, por la que el hombre se da cuenta de su actuar moral y por la que decide. La conciencia de hoy, se ha forjado en el enfrentamiento con la religión, en la que en buena medida ha descalificado, el hombre ya no se entiende desde un contexto general que lo abraza y le pone una medida, sino que se pone a sí mismo como punto de partida y medida para comprender la realidad universal [...] desde el cual también se mide la importancia que a todas las cosas le corresponde como contenido de la vida del individuo o de la humanidad".⁷

Este antropocentrismo vislumbrado por Schimitz termina en un voluntarismo moral sin precedentes, ya que al ser el hombre el centro de todas las cosas, como sujeto moral, puede tomar la vida en sus manos con un sentido de responsabilidad subjetiva e irremplazable por cualquier otro principio que no sea el de gobernarse a sí mismo; así, se determina subjetivamente como bueno todo aquello que se cree llevará a la felicidad.

Schimitz coincide con Gasparotto en el sentido de que la persona actual se aliena a experiencias intra-mundanas; basta observar a cualquier ser humano para verlo atemorizado ante la posibilidad de reconocer realidades metafísicas o extra-mundanas,

⁶ *Ibid.*, 376-386.

⁷ Cfr. Josef Schimitz, *Filosofía de la religión* (Barcelona: Herder, 1987), 166-171.

trascendentes a sí misma, le da seguridad psicológica sentir que toda la realidad es concreta, tangible, experiencial y placentera, susceptible de ser controlada a voluntad.

El hombre actual, una vez que ha reducido el horizonte del saber al mundo de la inmanencia, prefiere las certezas a la verdad, opta por las ciencias y se aleja de la metafísica, falto de coraje para mirar al ser cara a cara, se entretiene con la búsqueda, con lo penúltimo, más que con la posesión y lo definitivo.⁸

En el fondo late la provocación nietzscheana de voluntad de poder y afán de dominio, el superhombre dominando la naturaleza, superando a los semejantes y ejerciendo el poder de sí mismo en forma totalmente autónoma.

Resulta evidente que la postmodernidad es también la época del vacío espiritual y la ausencia de sentido, es la época de crisis en las convicciones espirituales, de un mundo sin Dios y sin significación, de una fe fallida en el desarrollo humano a través de las ciencias exactas y experimentales.

Es verdad que la ciencia y la técnica han beneficiado notablemente a la humanidad, pero también han hecho posible, la bomba de Hiroshima y Nagasaki, el holocausto judío, en resumen, para toda una generación el mundo de pronto se vino abajo.⁹

Cuando queda sólo el presente, sin raíces ni proyectos, cada uno puede hacer lo que quiera, estas actitudes están ya muy extendidas sobre todo entre los jóvenes, el *ello* o inconsciente, lo instintivo, es lo llamado a mandar hoy, el *homo sapiens*¹⁰ ha sido desbancado por el *homo sentimental*,¹¹ queremos sentir más que pensar. A la tiranía de la razón ha sucedido ahora una explosión a la sensibilidad y de la subjetividad. En este contexto encuentra terreno fértil la reivindicación de la libertad y la espontaneidad subjetivista, la ausencia de reglas morales o éticas y su fundamento real y natural. El repudio de la razón se hace especialmente intenso frente a sus frutos más acabados; es decir, frente a las grandes teorías y doctrinas. Existe la convicción generalizada de que el sujeto finito, empírico y condicionado, no tiene capacidad para establecer lo incondicionado, lo absoluto y lo incontrovertible. La religión, en el mejor de los casos, se vive bajo lo "confortable"

⁸ Cfr. Abelardo Lobato, *El hombre en cuerpo y alma* t. I (Valencia: EDICEP, 1994), 72.

⁹ Cfr. Luis González-Carvajal, *Ideas y creencias del hombre actual* (España: Sal Terrae, 1996), 153-157.

¹⁰ *Hombre racional, pensante.*

¹¹ *Hombre sentimental.*

decididamente alérgica a las exigencias radicales. No es la desvalorización de todos los valores, pero sí la desvalorización de los valores "supremos" y de las grandes cosmovisiones. Las personas hoy prefieren vivir en la des-fundamentación del pensamiento, seres arrojados en el mundo, sin posibilidad real de trascendencia e inmortalidad, negados a una metafísica del ser y un sustento integral de lo que verdaderamente se es.¹²

Pensadores como René Descartes (1596-1650), Jean Jacques Rousseau (1712-1778), Immanuel Kant (1724-1804), Friedrich Hegel (1770-1831), Carlos Marx (1818-1883), Friedrich Nietzsche (1844-1900), Max Sheller (1819-1903), Sigmund Freud (1856-1939), Martín Heidegger (1889-1976), Jean Paul Sartre (1905-1980), todos ellos, entre otros, contribuyeron a conformar este perfil de la persona; de una u otra manera la redujeron a sólo una de sus dimensiones, la limitaron y escindieron en lo más profundo de su naturaleza.

Podemos concluir que todo este perfil fenomenológico impone a las personas horizontes que determinan su conocimiento y le inducen a cierto tipo de interpretaciones, valoraciones, aspiraciones y decisiones que lo esclavizan en el modo de vivir y convivir. Sin embargo, darnos cuenta de lo urgente que resulta repensar lo humano desde un realismo antropológico, sin perder de vista la centralidad y dignidad de lo que verdaderamente somos, y alejarnos de falacias filosóficas deshumanizantes, es el primer paso para aproximarnos a respuestas verdaderas e integradoras.

La consigna es no renunciar a nuestra realidad como seres personales, comunitarios y trascendentes que buscamos nuestra realización a través del amor, la unidad, la verdad, la bondad y la belleza.

Bibliografía

-
- Burgos, Juan Manuel. *Introducción al personalismo*. Madrid: Biblioteca Palabra, 2012.
- Damm, Arturo. *Falacias filosóficas*. México: Minos, 1994.
- Gasparotto, Pedro. "Las tentaciones de un estudiante de filosofía", Notas y comentarios, *Efemérides Mexicana* núm. 36 (México, 1994).
- González-Carvajal, Luis. *Ideas y creencias del hombre actual*. España: Sal Terrae, 1996.
- Lobato, Abelardo. *El hombre en cuerpo y alma*, t. I. Valencia: EDICEP, 1994.
- Schimitz, Josef. *Filosofía de la religión*. Barcelona: Herder, 1987.

¹² *Ibid.*, 153-178.

RESEÑAS

**BURGOS, JUAN
MANUEL.**

**REPENSAR
LA NATURALEZA
HUMANA**

**(CIUDAD DE MÉXICO:
UNIVERSIDAD ANÁHUAC MÉXICO/
SIGLO XXI, 2017)**

RAFAEL GARCÍA PAVÓN
Universidad Anáhuac México

RAFAEL GARCÍA PAVÓN es Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana. Es coordinador del Posgrado en Filosofía de la Facultad de Humanidades, Filosofía y Letras de la Universidad Anáhuac México. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT. Ha participado como ponente y conferencista en congresos nacionales e internacionales de Filosofía y Humanidades. Tiene diversas publicaciones de autoría propia, especialmente abordando el pensamiento de S. Kierkegaard. Además, ha publicado varios artículos de investigación en revistas académicas nacionales e internacionales.

Decía Slavoj Žižek, el polémico y publicitado filósofo esloveno, que el sentido de la filosofía no es el de resolver un problema, por ejemplo, si tenemos una invasión extraterrestre no llamamos a los filósofos, sino al ejército;¹ en cambio, el sentido de la filosofía es comprender ¿por qué lo que dices que es verdad lo es? Algunos podrían vivir sin plantearse mayores cuestiones sobre si algo es verdad o no, pero el problema es que este sentido de la filosofía proviene y tiene profundas y significativas implicaciones para la vida y, sobre todo, para el modo de vida de las personas. Como vuelve a decir Žižek,² el día de hoy todos debíamos ser un poco filósofos, debido a que las capacidades de transformación del mundo y de la vida en nuestras manos es tal, que se ha dado una brecha muy amplia entre el poder y el sentido de ese poder.

Luego, entonces, la importancia de la filosofía y de escribir un libro de filosofía en nuestros tiempos, no es cosa menor, no es una mera búsqueda de la verdad idealizada, sino que remite a una profunda necesidad de buscar y encontrar caminos creativos para vivir como seres humanos dignos; en este sentido teoría y práctica, pensamiento y existencia, no son esferas separadas que se contraponen, sino que son dos ámbitos de la misma necesidad vital.

¹ Cfr. Astra Taylor, dir. *Žižek!* (Estados Unidos-Canadá: Zeitgeist Films, 2005).

² Cfr. Slavoj Žižek. *Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly* (Madrid: Trotta, 2006), 56-57.

Pero como bien decía Henri Bergson, la naturaleza misma del lenguaje y de la palabra a veces es la de estatizar la realidad, cuando ésta no lo es, y por ello una teoría, un concepto, si bien dan cuenta de la misma no pueden ser absolutos, pueden ser más genéricos o más particulares, más precisos o imprecisos, analógicos diríamos, y siempre dispuestos a una interpretación renovada; por lo que el pensamiento en su propia pasión de comprender, en el sentido que hemos dicho, es en realidad, siempre un re-pensamiento, un pensamiento en resistencia, el día que olvidamos esto el pensamiento se aniquila a sí mismo y se convierte en dogmático, como decía Gilles Deleuze, el enemigo del pensamiento no es el error, sino el propio pensamiento cuando se olvida de la fuerza del tiempo y se hace estúpido.³

Por ello creo que el libro de filosofía de Juan Manuel Burgos, *Repensar la naturaleza humana* se presenta de manera atinada como un re-pensamiento acerca del concepto de naturaleza humana, que de alguna manera atiende a esas motivaciones y características del pensar filosófico: primero, porque el tema atañe directamente a la pregunta antropológica de ¿qué es lo que somos y quién es el que somos? Y segundo, al problema práctico que eso implica, dependiendo la concep-

³ Cfr. Gilles Deleuze. *Diferencia y repetición* (Buenos Aires: Amorrortu, 2009), 229-237.

ción de la misma. Mas en una época, como dice el doctor Burgos, donde este concepto deriva o en un reduccionismo del ser humano a los mecanismos no libres de la naturaleza biológica, o en una negación de toda base común o de determinación de igualdad y semejanza entre los seres humanos. Es decir, el problema de comprensión o de pensamiento de este concepto no es sólo un divertimento teórico, sino que implica profundamente el modo cómo organicemos la propia vida, ética, jurídica y existencialmente. Lo que está en juego, en el juego de estos conceptos, es tan importante como un asunto de vida y muerte; eso no quiere decir, como lo dice Burgos, que su libro decida el asunto, porque al final del día, la filosofía no toma decisiones por sus lectores, pero sí plantea una problemática y un camino.

La problemática la plantea el doctor Burgos en la primera parte de su libro, en la cual hace una síntesis de los modos como se ha entendido la idea de naturaleza y de naturaleza humana, sobre todo en relación con la formulación de lo que llama la tradición clásica, concretamente Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, estableciendo los ejes de un conflicto aparente y uno real, así como la necesidad del concepto, pero también de su insuficiencia para comprender del todo la realidad humana. Por ello, el camino que plantea, que integra el ámbito necesario del concepto de naturaleza, pero superando su insuficiencia, es la propuesta, de la mano del pensamiento de Karol Wojtyła y de Emmanuel Mounier, de transitar del concepto de naturaleza humana al de persona, cuestión que deja abierta en sus detalles para la investigación.

Planteamiento de la problemática del concepto de naturaleza humana

El doctor Burgos presenta la problemática de manera muy interesante, como un triple problema, cada uno con sus contextos históricos y de pensamiento: primero, el de entender la naturaleza de diversas maneras como algo diferente, separado y opuesto al ser humano, a su subjetividad o su especificidad. Lo cual sería el caso tanto de la concepción llamada naturalista como la de su opuesto, la culturalista: reducir toda idea de naturaleza a sus elementos biológicos y fisiológicos. Segundo, derivado de esta oposición de concepciones, la aplicación del término naturaleza al ser humano y sus consecuencias prácticas: la naturalista aplica el mismo concepto de naturaleza al hombre, por lo cual éste queda reducido a ser una determinación más de esas condiciones, instintos y características. En la culturalista, la no aplicación radical del concepto al hombre.

En esta aplicación de dos concepciones del hombre contrapuestas, pero que comparten la misma idea de naturaleza, se deriva una concepción que ha permeado en general el lenguaje coloquial y el discurso dominante: pues desde una visión naturalista, no hay lugar para la libertad y la creatividad propiamente, pero sí de una radical igualdad entre todos los seres vivos y la certeza de una dotación común de un modo de ser. Y desde una visión culturalista, se opta por la absoluta y radical libertad del hombre no sujeta a ninguna forma de determinación, por lo mismo cayendo en el riesgo de un relativismo y una radical diferencia entre cada individuo. Y tercero, lo que al doctor Burgos le interesa, por diversas razones, ahondar más entre estas dos oposiciones, es la visión clásica tomista y aristotélica, de la concepción metafísica de naturaleza, que debido a ello tiene una visión integral, que de entrada y dependiendo si es bien o mal interpretada, puede resolver la dicotomía de estas dos concepciones o derivar más a una visión naturalista.

Esta concepción, como principio de las operaciones y como determinación teleológica del modo de vida de cada ente, dice el doctor Burgos, bien entendida como concepción metafísica, no tiene por qué negar la libertad y comprende una determinación de dotación común a todos los seres humanos, algo así como decir que los seres humanos somos naturalmente libres, pero mal interpretada, reduce la teleología a una forma física materialista de determinación donde no cabe la libertad.

En este mapa, que sólo he esbozado, el doctor Burgos determina que el conflicto real se da entre la concepción moderna, culturalista, que enfatiza la libertad, la creatividad y la subjetividad del ser humano y la tradición clásica. Este conflicto tiene, a su vez, tres dimensiones: primero, una dimensión aparente debida a la mala interpretación de la concepción clásica y una real, en la cual la concepción clásica para determinar su coherencia teleológica requiere una realidad o principio fundante trascendente al hombre mismo, el caso concreto de una idea de Dios, que termina interpretándose como una forma, inclusive peor, de subordinación de la libertad humana en la modernidad, lo cual nos dice Burgos es un real problema, de vida o muerte, porque pone en juego:

la concepción más profunda de la persona [...] el rechazo del concepto clásico como consecuencia inevitable de la negación de cualquier tipo de dependencia de la estructura ética y antropológica humana de una instancia superior; en otras palabras, el rechazo de cualquier tipo de subordinación a Dios. En este caso, el conflicto sí resulta intelectualmente poderoso hasta el punto de que se torna irresoluble ya que se enfrenta a dos

visiones irreconciliables sobre el hombre y el mundo: una abierta a la trascendencia y otra radicalmente inmanente.⁴

Para el doctor Burgos, por lo tanto, no se debe rechazar; en este sentido, la concepción clásica, por lo cual aborda el conflicto al interior de la misma. Todo ello sirve para poner en claro que la concepción clásica tiene su razón de ser y su valor, pero también es insuficiente para el mundo moderno, por lo que atendiendo, como lo hizo Jacques Maritain en su momento, la concepción moderna culturalista tiene algo de razón, porque la concepción clásica termina siendo demasiado general y poco precisa para la realidad de la persona en su integridad y subjetividad; de aquí parte la propuesta del doctor Burgos de recuperar y superar la visión clásica, transitando hacia la persona de la mano de Karol Wojtyła y de Emmanuel Mounier, sin perder esa idea de la dotación común a los seres humanos, de su libertad, su subjetividad y su creatividad, en un sentido no inmanente, sino trascendente.

El camino de la naturaleza a la persona

La propuesta que presenta el doctor Burgos como camino de salida a esta problemática, me parece muy sugerente y motivante, el tránsito del concepto de naturaleza humana al de persona, atendiendo al reclamo de la visión culturalista de que se requiere que se transforme el concepto metafísico clásico: de ser uno muy general y coherente con la lógica de los tiempos, a la complejidad de la dinamicidad de la vida humana, de su interioridad, de su subjetividad, que no es subjetivismo, y que si bien se puede relacionar con esos conceptos no terminan de ser completamente adecuados, requieren ese repensamiento. Como nos dice el doctor Burgos: "la teleología, en efecto, insiste con suma facilidad en la estructura de fines ya dados y constituidos y presta poca atención al sujeto humano libre y creativo en el que tales fines existen y con relación al cual sólo tienen sentido".⁵ En cierto modo, los precursores del personalismo como Kierkegaard habían visto la problemática en el sistema de pensamiento hegeliano, en el cual toda libertad termina siendo un modo de conciencia de la necesidad dialéctica de la determinación

⁴ Juan Manuel Burgos, *Repensar la naturaleza humana* (Ciudad de México: Universidad Anáhuac-Siglo XXI, 2017), 41, 43.

⁵ Burgos, *Repensar la naturaleza humana*, 79.

de las leyes naturales, que son las determinaciones del espíritu absoluto, donde toda libertad, fe, etc. quedan subsumidas en un sistema lógico trascendental.

Esta transformación, este tránsito, Burgos lo esboza en tres ámbitos:

1. Conservar la noción de naturaleza humana como humanidad: Esto significa evitar la identificación del término naturaleza a los elementos meramente biológicos y funcionales, evitando su reduccionismo, y conservando la idea de ser un principio de operaciones, mediante las cuales podemos identificar características, capacidades, rasgos comunes a todos los seres humanos, dejando abierto el modo filosófico en que se entiende y restándole su carácter normativo, lo cual Burgos discute el final de este capítulo en términos de la definición del bien moral humano, donde precisamente sería más adecuado decir lo que es bueno para la persona y no lo que es bueno para la naturaleza humana de la persona, en el sentido que es un concepto más delimitado y conserva esta posibilidad de comunidad sin homologación. Refiriéndose a Mounier, nos dice Burgos, el personalismo rechaza la noción de naturaleza humana permanente porque aún hay muchas posibilidades no expresadas de la condición misma, negándose a la tiranía de la definición, pero no negando al hombre, como si no tuviera ninguna esencia o estructura, así nos dice Burgos citando a Mounier: "el personalismo coloca entre sus ideas claves la afirmación de la unidad de la humanidad en el espacio y el tiempo".⁶ Con ello se logra asumir la común humanidad de cada individuo, emplear el concepto en el sentido general de unidad esencial de la humanidad o modo de ser y un uso restringido para evitar malas interpretaciones.
2. Reformulación del concepto de teleología al de autoteleología que Burgos toma de Karol Wojtyła y que queda abierto a la investigación. Esto parte de la experiencia misma de ser persona, en la cual podemos constatar que no sólo estamos volcados al mundo exterior, sino que simultáneamente siempre estamos volcados hacia nosotros mismos, donde la autorrelación es mucho más importante que la tendencia a objetos exteriores, como nos dice el doctor Burgos:

porque el hombre es mucho más digno y más relevante para sí mismo que los objetos que lo rodean, a menos que se trate de personas y, en este caso, y por más fuerte que sea la interrelación o dependencia, la autodependencia y la autorresponsabilidad del yo nunca es transferible ¿qué significa esto? que el hombre nunca tiende a algo fuera

⁶ Burgos, *Repensar la naturaleza humana*, 84.

de sí sin tender hacia sí mismo, en otras palabras, que la teleología es en realidad una autoteleología.⁷

De tal forma que el sentido del término *télos* no sólo es el de fin, sino el de confín, esto quiere decir, que cada vez que elige, el hombre se elige a sí mismo. Esto es precisamente lo que Kierkegaard dice en su libro, "El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad", que cada individuo está determinado por el impulso de la personalidad y, en este sentido, está esencialmente interesado en cada acto de decisión o de elección, tanto que si el individuo no elige, terminan otras cosas eligiéndolo por él hasta atrofiar su personalidad.⁸ Cada hombre tiene su propia teleología interior,⁹ nos dice Kierkegaard, por la cual se elige a sí mismo, pero ese sí mismo no es el ego o un gusto o preferencia, sino el vínculo que permite la autodeterminación y la autorrelación con la relación fundante, la trascendencia, precisamente como nos dice el doctor Burgos: "en la dimensión horizontal el hombre elige objetos, en la vertical se elige a sí mismo, se autodetermina en esas elecciones".¹⁰

De tal forma que la autofinalidad, el sí mismo, tiene primacía sobre la heterofinalidad pero no la elimina, la autoteleología no es un encerrarse en sí mismo, sino un contacto vivo, propio de la autodeterminación con toda la realidad y un intercambio dinámico de valores, pero todo ello al nivel del yo de la persona. Esto me parece que es la idea central de la propuesta: la persona es autoelección, autoteleología, y como tal es elección y recepción de sí mismo, pero es un sí mismo no aislado, sino vinculado y tejido, como ese trascender lo inmanente y hacer inmanente lo trascendente, precisamente como también lo ha dicho Kierkegaard, el yo al elegirse a sí mismo se recibe a sí mismo, pero si no eligiera no se recibiría.¹¹

3. Finalmente, esto nos lleva de la naturaleza a la persona, porque para el doctor Burgos, de acuerdo con esta reformulación, la autodeterminación no es del todo posible encontrarla en el concepto clásico de naturaleza que está delimitado a una

⁷ Burgos, *Repensar la naturaleza humana*, 85.

⁸ Cfr. Søren Kierkegaard, "El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad", en *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II* (Madrid: Trotta, 2007), 154.

⁹ "[...] la personalidad se muestra a sí misma como lo absoluto que tiene su teleología en sí mismo". Kierkegaard, "El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad", 235.

¹⁰ Burgos, *Repensar la naturaleza humana*, 86.

¹¹ Cfr. Søren Kierkegaard, "El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad", 164-165.

forma tendencial-objetiva. Podríamos agregar que no se encuentra del todo en el concepto de potencialidad el de posibilidad y en otros casos mucho menos el de duración, que hacen alusión a la vivencia de esa interioridad abierta, relacional, creativa, pero que no por ello niega la teleología ya definida o potencial, sino que la reconvierte, la asume o la diferencia. Como nos dice el doctor Burgos: “transitar hacia la persona quiere decir fundamentalmente construir la antropología no a partir del concepto de naturaleza sino a partir del concepto de persona, el cual supera desde el punto de partida inconvenientes doctrinales que presenta el concepto de naturaleza”.¹² Con lo cual se tendrían las siguientes ventajas: 1. No implica relativismo cultural porque termina refiriéndose a un marco de valores comúnmente aceptados, 2. Supera la dicotomía de naturaleza y cultura, porque la persona no hace diferencia de ambos desde el punto de partida, la persona es una integridad en una concepción tripartita. 3. Se supera la ambigüedad de la polisemia del concepto de naturaleza porque el de persona es más acotado a la realidad humana en esta visión integral de cuerpo, alma y espíritu.

Como comentario final al libro del doctor Burgos, hago una pequeña referencia cinematográfica que ilustra lo dicho. En el filme *Blade Runner*¹³ se implica que la exigencia del reconocimiento de los replicantes como humanos y de que les den más vida de la definida proviene porque son personas, no robots ni androides. Por ello es diferente el caso del filme *Inteligencia artificial*¹⁴ o el caso de la película de *Ella*,¹⁵ porque en ambas los que piden reconocerse como personas no lo son ontológicamente, en uno es una máquina y en el otro un *software*. Lo preocupante es cuando por ejemplo personajes como Eichmann, en el análisis que hace Hannah Arendt, es precisamente que no era malo por naturaleza, o porque odiara algo o alguien, sino porque negó ser él mismo ser una persona. Es decir, este ámbito antropológico-ontológico indica un nuevo carácter normativo de la ética, en la que no se trata de formular normas, valores o deberes, sino comprender el ámbito de la elección de sí mismo radical, esa autoteleología que nos constituye en personas.

¹² Burgos, *Repensar la naturaleza humana*, 89.

¹³ Cfr. Ridley Scott, dir. *Blade Runner* (Estados Unidos: Warner Bros, 1982).

¹⁴ Cfr. Steven Spielberg, dir. *A. I. Inteligencia Artificial* (Estados Unidos: Warner Bros-Dreamworks, 2001).

¹⁵ Cfr. Spike Jonze, dir. *Ella* (Estados Unidos: Warner Bros, 2013).

Bibliografía

- Burgos, Juan Manuel. *Repensar la naturaleza humana*. Ciudad de México: Universidad Anáhuac-Siglo XXI, 2017.
- Deleuze, Gilles. *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- Kierkegaard, Søren. "El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad", en *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*. Madrid: Trotta, 2007.
- Zizek, Slavoj. *Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly*. Madrid: Trotta, 2006.

Filmografía

- Jonze, Spike dir. *Ella*. Estados Unidos: Warner Bros, 2013.
- Scott, Ridley, dir. *Blade Runner*. Estados Unidos: Warner Bros, 1982.
- Spielberg, Steven, dir. *A. I. Inteligencia artificial*. Estados Unidos: Warner Bros-Dreamworks, 2001.
- Taylor, Astra, dir. *Zizek!* Estados Unidos-Canadá: Zeitgeist Films, 2005.
- 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.