

Revista



PERSEITAS

PRESENTACIÓN Presentation

EDITORIAL

Sobre la escuela de París: una nota sobre Jean Pierre Vernant y Marcel Detienne
About the school of Paris: a note on Jean Pierre Vernant and Marcel Detienne
Lina Marcela Cadavid Ramírez

ARTÍCULOS DE REFLEXIÓN DERIVADOS DE INVESTIGACIÓN

Constitución de la conducta moral en la filosofía de Hannah Arendt: el testigo en el pensamiento y en el mundo de las apariencias
Moral conduct constitution in Hannah Arendt's philosophy: the witness of thought and the world of appearances
María Camila Sanabria Cuccalón

La espiritualidad como crecimiento constante. Aporte de Gregorio de Nisa
Spirituality as constant growth, contributions of Gregorio of Nisa
Orlando Solano Pinzón

José de Nazaret, un creyente ensombrecido
Joseph of Nazareth, a shadowed believer
Alberto Echeverri

ARTÍCULOS DE REFLEXIÓN NO DERIVADOS DE INVESTIGACIÓN

La ética política en Max Weber: contexto, análisis e interpretación
The political ethic in Max Weber: context, analysis and interpretation
José Francisco Jiménez-Díaz

Los ecos de la revolución francesa en el pensamiento poético de Friedrich Hölderlin
The french revolution ecos in the poetic thinking of Friedrich Hölderlin
Jhoana Andrea Gutiérrez Cadavid

Henri Bergson y la mística judía. Un acercamiento a la discusión
Henri Bergson and jewish mysticism. An approach to discussion
Alejandro Peña Arroyave

Génesis 3: sabiduría y mito
Genesis 3: wisdom and myth
Juan Esteban Londoño

Aportes de la hermenéutica filosófica a la hermenéutica bíblica desde la noción de texto
Contributions of philosophical hermeneutics to bible hermeneutics from the notion of text
José Domingo Correa Vanegas

Sexualidad, afectividad y corporeidad: icono en la relación trinitaria
Sexuality, affectivity and corporeity: icon in the trinitarian relationship
Jonathan Stiven Tobón Monsalve

ESPACIO LITERARIO

Alma Malher
Lucía Estrada

©Universidad Católica Luis Amigó

Transversal 51A N°. 67B-90
Medellín, Antioquia, Colombia
Tel: (574) 448 76 66. Fondo Editorial
www.ucatolicaluisamigo.edu.co - fondo.editorial@amigo.edu.co

Perseitas

Vol. 6, N°. 1, enero-junio de 2018
ISSN (En línea): 2346-1780

Rector

Pbro. José Wilmar Sánchez Duque

Vicerrectora de Investigaciones

Isabel Cristina Puerta Lopera

Director Programas de Filosofía y Teología

Pbro. Sandro Aníbal Castaño Suárez

Coordinadora Fondo Editorial

Carolina Orrego Moscoso

Diagramación y diseño

Arbey David Zuluaga Yarce

Corrector de estilo

Carolina Villada Castro

Traductores

Claudia Marcela Suescún
Carolina Restrepo
Isabel Beltrán

Revista



PERSEITAS

Director / Editor de la revista

David Esteban Zuluaga Mesa
ORCID 0000-0002-8975-5957

Comité Científico

Ph.D. Liliana Beatriz Irizar
Universidad Sergio Arboleda
ORCID 0000-0001-9815-9471

Ph.D. Carmen López Sáenz
Universidad Nacional de Educación a Distancia
ORCID 0000-0003-4207-0579

Ph. D. Conrado Giraldo Zuluaga
Universidad Pontificia Bolivariana
ORCID 0000-0003-1885-9158

Ph. D. José Olimpo Suárez Molano
Universidad Pontificia Bolivariana
ORCID 0000-0002-9678-2806

Comité Editorial

Ph.D. Juan Alberto Casas Ramírez
Pontificia Universidad Javeriana
ORCID 0000-0002-4650-5456

Mg. Jonathan Andrés Rúa Penagos
Universidad Pontificia Bolivariana
ORCID 0000-0003-3193-8096

Mg. Harold Viáfara Sandoval
Universidad San Buenaventura–Colombia

Árbitros

Ph. D. José Luis Yepes Hita
Instituto Alfonso X El Sabio, Murcia, España

Ph. D. Fernando Aranda Fraga
Universidad Adventista del Plata, Libertador San Martín, Argentina

Ph. D. Jesús Manuel Araiza Martínez
Eberhard Karls Universität Tübingen, Alemania

Ph. D. Margarita Mauri Álvarez
Universidad de Barcelona, España
ORCID 0000-0003-4662-1454

Ph. D. Anacleto Ferrer Mas
Universitat de València, Valencia, España

Ph. D. Lorenzo Martínez Ángel
I.E.S Juan del Enzina, Leona, España

Ph. D. Alberto F. Roldán
Instituto Teológico Fiet –UAP-Lee University, Buenos Aires, Argentina

Ph. D. Marciano Vidal García
Redentorista (C.Ss.R.). Congregación del Santísimo Redentor, Madrid, España

Ph. D. Santiago Argüello
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Mendoza, Argentina

Ph. D. Lucía Rodríguez-Noriega Guillén
Universidad de Oviedo, Oviedo, España
ORCID 0000-0003-3236-3060

Ph. D. Santiago García-Jalón de la Lama
Universidad Pontificia de Salamanca, España
ORCID 0000-0002-0612-6654

Ph. D. Carmen Segura Peraita
Universidad Complutense de Madrid, España
ORCID 0000-0003-3021-6251

Ph. D. Lucero González Suárez
Universidad Nacional Autónoma de México, México, Distrito Federal
ORCID 0000-0002-3967-389X

Ph. D. Raquel Trillia
Universidad de Lethbridge, Lethbridge, Canadá

Ph. D. Eusebio González
Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Roma, Italia
ORCID 0000-0002-1369-3921

Ph. D Eusebio Fernández García
Universidad Carlos III de Madrid, España

Ph. D. María Soledad Sanhueza Poblete
Universidad de Chile, Santiago de Chile

Ph. D. Bernardo Berruecos Frank
Universidad Nacional Autónoma de México, México
ORCID 0000-0002-7486-5395

Ph. D. José Ángel García Cuadrado
Universidad de Navarra, España

Ph. D. Carlos G. Patarroyo G.
Universidad del Rosario, Argentina
ORCID 0000-0003-2171-0282

Ph. D. Antonio Sánchez Antillón
Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Guadalajara, México

Ph. D. Carlos Arboleda Mora
Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia
ORCID 0000-0002-9817-0707

Ph. D Juan Diego López Medina
Universidad Católica Luis Amigó, Medellín, Colombia
ORCID 0000-0002-3105-8980

Ph. D. Mauricio Albornoz Olivares
Universidad Católica del Maule, Talca-Chile
ORCID 0000-0003-3977-9122

Ph. D. Víctor Zorrilla Garza
Universidad de Monterrey, Monterrey, México
ORCID 0000-0001-5868-6453

Ph. D. José María Vaquer
Universidad de Buenos Aires, Argentina

Ph. D. Fernando José Vergara Henríquez
Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago-Chile
ORCID 0000-0003-2078-0123

Ph. D. Marcelo Correa Schnake
Universidad Católica del Maule, Talca, Chile

Ph. D. Diana Moro
Universidad Nacional de La Pampa, Argentina

Ph. D. José Luis Salomón Gebhard
Universidad Andrés Bello, Chile

Ph. D. José Manuel Santiago Melián
Instituto Superior de Teología de las Islas Canarias, España
ORCID 0000-0002-9584-2694

Ph. D. Ángela Rocío Bejarano Chaves
Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, Colombia

Mg. Paula Calderón Melnick
Centro de Estudios Judaicos, Universidad de Chile, Chile

Mg. Tarcisio Hernando Gaitán Briceño
Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia
ORCID 0000-0001-8888-0118

Mg. María Jimena Clavel Vázquez
Universidad de St Andrews y Universidad de Stirling, Reino Unido

Mg. Gustavo Javier Medina Riera
Universidad del Estado de Amazonas, Manaus, Brasil
ORCID 0000-0002-6974-0088

Mg. César Augusto Vásquez García
Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia
ORCID 0000-0001-5420-0567

Mg. Alejandro Enrique Nicola
Instituto Teológico de Córdoba, Argentina

Mg. Diego Pérez Lasserre
Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile

Mg. Cristina Hincapié, Medellín Colombia

Licenciado, Antonio Melic Blas, Zaragoza, España

Licenciado, Octavio Majul Conte
Universidad de Buenos Aires, Argentina
ORCID 0000-0002-4243-3977

Rafael Gálvez Garduño
Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México

Edición

Universidad Católica Luis Amigó

Dónde consultar la revista

<http://www.funlam.edu.co/revistas/index.php/perseitas/index>

Envío de manuscritos

<http://www.funlam.edu.co/revistas/index.php/perseitas/about/submissions#onlineSubmissions>

perseitas@amigo.edu.co

Suscripciones

<http://www.funlam.edu.co/revistas/index.php/perseitas/notification/subscribeMailList>

Solicitud de canje

Biblioteca Vicente Serer Vicens

Universidad Católica Luis Amigó

Medellín, Antioquia, Colombia

Contacto editorial

David Esteban Zuluaga Mesa

Director/Editor Perseitas

Universidad Católica Luis Amigó

Carrera 67A No. 51 – 14 Piso 3

Medellín-Colombia

Teléfono (574) 4602263

Correo electrónico: perseitas@amigo.edu.co

Perseitas – Acceso abierto

Órgano de divulgación de la Facultad de Educación y Humanidades de la Universidad Católica Luis Amigó.

Hecho en Colombia / Made in Colombia.

Financiación y publicación realizada por la Universidad Católica Luis Amigó. En ningún momento de la edición o difusión se hacen cobros a los autores para sufragar alguna de estas actividades; de tal manera que no recibe aportes económicos de personas naturales ni jurídicas.

Los principios éticos de esta revista se describen en sus políticas editoriales y, además, se adhieren a los procedimientos dictados por el Committee on Publication Ethics (COPE), que podrán ser consultados en www.publicationethics.org

© 2018 Universidad Católica Luis Amigó



Licencia Creative Commons Atribución- No Comercial – Compartir Igual 4.0 Internacional.

(CC BY-NC 4.0)

La revista y los textos individuales que en esta se divulgan están protegidos por las leyes de copyright y por los términos y condiciones de la Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Sin Derivar 4.0 Internacional. Permisos que vayan más allá de lo cubierto por esta licencia pueden encontrarse en <http://www.funlam.edu.co/modules/fondoeditorial/Derechos de autor>. El autor o autores pueden tener derechos adicionales en sus artículos según lo establecido en la cesión por ellos firmada.

Los autores son moral y legalmente responsables del contenido de sus artículos, así como del respeto a los derechos de autor. Por lo tanto, estos no comprometen en ningún sentido a la Universidad Católica Luis Amigó.

La revista *Perseitas* se fundó en el año 2012. Es una publicación de la Facultad de Educación y Humanidades de la Universidad Católica Luis Amigó. Con periodicidad semestral. Sus temáticas giran en torno a la filosofía, teología, arte, estética, poesía, filología, lengua, historia y afines. Su objetivo es difundir, desde los ámbitos académicos y científicos, investigaciones, reflexiones y sistematizaciones.

Contenido

Presentación

Presentation

EDITORIAL: sobre la escuela de París: una nota sobre Jean Pierre Vernant y Marcel Detienne 13

About the school of Paris: a note on Jean Pierre Vernant and Marcel Detienne

Lina Marcela Cadavid Ramírez

ARTÍCULOS DE REFLEXIÓN DERIVADOS DE INVESTIGACIÓN

Constitución de la conducta moral en la filosofía de Hannah Arendt: el testigo en el pensamiento y en el mundo de las apariencias 23

Moral conduct constitution in Hannah Arendt's philosophy: the witness of thought and the world of appearances

María Camila Sanabria Cucalón

La espiritualidad como crecimiento constante. Aporte de Gregorio de Nisa ... 48

spirituality as constant growth. Contribution of gregory of Nyssa

Orlando Solano Pinzón

José de Nazaret, un creyente ensombrecido 71

Joseph of Nazareth, a shadowed believer

Alberto Echeverri

ARTÍCULOS DE REFLEXIÓN NO DERIVADOS DE INVESTIGACIÓN

La ética política en Max Weber: contexto, análisis e interpretación 99

The political ethic in Max Weber: context, analysis and interpretation

José Francisco Jiménez-Díaz

Los ecos de la revolución francesa en el pensamiento poético de Friedrich Hölderlin 123

The french revolution ecos in the poetic thinking of Friedrich Hölderlin

Jhoana Andrea Gutiérrez Cadavid

Henri Bergson y la mística judía. Un acercamiento a la discusión 138

Henri Bergson and jewish mysticism. An approach to discussion

Alejandro Peña Arroyave

Génesis 3: sabiduría y mito 168

Genesis 3: wisdom and myth

Juan Esteban Londoño

Aportes de la hermenéutica filosófica a la hermenéutica bíblica desde la noción de texto 183

Contributions of philosophical hermeneutics to bible hermeneutics from the notion of text

José Domingo Correa Vanegas

Sexualidad, afectividad y corporeidad: ícono en la relación trinitaria 209

Sexuality, affectivity and corporeity: icon in the trinitarian relationship

Jonathan Stiven Tobón Monsalve

ESPACIO LITERARIO

Alma Mahler 224

Lucía Estrada

Presentación

A veces pienso en las publicaciones académicas como un lugar árido, un desierto polvoroso en medio de un enriquecido humedal donde florecen las palabras; y en los artículos como el pájaro del relato de Morrison, aquel que un joven hacía oscilar entre el colapso y la existencia, al formular la pregunta: “anciana, tengo un pájaro en mi mano. Dime si está vivo o muerto” (Morrison, 2003, p. 51).

Esta apreciación, y es preciso aclararlo, no es extensiva a la escritura argumentativa, insumo fundamental de las publicaciones académicas, ni al entramado conceptual de los extensos campos disciplinares y a su riqueza. No radica en ellos el problema. La cuestión está puntualmente en los hilos que mueven esa escritura y a los propósitos a que atiende el escritor. Puntos en los que aflora la infecundidad o el florecimiento.

La pregunta ¿para qué escribimos? permite pensar en la vitalidad del discurso de cada uno de los autores de las revistas académicas. Son los autores quienes deben examinar si el pájaro que nos entregan, aquel que salió de sus manos, y ahora tenemos entre las nuestras, está vivo o muerto. La pregunta permite al escritor, además, saber si su discurso se nutre del néctar que mana de un humedal florecido o si, por el contrario, languidece derrotado por la infecundidad y la hambruna del desierto.

No sé si el pájaro que sostienen en sus manos los autores que han confiado su escritura a *Perseitas* (en este número y los anteriores), está muerto o vivo, es algo que como ya dije, debe resolver cada uno de ellos; lo que es seguro es que el pájaro está en sus manos, sé que está en sus manos y esto es valioso, pues, por más lánguido que parezca, en cualquier momento podrá, por influjo de la voluntad creadora, revitalizarse.

Agradecemos a los autores Lina Marcela Cadavid Ramírez, María Camila Sanabria Cucalón, Orlando Solano Pinzón, Alberto Echeverri, José Francisco Jiménez-Díaz, Jhoana Andrea Gutiérrez Cadavid, Alejandro Peña Arroyave, Juan Esteban Londoño, José Domingo Correa Vanegas, Jonathan Stiven Monsalve y Lucía Estrada; a los evaluadores y al equipo del Fondo Editorial Universidad Católica Luis Amigó, por hacer posible la publicación de este número y por confiar en el proyecto Perseitas. Seguiremos trabajando en nuestro empeño para que el impacto de nuestra revista sea el resultado de la excelente calidad académica y editorial de los artículos que publicamos, esta es la mejor forma de retribuir el compromiso y valiosa ayuda de todos nuestros colaboradores.

Referencias

Morrison, T. (2003). Construimos lenguaje. En A. Osorio, G. Márquez, & J. Charlarca, (Comp.), *Discursos Premio Nobel*, (Tomo II pp. 49-59). Bogotá: Común Presencia Editores.



Editorial

SOBRE LA ESCUELA DE PARÍS: UNA NOTA SOBRE JEAN PIERRE VERNANT Y MARCEL DETIENNE

About the school of Paris: a note on Jean Pierre Vernant
and Marcel Detienne

*Lina Marcela Cadavid Ramírez**

En *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Jean Pierre Vernant dedica la última parte de su libro a presentar extensamente las escuelas que han abordado el estudio del mito griego desde el siglo XIX. Antes que ser una exposición de lo que podríamos llamar, no sin cierta resistencia, su propio método, el autor hace un esbozo del surgimiento de una ciencia de los mitos y su cambio radical en el siglo XX gracias a la introducción del análisis estructural que el propio Vernant seguirá a través de Georges Dumézil y Claude-Lévi Strauss. Sin embargo, para Vernant el análisis de Lévi-Strauss debe aplicarse con modificaciones al caso griego ya que, como explica José Bermejo,

[El método mitológico de Lévi-Strauss], aplicable al estudio de los mitos de los pueblos primitivos, no es útil en el caso griego porque en él no poseemos un verdadero mito, es decir, una historia contada oralmente, sino que únicamente disponemos de los mitos integrados a una serie de obras literarias no estrictamente míticas (1994, p. 136).

Según lo anterior, al no poseerse lo que podría denominarse el mito puro de la cultura griega arcaica, sino su trasmisión escrita a través de textos de diversa índole, y no necesariamente míticos, será necesario, según Vernant,

* Magister en Filosofía (con mención honorífica) por la Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia. Miembro del grupo de investigación Filosofía y Teología Crítica, de la Universidad Católica Luis Amigó, Medellín, Colombia. orcid.org/0000-0002-4537-1564. Correo electrónico: lina.cadavidra@amigo.edu.co

que se estudie el mito griego en su contexto sin perder de vista el pensamiento del autor que lo expone (Bermejo, 1994, p. 136). En este sentido, el propósito de Vernant será no tanto el desciframiento de los mitos originales sino el hallazgo de las diversas filiaciones que sigue el mito a través de los textos que lo exponen, sean estos los de la poesía épica, la poesía lírica, la tragedia o incluso la filosofía, sin que esto signifique que se confundan estos textos con el mito mismo. Habrá que decir, con respecto al uso que da Vernant al análisis estructural, que la comprensión de un mito griego solo tiene valor desde una perspectiva sincrónica en el sentido en que no es posible deducir de un mito algo que haya tenido lugar en épocas anteriores a este, es decir, el mito habla de su momento socio-histórico preciso, y, sobre todo, del momento que le ha dado su tratamiento por escrito (Bermejo, 1994). En este sentido, no es posible estudiar cualquier etapa de la historia griega a través del mito ya que el mito no ofrecería “posibilidades históricas retroactivas” (Bermejo, 1994, p. 143). La razón de esto es que, como señala Vernant (2003) las narraciones míticas de Grecia no las conocemos a través de sus propios creadores sino a través de lo que es más propio llamar *mitologías*.

En una línea similar, pero acogiendo de manera más clara el análisis estructural que propone Lévi-Strauss, Marcel Detienne (doctor en Ciencias Religiosas en la Escuela de Altos estudios de París y en Filosofía y Letras en la Universidad de Lieja), fundador (en 1964) junto con Vernant del Centro de estudios comparados sobre las sociedades antiguas (*Centre de recherches comparées sur le Sociétés anciennes*) se propone adoptar un mirada antropológica para abordar el estudio de la sociedad Griega antigua. Esta perspectiva antropológica la compartirá con otros estudiosos del mundo antiguo, quienes denominarán a su amplio marco de estudio como antropología histórica (el propio Vernant y Pierre Vidal Naquet, entre otros. O en una versión más reciente e incluso crítica de este tipo de antropología, la autora Nicole Loraux). Al contrario de Vernant, Detienne sí “reconoce que en un mito de una determinada época pueden encontrarse configuraciones más antiguas” (Bermejo, 1994, p. 144), lo que supone la posibilidad de un estudio, no sólo sincrónico sino también diacrónico del mito: el mito posee configuraciones de tiempos pasados, pero a su vez los textos posteriores del mito poseen formas que guardan relación con este, por esta razón Detienne hace uso de textos científicos que permiten comple-

tar la comprensión de un mito, ya que en los textos que exhiben con propiedad el *logos* griego, propios del siglo V, subyacen nociones de los relatos mismos míticos: “como si los saberes profanos se encargasen de traducir y poner en claro los grandes tipos de oposición que destacan las articulaciones del mito” (Detienne citado por Bermejo, 1994, p. 144). Esta pequeña nota que se ofrece a continuación, tiene como propósito señalar las singularidades de esta forma particular de leer, conocer, comprender los mitos griegos según el estudio de una de las escuelas que proporcionó una revisión a la tan mentada hipótesis del milagro griego, dando lugar a una apropiación histórica de la racionalidad.

Quisiera comenzar con el esclarecedor texto de Detienne “El mito Orfeo y miel” (1985a) en el que el autor hace uso, justamente, del análisis estructural de Lévi-Strauss para evidenciar los niveles de significación de un mito griego. Ya en su libro *La invención de la mitología* (1985b), Detienne afirma que “La antropología estructural se complace en contemplar su reflejo en el espejo del filósofo heleno que discurre sobre la mitología dividida entre el asombro de su descubrimiento y el placer narcisista que ello le procura” (p. 151-152), para dar cuenta de la potencia del análisis estructural a la hora de revelar aquello que hace tan singular la mitología griega: su relación estrecha con el *logos* griego. Ahora bien, ello no debe hacernos pensar que Detienne acepta la teoría del milagro griego, más bien, el análisis de los mitos logra mostrar la compleja urdimbre de un lenguaje que no se contenta con reflejar la sociedad, sino que expresa cómo una cultura teje sus creencias y sus prácticas desde niveles inconscientes hasta impregnar los niveles más conscientes. Con respecto a Lévi-Strauss nos dirá Detienne:

Desde el comienzo, el proyecto de Lévi-Strauss de explicar el funcionamiento del espíritu humano lleva a tratar de probar que los mitos enunciados en tierra griega, dos milenios antes que los relatos americanos, engendran de la misma manera que éstos, una imagen del mundo ya inscrita en la estructura del espíritu (1985b, p. 142).

Pero con respecto a la singularidad de la mitología griega, que es aquello que le interesa a Detienne resaltar, comentará con respecto a Lévi-Strauss que este vuelve a Grecia para hallar:

Un pensamiento mítico en marcha hacia la abstracción y que solo cuenta con ella, de la cual extrae la fuerza para «superarse y contemplar», más allá, de las imágenes de lo concreto, «un mundo de conceptos... cuyas relaciones se definen libremente» Pero sabemos —escribe Lévi-Strauss— donde está tal inversión «en las fronteras del pensamiento griego, allí donde se renuncia a la mitología en favor de la filosofía que surge como condición previa de la reflexión científica» (1985b, p. 143-144).

Este “paisaje fronterizo”, como lo denomina Detienne, revelaría la potencia del mito para encaminarse hacia su propia abstracción, lo que hace a los filósofos griegos los primeros etnólogos que emprenden la tarea de pensar su propia mitología. Dirá Detienne (1985b) que si bien los griegos antiguos son como los demás pueblos a estos los caracteriza tener “dos cabezas” (p. 144), la mitológica y la filosófica: “Cada una reina en sus dominios y el primero no parece turbarse en absoluto por el discurso que sostiene el segundo” (p. 145).

Ahora bien, como mencioné, la ciencia de los mitos no comienza en el siglo XX, esta data ya del siglo XIX. En su texto Detienne indaga por el interés que despierta el tema específicamente durante este siglo. También es importante señalar que, como lo indica Gadamer (1997), el Romanticismo jugó un papel importante en la revitalización del mito en Occidente al leer su sentido cultural más allá de las significaciones que el pensamiento cristiano le había otorgado: ante la religión revelada y verdadera el mito sería lo pagano, lo fantástico y lo falso. Por otra parte, de la Ilustración heredaremos la lectura de la racionalidad griega como surgiendo de la ruptura entre *mythos* y *logos*, lo que quiere decir, según Gadamer (1997), que esta fractura no es griega.

El siglo XIX verá el surgimiento de las ciencias sociales, y el encuentro con las culturas del nuevo mundo, no ya a través solo de la conquista y el dominio de su riqueza material, sino como la cantera para un nuevo objeto de estudio, llevará a los antropólogos y lingüistas a realizar un estudio comparado de los mitos con el propósito de mostrar el triunfo de la razón en Occidente, y develar, para los primeros que el mito es el estado salvaje que todo pueblo civilizado conoce, y para los segundos que el mito no es más que una enfermedad de la lengua. Como señala Detienne “la nueva mitología se presenta de entrada como una ciencia de lo escandaloso” (1985b, p. 13), al volver de manera casi obsesiva sobre las prácticas de sangre, los actos inmorales e infames de los

dioses, lo absurdo de las explicaciones, las historias repulsivas sobre el mundo de los muertos. Esto hará más imperante aún, para los estudiosos del siglo XIX, explicar el gran milagro griego, lo que hará transitar el interés de la mitología desde lo indecoroso hacia la necesidad de hacer compatible el mito, sus absurdos, con el aspecto racional de la cultura griega. Para ello los filólogos devolverán el mito a la historia de tres formas: una mostrando su pertinencia social, otra estudiando el mito en todas sus variaciones locales, y finalmente haciendo un análisis literario del mito. Sin embargo, será la interpretación de la escuela antropológica inglesa la que terminará dominando la mitología, según la cual el mito corresponde al estado infantil de todo pueblo, y en este sentido el mito

Se trata, por cierto, de productos groseros del espíritu humano primitivo que, hoy, pueden explicarse por un estado de la sociedad y la inteligencia humana en el que los hechos que nos parecen irracionales y extraordinarios se aceptan como acontecimientos normales y evidencias inmediatas [...] El salvajismo, que estalla con violencia en los trópicos entre los pueblos de la Naturaleza, se encuentran en el mundo griego modelado por la moderación y la discreción, pulido por la conquista de una elevada civilización (Detienne, 1985b, p. 24).

Pero en el siglo XX se reanuda un diálogo entre antropólogos y helenistas, además de un interés de la sociología y la filosofía por el mito. La sociología de Émil Durkheim valorará la religión como germen para el pensamiento científico, y en su caso particular la religión mitológica engendraría las nociones fundamentales de la ciencia y la cultura; y Ernst Cassirer, retomando la idea de Schelling de una filosofía de la mitología, señalará en su obra *La filosofía de las formas simbólicas* que el mito es igual al lenguaje, y en este sentido puede fabricar un mundo de sentido pues él mismo es una forma de ver: “tierra natal de todas las formas simbólicas [...] el mito contiene ya todas las riquezas que anticipan los ideales más elevados” (Detienne, 1985b, p. 132). Con Lucien Levy-Bruhl vemos aparecer la categoría de lo prelógico, categoría que elimina la idea de la escuela antropológica anterior sobre el elemento escandaloso del mito, y que al mismo tiempo afirma el carácter paradigmático del mito griego para distinguir entre una mitología primitiva y otra culta. Esta última será concebida por Levy-Bruhl como un punto de mediación entre lo prelógico y lo racional (Detienne, 1985b, p. 137; p. 140). Sin embargo, señala Detienne, el proyecto de Levy-Bruhl termina por interiorizar la vieja oposición entre *mythos* y *logos*. Solo será con Levi-Strauss que una antropología sobre el mito de cuen-

ta de “la unidad del pensamiento mítico” ((1985b, p. 142). Para este propósito, Lévis- Strauss se planteará la cuestión de “si en las historias de la mitología no habrá que buscar algo más que «algunas de las leyes de la actividad mental en sociedad», con lo que, más allá de Cassirer, retomaba la tradición maussiana sobre la mitología entendida como pensamiento social de carácter obligatorio pero que pertenece al nivel inconsciente” (Detienne, 1985b, p. 142).

Ahora bien, como se hace claro en el estudio sobre Orfeo, para Detienne el análisis estructural debe recurrir, también, a una antropología social que lea el mito en dos planos, el mítico y el etnográfico. En este sentido, y en consonancia con la escuela francesa de la antropología histórica, el estudio del mito debe acompañarse del examen de prácticas culturales concretas que el mismo mito insinúa y asimismo explicarlo en relación con otros mitos para hallar sus transformaciones a lo largo de diversos relatos. Ahora bien, el análisis de Detienne logra develar, también, la manera como una época impone leer los mitos, en el caso del mito de Orfeo, por ejemplo, la relevancia trágica que se dio a la vida de los dos amantes, en detrimento de la relación que guardan, por ejemplo, en la obra de Virgilio (versión que retoma Detienne) Orfeo, Eurídice y Aristeo. Incluso, la misma tradición griega da mayor importancia a Aristeo que a los dos amantes, y en las versiones del mito que recoge Robert Graves (2002) puede leerse, especialmente, la historia de Aristeo muy cercana a la sintetizada por Detienne, pero es poco lo que se dedica a Orfeo y Eurídice. Como lo afirma Detienne:

Del mito de Orfeo y Aristeo, la antigua mitología retuvo principalmente la muerte de Eurídice y la pasión trágica que empuja a Orfeo a descender a los infiernos; e insistió tanto más en el destino ejemplar de los dos amantes que era incapaz de justificar la relación establecida por el mito entre el apicultor Aristeo y la pareja Eurídice y Orfeo (1985a, p. 64).

Pero un análisis estructural del mito, que además es sensible a la sociología y a la historia para comprender que las nociones que el mito vehicula dan forma a instituciones precisas, revela que la historia de los dos amantes está ligada a un visión de mundo que ordena y estratifica las relaciones entre hombres y mujeres, entre esposa y esposo, entre la doncella y la mujer casada, entre esta y la mujer con hijos, entre el amante y el buen esposo, etc., todo ello atravesado por

la presencia tutelar de los dioses que actúan como potencias que le dan sentido al mundo colectivo e individual, cuya posibilidad de comunión con lo divino descansa en el rito. En vez de leer el mito como una obra literaria, el análisis estructural saca a la luz el fondo inconsciente de una sociedad que se organiza a través del relato mítico: de este modo, las ninfas, los dioses, los animales y los hombres encuentran su lugar preciso entorno a la constitución de las instituciones sociales. El análisis de Detienne (1985a) muestra, a través de la lectura y la confrontación de versiones del mismo relato, de la comparación de relatos próximos y lejanos, y finalmente de la correlación entre el mito y textos de otra índole (literaria, científica, política, filosófica) la asombrosa relación que guarda, para la mentalidad griega, la apicultura (práctica de sustento), el respeto al matrimonio (institución social), la moderación del deseo (virtud ética) y la vivencia del culto (ámbito de la religión). De este modo, se van desplegando los distintos niveles sociales en el relato, van emergiendo las categorías que permiten al griego antiguo categorizar el mundo social y apropiárselo gracias a las prácticas concretas que hacen a hombres y mujeres entrar en el ámbito de la cultura: la doncella tendrá que hacerse esposa legítima, no sin antes vivir un estado intermedio que le evitará arrojarse a la búsqueda excesiva del placer; y al mismo tiempo el hombre deberá aprender a mantener la distancia que le permite ser un buen esposo: si se mira el mito (o la urdimbre que se teje a través de los diversos relatos) desde este análisis podrá entenderse, como afirma Detienne, que “la historia de Eurídice no es la de un amor trágico o de un amor-pasión: es el fracaso de una pareja incapaz de establecer una relación conyugal a buena distancia” (1985a, p. 73). Y se verá emerger, así, uno de los temas de la cultura griega, cantado, comentado y analizado desde Homero hasta Aristóteles, pasando por la lírica y la tragedia, aquel de la *sōfrosyne* (prudencia) en contraste con la *hybris* (desmesura). De este modo pues, señala Detienne “las categorías y las relaciones lógicas descubiertas por el análisis estructural en mitología son de mucho las mismas que son utilizadas y explotadas por los griegos en una serie de obras de carácter racional, elaboradas al mismo tiempo que las producciones literarias en que se inscribe el discurso mítico” (1985a, p. 77).

Este tipo de estudio que emprende la tradición francesa de la década de los 60 en torno al mito, supondrá un encuentro entre la antropología —comparada y estructuralista— y la historia que revelará la singularidad del mito griego frente a otras tradiciones, sin entronizar con ello un supuesto milagro griego y sin acercarse, al mismo tiempo, a interpretaciones del mito que lo conciben “como una manifestación «fundamental» de lo religioso y lo originario” (Vernant, 1995, p. 114) “inscrito en el espíritu humano” [y] que representaría la «nostalgia de los orígenes»” (Vernant, 1995, p. 119). En contraste, estos estudios mostrarán, como lo indica Pierre Vidal-Naquet, la solidaridad entre el texto y lo social, entre las formas de pensamiento y las formas de sociedad:

Por una parte, textos literarios, históricos, filosóficos, relatos míticos o análisis descriptivos; por otra parte prácticas sociales, como la guerra, la esclavitud, las instituciones juveniles, la erección de monumentos conmemorativos. Por una parte lo imaginario de la ciudad, de sus ciudadanos con todo lo que ello implica de real; por otra parte el mundo muy concreto de los ritos, las decisiones políticas, el trabajo (1983, p. 12).

Y es en esta línea que Detienne señala la importancia de acercar el análisis estructural a la historia, específicamente una historia de larga duración (1985a, p. 79), que no acepta el advenimiento abrupto de la razón y el olvido sin más del mito, en una sociedad, como la griega, para la cual el *mythos* y el *logos* no se desmarcan de forma visible el uno del otro. De este modo, la travesía del *mythos* por la cultura griega mostrará transformaciones históricas lentas que necesitarán de casi cuatro siglos para concretarse en un abandono deliberado de los mitos, y al mismo tiempo hará evidente la existencia de formas, niveles y tipos de racionalidad. Bien señala Vernant: “existen en Grecia muchos tipos de racionalidad, ligadas al tipo de actividad intelectual y al dominio al que se aplican y sin una separación nítida entre lo racional y lo que nos parece irracional, religioso o sagrado” (1995, p. 111).

Conflicto de intereses

El autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación comercial de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

- Bermejo Barrera, José Carlos (1994). *Introducción a la sociología del mito griego*. Madrid: Akal, p. 136.
- Detienne, Marcel (1985a). "El mito Orfeo y miel". *Hacer la Historia* (Le Goff, Jacques y Norá, Pierre). Barcelona: Laia, pp. 61-79.
- Detienne, Marcel (1985b). *La invención de la mitología*. Barcelona: Península.
- Gadamer, Hans-Georg (1997). *Mito y Razón*. Barcelona: Paidós.
- Graves, Robert (2002). *Los mitos griegos*. Madrid: Alianza.
- Vidal-Naquet, Pierre (1983). *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro*. Barcelona: Península.
- Vernant, Jean Pierre (1995). "Entrevista con Jean Pierre Vernant". *Salud mental y cultura* pp. 107-126. Recuperada en: <http://www.revistaaen.es/index.php/aen/article/viewFile/15471/15331>
- Vernant, Jean Pierre (2003). *Mito y sociedad en la Grecia Antigua*. Madrid: Siglo XXI.

The background of the page is a light-colored marbled paper with a complex, organic pattern of veins. A horizontal decorative border runs across the middle of the page, featuring a repeating geometric pattern of squares and lines. The text is centered within this border.

**Artículos de reflexión
derivados de
investigación**



CONSTITUCIÓN DE LA CONDUCTA MORAL EN LA FILOSOFÍA DE HANNAH ARENDT: EL TESTIGO EN EL PENSAMIENTO Y EN EL MUNDO DE LAS APARIENCIAS

Moral conduct constitution in Hannah Arendt's philosophy: the witness of thought and the world of appearances

Artículo de reflexión derivado de investigación¹

DOI <https://doi.org/10.21501/23461780.2681>

Recibido: 31 de marzo de 2017 / Aceptado: 25 de septiembre de 2017 / Publicado: 15 de diciembre de 2017

*María Camila Sanabria Cucalón**

Resumen

El presente texto se propone resaltar la figura del testigo en la conducta moral, partiendo del presupuesto de que dicha conducta se constituye tanto en el pensar como en el actuar. Para ello se comenza mostrando la participación de las facultades de la memoria y la imaginación en la concepción arendtiana de "conciencia moral", teniendo en cuenta sus distintas facetas. Más adelante, se ofrece una descripción del actuar de dicha conciencia tanto en el pensamiento como en el mundo de las apariencias, haciendo énfasis en la faceta del testigo. Puesto que la conducta moral implica un determinado comportamiento en el mundo de las apariencias, se abordará la facultad de la voluntad como condición de dicha conducta. Finalmente, se argumentará que la influencia de la conciencia en la voluntad está condicionada por la presencia del testigo.

¹ Este artículo retoma parte de los resultados del trabajo de grado: "El testigo como condición de la conducta moral, a partir de la filosofía de Hannah Arendt" para optar al título de Magister en filosofía, de la Universidad Pontificia Bolivariana.

* Magister en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia. orcid.org/0000-0001-5506-4106. Correo electrónico: mesc111@hotmail.com

Palabras clave

Conciencia moral; Conducta moral; Hannah Arendt; Pensamiento; Testigo; Voluntad.

Abstract

This text's intention is to highlight the figure of the witness in moral conduct, given that the mentioned conduct is based both on thoughts and actions. In order to do so we start by showing the involvement of memory and imagination in Arendt's conception of "moral awareness", keeping its different facets in mind. Furthermore, a description of the actions of this awareness is given in both thought and the world of appearances, emphasizing on the facet of the witness. Considering that moral conduct implies certain behavior in the world of appearances, we need to reflect upon the use of will as a condition of this conduct. Finally, we will argue that the influence of awareness in our will is conditioned by the presence of the witness.

Keywords

Moral awareness; Moral conduct; Hannah arendt; Thought; Witness; Will.

Introducción

Propongo a los lectores la siguiente tesis: la conducta moral surge a partir de dos momentos de constitución, a saber, en el pensamiento y en el mundo de las apariencias y en ambos ámbitos participa la figura del testigo.

Comenzaré ofreciendo una introducción a la noción arendtiana de conducta moral desde la propuesta argumentativa, que se distingue de la concepción tradicional²: pese al significado etimológico de *mores* como costumbres, la conducta moral propuesta por Arendt estaría condicionada por las actividades de pensar y de juzgar.

El pensamiento es entendido como una búsqueda de significado: “su aspiración no es la consecución de la verdad (verdades más bien), en el sentido que le da la investigación científica, sino la comprensión del significado o el otorgamiento de sentido” (Comesaña y Cure, 2006, p. 17). Es de carácter destructivo, pues “socava todos los criterios establecidos, todos los valores y las pautas del bien y del mal, en suma, todos los hábitos y reglas de conducta que son objeto de la moral y de la ética” (Arendt, 2002, p. 198) y se da como un diálogo del yo consigo mismo: “el pensamiento o consciencia tiene la forma del dos-en-uno, pues bajo su Unicidad aparente se inserta una diferencia, que implica que no soy solo para los otros, sino que también soy para mí” (Comesaña y Cure, 2006, p. 116). El juicio³ como “la facultad que juzga *particulares* sin subsumirlos bajo reglas generales que se enseñan y se aprenden hasta que se convierten en hábitos que pueden sustituirse por otros hábitos” (Arendt, 2002, p. 215).

² La noción tradicional de conducta moral se comprende a partir de la primera afirmación: que “va de suyo”, es decir, que pertenece a las cualidades inherentes al ser humano.

³ La facultad de juzgar representa una condición de necesidad para la conducta moral, en tanto que exige el juicio moral, entendido como el ejercicio de distinguir lo que está bien de lo que está mal, para guiar el actuar del yo(*self*) en el mundo de las apariencias. Hacer una interpretación sobre esta facultad implicaría una investigación aparte. No obstante, para clarificar su papel dentro de esta propuesta, propongo la siguiente interpretación: Parto de una caracterización del juicio moral equiparándolo, como propone Arendt, al juicio estético. Por esto, en primer lugar, esta actividad es de carácter reflexivo y luego de pensar, de poner en cuestión los prejuicios se está preparado para juzgar. En segundo lugar, es una actividad que opera con ejemplos y, para esto, requiere de la experiencia en el mundo de las apariencias. En tercer lugar, es una actividad realizada desde la posición del espectador y requiere de la imaginación y de la mentalidad amplia que otorga el sentido común. En este sentido, se juzga la representación de los fenómenos teniendo en cuenta las opiniones de los demás, ya que la perspectiva de un solo espectador, aunque imparcial y distanciada del objeto, no resulta suficiente. En cuarto lugar, la facultad de juzgar aparece como una facultad de discernir y elegir que, en última instancia, se manifiesta como integridad. Aquel que juzga elige su propia compañía al tener sus propias opiniones; pero elige también a quienes desea representarse para sopesar su propio juicio y los ejemplos que lo guían. Una interpretación más amplia de esta facultad puede encontrarse en el artículo: Sanabria Cucalón, M. (2017). Noción arendtiana de “Banalidad del mal” a partir de la idea de irreflexividad. *Agora papeles de filosofía*, 36 (2). Recuperado de: <http://dx.doi.org/10.15304/ag.36.2.3524>.

El distanciamiento de la concepción tradicional de conducta moral se comprende a partir de las dos afirmaciones que la autora ofrece sobre dicha conducta: en primer lugar “no es algo que va de suyo” (Arendt, 2007, p. 84); en segundo lugar, “no tiene nada que ver con la obediencia a ninguna ley dictada desde afuera, sea la ley de Dios o las leyes de los hombres” (Arendt, 2007⁴, p. 90).

Analicemos estos dos aspectos: al decirnos que la conducta moral “no es algo que va de suyo” advierte su contingencia, es decir, nos indica que no se trata de algo inherente a nuestro carácter:

La conducta moral (...) parece depender primariamente del trato del hombre consigo mismo. No debe contradecirse a sí mismo haciendo una excepción en favor propio, no debe colocarse en una posición en la que haya de despreciarse a sí mismo. Moralmente hablando, ello debe bastar no sólo para permitirle distinguir lo que está bien de lo que está mal, sino también para hacer lo primero y evitar lo segundo (Arendt, 2007, p. 85).

En otras palabras, la conducta moral estaría dada a partir de la coherencia entre lo que pensamos y lo que hacemos: solo podría darse la conducta moral si hacemos uso de nuestras facultades de pensamiento y de juicio, es decir, cuando nos examinamos a nosotros mismos, tenemos nuestras propias opiniones y nos comportamos en conformidad con estas.

Por esta razón, nos menciona Arendt la segunda conclusión: la conducta moral no corresponde, pues, con una heteronomía, sino con la relación del hombre consigo mismo. Mi interpretación es la siguiente: si pienso y juzgo que X cosa está mal, evitaré realizarla para no desaprobarme, para no tener que convivir con quien ha realizado el mal. El juicio moral, producto de nuestra re-

⁴ Nota al lector: *Responsabilidad y juicio* (2007) corresponde a una compilación de artículos. En el presente texto se encuentran referenciados “Responsabilidad personal bajo una dictadura” (Arendt, 2007, pp. 49-74) y “Algunas cuestiones de filosofía moral” (Arendt, 2007, pp. 75-150). Además, algunos fragmentos tomados del acápite “Notas” por Jerome John (Arendt, 2007, pp. 253-264). Esto para facilitar la lectura en aquellos casos en los que no se nombra el título del acápite.

flexión, acabaría por reflejarse en nuestro comportamiento, en la decisión de nuestra Voluntad; evitaríamos la incoherencia entre juicio y acto para luego no desaprobarnos a nosotros mismos⁵ al examinar nuestras acciones.

Imaginación y memoria en la conciencia moral

Advierte Camps (2006) que Arendt propone una moral de la integridad personal, lo que interpreto como una coherencia entre lo que pensamos y lo que hacemos de la que intenta ocuparse la conciencia moral. Respecto de esta última quisiera hacer referencia a una nota a pie de página ubicada en el acápite “Algunas cuestiones de filosofía moral” de *Responsabilidad y juicio*, que aclara lo siguiente:

En “Basic Moral Propositions”, Arendt definía “cuatro momentos fundamentales y recurrentes” de la conciencia: Mi conciencia es: a) testigo; b) mi facultad de juzgar, es decir, de distinguir lo correcto de lo incorrecto; c) aquello que juzga en mí mismo sobre mí mismo; y d) una voz en mi interior, a diferencia de la voz bíblica de Dios, que viene del exterior⁶ (Arendt, 2007, p. 256).

Por tanto, la conciencia moral no sería, como afirma Camps, la mera actividad de juzgar. De sus otros tres momentos o facetas, me ocuparé en adelante mostrando su relación con la memoria y la imaginación.

En primer lugar, la concepción arendtiana de conciencia moral como una voz interior difiere de la concepción tradicional, que supone estar siempre presente y dar prescripciones positivas:

⁵ Resulta pertinente hacer una extrapolación respecto de la conducta moral. Esta consiste en asunto privado que tiene como propósito la armonía del yo consigo mismo y no la acción política. No obstante, dicha acción podría originarse en tanto los juicios morales, de quien piensa, se manifiesten en el mundo de las apariencias mediante palabra y acto: “Esta cualidad reveladora del discurso y de la acción pasa a primer plano cuando las personas están *con* otras” (Arendt, 2005, p. 209). Arendt afirma que “cuando todo el mundo se deja llevar, irreflexivamente, por lo que todo los demás hacen y creen, aquellos que piensan son arrancados de su escondite porque su rechazo a participar llama la atención y, por ello, se convierte en una suerte de acción” (Arendt, 2002, p. 215). De acuerdo con Arendt (2005, p. 219), la acción es impredecible, no se sabe cuándo puede originarse. Lo que sí se sabe es que se origina en la esfera política, donde aparecemos ante los otros. Es por esto que la conducta moral es implícitamente política, ya que no exige el pensamiento y el juicio; sino su manifestación en el mundo de las apariencias. El “no puedo” de quien pretende la armonía consigo mismo, podría llamar la atención de los demás y, en este sentido, originar la acción.

⁶ *Nota al lector*: este capítulo ha sido extraído de la obra de Arendt *De la historia a la acción*; la traducción y nota a pie es un comentario realizado por Fina Birulés.

La conciencia moral (*conscience*), tal y como la entendemos en cuestiones legales y morales, se supone que siempre está presente en nosotros, igual que la conciencia del mundo (*consciusness*). Y se supone también que esta conciencia moral nos dice qué hacer y de qué tenemos que arrepentirnos; era la voz de Dios antes de convertirse en *lumen naturale* o en la razón práctica kantiana. A diferencia de esta conciencia siempre presente, el hombre del que habla Sócrates permanece en casa; él lo teme, como los asesinos, en Ricardo III, temen a su conciencia, como algo que está ausente. La conciencia aparece aquí como un pensamiento tardío (...) A diferencia de la voz de Dios en nosotros o el *lumen naturale*, esta conciencia no nos da prescripciones positivas (Incluso el *daimon* socrático, su voz divina, le dice solo lo que *no* debe hacer); en palabras de Shakespeare “obstruye al hombre por doquier con obstáculos” (Arendt, 2002, pp. 212-213).

La conciencia moral arendtiana es una voz interior que no se ocupa de decirnos lo que debemos hacer, sino lo que *no debemos hacer* para luego, al recordarlo, no desaprobarnos a nosotros mismos. Además, no está siempre presente.

La faceta del testigo, de la conciencia moral, se manifiesta desde su “aparición como un pensamiento tardío”. Este pensamiento, el recuerdo, es narrado por alguien que estuvo presente en el mundo de las apariencias. De ahí que, en segundo lugar, la conciencia moral sea testigo, al dar prescripciones negativas y decirnos lo que *no debemos hacer*, al obstruirnos con obstáculos, supone su manifestación en el mundo de las apariencias. Por el contrario, la figura del testigo tiene su lugar en el diálogo del yo consigo mismo: da su testimonio sobre lo ocurrido en el mundo de las apariencias, da cuenta de la coherencia o incoherencia seguida de las advertencias de la conciencia.

Por esto, en tercer y último lugar, la conciencia moral “es aquello que juzga en mí mismo sobre mí mismo”. Al respecto advierte Arendt que:

A quien desconoce la relación silenciosa del yo consigo mismo (en la que examino lo que digo y lo que hago) no le preocupará en absoluto contradecirse a sí mismo, y esto significa que nunca será capaz de dar cuenta de lo que dice o hace, o no querrá hacerlo; ni le preocupará cometer cualquier delito, puesto que puede estar seguro de que será olvidado al momento siguiente (2002, p. 213).

Es durante el pensamiento que el yo se pone en un tribunal a sí mismo, siendo a la vez juez, testigo y enjuiciado. Para esto, el examen de la conducta moral no solo exige el pensamiento y el juicio, sino la memoria y la imaginación, es decir, la presencia de un testigo que dé cuenta de nosotros mismos.

La facultad de la imaginación tendría, sobretodo, un rasgo político. La facultad de juzgar, que Arendt (2002) define como “la más política de las capacidades mentales del hombre” (p. 215), precisa de la imaginación en un doble sentido: la requiere para realizar la reflexión: “Lo bello place en la representación, puesto que la imaginación lo ha preparado de forma que ahora yo puedo reflexionar sobre ello” (Arendt, 2003, p. 124). Además, la requiere para apelar al sentido común desde la máxima de la mentalidad amplia: “situarse con el pensamiento en el lugar del otro” (Arendt, 2003, p. 131), haciendo presentes los posibles juicios de los otros.

Esta doble función de la imaginación se da también en un sentido privado, esto es, en el “actuar” de la conciencia moral. Por un lado, en tanto que la conciencia es “lo que juzga en mí mismo sobre mí mismo”, este juicio interior exige la representación de lo ocurrido dada por el testigo. La figura del testigo se asemejaría entonces a la del espectador, en oposición a la del actor. Cuando recordamos, gracias al testimonio de ese yo que somos nosotros mismos, reflexionamos sobre la representación de nuestros actos y palabras gracias a la imaginación: “a saber, la facultad de hacer presente lo que está ausente” (Arendt, 2003, p. 124) y a la memoria.

Por otro lado, y esto me parece aún más relevante, la imaginación cumple la función de presuponer un interlocutor, que en la actividad de juzgar se denomina “mentalidad amplia”. Para comprender este aspecto cabe tener presente la característica que reconoció Arendt en Eichmann: según la autora, este mostraba una incapacidad para considerar cualquier cosa desde la posición de su interlocutor (Arendt, 2011, p. 77). Con relación a la conciencia moral, esto significaría una incapacidad también para anticipar a ese otro yo que me interpelará durante el pensamiento. Es decir, encontraríamos una ausencia de imaginación puesto que esta es “la habilidad para imaginar cómo se ven las cosas desde un lugar en el que de hecho no estamos” (Beiner, 2003, p. 176). En

otras palabras, se trataría de una incapacidad para imaginar el futuro diálogo del dos-en-uno, ya que no se anticipa ni la presencia del interlocutor ni la situación de soledad.

De ahí que la soledad, “la incapacidad temporal de ser dos-en-uno” (Arendt, 2007, p. 112), característica de Eichmann en tanto que ejemplo de alguien sin conciencia moral, manifieste una ausencia de imaginación. La ausencia de mentalidad amplia, la incapacidad para imaginar los juicios de los otros, tan peligrosa en la vida en comunidad, se traduce en incapacidad para anticipar la presencia de un interlocutor que somos nosotros mismos pues, como afirma Arendt: “mi comportamiento hacia los demás dependerá de mi comportamiento hacia mí mismo” (Arendt, 2007, p. 112). En pocas palabras, la conciencia moral y, por tanto, la conducta están condicionadas por el uso de la facultad de la imaginación⁷.

Pero, en la conciencia moral, además de la imaginación, también participa la facultad de la memoria. Sobre esta quisiera comenzar advirtiendo su diferencia respecto de la primera función de la imaginación: durante el diálogo del dos-en-uno, la imaginación opera haciendo presente lo que está ausente y esto es lo que llamaríamos “recordar”. La diferencia entre ambas facultades se encontraría en el carácter de las representaciones. En varios momentos, Arendt ha defendido la tesis de que es posible juzgar acontecimientos en los que no estuvimos presentes. A manera de ejemplo traigo el siguiente fragmento tomado de “Responsabilidad personal bajo una dictadura”:

¿hasta qué punto, si cabe, podemos nosotros juzgar acontecimientos o sucesos pasados en los que no estuvimos presentes? (...) parece bastante obvio que no serían posibles en absoluto la historiografía ni los procesos judiciales si nos negáramos a nosotros mismo esa capacidad (Arendt, 2007, p. 50).

⁷ Esta facultad reivindica la importancia del Otro en la conducta moral. Es condición para el juicio porque permite sopesar la propia opinión con los juicios de los Otros que también juzgan, partiendo de una de las máximas del sentido común “situarse en el lugar del otro”. Del mismo modo, exige la representación de ese otro del dos-en-uno, que somos nosotros mismos. Es como si dijéramos que el pensamiento y el juicio jamás ocurren en soledad. La presencia de otro siempre es necesaria. Ser nuestros propios interlocutores y tener en cuenta la opinión de los demás es condición para el pensamiento y el juicio y, por tanto, para la conducta moral.

Esta capacidad estaría dada por la imaginación. Pero la diferencia entre tal facultad y la memoria se encontraría en que lo imaginado o representado durante el recuerdo tendría un carácter presencial. En el mundo de las apariencias donde hacemos y decimos, estamos acompañados por un testigo que durante el pensamiento da su testimonio.

En este se basaría la conciencia, en tanto que “aquello que juzga en mí mismo sobre mí mismo” para dirigir su juicio. Por ello el pensamiento y, en especial, la conciencia, precisan de la memoria. Si no estuviéramos atentos a lo que hacemos y decimos, no habría material de reflexión durante el pensar, la conciencia no tendría un testimonio que diera cuenta de las incoherencias o coherencias del dos-en-uno.

En consecuencia, retomando la pregunta de Manuel Cruz: “¿Qué hacemos cuando recordamos?” (Cruz, 2006, p. 87), podría decir que damos testimonio de nosotros mismos. Sin embargo, la actividad de recordar en relación con la conducta moral supera el mero “dar cuenta de uno mismo”. Al seguir el punto de vista de Proust, Cruz expresa: “la memoria permite recuperar experiencias pasadas y, por esta vía, mantener la unidad del yo” (Cruz, 2006, p. 87).

Esta unidad no sería otra cosa que la coherencia del dos-en-uno, la conducta moral, la personalidad. En el acto de recordar estaríamos poniendo a prueba aquello que hemos elegido ser desde los juicios provisionales dictados por la conciencia moral. En otras palabras, la unidad se mantendría recordando lo que hemos hecho y dicho y, examinándolo desde nuestros juicios, como si dijéramos “aun soy aquel que quiero ser”, o bien, “aun soy yo”; en palabras de Camps: “el último estándar de la conducta moral es el propio sujeto. El sujeto que se escoge a sí mismo” (Camps, 2006, p. 76).

De ahí Cruz afirma que: “por decirlo de manera simple: nos contamos y nos re-contamos una y otra vez para *no dejar de ser nunca*, pero también para no dejar de ser *de una determinada manera*” (Cruz, 2006, p. 99). O bien, dicho en palabras de Arendt (2007), durante el pensamiento en el que el testigo na-

rra lo sucedido en el mundo de las apariencias, se producen ciertos resultados morales, “a saber, que el que piensa se constituye a sí mismo en alguien, una persona o personalidad” (p. 119).

En suma, la conciencia moral en sus facetas de testigo, de aquello que juzga en mí mismo sobre mí mismo y de voz interior, precisa del uso de la imaginación y de la memoria. Mediante la imaginación anticipa la futura actualización del dos en uno, la presencia del otro yo como interlocutor y trae la representación de lo ocurrido en el mundo de las apariencias. Mediante el recuerdo trae esta representación como un testimonio de sí mismo. Pero evalúa además la coherencia del dos-en-uno, expone una narración del “quién soy” en relación con el “quién quisiera ser” y obtiene como resultado o bien la incoherencia y, por tanto, la auto-desaprobación, o bien la coherencia y, por tanto, la conducta moral.

El pensamiento y el mundo de las apariencias: lugares de constitución de la conducta moral

La conducta moral, el comportamiento que pretende mantener la unidad del yo, la identidad o la integridad, parecería sugerir que la diferencia del dos-en-uno es una situación siempre presente en quien piensa, en quien mantiene una relación consigo mismo. Dado que dicha conducta está condicionada por la participación de la conciencia moral en tanto que “voz interior”, la diferencia del dos-en-uno se manifestaría, no solo durante el pensamiento, sino también en el mundo de las apariencias cuando estamos en la praxis con los otros. Solo así, la conciencia moral tendría un carácter preventivo frente al mal y frente a la auto-contradicción. En otras palabras, la conciencia moral estaría facultada para aparecer en el mundo de las apariencias y evitar que realicemos actos por los que luego nos podríamos desaprobarnos; la experiencia de la diferencia del dos-en-uno surgiría cuando, al estar actuando entre los otros, atendemos a ese “otro yo” que nos expresa prescripciones negativas. La diferencia del dos-en-uno sería, pues, una situación que acompaña a quien mantiene una relación consigo mismo, incluso cuando este no está realizando el diálogo interior del pensamiento.

Como diría Arendt, partir del presupuesto de que incluso en el mundo de las apariencias no solo “somos uno”, sino que podemos experimentar el dos-en-uno que nos constituye, permitiría comprender de qué manera opera la conciencia moral desde sus distintas facetas y reconocer los dos caracteres del testigo (activo y pasivo). En el siguiente cuadro ubico estas facetas según su espacio de manifestación:

Tabla 1: facetas de la conciencia moral.

	Pensamiento	Mundo de las apariencias
Facetas de la conciencia moral	Aquello que juzga en mí mismo sobre mí mismo.	Mi facultad de juzgar
	Testigo activo	Voz interior Testigo pasivo

Fuente: elaboración propia.

Como desarrollaré más adelante, mi interpretación es que la conducta moral exige la correspondencia entre los dictados de la conciencia y el actuar en el mundo de las apariencias. Esta conducta resulta posible debido a que la conciencia logra manifestarse mientras estamos actuando y hablando entre los otros. De ahí que la conciencia se manifieste como “mi facultad de juzgar” en el mundo de las apariencias. Esta manifestación se diferenciaría del proceso en el que el pensamiento nos purga de opiniones y nos prepara para que juzguemos. Me parece que la expresión en el mundo de las apariencias surge mediante juicios provisionales; por esto es una “voz interior” que nos abstiene de realizar aquello que conllevaría a la contradicción con nosotros mismos. Es decir, si estamos acostumbrados a construirnos nuestras propias opiniones, a reflexionar y a dialogar con nosotros mismos, la conciencia logra aparecer en el mundo de las apariencias expresando los resultados de otro proceso (el pensamiento seguido del juicio).

Debido a la urgencia de los asuntos humanos no sería plausible suponer que estamos capacitados para reflexionar en cada circunstancia particular y cuestionarnos cada acto o cada palabra antes de su realización. Más bien, nuestra conducta estaría determinada por juicios provisionales a los que llegamos pensando y juzgando, que pueden cambiar, pero que “por el momento” resultan válidos para guiar nuestro comportamiento.

Si la conciencia moral, tal y como expresa Lenis (2009) “dice lo que no debe ser y funciona cuando la acción ha cesado” (p. 33), entonces no tendría ningún carácter preventivo frente al mal ni frente a la auto-contradicción. Tal vez permitiría el reconocimiento de que se ha hecho lo que no se debía hacer, pero no lograría evitar que se realizara. Por el contrario, esta “voz interior”, esta “facultad de juzgar” o bien “facultad de portar juicios provisionales”, se manifestaría *antes* de la acción y en este sentido apuntaría hacia la conducta moral en el mundo de las apariencias. Ahí mismo, se manifestaría como testigo-pasivo. Respecto de esta faceta quisiera volver sobre el fragmento en el que Arendt hace referencia a la conciencia, expresando que lo que un hombre teme de aquella es “la anticipación de la presencia de un testigo que le está esperando *solo sí* y cuando vuelve a casa” (Arendt, 2002, p. 213) De ahí la autora afirma que, la figura del testigo aparecería durante el pensamiento. Por esta razón he decidido añadir el carácter “pasivo” para proponer su presencia en el mundo de las apariencias.

Cuando Arendt refiere al temor por el testigo que nos espera en casa, advierte la faceta de la conciencia moral como “aquello que juzga en mí mismo sobre mí mismo”, y esta tendría lugar al “regresar a casa”, es decir, durante el pensamiento en tanto que reencuentro del yo consigo mismo. No obstante, para que este diálogo interior sea posible, es preciso que haya habido un testigo en el mundo de las apariencias, es decir, que la conciencia moral no solo exprese juicios provisionales como voz interior, sino que se ocupe de guardar en la memoria el testimonio de nuestra respuesta a estas prescripciones.

Esta caracterización de la conciencia moral en el mundo de las apariencias es lo que daría lugar a la caracterización de la misma durante el pensamiento. En el cuadro he ubicado las facetas de “testigo activo” y de “aquello que juzga en mí mismo sobre mí mismo”. Con “testigo activo” me refiero a testigo que da cuenta de su testimonio. Durante el pensar, la conciencia moral hace las veces de interlocutor al narrar lo sucedido en el mundo de las apariencias desde la facultad de la memoria y la imaginación, puesto que este relato permite realizar el juicio de sí mismo. Por esto, durante el pensamiento es donde examinamos lo que hacemos y lo que decimos. Contrastamos lo recordado con los juicios a los que llegamos por nosotros mismos, como si nuestro interlocutor nos dijera

“te advertí que no hicieras X y, sin embargo, aun sabiendo que no podías, te recuerdo que lo hiciste”. El testigo pasivo, presente en el mundo de las apariencias, se convierte en activo al narrar su testimonio y en juez al evaluar la coherencia entre nuestros juicios y nuestras acciones.

Al respecto expresa Camps (2006) que “el resultado del acto de juzgar no es solo conseguir el acuerdo de la comunidad, sino, en definitiva, el acuerdo del individuo consigo mismo” (p. 75). Precisamente, esto es lo que se espera como resultado del pensamiento, ya que mediante las facultades de la memoria y del juicio, la conciencia moral evalúa las acciones y concluye en la coherencia o la incoherencia. En otras palabras: “El juicio moral acaba, de esta forma, siendo expresión de la integridad de la persona, de la coherencia del individuo consigo mismo, de la autenticidad” (Camps, 2006, p. 76). Este juicio moral sería entonces el pensamiento, ya no solo como diálogo interior del yo consigo mismo, sino como actividad en la que el yo se juzga a sí mismo. Y la expresión de la integridad o de la coherencia podría surgir a partir del contraste entre lo realizado en el mundo de las apariencias (que es narrado por el testigo) y la promesa de ese mismo yo sobre lo que había elegido ser.

De ahí que el pensamiento tenga como resultado la persona o la personalidad y que, en palabras de Arendt (2002): “nuestra actual crisis de identidad solo podría ser resuelta mediante el hecho de no estar nunca solos y no intentar pensar jamás” (p. 209). Es durante el pensamiento que contrastamos con nosotros mismos quiénes somos; actualizar la diferencia del dos-en-uno significa evaluar la relación de identidad entre el yo que quisiéramos ser y el yo que hemos sido.

Por esto, la conducta moral depende de elegirse a sí mismo. Ahora bien, los dos espacios de manifestación de la conciencia moral son espacios de constitución de esta conducta: por un lado, requiere del pensamiento en tanto que relación del yo consigo mismo; por otro lado, exige un comportamiento en el mundo de las apariencias en el que la Voluntad se convierte en la manifestación del juicio y el pensamiento. A continuación, ofreceré una breve descripción de esta facultad con relación a la conducta moral.

La participación de la voluntad como condición de la conducta moral

Para continuar con Arendt, la tradición reconoce una doble función de la facultad de la Voluntad: por una parte, es una facultad que impulsa a actuar, debido a su carácter de espontaneidad, por otra parte, tiene una función de arbitraje. En palabras de Arendt, esta es una facultad “puramente espontánea que nos incita a actuar y hace de árbitro entre razones sin estar sujeta a ellas” (Arendt, 2007, p. 138). Respecto de la función de arbitraje advierte que: “la Voluntad es el árbitro entre la razón y el deseo, y como tal solo la Voluntad es libre” (Arendt, 2007, p. 125). No me detendré sobre el problema de la libertad ya que excede los límites de la investigación. Sin embargo, retomaré de éste la respuesta que lleva a la relación entre Voluntad y juicio vista desde el marco conceptual de la conducta moral.

Hasta el momento, la Voluntad aparece como una facultad que nos impulsa actuar de manera espontánea, sin estar sujeta al deseo ni a la razón; es decir, una facultad libre:

En este punto queda claro que ni la razón ni el deseo son libres, hablando con propiedad. Pero la Voluntad sí lo es, como facultad de elegir. Es más, la razón revela lo que es común a todos los hombres en cuanto a hombres y el deseo es común a todos los organismos vivos. Sólo la Voluntad es exclusivamente mía. Al querer, decido. Y esta es la facultad de la libertad⁸ (Arendt, 2007, p. 257).

Dicho de un modo simple, el problema de la Voluntad sería qué hacer con tanta libertad y la salida remitiría a la facultad de juzgar. En palabras de Arendt:

Soy plenamente consciente de que este razonamiento, incluso en la versión agustiniana, es hasta cierto punto opaco y que parece no decirnos más que *estamos condenados* a ser libres por el hecho de haber nacido, sin importar si nos gusta la libertad o si abominamos de su arbitrariedad, si nos “complace” o si preferimos escapar a su espantosa responsabilidad adoptando alguna suerte de fatalismo. Este *impasse*, si es tal, solo puede ser solucionado o deshecho apelando a (...) la facultad del juicio; un análisis de la misma, como mínimo, podría decirnos qué está en juego en nuestros placeres y displaceres (Arendt, 2002, pp. 450-451).

⁸ Fragmento tomado de “Notas” con referencia “Basic Moral Propositions”.

La facultad de la voluntad operaría en el mundo de las apariencias, pues es ahí donde “hacemos cosas”. Sin embargo, nuestro impulso para actuar ha resultado ser completamente libre, superando las limitaciones de la razón o del deseo. Y es en el mundo de las apariencias donde tendría lugar el otro lado de la conducta moral, que implicaría actuar en correspondencia con los dictados de la conciencia moral. En otras palabras, la coherencia exigiría la participación de la Voluntad, porque al decidir qué hacemos, define quiénes somos. De ahí que la solución a la ilimitada libertad de “querer” que se manifiesta en el “hacer”, se encuentre en la facultad de juzgar.

Arendt parecería identificar la Voluntad tanto con su función de mando como con su función de arbitraje, aunque advierta que la noción de *liberum arbitrium* desplaza a la primera y se concentra en la segunda (Arendt, 2007, p. 142). En relación con la función de arbitraje advierte que:

El árbitro era originalmente el hombre que enfocaba un hecho como un espectador desinteresado. Era un testigo ocular y, como tal, no comprometido. Gracias a su desinterés se le consideraba capaz de un juicio imparcial. Por consiguiente, la libertad de la Voluntad como *liberum arbitrium* nunca inicia algo nuevo, siempre se enfrenta a cosas que están ahí. Es la facultad de juzgar⁹ (Arendt, 2007, p. 260).

Esta exposición de la función de arbitraje de la facultad de la Voluntad correspondería con la concepción arendtiana de la facultad de juzgar. En consecuencia, mi interpretación es que Arendt entiende la Voluntad como una facultad libre y espontánea que podría apelar al juicio para elegir qué hacer. La facultad de juzgar, como expresa el anterior fragmento, opera con cosas que están ahí y, siguiendo el hilo argumentativo, serían la razón o el deseo. La Voluntad escogería de manera libre entre aquellas, pero apelando al juicio, a la conciencia moral en tanto que facultad de juzgar que se manifestaría también como un “testigo ocular, no comprometido”.

⁹ Fragmento tomado de “Notas”.

En este sentido, la conducta moral estaría condicionada por las prescripciones negativas de la conciencia moral que influyen en la decisión de la Voluntad. Lo que hacemos, si queremos seguir siendo coherentes con nosotros mismos, sería corresponder con lo que pensamos; de ahí que Camps considere que la Voluntad es la que ejecuta lo pensado y lo juzgado.

Estos juicios, en la voz de la conciencia moral, se manifestarían como prescripciones negativas: “Moralmente, las únicas personas dignas de confianza cuando llega la hora de la verdad, son aquellas que dicen ‘No puedo’” (Arendt, 2007, p. 98) en lugar de “no debo”. Pues de hacerlo, quien piensa, perdería la armonía consigo mismo. Esta es la participación de la conciencia moral, como facultad de juzgar, en el mundo de las apariencias. Y se clarifica en el siguiente fragmento de “Algunas cuestiones de filosofía moral”:

En la medida en que conciencia no significa sino ese estar en paz conmigo mismo, que es la condición *sine qua non* del pensamiento, es ciertamente una realidad; pero ésta, como ahora sabemos, solo dirá “No puedo hacerlo y no lo haré”. Dado que está referida al propio yo, no cabe esperar de ella ningún impulso para actuar (Arendt, 2007, p. 121).

De ahí que la conducta moral requiera, además del juicio, la participación de la Voluntad. La conciencia moral procura evitar la contradicción mediante prescripciones negativas, pero no surge de ella ningún impulso para actuar. Este impulso le correspondería a la Voluntad al decidir actuar en correspondencia con los dictados de la conciencia o transgredirlos poniendo en riesgo la relación del yo consigo mismo.

Como expresa Arendt en “Algunas cuestiones de filosofía moral” puesto que la voluntad “ha reivindicado el honor de acoger todos los gérmenes de la acción y de tener el poder de decidir qué hacer, no simplemente qué no hacer” (Arendt, 2007, p. 132), cabría suponer que este “no hacer”, en conformidad con el “no-puedo” de la conciencia moral, dependería de dicha facultad. Esto es, la conducta moral depende de la Voluntad como facultad que define la identidad de la persona:

El sí mismo que la actividad de pensar descuida al retirarse del mundo de las apariencias es afirmado y garantizado por la reflexividad de la Voluntad. Del mismo modo que el pensamiento prepara el sí mismo para el rol de espectador, la Voluntad lo modela en un “yo duradero” que dirige todos los actos particulares de volición; crea el *carácter* del sí mismo y por ello ha sido interpretada a veces como el *principium individuationis*, la fuente de la identidad específica de la persona (Arendt, 2002, p. 429).

En pocas palabras, nuestra identidad o personalidad moral depende tanto de nuestra facultad de juzgar como de nuestra Voluntad. Los juicios provisionales expresados por la conciencia moral, mediante prescripciones negativas, referirían al “quien quiero ser” y el impulso para actuar o Voluntad definiría el “quien soy”, pues: “solo la Voluntad es exclusivamente mía” (Arendt, 2007, p. 125). La correspondencia entre ambos sería evaluada durante el pensamiento, al actualizar la diferencia del dos-en-uno y, a partir de esta, se daría la auto-aprobación o auto-desaprobación.

Esto permitiría concluir que la conducta moral está condicionada por la presencia de la conciencia moral, tanto en el pensamiento como en el mundo de las apariencias. En el primero, la conciencia hace las veces de testigo activo al narrar lo ocurrido en el mundo de las apariencias, así como de “aquello que juzga en mí mismo sobre mí mismo”, teniendo como referente dicho testimonio. En el segundo, en el mundo de las apariencias, la conciencia moral se manifiesta como una “voz interior” y como facultad de juzgar que da prescripciones negativas, expresando juicios provisionales; estas podrían ser o no atendidas por la Voluntad. Pero hace además las veces de un testigo pasivo, está presente incluso cuando tenemos la experiencia de ser “solo uno”. Según mi interpretación, esta presencia es lo que, le diría a la Voluntad lo que está en juego: la Voluntad, libre y espontánea, en el caso de haber conducta moral, elegiría al juicio para mantener la armonía del dos-en-uno.

La presencia del testigo: influencia en la elección de la voluntad

Si mi interpretación es plausible, la afirmación de Arendt según la cual el “impasse” de la libertad de la Voluntad podría ser solucionado apelando al juicio, significa que nuestro impulso espontáneo para actuar podría ser guiado por la conciencia moral. De ser así, la participación de la Voluntad en la conducta moral estaría condicionada por la actividad de pensar. En otras palabras, aquello que decidimos hacer depende de si estamos o no relacionados con nosotros mismos, si contamos con la presencia de un testigo, de una voz interior y de un juez que somos nosotros mismos.

Esta aclaración me parece pertinente teniendo en cuenta que no pensar también es una posibilidad presente para todos. Como expresa Arendt:

Pensar, en su sentido no cognitivo ni especializado, concebido como una necesidad natural de la vida humana, como la actualización de la diferencia dada a la conciencia, no es una prerrogativa de unos pocos, sino una facultad presente en todo el mundo; por lo mismo, la incapacidad de pensar no es la “prerrogativa” de los que carecen de potencia cerebral, sino una posibilidad siempre presente para todos (...) Cualquiera puede ser conducido a eludir esta relación consigo mismo, cuyo ejercicio e importancia descubrió Sócrates (Arendt, 2002, p. 213).

Para la autora, Sócrates es un ejemplo de alguien que pensó y, como expondré a continuación, toda su concepción de la conducta moral parte del ejemplo de este personaje. Aquí encontraremos la importancia de la relación del yo consigo mismo y, en especial, de la presencia del testigo como condición de la conducta moral. Traigo el siguiente fragmento sobre el *Hippias Mayor*, donde Arendt compara a Sócrates con Hippias, mostrando las implicaciones de la relación del yo consigo mismo:

Al finalizar el diálogo, en el momento de volver a casa, Sócrates le dice a Hippias, que había mostrado ser un interlocutor especialmente abstruso: “Eres bienaventurado”; y lo hace comparándolo con él mismo, a quien cuando regresa a casa le espera un compañero muy desagradable, “que continuamente me refuta, es un familiar muy próximo y vive en mi casa”. Apenas le oiga hablar de las opiniones de Hippias, le preguntará “si no le da vergüenza hablar de ocupaciones bellas y ser refutado manifiestamente acerca de lo bello, porque ni siquiera sabe qué es realmente lo bello”.

En otras palabras, cuando Hippias regresa a casa sigue siendo uno, pues aunque viva solo, no busca hacerse a sí mismo compañía; si bien no pierde la conciencia de sí mismo, tampoco hará nada para actualizar la diferencia dentro de sí. Cuando Sócrates llega a su casa, no está solo, está *consigo* mismo. Resulta evidente que puesto que viven bajo el mismo techo, Sócrates debe alcanzar algún acuerdo con ese compañero que le espera. Es mejor estar en desacuerdo con el mundo entero que con la única persona con la que se está obligado a vivir cuando se ha dejado atrás la compañía de los otros (Arendt, 2002, p. 211).

Este fragmento, trasladado al ámbito de la conducta moral, permite comprender los dos espacios en los que esta se constituye. Aquel que requeriría que su Voluntad atendiera a su conciencia sería aquel que piensa, como Sócrates y *no* aquél que no lo hace, como Hippias. En otras palabras, el comportamiento en el mundo de las apariencias estaría vigilado por un testigo que, durante el pensar -al volver a casa- lo interpelaría por lo que ha realizado. Por esto precisa de una coherencia, un acuerdo entre ambos interlocutores en el que no se puede contradecir aquello que, si cabe decirlo así, “prohíbe” la conciencia mediante acto o palabra.

A partir de esto propongo lo siguiente: la conducta moral requiere que la Voluntad atienda a la conciencia moral. Esta alta exigencia, teniendo en cuenta la espontaneidad y libertad de la Voluntad, resulta plausible debido al temor al testigo y a la pretensión de armonía del dos-en-uno; experiencias de aquel que se relaciona consigo mismo. Para comprender lo anterior, quisiera comenzar retomando las dos afirmaciones socráticas que Arendt interpreta como subproductos de la experiencia del pensamiento, más que como proposiciones puramente morales. Dicho en palabras de la autora:

Fue la propia filosofía, o mejor la experiencia del pensamiento, lo que condujo a Sócrates a hacer estas afirmaciones (...) (Sería, creo, un grave error entender estas afirmaciones como resultado de alguna meditación sobre la moralidad; se trata, sin duda, de intuiciones, pero intuiciones debidas a la experiencia y, en la medida en que el propio proceso del pensamiento estuviera implicado son, como muchos, ocasionales subproductos) (Arendt, 2002, p. 204).

Como he expuesto hasta ahora, la actividad de pensar no deja ningún producto, sino una incertidumbre sobre todo lo que se cuestiona. Estas afirmaciones no podrían, entonces, ser definiciones de moralidad, quizá exigencias

de aquel que se relaciona consigo mismo. Para esto cabría recordar que: por una parte, la personalidad es el resultado de la actualización de la diferencia del dos-en-uno; esta actividad permite que me constituya a mí misma como persona. Por otra parte, la Voluntad es la encargada de construir la identidad de la persona. Por tanto he entendido la conducta moral a partir de sus dos espacios de constitución: en el mundo de las apariencias nos definimos a partir de lo que decidimos hacer por nuestra voluntad; durante el pensamiento nos examinamos a nosotros mismos y evaluamos la coherencia entre lo que hemos sido y lo que deseamos ser.

La personalidad, el permanecer de manera armónica como uno, surge de este examen. De ahí las afirmaciones socráticas sean interpretadas por Arendt como experiencias del pensamiento pues, como veremos, apuntan hacia la coherencia y la armonía del dos-en-uno. Es decir, apuntan hacia la personalidad moral. Estas afirmaciones son las siguientes:

La primera: “cometer la injusticia es peor que recibirla” (...) *La segunda:* “Es mejor que mi lira esté desafinada y que desentone de mí, e igualmente el coro que yo dirija, y que muchos hombres no estén de acuerdo conmigo y me contradigan, antes de que yo, *que no soy más que uno*, esté en desacuerdo conmigo y *me contradiga*” (Arendt, 2002, p. 203).

Acorde con Arendt (2002), la segunda afirmación es requisito de la primera (p. 205). Esto se entiende partiendo de la concepción arendtiana del dos-en-uno; la coherencia o la incoherencia solo tienen lugar debido a la diferencia inserta en la unicidad de la persona. De ahí que, siendo dos-en-uno, aquel que piensa procura que los dos “yo” que lo constituyen estén en armonía. Entonces, este principio de no contradicción implícito en la segunda afirmación se vuelve requisito para la primera: si estoy acostumbrada a relacionarme conmigo misma, preferiré recibir la injusticia a cometerla pues, si la cometo, tendré que convivir con quien ha realizado el mal, con alguien que desapruuebo y estoy en contradicción. En suma, según Arendt (2002): “El único criterio del pensamiento socrático es el acuerdo, el ser coherente con uno mismo (...) su opuesto, contradecirse (...) significa en realidad convertirse en el propio enemigo” (p. 208).

Esto, pensado desde el problema de la conducta moral, exigiría que la Voluntad participe evitando la realización de aquello que la voz interior prohíbe. Pero ¿cómo esperar una facultad libre que vaya en contra de su propia naturaleza?

Para responder a esta pregunta quisiera comenzar recordando que, siguiendo a Arendt (2007), la Voluntad tiene el poder de decir qué hacer y no solo qué no hacer (p. 132), es decir que en su facultad también tiene la facultad de decidir qué *no hacer*. Una posible objeción sería que la Voluntad tiene una función de mando hacia la acción y que, siendo libre, no podría ser determinada por la conciencia moral. Sin embargo, esta misma función de mando podría expresarse de manera negativa, lo que sería el “no hacer, como hacer de la Voluntad”, o bien, el “no hacer” como elección voluntaria. Además, volviendo a su segunda función-de arbitraje- la Voluntad elegiría entre la razón o el deseo. A esta facultad le correspondería, en su participación en la conducta moral, elegir actuar según las prescripciones de la conciencia moral que serían los dictados de la razón. Ambas funciones participarían en la conducta moral: la función de arbitraje elegiría la razón y la función de mando la abstención; ésta última teniendo en cuenta los juicios provisionales implícitos en las prohibiciones de la conciencia moral.

En este momento me parece importante resaltar una idea obvia: aunque las tres facultades de la vida del espíritu sean distintas e independientes, todas son actividades del yo¹⁰. Esto significa que la indeterminación de la Voluntad no niega la posibilidad de “querer” participar en la conducta moral. Se trata de un yo que piensa, juzga y se dispone a hacer; un yo que pretende mantener la armonía consigo mismo a partir de la coherencia entre sus acciones y sus opiniones. De ahí que, aquel que mantiene una relación consigo mismo, pueda voluntariamente *abstenerse* de realizar ciertos actos por los que luego se desaprobaría.

Esta abstención resulta posible debido a que, por una parte, el mismo “yo” que actúa se encuentra en presencia de un testigo al que le teme. Por otra parte, ese yo que conoce la diferencia de su unicidad, quiere mantener la armonía

¹⁰ Por eso ser coherente es ser uno; dirigirse hacia lo mismo desde las tres facultades.

del dos-en-uno. Justamente, la pretensión de la armonía es lo que da sentido al temor por el testigo; así como la costumbre de examinar las propias acciones, lo que crea al testigo. Dicho en pocas palabras, si estoy acostumbrada a reflexionar sobre lo que hago, estaré atenta a mi comportamiento, me acostumbraré a ser mi propio testigo. De ahí que la conducta moral dependa “primariamente del trato del hombre consigo mismo (...) Moralmente hablando, ello debe bastar no solo para permitirle distinguir entre lo que está bien y lo que está mal, sino también para hacer lo primero y evitar lo segundo” (Arendt, 2007, p. 89).

Tener una relación conmigo misma conduciría a mi deseo de que dicha relación sea armónica. En palabras de Arendt “Aquellos que temen el desprecio de sí mismos o la auto-contradicción son de nuevo aquellos que viven consigo mismos” (Arendt, 2007, p. 97). Dicho de otro modo, aquellos que temen el desprecio de sí mismos son aquellos que aparecen ante sí como su propio testigo en el mundo de las apariencias. Pero también, son aquellos que se evalúan a sí mismos durante el pensar, como interpreta Gonzales en el siguiente fragmento:

La autora (Arendt) afirma que la actividad del pensar, o del diálogo con uno mismo, pasa por dos instancias. En un primer momento el hombre, habiendo aceptado que la verdad absoluta no existe para él, debe conocer aquello que le parece a él y solamente a él por estar relacionado con su propia existencia. Esto es lo que expresa la sentencia “conócete a ti mismo”. La segunda instancia es examinar la opinión propia con base en un único criterio, a saber, la coherencia con uno mismo (González, 2010, p. 95).

La coherencia como criterio de evaluación del pensamiento tendría como referentes lo realizado en el mundo de las apariencias y las propias opiniones y se esperarían una correspondencia entre ambos. Para esto es preciso conocerse a uno mismo, bien sea desde el conocimiento de las propias opiniones o del quién se desea ser. A partir de ahí se evalúa la coherencia con lo realizado en el mundo de las apariencias. En este, la conciencia moral habría de expresar sus juicios provisionales, que implícitamente responderían a la expectativa de quién deseamos ser y la Voluntad elegiría actuar conforme a estos.

En suma, la vida del espíritu parecería ser una fenomenología de la conducta moral más que de la conciencia moral. Esta conducta requeriría la participación de las facultades de pensamiento, juicio y Voluntad. Tendría dos lugares de constitución: el pensamiento y el mundo de las apariencias. Y, debido a que la conciencia moral dirige la conducta moral, la primera también operaría en ambos lugares.

Durante el pensar, la conciencia participa en la conducta moral desde sus facetas de testigo activo, dando cuenta del testimonio, así como de “aquello que juzga en mí mismo sobre mí mismo”. En el mundo de las apariencias, participaría como testigo pasivo atendiendo a las propias acciones, como “voz interior” y “facultad de juzgar”, deteniendo a la Voluntad mediante juicios provisionales. Comprender la conducta moral en sus dos espacios de constitución permitiría reconocer la importancia de la memoria y la imaginación puesto que, aquel que se relaciona consigo mismo, anticiparía la presencia del testigo-activo haciendo uso de la segunda y operaría a partir del testimonio, haciendo uso de la primera.

Puesto que la Voluntad es la facultad que impulsa a la acción arbitrando entre las opciones del yo, y teniendo en cuenta que una de estas opciones sería atender a la “voz interior” que “obstruye” mediante prescripciones negativas, la participación de esta facultad aparece como condición de la conducta moral. Para procurar su participación es preciso que el “yo” mantenga una relación consigo mismo. En este caso, la Voluntad podría aceptar la influencia de las prescripciones de la conciencia moral. Elegiría “detenerse” en lugar de actuar frente al testigo que es él mismo y que al actualizar la diferencia del dos-en-uno, daría cuenta de su testimonio conduciendo a la pérdida de la armonía.

Si, como vimos, el criterio de la conducta moral es la coherencia consigo mismo, la figura del testigo es condición para aquella. Participa tanto en el mundo de las apariencias como en el pensamiento: es supervisor de la Voluntad y narrador en el pensamiento.

Conflicto de intereses

El autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación comercial de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

- Arendt, H. (2002). *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2005). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2007). *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2011). *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona: Debolsillo.
- Beiner, R. (2003). "Hannah Arendt y la facultad de juzgar". En Ronald Beiner. (Ed.) *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (pp. 157-270). Barcelona: Paidós.
- Camps, V. (2006). "La moral como integridad". Manuel Cruz (Ed.) *El siglo de Hannah Arendt*. (pp. 63-86). Barcelona, España: Paidós.
- Comesaña Santalices, G. y Cure de Montiel, M. (2006) "El pensamiento como actividad según Hannah Arendt", *Utopía y Praxis Latinoamericana*, (35), 11-30.
- Cruz, M. (2006). "Memoria: ¿extrañeza o reconciliación? (Una meditación en compañía de Hannah Arendt)". En Cruz, M. (Comp.). *El siglo de Hannah Arendt* (pp. 87-105). Barcelona: Paidós.

González, J. (2010). "El pensar socrático y las distinciones morales", *Saga* (22), 93-101.

Lenis, J. F. (2009). "Hannah Arendt: conciencia moral y banalidad de la condición humana", *Co-herencia*, 6(11), 29-38.

Sanabria Cucalón, M. (2017). Noción arendtiana de "Banalidad del mal" a partir de la idea de irreflexividad. *Ágora papeles de filosofía*, 36 (2).



LA ESPIRITUALIDAD COMO CRECIMIENTO CONSTANTE. APORTE DE GREGORIO DE NISA

Spirituality as constant growth. Contribution of gregory of
Nyssa

Artículo de reflexión resultado de investigación¹

DOI <https://doi.org/10.21501/23461780.2682>

Recibido: 27 de abril de 2017 / Aceptado: 5 de septiembre de 2017/Publicado: 15 de diciembre de 2017

*Orlando Solano Pinzón**

Resumen

El presente artículo busca dar cuenta de la forma como Gregorio de Nisa concibió la espiritualidad y de qué manera se esforzó por darle un fundamento sólido en función de promover la vida en el Espíritu, tanto de los feligreses de su diócesis como de las comunidades monásticas legadas por sus hermanos: Macrina y Basilio. El ejercicio realizado sitúa el contexto de la labor literaria de corte espiritual y mística, aborda la comprensión de la espiritualidad entendida como crecimiento constante a partir de la categoría *Epéktasis* y, en función de ella, expone los fundamentos antropológicos que la sostienen y describe los elementos centrales que le dan cuerpo.

Palabras clave

Espiritualidad; Gregorio de Nisa; Patrística.

¹ El artículo es resultado de una investigación en curso titulada: Inculcar la Teología: un ejercicio hermenéutico de apropiación. Aporte de la tradición patrística en Gregorio de Nisa. ID 00006874

* Doctor en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia. Docente de tiempo completo de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Miembro del grupo de investigación Academia. Orcid.org/0000-0003-4446-626X. Correo electrónico: o.solano@javeriana.edu.co

Abstract

This article seeks to describe the way in which Gregory of Nyssa conceived spirituality and the way in which he made an effort to give it a solid foundation in order to promote life within the Holy Spirit, both to his parishioners and his inherited monastic communities: Macrina and Basilio. This exercise places the context of literary labor in a mystic and spiritual perspective, considers the comprehension of spirituality as constant growth based on the category of *Epéktasis*, and in it, presents the anthropological foundations that sustain and describe its central elements.

Keywords

Patristic; Gregory of Nyssa; Spirituality.

Introducción

Abordar la reflexión sobre la espiritualidad cristiana es siempre recurrente, debido a que la variedad de maneras como se manifiesta el dinamismo del Espíritu en la historia exige un discernimiento constante para poder dar debida cuenta del mismo. El presente escrito presenta, a manera de hipótesis, el esfuerzo de apropiación de la espiritualidad cristiana comprendida y vivida por Gregorio de Nisa, desde la novedad que imprime la categoría *Epéktasis* (Ἐπέκτασις), que acuñó para referirse a la vida en el espíritu, a la experiencia mística.

Para esto, en un primer momento se hará una breve nota aclaratoria con relación al concepto espiritualidad; en un segundo momento se realizará una descripción básica del contexto en el cual Gregorio escribe las obras de contenido explícitamente espiritual y místico; en un tercer momento se abordará la categoría *Epéktasis* a partir de la referencia a la Escritura en *Fil.* 3,13-14, a la antropología desde las nociones de imagen de Dios, deseo y libertad; en un cuarto momento se hará referencia a la centralidad cristológica de la espiritualidad desde las categorías seguimiento/imitación de Cristo y oración; por último se cierra con una conclusión.

Nota aclaratoria

De acuerdo con la intencionalidad del presente escrito es importante hacer una aclaración referida al término espiritualidad, debido a que en el contexto del obispo de Nisa todavía no había sido utilizado. Frente al origen de dicho término hay al menos dos versiones: la primera sostenida por Illanes, para quien el término espiritualidad “surge en el siglo V y alcanza una cierta difusión uno o dos siglos después, siendo usado para indicar la vida espiritual y, más concretamente una vida espiritual intensa” (Illanes, 1999, p. 14). La segunda sostenida por Gutiérrez para quien: “el termino espiritualidad (...) comienza

a emplearse hacia el siglo XVII (...) Todo lo referente a la perfección cristiana será llamado vida espiritual y la reflexión sobre la cuestión constituirá la teología espiritual” (Gutiérrez, 1998, p. 74).

Las dos versiones del origen del término espiritualidad difieren en las fechas, pero permiten identificar aquello que puede ser más cercano al lenguaje usado por el obispo de Nisa, en cuanto a ‘vida espiritual’, ‘vida en el Espíritu’ o ‘perfección cristiana’. En adelante, estas categorías nos servirán para identificar el significado del término espiritualidad referido al Niseno.

Contexto de los escritos de contenido espiritual y místico

Iniciar la exposición sobre la espiritualidad en Gregorio de Nisa haciendo referencia al contexto cobra gran importancia, debido a que según Gutiérrez (1998), “Toda gran espiritualidad está ligada a los grandes movimientos históricos de su época” (p. 39). El obispo de Nisa nació en Cesarea, la capital de Capadocia, aproximadamente entre los años 331 y 335, en este sentido, la realidad histórica en la que le correspondió vivir es particular, puesto que en palabras de Ramos (1992): “el siglo IV, como ninguno antes ni ninguno después, es el siglo de la búsqueda de Dios” (p. 251).

Esta constatación puede validarse en Gregorio al realizar un acercamiento a su biografía. Como señala Solano (2015), Gregorio descendía de una familia de antigua raigambre cristiana, destacada por haber sufrido la persecución por confesar la fe y cuya abuela materna, Macrina (la mayor), es reconocida como santa. Fue el cuarto entre los diez hijos de Emelia y Basilio, de los cuales tres son también reconocidos como santos: Santa Macrina (la menor), San Basilio y San Pedro de Sebaste. De estos tres hermanos, Macrina y Basilio, quienes optan por la vida monástica, tendrán una incidencia directa en el Niseno, al punto de considerarlos sus maestros.

El ideal monástico de corte anacorético se había desarrollado antes del nacimiento de Gregorio y fue fuente de inspiración para Basilio, quien es el fundador de monacato cenobítico en oriente. Esta experiencia espiritual de

consagración de la vida, que asumió el lugar del martirio como signo de identidad cristiana al terminar la persecución del imperio, estuvo muy presente en la vida de Gregorio y la compartió durante algún tiempo antes de ser consagrado obispo de Nisa. Más aún, el inicio de su producción literaria está marcado por una obra que escribe, a petición de su hermano Basilio, en la que exalta la virginidad.

Tras la muerte de Basilio, Gregorio continúa el legado dejado por su hermano y termina el comentario al libro del Génesis, además, se da a la tarea de elaborar tanto, una serie de tratados dogmáticos, en su mayoría polémicos, contra las herejías de su tiempo, como discursos, cartas, sermones y obras exegéticas que ponen en evidencia la continuidad de los principios hermenéuticos de Orígenes. La libertad de su estilo como escritor, el conocimiento de su cultura y su talante como filósofo y teólogo que para la posteridad significará, según Campenhausen (1967), el reconocimiento como el teólogo más universal de su siglo. Este tipo de obras va a caracterizar el ejercicio literario del Niseno hasta el año 385.

La experiencia vivida hasta esta fecha, permite corroborar la afirmación de Gutiérrez (1998), según la cual “en toda gran espiritualidad tenemos al inicio un nivel de experiencia. Luego una reflexión sobre esa vivencia, lo que permite proponerla al conjunto de la comunidad cristiana como un modo de seguir a Cristo” (p. 72). En efecto, en el año 386 se abre un nuevo panorama en la vida del obispo de Nisa y constituye el colofón de su trabajo literario². Las circunstancias históricas cambiaron para el Niseno debido a varios motivos, entre los cuales cabe destacar: a) el traslado de la sede del emperador con su corte a Milán, lo cual hacía que ya no tuviera injerencia en los asuntos de la corte; b) por disposición de los sínodos realizados por aquella época, los obispos quedan obligados a permanecer en sus sedes y a ocuparse exclusivamente de ellas.

Estas circunstancias le sirvieron para dedicarse más de lleno al estudio, la producción literaria y el ejercicio de su vida interior. El nuevo escenario que va desde el 386 al 394 parece conspirar para que Gregorio se recoja y centre toda su actividad en la doctrina espiritual, en función de la Iglesia de Nisa y las

² Obras como: *De instituto christiano*, *De professione Christiana*, *De perfectione*, *In Canticum canticorum* y *De Vita Moysis*, hacen parte de este período.

comunidades monásticas legadas por sus hermanos: Macrina y Basilio, según Daniélou (1941). Moreschini (2008) narra el inicio de la etapa aludida en los siguientes términos:

Gregorio a partir de aquellos años es movido más por intereses ascéticos que caracterizarán sus escritos y al parecer también su actividad práctica – queremos decir, no tanto el propio comportamiento individual que había sido desde los tiempos de la educación recibida de Macrina iniciado en los intereses y exigencias ascéticas, pero también obras concretas realizadas según los ideales monásticos -. El modo en el cual el Niseno había obrado en este campo no parece fácilmente evidente: en sus tiempos en la Capadocia el modelo que se imponía a todos era el del monaquismo organizado por Basilio: ¿en qué cosa Gregorio lo habría modificado? Parece que en aquel periodo había muerto también su mujer. Gregorio escribe también la Institución de los cristianos, una obra de neta impronta ascética, destinada a delimitar el ideal del cristiano, vale decir, la perfección monástica (p. 70)³.

Espiritualidad como crecimiento constante: *Epéktasis*

La afirmación de Gutiérrez (1998), según la cual “la búsqueda de Dios es, en verdad, el sentido definitivo de toda la espiritualidad” (p. 49), se entiende mejor cuando se dirige la mirada a la obra espiritual del obispo de Nisa, para quien la búsqueda incesante de Dios es la esencia de su forma de entender la vida en el Espíritu. Como afirma Belda (2006) en su comentario a Gregorio, “cuando el alma alcanza la unión gozosa con Dios se da cuenta de que esta alegría no hace más que aumentar su sed del creador” (p. 357).

La Escritura como fuente de vida espiritual

En la obra *De anima et resurrectione*, Gregorio (1863) señala la autoridad de la Escritura como norma y medida de todos los dogmas en los siguientes términos:

No nos está permitido afirmar lo que nos plazca. La Sagrada Escritura es, para nosotros, la norma y la medida de todos los dogmas. Aprobamos solamente aquello que podemos armonizar con la intención de estos escritos (pp. 50-51).

³ Tanto esta como las demás traducciones que vienen son nuestras.

Esta comprensión de la Escritura como norma y medida no aplica solo para los dogmas, sino también para la vida en el Espíritu, pues para Gregorio la Escritura constituye la *paideia* propiamente cristiana. Según Balderas (2007) la Sagrada Escritura es para el obispo de Nisa, “la guía de la razón (contra Eunomio 1,114), el criterio de la verdad, y supone una ventaja sobre la sabiduría de los paganos” (p. 175). Para Trevijano (1994), la Escritura en Gregorio interviene como “criterio seguro de la verdad para distinguir en las opiniones así formadas las que le son conformes y las que le son ajenas” (p. 210).

En este orden de ideas, es en relación con la Escritura que elabora su comprensión de Dios, establece correlaciones entre pasajes del Antiguo y Nuevo Testamento con el ánimo de argumentar de modo orgánico y coherente frente a temas particulares, debido a que, como señala Solano (2016), “el fin de la exégesis de Gregorio no es solamente el descubrimiento de un sentido espiritual, sino desentrañar el carácter orgánico de la vida espiritual” (p. 346). Personajes como Moisés, Pablo y Juan serán sus referentes preferidos.

Origen del término *Epéktasis*

A partir del vínculo que Gregorio establece con la Escritura no es de extrañar que el origen del término *Epéktasis* surja del trabajo de interpretación de la misma, particularmente de una perícopa de la carta de San Pablo a los Filipenses:

No es que lo tenga ya conseguido o que yo sea perfecto, sino que continúo mi carrera por si consigo alcanzarlo, habiendo sido yo mismo alcanzado por Cristo Jesús. Yo, hermanos, no creo haberlo alcanzado todavía. Pero hago una cosa: olvido lo que deje atrás y me lanzo a lo que está por delante, corriendo hacia la meta para alcanzar el premio a que Dios me llama desde lo alto en Cristo Jesús (Filipenses 3, 12-14).

Este pasaje va a ser determinante en la manera como Gregorio va a orientar la argumentación en la obra *De vita Moysis*, al punto de convertirse en la columna vertebral del desarrollo de la respuesta a la pregunta que le formularon: ¿En qué consiste la perfección en la virtud? O según Moreschini (2014), en el “Leit-motiv de la mística del Niseno” (p. 1574). La afirmación de Pablo per-

mite comprender el significado de la *Epéktasis* como tensión hacia adelante y hace referencia al crecimiento sin límites como característica irrenunciable de la verdadera virtud y del itinerario espiritual. La interpretación alegórica de los sucesos de la vida de Moisés, le permiten al Niseno argumentar que, a una etapa sigue siempre otra y a una ascensión sucede siempre otra en el caminar hacia Dios. En últimas, todos los elementos que entran en juego en la vida espiritual, estarán directamente relacionados, de una u otra manera, con este crecimiento sin límites al cual remite la *Epéktasis*.

A esta comprensión del crecimiento constante, sin límites, llegará también desde su manera particular de concebir la divinidad. En primer lugar, para el Niseno la particularidad de la naturaleza divina es la infinitud, que según Daniélou (1974), es asumida por Gregorio de la Escritura, pero a la cual aporta una justificación filosófica como contribución original. Y, en segundo lugar, comparte la idea según la cual, la Virtud, el Bien y Dios son equivalentes, al respecto afirma:

El Bien en sentido primero y propio, aquello cuya esencia es la Bondad, eso mismo es la Divinidad. Ésta es llamada en propiedad -y es realmente- todo aquello que implica su esencia. Puesto que ya se ha demostrado que la virtud no tiene más límite que el vicio y se ha demostrado también que en la Divinidad no cabe lo que le es contrario, se concluye consecuentemente que la naturaleza divina es infinita e ilimitada. Por tanto, quien busca la verdadera virtud no busca otra cosa que a Dios, ya que Él es la virtud perfecta. En efecto, la participación en el Bien por naturaleza es completamente deseable para quienes lo conocen, y, además, el Bien es ilimitado; síguese, pues, necesariamente que el deseo de quien busca participar en él es coextensivo con aquello que es ilimitado, y no se detiene jamás (Gregorio de Nisa, 1941, I, 7).

En relación con lo anterior, de la equivalencia entre la infinitud propia de Dios y el Bien cuya esencia es la Bondad, Gregorio (1941) concluye que el Bien es igualmente infinito y, por esta razón, la perfección en la Virtud consiste en ser infinita, más aún, el ascenso del alma a Dios es infinito. Según Moreschini (2014), “El progreso infinito del alma es debido a la fe, no a la gnosis, que Gregorio considera como un obstáculo generado por la curiosidad y el orgullo” (p. 71).

Ahora bien, para Boersma (2015), el Niseno sostiene que los seres creados, especialmente inteligibles, participan en el ser de Dios por medio de la vida virtuosa, pero hay que aclarar que esta participación es en las energías de Dios, no en su naturaleza o esencia que es infinita (pp. 140-141). En efecto, para el hombre cuya particularidad es la finitud, que lo hace limitado por naturaleza, la vida espiritual consiste en el constante crecimiento interior (*Epéktasis*) sin límites, con el cual le es posible imitar la absoluta inmutabilidad divina. Más aún, como señala Mateo-Seco y Maspero (2006) “esta ascensión a Dios es un progreso ilimitado que proseguirá también en el cielo” (p. 345).

Como un argumento adicional que permite la comprensión del sentido de la *Epéktasis* en Gregorio, Spira (1989) afirma que:

la epéktasis paulina es interpretada por Gregorio como progreso infinito en el sentido filosófico. Las consecuencias de esta nueva concepción de la areté (la virtud) son considerables. Pues al fundamentarse en un movimiento infinito hacia el infinito, Gregorio trasciende la lógica aristotélica, que aborrece todo progreso al infinito. Esta nueva filosofía del infinito desarrollada, como ha mostrado Langerberk, contra el Dios limitado de Orígenes, ha hecho de Gregorio el inspirador de la mística europea y, por esto, uno de los padres del dinamismo progresista tan característico de nuestra civilización occidental (p. 289).

Fundamentos antropológicos

Para Gregorio, como para los demás Padres de la Iglesia, la dignidad de la persona humana radica fundamentalmente en el hecho de ser imagen y semejanza de Dios (*Gn* 1, 26), que es comunión de tres Personas. Sobre esto Gregorio (2000) afirma: “¿Pero en qué consiste, según la Iglesia, la grandeza del hombre? No en la semejanza con el cosmos, sino en el ser a imagen del creador de nuestra naturaleza” (p. 73).

Lo anterior equivale a decir que Dios ha hecho participar de todo bien a la naturaleza humana. En efecto, si la Divinidad es la plenitud de todo bien y el hombre es su imagen, por esta razón, en nosotros está toda clase de bienes, toda

virtud, toda sabiduría y todo lo mejor que se puede pensar. Sobre este particular, Gregorio (1992a) sintetiza todos los atributos divinos en el hombre con una frase bíblica, cuando cita el Génesis:

El hombre está hecho a imagen de Dios... Quien creó al hombre para que participara de sus propios bienes e introdujo en la naturaleza del mismo los principios de todos sus atributos, para que gracias a ellos el hombre orientase su deseo al correspondiente atributo divino, en modo alguno le hubiera privado del mejor y más precioso de los bienes, quiero decir del favor de su independencia y de su libertad (pp. 64-65).

El Niseno considera que el hecho de que el hombre sea imagen de Dios comporta una cierta infinitud: Dios es infinito de hecho; el hombre tiene una capacidad infinita de crecimiento en la virtud, esto es, una *Epéktasis*, una ascensión continua y nunca terminada, hacia la comunión divina. Esta particularidad del hombre de haber sido creado a imagen de Dios es condición de posibilidad para la vida en el Espíritu, más precisamente, para la vocación de intimidad con Dios.

En el pensamiento de Gregorio, al haber sido creados por Dios, el hombre es concebido como una unidad de cuerpo y alma, que está llamado a participar de la vida eterna (Gregorio de Nisa, 2012, p. 19). Además, su comprensión del hombre está íntimamente relacionada con el tema del deseo y la libertad, a tal punto que, al explorar sus obras, queda al descubierto la inseparabilidad entre la dignidad personal y la libertad humana. A continuación, se ofrece el siguiente ejemplo:

El hombre fue creado para participar de los bienes de Dios; haría falta entonces que tuviera en su naturaleza algo de con-natural al Ser del cual participa. Por ese motivo fue honrado con la vida, con la razón, con la sabiduría, con todas las prerrogativas que convienen a Dios; para que gracias a cada una de estas propiedades sintiese el deseo de llegar a aquello que a él le es común. Y porque una de las prerrogativas de la naturaleza divina es también la eternidad, se necesitaba absolutamente que la constitución de nuestra naturaleza no fuera privada de este bien, pero que ella poseyera en sí misma la inmortalidad tanto que, gracias a la eternidad en ella depositada, pudiera conocer el Trascendente y tuviera el deseo de la eternidad divina. Esto está expresado de modo claro con una palabra en la narración de la creación del hombre, cuando dice que el hombre fue hecho a imagen de Dios (Gregorio de Nisa, 1992a, pp. 63-64).

Ahora bien, si el hombre es imagen de Dios, esto permite afirmar que el hombre está dotado de unos atributos que nadie le debe quitar, entre los cuales se destaca el deseo, que para el Niseno es una de las condiciones del verdadero conocimiento de Dios, debido a que solo deseándolo puede conocerse, como indica Wozniak (2006). En efecto,

el hombre, en su estructura interna marcada sumamente por la dirección hacia lo infinito (deseo), es una palabra sobre Dios. Se podría decir incluso que el hombre, en cuanto criatura que desea a Dios, es un ser teológico: en su ser refleja el sumo misterio que traspasa todo. El misterio de Dios infinito resplandece en la persona humana que, deseando, se dirige a su Creador (p. 485).

El otro atributo corresponde a la libertad que, para Gregorio, es como la corona de su ser personal. Esta libertad que tiene su fundamento en la imagen de Dios, le viene concebida en una doble dimensión: ser dueño de sí mismo (*autokrates*) y no estar sometido a un dueño, es decir, ser *a-despotos* (Mateo-Seco, 2006, p. 14). Al respecto afirma Gregorio (1992a):

¿Cómo iba el hombre a ser privado del don más hermoso y más honorable, es decir, el don de ser independiente (*a-déspotos*) y dueño de sí (*autexousios*)? En efecto, si la necesidad determinase la vida humana, en este aspecto, la imagen sería engañosa pues estaría adulterada por una semejanza con su arquetipo. ¿Cómo podría calificarse de imagen de la naturaleza soberana lo que está sometido y sujeto a ciertas necesidades? Así pues, aquello que ha sido hecho conforme en todo con la divinidad debía con toda seguridad poseer en su naturaleza la libertad (*autokrates*) y ser independiente (*a-despotos*) de forma que la participación en los bienes fuese el precio del combate librado por la virtud (pp. 63-64).

Ser dueño de sí mismo (*autokrates*) permite comprender que el hombre no está determinado y que no es una obra acabada de una vez por todas, sino que es un ser dinámico en proceso de crecimiento y que puede autodeterminarse y configurar su propia existencia siendo gestor de sí mismo al poder optar por la virtud o por el vicio. Ser independiente (*a-despotos*) posibilita que sea dueño de sí y, como imagen de la divinidad, sea lo que es y avance en el camino espiritual.

Según Spiteris (2005, p. 274), el obispo de Nisa siguiendo la tradición alejandrina representada en Clemente, utiliza el mismo vocabulario de los estoicos para hablar de la libertad y autodeterminación en el comportamiento humano. Más aún, con la expresión “padres de nosotros mismos” recoge la idea de Aristóteles de que el hombre es “padre de sus propios actos”, pero dándole un sentido más radical: se trata no sólo de la autodeterminación en el sentido de que el hombre es dueño y sujeto de sus actos porque tiene libertad de elección, sino que además se construye también a sí mismo. El “yo” no es solamente sujeto, sino también objeto de la realización moral: además de realizar actos libres, se realiza a sí mismo”.

Con relación a lo anterior, es posible afirmar que la libertad del hombre puede catalogarse verdadera solamente si está conectada a la voluntad divina, haciéndola propia. Esto implica liberarse del propio egoísmo, tener dominio de las pasiones para poder abrirse al diálogo con Dios y con los hermanos. En este sentido, ser libres ante Dios es buscar ser parecidos a Él, es pensar, obrar, actuar según Dios, lo cual permite comprender que el hombre es la libertad encarnada en cuanto que participa de la imagen de Dios y que ser siempre más libre se constituye en la verdadera vocación humana, pues “la perfección consiste en nunca parar de crecer hacia lo mejor” (Gregorio de Nisa, 1992b, p. 84).

Es oportuno aclarar que la diferencia entre la libertad de Dios y la del hombre radica en que Dios es libertad y el hombre tiene libertad, que le ha sido dada a tal punto que posee el poder de la libertad propia aún ante Dios, es decir, el poder decidir si seguir el camino de Dios o el de la muerte, pues Dios mismo respeta nuestra libertad, aunque sea un don que le pertenece. Más aún, gracias a esa elección el hombre se auto-realiza, se da su propio ser, es padre de sí mismo. En este sentido, afirma Gregorio (1863):

Sería inútil e injusto para el creador de la naturaleza que impida al hombre hacer el mal sólo porque se ha equivocado. Pues el hombre es deiforme a causa de su libertad, de su independencia y de la autonomía que son características de la beatitud divina. Empujar al hombre a hacer algo en contra de su voluntad significaría eliminar en él su dignidad. Si existen hombres que libremente, con movimiento espontáneo, orientan la naturaleza humana hacia el mal, obligarlos por la fuerza a que abandonen

sus malas elecciones sería lo mismo que quitarles toda posibilidad de participar en el bien; sobre todo significaría vaciarlos de la dignidad que los hace semejantes a Dios, pues es a causa de la libertad que el hombre es igual a Dios (p. 524).

En efecto, el hombre siendo una criatura, está sujeto a todas las concupiscencias del mundo, con la posibilidad de acoger o no a Dios, lo cual dio lugar al pecado en el mundo y con ello, a que el hombre perdiera los dones que traía consigo el ser imagen de Dios. Según Gregorio (1992a, pp. 112-116), dichos dones perdidos a causa del pecado, no obstante, serían recuperados con el hombre escatológico. El verdadero hombre de la plena libertad, aquel anterior al pecado o del ser escatológico, no es una utopía, un sueño. El hombre que fue en su origen, permanece siempre y será lo que tiene que ser. Particularmente, el Hijo de Dios con la encarnación, muerte, ascensión y con la venida del Espíritu Santo nos trajo las condiciones para recuperar los dones perdidos.

Por lo anterior, el modelo verdadero y a su vez mediación para el hombre histórico es Cristo-Dios, como comienzo de salvación y edificación del hombre nuevo. Cristo ha comenzado en cada uno de nosotros el trabajo de la conversión para encontrar el camino hacia la verdadera libertad; ahora le corresponde al hombre conseguir con el ejercicio de las virtudes y la ayuda divina, con constancia y perseverancia, la promesa evangélica de la completa libertad en la comunión divina.

Como imagen de Dios, el hombre camina hacia Él a través de la práctica de las virtudes en el secreto de la libertad, que le permite vivir en la dignidad humana y le exige la relación con los demás, esto es, vivir en comunidad. Esta experiencia comunitaria la refiere Gregorio (1992a) con la Iglesia, Cuerpo de Cristo, que le ofrece al creyente un remedio contra la muerte a través de los sacramentos, particularmente el de la Eucaristía.

La posibilidad del mal está presente en el hombre como fruto de un uso inadecuado de la libertad, que lo lleva a escoger lo peor a lo mejor. En este sentido, el pecado es concebido como alienación del hombre, que en lugar de elegir en función de ser lo que es, elige lo contrario. Sobre esto afirma Gregorio: "puesto

que lo propio de la libertad es precisamente el escoger libremente lo deseado, Dios no es una causa de tus males, pues Él formó tu naturaleza independiente y sin trabas, sino tu imprudencia, que prefirió lo peor a lo mejor” (1992a, p. 67).

Cristo como centro de la vida espiritual

Como afirma Boersma (2015): “Gregorio era un teólogo siempre en búsqueda de Cristo, y aunque estaba convencido que de hecho lo había encontrado, el deseo del Niseno de ver a Cristo le impulsaba a buscar todavía más” (p. 134). Esta afirmación puede comprenderse mejor en tanto para el Niseno, un modo de conocer a Dios es serle semejante, llegar a ser su imagen y para ello no existe otro camino ni otro modelo que Aquél que es la Imagen prototípica del Dios invisible: Cristo, en quien el alma encuentra quietud y crecimiento infinito. El mismo Gregorio (1992b) lo expresa en los siguientes términos:

Él, que está sobre todo conocimiento y comprensión, que es invisible, inenarrable (Sal. 11, 8) e inefable (2 Cor. 9, 15), para hacerte a ti de nuevo imagen de Dios, Él mismo, a causa de su amor al hombre, se ha hecho imagen del Dios invisible hasta el punto de hacerse igual a ti con la forma (Flp. 2, 7) que tomó, y transformarte a ti de nuevo por sí mismo conforme a la belleza del arquetipo hasta volver a ser lo que eras en el principio (p. 67).

Esta centralidad en Cristo acompaña todo el itinerario espiritual en tanto que la búsqueda de ver a Dios que motiva el proceso, solo es posible desde una unión cada vez más profunda con Cristo que se hace posible gracias a la acción del Espíritu. En efecto, afirma Boersma (2015): “Para Gregorio, las almas humanas encuentran su telos cuando en unión con Cristo se vuelven más puras, en un crecimiento cada vez mayor en la visión beatífica” (p. 134). Esta referencia a la posibilidad de la visión beatífica remite a la *Epéktasis* y, así, a un crecimiento infinito, pero dentro del proceso de vida en el Espíritu, según Boersma (2015): “sin embargo, experimentamos ya la visión de Dios en un sentido real, cuando vemos las huellas de Dios en las formas en las que trabaja en el mundo y en el reflejo de su pureza en nuestras propias vidas” (p. 138).

Seguimiento/Imitación

Después de haber hecho alusión a la centralidad de Cristo para la vida en el Espíritu, la referencia al seguimiento y la imitación de Cristo no hace más que reafirmar dicha centralidad, sobre todo cuando la verdadera realización del hombre es la cristificación, que es obra del Espíritu Santo. Por esta razón, para el Niseno hemos de procurar seguir a Cristo imitándole hasta el punto de que “nosotros mismos seamos imagen de la Imagen al reproducir en nuestros actos, como en una imitación, el hermoso prototipo como hacía Pablo, convertido en imitador de Cristo por su vida virtuosa” (Gregorio de Nisa, 1992b, p. 68). Esta invitación al seguimiento la hace evidente con su interpretación de la vida de Moisés, particularmente, explicando por qué Moisés en la teofanía de la roca sólo pudo ver la espalda de Dios. Al respecto afirma:

La enseñanza que recibe Moisés, procurando ver a Dios, de la manera que esto es posible es esta: seguir a Dios a donde quiera que conduzca, en esto consiste el ver a Dios. En efecto, “su paso” significa que conduce a aquel que le sigue. No le es posible al que ignora el camino viajar con seguridad si no sigue al guía. El guía le muestra el camino precediéndole. El que sigue no se apartará del buen camino, si siempre está orientado hacia la espalda del que lo conduce (Gregorio de Nisa, 1941, II, p. 252).

La esencia de la vida en el Espíritu es el seguimiento de Dios, es decir, el seguimiento de Cristo, quien es la virtud perfecta. No hay otra forma de acercarse a Dios, de correr en el certamen divino que permanecer en Cristo, recibiendo de Él la estabilidad en la carrera y la fuerza para correr, pues según Gregorio: “quien ha alcanzado algún bien, ese ciertamente está en Cristo, el cual contiene todo bien” (1941, p. 248). Es la imitación de la naturaleza divina que exige dicho seguimiento, aquello que diviniza al hombre y, solo así, es posible vivir como amigo de Dios y ser reconocido como su servidor.

Ahora bien, Gregorio sitúa el fundamento teológico de la espiritualidad cristiana en el hecho de que el cristiano ha sido hecho partícipe del nombre de Cristo:

Los que nos unimos con Él por medio de la fe en Él, somos llamados con el nombre más elevado con que se designa la naturaleza incorruptible e inmortal; síguese necesariamente que también tenemos comunión de nombre con todas aquellas otras nociones que junto con este nombre se refieren a la naturaleza inmortal (Gregorio de Nisa, 1992b, p. 34).

En relación con lo anterior, el seguimiento y la imitación pueden interpretarse como una forma de apropiar la comunión con el nombre de Cristo, al ser llamados cristianos; ya que como afirma el Niseno: “por definición, el cristianismo es imitación de Dios” (Gregorio de Nisa, 1992b, p. 37). Ahora bien, conviene evocar los diferentes significados del nombre de Cristo, para poder hacernos una idea de aquello que debe imitar el cristiano. Sobre este particular afirma Gregorio:

Pablo nos dio a conocer el significado del nombre de Cristo cuando dijo que Cristo es fuerza de Dios y sabiduría de Dios; y cuando le llama paz y luz inaccesible en la que habita Dios; santificación y redención; gran sacerdote, y pascua; propiciación de las almas; esplendor de La gloria; figura de la sustancia y hacedor de los siglos; manjar y bebida espiritual, piedra y agua, fundamento de la fe; piedra angular, e imagen de Dios invisible; Dios grande, y cabeza del cuerpo de la Iglesia; primogénito de la nueva criatura primicia de los que durmieron, primogénito de entre los muertos, y primogénito entre muchos hermanos, y mediador de Dios y de los hombres; Hijo unigénito, coronado de gloria y honor, Señor de la gloria y principio de los seres. Y le llama también Él que es el principio, rey de justicia, rey de La paz; y además de esto, rey del universo, que ha recibido ilimitadamente el poder del reino (1992b, pp. 45-47).

Esta variedad de significados del nombre de Cristo, permiten comprender mejor por qué para Gregorio, es la naturaleza de las cosas la que confiere sentido y valor al nombre con el cual se designa. En este sentido, para el Niseno, no basta con llamarse cristiano, sino que es necesario serlo con una vida que se asemeje a Cristo. Los significados del nombre de Cristo son organizados por el obispo de Nisa en función de dos categorías: sabiduría y poder. Frente a los mismos, invita a imitarlos en tanto su imitación es posible a nuestra condición de creaturas; y ante aquellos que nos desbordan, la invitación es a venerarlos y adorarlos. Esta disposición hará posible que el creyente sea, según el Niseno:

Perfecto hombre de Dios como dice el Apóstol, es necesario que todos aquellos rasgos que explicitan el significado del nombre de Cristo brillen en la vida del cristiano—unos en la imitación, otros en la veneración—, sin que su integridad se encuentre disminuida por el pecado (Gregorio de Nisa, 1992b, p. 49).

En la obra *Sobre la perfección* (1992b), Gregorio se detiene a explicar cada uno de los nombres, señalando cómo es posible imitarlos o dar paso a la veneración y adoración. Por la limitación de espacio no se abordarán detalladamente en el presente escrito, pues solo se señalarán algunos rasgos concretos relacionados con el seguimiento y la imitación. Dichos rasgos deben permear la vida del cristiano en cuanto a su pensamiento, su palabra y su *praxis* para evitar una doble vida. Sobre esta particular apropiación afirma el Niseno:

El lugar principal lo ocupa el pensamiento, pues el pensamiento es el comienzo de toda palabra; en segundo lugar, tras la reflexión, se encuentra la conversación, que revela con las palabras el pensamiento concebido en el alma; el tercer lugar -tras el pensamiento y la conversación-, lo ocupa la praxis, que realiza lo que ha sido pensado (1992b, p. 80).

En efecto, aquello que nos es posible seguir e imitar de la naturaleza divina es interpretado por Gregorio en las siguientes virtudes que deben hacerse presentes en el pensamiento, la palabra y la praxis del cristiano: oración, humildad, paciencia, paz, santidad, verdad, justicia, integridad, sencillez, concordia y sinceridad (Gregorio de Nisa, 1983, p. 67). Esta manera de entender la imitación, permite recuperar su sentido más profundo, pues no se trata de imitar aquello que es circunstancial o cambiante, sino aquello que siempre permanece y que da cuenta del significado del nombre de Cristo.

Como cierre del presente apartado conviene evocar sus palabras con relación a la espiritualidad entendida como seguimiento/ imitación de Cristo o como comunión con el nombre de Cristo:

En esto está situada, a mi parecer, la perfección de la vida cristiana: en estar en comunión con todos aquellos nombres en que se explicita el nombre de Cristo, en el alma, en las palabras y en los quehaceres de la vida, hasta el punto de mostrar en sí mismo la santificación perfecta-conforme al deseo de Pablo, en todo el cuerpo, en el alma, y en el espíritu- evitando continuamente todo compromiso con el mal (Gregorio de Nisa, 1992b, pp. 82-83).

Oración

El tema de la oración en Gregorio se circunscribe en la centralidad en Cristo, a quien reconoce como Maestro de oración, dado el carácter paidético que identifica su ejercicio teológico. En este sentido, su comprensión de la oración está en sintonía con los postulados presentes en los evangelios, especialmente Lucas y Mateo. Al respecto afirma Gregorio de Nisa:

La Palabra divina nos hace conocer la enseñanza de la oración y por su medio, explica a los discípulos que son dignos de ella y que con fervor buscan el conocimiento, la forma en que conviene darse amoroso a la escucha divina a través de las palabras de la oración (1983, p. 43).

A la oración, Gregorio dedica 5 homilías que son conocidas con el nombre de *Oratione Dominica*, en las cuales plasma su interpretación sobre la oración. Para el obispo de Nisa: “La oración es una conversación con Dios, y una contemplación de las cosas invisibles” (Gregorio de Nisa, 1983, p. 47). Esta definición permite comprender que la oración es ante todo una conversación familiar con Dios, que recibe su fundamento de la filiación divina. La invitación a perseverar en la oración es recurrente en sus homilías, sobre este particular afirma: “Es absolutamente necesario ser asiduos en la oración, como dice el Apóstol, después de prestar escucha a la voz divina que nos sugiere el modo con que hay que dirigir la oración al Señor” (Gregorio de Nisa, 1983, p. 43).

Además de la invitación a perseverar en la oración, evitar la charlatanería, esperar siempre en Dios, dirigirse a Dios con humildad o de la referencia a la oración de petición y de acción de gracias, Gregorio reconoce las bondades de la misma en cuanto que “La oración es defensa del pudor, freno de la ira, represión de la altivez, purificación del rencor, anulación de la envidia, destrucción de la injusticia, corrección de la maldad” (Gregorio de Nisa, 1983, p. 46).

De todas las características de la oración que en su mayoría son retomadas de los evangelios, hay que destacar que para el obispo de Nisa la oración constituye la cumbre de todas las virtudes y, es por medio de ella, que pedimos a Dios todas las demás. En este sentido es posible entender que la oración no

es un agregado de la vida espiritual, sino su condición de posibilidad, pues hace posible la vida virtuosa: “El fruto de una oración sincera es la sencillez, la caridad, la humildad, la constancia, la inocencia y muchas otras cosas parecidas” (Gregorio de Nisa, 1992b, p. 121); y, por ende, la unión con Dios. En palabras de Gregorio de Nisa: “Se separa de Dios quién no se une a Él con la oración (...) De la oración nace la comunión con Dios” (1983, p. 46).

Dentro de los ejercicios que Gregorio de Nisa reconoce para avanzar en la vida espiritual o en la perfección de la virtud, además del énfasis en la necesidad de hacer el bien, la conducta recta, la abnegación, el apartamiento del mal, el esfuerzo ascético, incluye el tiempo dedicado a la oración en recogimiento interior. No en vano afirma Moreschini (2008): “La vida moral es condición para la contemplación de Dios” (p. 345). Para finalizar este apartado conviene evocar nuevamente al Niseno:

De hecho, no existe más que una custodia y medicina del alma: acordarse de Dios con fuerte deseo y entregarse siempre a buenos pensamientos. No cesemos nunca en este esfuerzo, ya comamos, ya bebamos, ya estemos descansando o haciendo alguna cosa, o hablando, de forma que todo lo que hagamos sea para gloria perfecta de Dios y no para la nuestra. Solo así nuestra vida no tendrá ninguna mancha o suciedad proveniente de las asechanzas del Maligno (Gregorio de Nisa, 1992b, p. 116).

Conclusiones

Después del recorrido realizado es posible validar que la particularidad de la espiritualidad del Niseno es ser una espiritualidad de la *Epéktasis*, es decir, una espiritualidad que se entiende como un crecimiento continuo, sin fin, o como una transformación permanente en Jesucristo como resultado de seguirle/ imitarle hasta ser imagen de la Imagen.

Esta forma particular de comprender la espiritualidad al tener su fundamento en la noción de creación del hombre a imagen y semejanza del creador, permite recuperar el sentido y el telos propio de la existencia humana llamada a la comunión divina. El hombre no es un ser para la muerte, sino un ser para la vida plena que se encuentra en la comunión con Dios y la manera como el

hombre puede participar desde el crecimiento permanente. En efecto, es oportuno recalcar la importancia en este crecimiento continuo por parte de la Gracia como don del Espíritu, que además de promover el deseo al interior del hombre en función de la comunión divina, opera como libertad en el hombre, capacitándolo para decidir sobre aquello que está llamado a ser, de configurarse como imagen de la Imagen de Dios, Cristo, el Señor.

Esta vida en el Espíritu no se realiza en solitario, sino siempre referida a otros con quienes se comparte la misma vocación a la comunión divina. En este caso, la espiritualidad de la *Epéktasis* es profundamente comunitaria, en tanto es en la vida en comunidad donde se viven las virtudes y, por tanto, se hace presente a Cristo. Además, dicha vida comunitaria está siempre en construcción.

Esta espiritualidad de la *Epéktasis* es también una espiritualidad del seguimiento/imitación de Cristo, en tanto Él es el fundamento de toda espiritualidad propiamente cristiana, al ser el puente entre Dios y los hombres. En la comunión con Cristo, esto es, en el seguimiento/imitación permanente del significado del nombre de Cristo es posible para el ser humano la comunión con Dios, que es ilimitada debido a la infinitud divina.

Desde la centralidad de Cristo, en la espiritualidad de la *Epéktasis*, la oración cumple una labor importante, pues de ella se derivan no solo las diferentes virtudes que encuentran su plenitud en Cristo, sino la posibilidad de establecer una comunión con Dios. De ahí la insistencia en orar permanentemente. Esta particularidad de la centralidad en Cristo no puede entenderse como afectación a la Trinidad, pues en sintonía con la narrativa neotestamentaria, Cristo es el Camino que nos conduce al verdadero conocimiento de Dios, que es Padre, Hijo y Espíritu Santo. *Más aún, quien hace posible la configuración de la creatura como imagen de la Imagen del Creador es el Espíritu.* Por tanto, la centralidad de Cristo es posibilitada por la inhabitación del Espíritu Santo en nosotros y, así, la comunión divina.

Esta manera de comprender la espiritualidad como *Epéktasis* sigue aún vigente, en tanto que sus fundamentos no son otros que los presentes en la revelación que testimonia la Escritura. Gregorio de Nisa hizo un esfuerzo por

hacer inteligible el dato revelado y permitir que los creyentes pudieran vivir a profundidad su vocación divina. Hoy las circunstancias históricas no son las mismas a las que tuvo que hacer frente el Niseno, pero la invitación a configurarse como imagen de la Imagen de Dios sigue siendo vigente y, de este modo, el legado recibido del obispo de Nisa es un aporte valioso sobre el cual estamos llamados a seguir profundizando.

Conflicto de intereses

El autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación comercial de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

- Balderas Vega, G. (2007). *Jesús, cristianismo y cultura en la Antigüedad y en la Edad Media*. México: Universidad Iberoamericana.
- Belda, M. (2006). *Guiados por el Espíritu de Dios. Curso de Teología Espiritual*. Madrid: Palabra.
- Boersma, H. (2015). "Becoming Human in the Face of God: Gregory of Nyssa's Unending Search for the Beatific Vision". *International Journal of Systematic Theology*, 17(2), 131–51.
- Campenhausen, H. V. (1967) *Los Padres de la Iglesia. I Padres Griegos*. Madrid, Cristiandad.
- Daniélou, J. (1974). *Le IV siecle Gregoire de Nysse et son milieu*. Paris: Institut Catholique.

- Grégoire de Nysse. (1941). *Contemplation sur la vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu*. Daniélou (Trad.) Paris: Du Cerf.
- Gregorio di Nissa. (1983). *La preghiera del Signore: omelia sul Padre nostro*. Caldarelli, G. (Trad.) Roma, Paoline.
- Gregorio de Nisa. (1992a). *La Gran Catequesis*. A. Velasco (Trad.) Madrid, España: Ciudad Nueva.
- Gregorio de Nisa. (1992b). *Sobre la Vocación Cristiana*. Mateo-Seco (Trad.). Madrid, España: Ciudad Nueva.
- Gregorio di Nissa. (2000). *L'Uomo*. Roma: Città Editrice.
- Gregorio de Nisa. (2012). *Homilias sobre el Eclesiastés*. Cornavaca y Peveraro (Trads.) Madrid, España: Ciudad Nueva.
- Gregorio di Nissa. (2014). *Opere dogmatiche, Testo greco a fronte*. Moreschini, Claudio, (Trad.). Milano, Bompiani.
- Gutiérrez, G. (1998). *Beber en su propio pozo (En el itinerario espiritual de un pueblo)*. Salamanca: Sígueme.
- Illanes, J. L. (1999). *Espiritualidad y Sacerdocio*. Madrid, RIALP.
- Mateo-Seco, L. F. (2006). "Persona, esclavitud y libertad en Gregorio de Nisa". *Revista Española de Filosofía Medieval*, 13, 11-19.
- Mateo-Seco, L.F. y Maspero, G. (2006). *Diccionario de San Gregorio de Nisa*. Burgos: Monte Carmelo.
- Moreschini, C. (2008). *I Padri Cappadoci, storia, letteratura, teología*. Roma: Città Nuova.
- Ramos Jurado, E. (1992). Paideia griega y fe cristiana en Sinesio de Cirene. *HABIS* (23), 247-261.

- Solano Pinzón, O. (2015). Inculturación de la Teología en Gregorio de Nisa: Antecedentes. *Theologica Xaveriana*, (179), 157-84.
- Solano Pinzón, O. (2016). Inculturación de la teología como ejercicio hermenéutico de apropiación: hipótesis desde el *De Vita Moysis* de Gregorio de Nisa. *Cuestiones Teológicas*, 43(100), 333-357.
- Spiteris, Y. (2005). *Salvación y pecado en la tradición oriental*. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- Spira, A. (1984). *Le temps d'un homme selon Aristote et Gregoire de Nyssa*. *Colloques internationaux du CNRS*. Paris: CNRS.
- Trevijano Etchevarria, R. (1994). *Patrología*. Madrid: BAC.
- Wozniak, R. (2006). El valor teológico-epistemológico del deseo humano de Dios en 'De vita Moysis' de San Gregorio de Nisa (La épithumía entre ontología, teología y espiritualidad). *Scripta theologica*, 38(2), 473-500.



JOSÉ DE NAZARET, UN CREYENTE ENSOMBRECIDO

Joseph of Nazareth, a shadowed believer

Artículo de reflexión derivado de investigación¹

DOI <https://doi.org/10.21501/23461780.2683>

Recibido: 26 de julio de 2017 / Aceptado: 25 de septiembre de 2017 / Publicado: 15 de diciembre de 2017

Alberto Echeverri^{**}

Resumen

La exhortación de Francisco sobre la familia retoma en algunos pasajes la figura de José de Nazaret, el llamado padre putativo o nutricio de Jesús. Su consideración por parte de la iglesia católica romana fue, durante mil quinientos años, exigua. La doctrina y la devoción popular en torno a él en los siglos ulteriores han cooperado a dejarlo casi en la penumbra. La encuesta a los escasos documentos oficiales que lo tienen en cuenta y a las deformaciones piadosas de su culto propone un replanteamiento del significado de san José y de la “sagrada familia” para la fe del creyente cristiano. El ensayo procede partiendo de los símbolos ofrecidos por la primera alianza, la establecida entre Yahvé y su pueblo, procurando encontrar el pleno sentido de los mismos en la segunda, iniciada por Jesús como revelador de un misterio que parecía envuelto en la sombra.

Palabras clave

Biblia; Devoción popular; Iglesias; Sagrada familia; Sombra.

¹ Este artículo hace parte de los resultados obtenidos del proyecto de investigación intitulado *Sobre significados y alcances de la libertad religiosa*.

^{**} Doctorado en Teología Espiritual, Universidad Pontificia Gregoriana, Roma. Postdoctorado en Educación, Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá. Miembro del grupo “Sagrado y profano”, adscrito al Instituto Colombiano de Estudio de las Religiones y a la Universidad Industrial de Santander. Rovellasca (Como) – Italia. Orcid.org/0000-0002-3570-6770. Correo electrónico: escarabajo4747@gmail.com

Abstract

Pope Francis' exhortation about family looks upon the figure of Joseph of Nazareth in some passages, the so called adoptive father of Jesus Christ. His consideration from the Roman Catholic Church was, for fifteen hundred years, meagre. Doctrine and popular devotion regarding him in the last centuries have left him in the shadow. Surveying the few official documents that regard him and the pious deformation of his cult propose a reconsideration of the meaning of Saint Joseph and the "Holy Family" to the faith of any Christian believer. This essay starts from the symbols offered by the first alliance, the one established by Yahweh and his people, making sure of finding full meaning of them in the second pact, the one initiated by Jesus Christ as the revealer of a mystery that seemed to be in the shadows.

Keywords

Bible; Popular devotion; Church; Holy Family; Shadowed.

Introducción

Por más de quince siglos José ha quedado en la oscuridad y en el silencio del magisterio eclesial: en pocas palabras, ha sido muy amado por el pueblo cristiano pero poco estimado por sus teólogos. Con excepción de los tiempos recientes, de hecho parece que no ha sido considerado digno de una reflexión teológica profunda, por parte también de teólogos, papas, obispos que no han profundizado nunca su figura (Signori, 2014, pp. 51-52).

Las páginas siguientes miran la figura de san José que, tras una consideración significativa en los orígenes del cristianismo, penetra en un extraño silencio que se prolonga por cerca de mil años, hasta transformarse en símbolo de variadas políticas eclesiales de los últimos cinco siglos. El estudio encuesta la presencia del santo en la doctrina y en la devoción popular, una investigación más representativa que exhaustiva, reveladora de un cierto funcionalismo, que emerge paso a paso para la fe del creyente. Su importancia radica en que el padre putativo de Jesús hace parte constitutiva de la revelación atestiguada por el Nuevo testamento, la de los relatos de Lucas y Mateo sobre la infancia de Jesús, última etapa de redacción de los Sinópticos. En fin, buscamos contribuir a la coherencia de la reflexión teológica en torno a la silenciosa “sombra del Padre” por medio de la profundización de su papel en la nueva alianza desde la tradición de la primera.

El itinerario josefino en la Iglesia

En *La sombra del Padre*, el polaco Jan Dobraczynski (2002), escritor de la primera mitad del siglo XX, apellidaba así a José de Nazaret, ofreciendo a la espiritualidad cristiana de Occidente una mirada muy original sobre la personalidad de un santo que plantea más de un problema a la devoción y aún a la doctrina de la iglesia católica romana. Justamente porque el padre putativo de Jesús ha quedado en la sombra a través de los siglos; el cardenal Louis Edouard Pie, obispo de Poitiers, lo reconocía ya en 1871 con la proclamación de san José como patrono de la Iglesia católica por obra de Pío IX:

El velo que cubre el nombre y el poder del venerable José durante las primeras épocas cristianas aparece como la prolongación del silencio con el que estuvo rodeada su carrera mortal; es la continuación de esta vida oculta cuyos esplendores debían tanto más maravillar la inteligencia y el corazón de los fieles cuanto que su revelación estuvo durante más largo tiempo reservada (1870, p. 282; 1871, pp. 324-327).

Pero el singular camino de la figuración de san José en la vida concreta de la iglesia católica romana había comenzado tiempo atrás. Mientras los primeros teólogos latinos y griegos le dedicaron una escueta pero significativa atención que se mantendrá en la tradición ortodoxa del Oriente cristiano, no sucede lo mismo en los documentos pontificios de los primeros quince siglos: las noticias sobre él parecen iniciarse con una bula de León X quien, al tiempo que continúa la diatriba con Lutero sobre el asunto de las indulgencias, las concede a los peregrinos que asiduos al lugar (Cotignac, Francia) donde san José se ha aparecido junto a la virgen María (10 de agosto de 1519), llevando en brazos a Jesús. Allí mismo, volverá a hacerse presente curiosamente solo en pleno período barroco (1660). En 1783 tras el rechazo de la infructuosa mediación que se había buscado con el emperador austríaco José II a causa de su política ilustrada anticatólica, Pío VI hará coronar una pintura polaca que lo representa, calificada de milagrosa por los visitantes que la frecuentan desde 1670. Sin embargo, la noticia más antigua sobre su culto en el Occidente cristiano se remonta al año 1129, cuando en la Bolonia italiana se dedica a él una iglesia. La fiesta del santo, celebrada por los cristianos coptos el 20 de julio desde el siglo IV y por los griegos el día siguiente a la Navidad, solo será fijada en el santoral romano por Sixto IV a fines del siglo XV; otros papas intervendrán en ella: Clemente X a fines del siglo XVII, Clemente XI a comienzos del XVIII, Pío VII y Pío IX durante el XIX, y Pío XII en el XX.

Será el siglo XIX el que verá afirmarse considerablemente el rostro de san José. El discutido pero enérgico Pío IX reformulará la liturgia de la fiesta de su patronato, nacida de las cofradías de artistas y ebanistas en 1680, refrendada luego por Inocencio XI. “Consternado por el reciente y luctuoso estado de cosas” y a ruego de varios obispos participantes en el apenas interrumpido y clausurado Vaticano I, el papa Mastai Ferretti lo declarará patrono de la Iglesia universal: “ya que en estos tiempos malvados la misma Iglesia, plagada de enemigos por todas partes, está totalmente oprimida por los más graves

males, que hombres impíos pensaron hacer prevalecer finalmente las puertas del infierno contra ella” (1870, p. 282). La ocasión era muy propicia, pues habían transcurrido escasos cinco meses desde la solemne aprobación conciliar de la infalibilidad pontificia, la sucesiva invasión garibaldina de los Estados pontificios y algo más de un mes del lanzamiento de la nueva excomunión contra los rebeldes de Porta Pía que daba acceso a la capital. Ya en 1854, al proclamar el dogma de la concepción inmaculada de María había manifestado que san José era, después de María, “la más segura esperanza de la Iglesia” y su decreto del 27 de abril de 1865 extendería al mes de marzo, consagrado a honrarlo, las indulgencias temporales y plenaria concedidas al mes de mayo dedicado a Nuestra Señora.

La figuración de san José llega al culmen en el conjunto de la doctrina cristiana con la encíclica *Quamquam pluries* (QP), hasta entonces la única de dos documentos pontificios de igual categoría dedicados a él, que León XIII publicará en 1889, al cumplir el undécimo de los veinticinco años y medio del tercer pontificado más largo de la historia de la iglesia (1878-1903). Y el contexto era favorable. La vieja cuestión romana, que el papa parecía dejar de lado desde el comienzo de su gobierno, resurgía en la conciencia del pueblo católico; la imagen suya había sido colgada en un patíbulo, mientras en el romano Campo dei Fiori un escultor erigía su estatua y los obispos de Cremona y Piacenza, Jeremías Bonomelli y Juan Bautista Scalabrini se arrepentían de sus desvaríos republicanos al proponer la reconciliación de la Iglesia con el naciente Estado italiano (Castiglioni, 1936, pp. 623-637). Por eso el texto se iniciaba con una denuncia: “La Iglesia de Jesucristo atacada por todo flanco abiertamente o con astucia; una implacable guerra contra el Soberano Pontífice; y los fundamentos mismos de la religión socavados con una osadía que crece diariamente en intensidad” (León XIII, 1889, n. 1).

Fue por ese tiempo, el de la “Roma desorientada entre la devoción y la indiferencia” (Laboa, 2007, pp. 341-370), cuando irrumpió una avalancha de ejercicios piadosos en la devoción de la iglesia católica que respaldaban las decisiones pontificias en favor de nuestro santo. En primer lugar, las “letanías a san José”. Benedicto XIII lo había hecho entrar oficialmente (1726) en las de los

santos; un poco antes (1715) lo añadía Pío VII en la oración *A cunctis*². Corresponderá a san Pío X aprobar el decreto que publicaba las letanías, subrayando su título de “augusto Patriarca” y apellidándolo “poderoso patrono de la Iglesia católica ante Dios” (S. Congregatio Rituum, 1909, pp. 290-292). Benedicto XV hará incluir su nombre en las invocaciones destinadas a la reparación de las blasfemias al final de las exposiciones solemnes de la reserva eucarística (S. Congregatio Rituum, 1921, p. 158). Y Juan XXIII hará otro tanto en el canon romano de la misa, enseguida del de María, llamándolo “su esposo” (Sagrada Congregación de los Ritos, 1962, p. 873).

A las letanías se agregarán los “gozos de san José” y aun los “dolores de san José”, reflejo popular de las antiquísimas letanías lauretanas en alabanza de Nuestra Señora³. Es entonces cuando comienza a evidenciarse la peregrina mezcla que hará la tradición en torno a José de Nazaret entre las fuentes bíblicas y las leyendas apócrifas de los orígenes cristianos. En las *letanías* es invocado como “esperanza de los enfermos”, “abogado de los enfermos” y “terror de los demonios”. Los *dolores* no dudan en verlo sufriente ante la pérdida de Jesús niño en el templo, y los *gozos* lo refieren reconfortado porque su muerte acontece en brazos de María y Jesús.

Resulta evidente que se ha ignorado la noticia evangélica en beneficio de una devoción cuyo fundamento no va más allá de una pía consideración. Benedicto XIV, papa entre 1740 y 1758, apoyado en la doctrina agustiniana, afirmará que María y José comienzan la serie de los santos del Nuevo Testamento, mientras san Juan Bautista concluye la lista de los del Antiguo Testamento. El pontífice olvidaba que los santos cristianos pertenecen a la segunda alianza –uno de ellos el Bautista- y que la iglesia católica romana no ha incluido en su santoral a los personajes de la primera⁴, aunque a varios de sus actores los considera participantes de la santidad propia de los creyentes en el amor misericordioso del Dios de Jesús.

² La oración *A cunctis*, que hace parte del *Breviario romano*, es compendio de las conmemoraciones comunes o sufragios de los santos.

³ Ya en 1521 Isidoro Isolani había escrito la “Suma de los dones de San José” Recuperado de: [http://www.treccani.it/enciclopedia/isidoro-isolani_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/isidoro-isolani_(Dizionario-Biografico)); consultado 23 de julio de 2016.

⁴ No es claro si el pontífice tenía en cuenta la tradición de las comunidades cristianas ortodoxas que incluyen en su santoral muchos de los personajes de la primera alianza; no había por esa época la consideración ecuménica de las diversas iglesias hoy corriente entre nosotros.

Si puede ser laudable que su patronazgo se haya extendido a países, conventos, santuarios, parroquias, seminarios, instituciones educativas, congregaciones religiosas masculinas y femeninas, asociaciones laicales no lo es tanto que se haya insistido en presentarlo como patrono para los enfermos y los ancianos: su tardía muerte a más de 100 años cumplidos, que permite deducir una lenta enfermedad y su matrimonio a los 90 que le ayudan a proteger la virginidad de su esposa hacen parte de una leyenda, considerada piadosa por algunos pero que en realidad ha contribuido a deformar o, al menos, demeritar el significado de su santidad ante los creyentes. Que José hubiera “abrazado con paternal ternura”, “colmado de besos” y “alimentado con un celoso cuidado y una solicitud sin par” a Jesús, como en su momento había escrito Pío IX (1870), bien podía ser tenido por obvio en un hombre que se adhirió en todo al designio sobre el Hijo de Dios según el texto bíblico. Lo que contrasta con las suposiciones devotas que no tenían raigambre histórica⁵.

A mi juicio, hace parte de este tipo de textos, uno de los párrafos del que Benedicto XV publicó el 25 de julio de 1920, con ocasión del cincuentenario de la proclamación del patronazgo del santo sobre toda la Iglesia. En el que subraya que este “mereció ser tenido como el más eficaz protector de los moribundos, habiendo expirado con la asistencia de Jesús y María”, y por tanto los pastores de la Iglesia deberán “favorecer las congregaciones instituidas para suplicar a José en favor de los moribundos”, como las “de la buena muerte”, del “tránsito de san José” y “por los agonizantes”. Era consciente el papa de “la situación difícil en la que se debate hoy el género humano” y por eso acudía a san José como conductor a la devoción hacia la Sagrada Familia de Nazaret y, a través de ella, a la virgen María. Recursos en los que veía más que un freno, una cooperación para superar los excesos provocados por los horrores de la Gran Guerra (Benedicto XV, 1920, p. 313).

Poco a poco el patronazgo de José en la Iglesia llegará a ser entendido como el de su protector y defensor. Según Pío IX (1870), patrono de la Iglesia (“católica”, especifica el documento), “plagada de enemigos por todas partes”.

⁵ Esta mentalidad ha dado lugar a referencias como la que ofrece el sitio actual de *Wikipedia*: “no se menciona a José de Nazaret en los evangelios sinópticos durante el ministerio público de Jesús, por lo que se presume que murió antes de que éste tuviera lugar” (José de Nazaret. Recuperado de: https://es.wikipedia.org/wiki/José_de_Nazaret; consultado 12 de mayo de 2016). Una afirmación imprecisa la de esa mención, cierta en el caso de Marcos, falsa en Mateo y Lucas.

Promovido a “especial patrono de toda la Iglesia” por León XIII (1889, p. 4), un siglo después, al conmemorar el centenario de la del papa Pecci en la encíclica *Redemptoris custos* (RC), repetirá el mismo Juan Pablo II (1989, n. 31c) las palabras finales de éste: “Como en otro tiempo libraste de la muerte la vida amenazada del niño Jesús, así ahora defiende a la santa Iglesia de Dios de las hostiles insidias y de toda adversidad”⁶. Tras haber puntualizado que “destinado a ser el custodio de la religión cristiana, debe ser tenido como el protector y el defensor de la Iglesia” (Juan Pablo II, 1989, n. 28a.b). En la antevíspera de la segunda conflagración mundial, la encíclica *Divini redemptoris* (DR) de Pío XI (1937) recurrirá a él para enfrentar a los adversarios de la Iglesia: “para acelerar la paz de Cristo en el reino de Cristo, por todos tan deseada, ponemos la grande acción de la Iglesia católica contra el comunismo ateo mundial bajo la égida del poderoso protector de la Iglesia, san José” (Pío XI, 1937); y enfatizará que por haber sido “el jefe o señor de la casa, su intercesión no puede sino ser todopoderosa”⁷. Otra línea asumirá Pablo VI al reconocerlo patrono de la Iglesia por su “ennoblecadora colaboración” humana a la acción divina y por “hacer florecer su terrena existencia con genuinas virtudes evangélicas” (Juan Pablo II, 1989, n. 30c). Y la misma RC lo invocará como “aliento para la evangelización y la reevangelización” (1989, n. 29).

A mediados del siglo XX san José inicia su patronazgo de los trabajadores. Pío XII (1955) instituirá la festividad litúrgica de “san José artesano” el 1 de mayo, destinada no solo a remplazar de inmediato la ya antigua del patronato, sino también a oponerse a la que el movimiento socialista mundial había logrado legislar en la mayoría de los países como fiesta o día del trabajo:

Es claro que ningún trabajador estuvo jamás tan perfecta y profundamente penetrado de él como el padre putativo de Jesús, que vivió con él en la más estrecha intimidad y comunidad de familia y de trabajo. De igual modo, si queréis estar junto a Jesús, os repetimos: id a José (Pío XII, 1955).

⁶ Sin embargo, el texto alarga la mirada: se le invoca como protector ante “los peligros que amenazan a la familia humana” (Juan Pablo II, 1989, n. 31b). Es el segundo de los documentos pontificios dedicados por entero a san José y el último hasta hoy.

⁷ La bastardilla es del original.

Poco antes del papa Pacelli, su predecesor anotaba que el santo había “pertenecido a la clase obrera” (Pío XI, 1937, n. 87)⁸. Resulta extraño que con un retardo de veinte siglos la Iglesia descubriera a san José como trabajador, a pesar de que el relato bíblico lo hubiese puesto en evidencia. No dispongo de noticias sobre las confraternidades, tan significativas entre los clérigos y laicos de la Europa medieval, que reclamaran el patronazgo de san José⁹, a pesar de que su estructuración corporativa les permitía vehicular la mutua ayuda económica y profesional en vida de sus miembros, a la par que la espiritual aun en los funerales. Solo a mediados del siglo XX la investigación reinterpretará el término griego que los Sinópticos utilizaban para identificar la actividad laboral de José: el *téktonos* podría muy bien dar a entender la de un carpintero o un albañil. Según algunos exégetas de una especie de obrero sabelotodo; que se hubiese preferido la versión del casero y pacífico carpintero llevará a su caracterización como “artesano” (León XIII, 1889, n. 4)¹⁰. Sin embargo, la predicación y la pastoral popular continuaron y continuarán favoreciendo hasta hoy tan solo la imagen del carpintero José, y aun de Jesús como aprendiz y ayudante en su taller. *RC* cooperará al mismo estado de cosas, en el brevísimo excurso dedicado al tema, que inicia así: “Expresión cotidiana del este amor en la familia de Nazaret es el trabajo. El texto evangélico *precisa el tipo de trabajo... el de carpintero*” (Juan Pablo II, 1989, n. 22)¹¹.

⁸ El papa llega a extender su significación hasta un tema que en los decenios sucesivos será central en la doctrina social de la Iglesia: “después de merecer el calificativo de *justo* (2Pe 3,13; cf. Is 65,17; Ap 2, 1), ha quedado como ejemplo viviente de la justicia cristiana, que debe regular la vida social de los hombres”.

⁹ Una especialista en el tema enumera el patronazgo de tres advocaciones de la virgen María, del Espíritu Santo, de la Trinidad, de la Santa Cruz, del Salvador, de siete santos y cuatro santas; ¿olvidó incluir a san José o quizás este nunca fue patrono de alguna confraternidad? (Sánchez de Madariaga, 2011, p. 179). Por demás, aun los arquitectos lograron tener su propio patrono en santo Tomás, el discípulo de Jesús, con base en la leyenda que lo conectaba con un rey de la India, quien lo adquirió como esclavo para encargarle la construcción de su palacio; pero bien podría serlo san José si el *tekton* evangélico designa, más que a un carpintero, a un constructor (“un artesano que trabaja con diversos materiales como la piedra, la madera e incluso el hierro” (Pagola, 2013, p. 66).

¹⁰ “José, de sangre real, unido en matrimonio a la más grande y santa de las mujeres, considerado el padre del Hijo de Dios, pasó su vida trabajando, y ganó con la fatiga del artesano el necesario sostén para su familia” (*QP*, p. 4). Y, de acuerdo con la *Historia copta de José el carpintero* (s.f.). XXIX, “practicó su oficio (...) hasta el día en que lo atacó la enfermedad de que debía morir”. Quizás el “san José artesano”, en lugar de carpintero, contribuiría a la revalorización de todo tipo de trabajo manual tan demeritado en el mundo contemporáneo: “ha dejado un ejemplo de vida a todos los que tienen que ganarse el pan con el trabajo de sus manos”, había declarado Pío XI (1937, n. 87) en la encíclica ya citada.

¹¹ La bastardilla es mía. Si bien la referencia pierde su impacto al citar el n. 9 de su precedente encíclica *Laborem exercens* (14 de septiembre de 1981): El “trabajo que (...) hace al hombre, en cierto sentido, más hombre”; cabría preguntarse si la atenuación hace parte de la discusión con el socialismo sobre el trabajo como un valor al tiempo que un derecho.

Lugar aparte merece la exhortación apostólica de Juan Pablo II. El papa declara que los Santos Padres reconocieron en él tres papeles: cuidador de María, educador de Jesús y custodio y protector de la Iglesia (Juan Pablo II, 1989, n. 1e). El texto presenta cuatro capítulos: los de mayor extensión son el segundo (“El depositario del misterio de Dios”) y el tercero (“El varón justo – el esposo”); los otros dos retoman los temas de “el trabajo como expresión del amor” y “la vida interior”; y el último, algo más largo que los dos precedentes, vuelve sobre el “patrono de la iglesia de nuestro tiempo”, con un párrafo conclusivo¹².

Desde el siglo XIX, el magisterio pontificio en torno a la figura de José se había planteado el problema de su paternidad sobre Jesús. Y RC (1989) prolonga la misma problemática en términos aun legales. Sostiene que “el matrimonio con María es el fundamento jurídico de la paternidad de José”. Anota enseñada que “si para la Iglesia es importante profesar la concepción virginal de Jesús, no lo es menos defender el matrimonio de María con José”. Afirma luego que el ángel se dirige a José por ser el esposo de María, con lo cual evidencia la “especial confirmación del vínculo esponsal existente ya antes entre ellos”. Bien puede cuestionarse la necesidad teológica de enfatizar y aun defender un vínculo jurídico entre personajes decisivos en la consideración del significado salvífico de la persona de Cristo para la fe del creyente: se sale por los fueros de un dato de la narrativa evangélica pero que, cuando se trata de la misión evangelizadora de la Iglesia, se pone en igualdad de importancia con otro esencial para la fe cristiana¹³.

No menos acucioso pareciera el reconocimiento a José de su autoridad paterna, porque es él quien pone el nombre al niño y cumple el rescate del primogénito: la suya no es una “paternidad derivada de la generación ni sustitutiva ni aparente” sino que “posee plenamente la autenticidad de la paternidad humana”. Sin embargo, el anhelo interpretativo del relato evangélico que apunta a las raíces históricas de la persona de Jesús debe tener en cuenta el riesgo de caer en un historicismo que extravía el significado simbólico del texto bíblico:

¹² Sucesivamente: capítulo II, 4-16 y capítulo III, 17-21; n. 22-24; 25-27; 28-31; 32.

¹³ Sin que se ignore que el término griego *Andra Marias*, usado por los Sinópticos para caracterizar la relación de José con María (Mt 1, 16-19) significa estrictamente “su hombre”, manera corriente en el evangelio de nombrar al esposo de una mujer.

“en el umbral del Nuevo Testamento, como ya al comienzo del Antiguo, hay una pareja; la de José y María, constituye el vértice por medio del cual la santidad se esparce por toda la tierra”; en cambio, la cristología y la eclesiología contemporáneas han subrayado que la pareja bíblica de la primera alianza tiene su contrafigura en las bodas de Cristo Señor con la humanidad y, por tanto, es ese y no otro el origen de la santidad cristiana que ha sido insuflada por el Espíritu de Dios en Pentecostés.

La exhortación pontificia llega a sostener que “el misterio de la Iglesia, virgen y esposa, encuentra en el matrimonio de María y José su propio símbolo”; mientras la hermenéutica bíblica suele reconocer en la relación de Cristo Señor con la Iglesia lo que la constituye en virgen y esposa. Que “José tuvo hacia Jesús... toda aquella afectuosa solicitud que el corazón de un padre pueda conocer”, que “contento con sus pocas posesiones” hubiese “pasado con magnanimidad las pruebas que acompañan a una fortuna tan escasa” son consideraciones que merecen ser puestas de relieve como obvia deducción de su comportamiento de base ante la esposa y el hijo y del talante propio de éste cuando ante José realza su directa dependencia del Padre. Aun aceptadas por el cristiano devoto, no resulta coherente historizarlas, sin solución de continuidad, incluyéndolas entre los datos evangélicos sobre la infancia del Señor (Juan Pablo II, 1989, n. 7; 7c; 18c; 13b; 21; 7e; 20a; 8c; León XIII, 1889, n. 4).

El esfuerzo por “demostrar” de alguna manera la verdad histórica de la virginidad de María a través de la persona de José, “testigo de su virginidad y tutor de su honestidad” (León XIII, 1889, n. 3), se muestra al menos aventurado cuando RC (1989) recurre a la doctrina agustiniana respecto a la unión de María y José: “ambos merecieron ser llamados padres de Cristo... no solo aquella madre, sino también aquel padre, del mismo modo que era esposo de su madre, *ambos por medio de la mente*, no de la carne”. Que el texto pontificio subraye la expresión permite pensar que es a esto a lo que apuntan sea el obispo de Hipona, sea Juan Pablo II; y tanto la filosofía como la teología contemporáneas, encontrarán mérito para discutir sobre la distinción entre una paternidad y una maternidad, merecida por demás la primera y física la segunda, mediadas por la mente y no por la carne. Salta a la vista la mirada propia de san Agustín en la enseñanza del papa: “en los padres de Cristo se han cumplido todos los

bienes del matrimonio: la prole, la fidelidad y el sacramento” (Juan Pablo II, 1989, n. 7d)¹⁴; es una lástima que no sean tenidos en cuenta aspectos claves del matrimonio como el compartir la vida cotidiana, los cuerpos, los sentimientos, las expectativas y los deseos, los valores mutuos, uno de estos el trabajo, del que ha sido símbolo José.

En otro momento, el prestigioso “Centro Josefino” de los Carmelitas descalzos de Valladolid (España) atribuirá el “comprensible silencio” sobre san José a que “era preciso salvaguardar la virginidad de María frente a los ataques de herejías agresivas”¹⁵. En definitiva, que la fe de la Iglesia confiese la concepción virginal de Jesús por parte de María no significa por fuerza que ella y José, su esposo –como insiste en llamarlo, con los Sinópticos, la misma doctrina pontificia-, nunca tuvieron la comunión sexual típica de los cónyuges judíos, así ella nunca hubiera concebido otro hijo antes o después del nacimiento de Jesús: su virginidad antes del parto, en el parto y después del parto es considerada por la mariología reciente un dato para la fe más que para la ciencia médica. El san José creyente se convierte así en punto de referencia para la fe silenciosa de quien la declara en Cristo Señor.

Elementos para una teología josefina

No siempre han sido coherentes los esfuerzos de los papas y, en general, de los teólogos católicos romanos por delinear la figura evangélica de san José, a pesar de que unos y otros logran proporcionar elementos de importancia para la construcción de una auténtica teología josefina. A continuación, se presentan algunas sugerencias al respecto, considerando ampliamente los escasos datos bíblicos sobre él.

¹⁴ La bastardilla es del original. Nótese que es la teología posterior, no la del evangelio, la que distingue como “padres de Cristo” a José y María. Y la historia del arte renacentista ha identificado en Rafael Sanzio de Urbino (1483-1520), quien comienza su actividad pictórica a inicios del siglo XVI, al primero que representa a María como jovencita, una casi adolescente, que tiene en brazos a Jesús recién nacido o niño de pocos años.

¹⁵ Nacido 75 años atrás en Valladolid (España), hoy “Centro de Investigación Josefino Español”, da origen en 1947 a *Estudios josefinos*, la más reconocida revista en lengua española especializada en estudios históricos y teológicos sobre la figura de san José.

Habrá que empezar por excavar en el predecesor de los tiempos antiguos, “tipo de san José”, que como lo recuerda León XIII, fue llamado “salvador del mundo” por un extraño a Israel, el faraón egipcio, sorprendido ante su gestión de los recursos imperiales y su generosidad con los hermanos que había vuelto a encontrar (1889, n. 4). Se trata de otro patriarca, José, hijo de Jacob, de quien nacen las doce tribus que a su vez darán origen al pueblo de Israel. Un salvador que anticipa la intervención futura de Yahvé en el hijo de José de Nazaret, el Jesús también nazareno, *Yeoshua*, “Dios salva” (Juan Pablo II, 1989, n. 3b.4); a quien RC atribuye el mismo título, al contrastar su pertenencia al género humano como “ciudadano de este mundo... pero también salvador del mundo” (1989, n. 4.9).

En la imaginería dedicada a san José, el bastón, símbolo del peregrino y el primero que lo caracteriza en los íconos y la pintura románica y medieval, será reemplazado por un “arbusto de hojas lanceoladas coriáceas y flores grandes en racimos, de diversos colores” (Moliner, 1979, I, p. 53b), la adelfa, llamada laurel rosa o rosa francesa en algunos lugares. Ya había empezado a ser preferido san Cristóbal como patrono de los peregrinos, sobre todo de los que debían afrontar algún peligro; hay que notar que, tanto en la tradición latina como en la griega, por su confusión con san Menas, de origen copto, desaparecerá del santoral romano. Cuando el Renacimiento descubrió que la adelfa era venenosa lo cambió por la azucena, pronto convertida en distintivo del estimadísimo san Antonio de Padua, quien de hecho sustituirá en la devoción popular al padre de Jesús: José de Nazaret dejará de ser un joven, lucirá como un hombre entrado en años, hasta transformarse en el anciano que, acompañado de la azucena, sostiene en brazos a un recién nacido, a veces un niño de poca edad. El papel juvenil lo asumirá el santo franciscano que llevará, en la práctica, los mismos símbolos del predecesor encanecido. De ahí que san José haya transmutado en protector de los ancianos, por demás cercanos a la muerte, gracias a su “quinto dolor”:

La separación de Jesús y de María al llegarle la hora de morir. Pero a este sufrimiento le siguió la alegría, la paz y el consuelo de morir acompañado de los dos seres más santos de la tierra. Por eso invocamos a san José como Patrono de la Buena Muerte, porque tuvo la muerte más dichosa que un ser humano pueda desear: acompañado y consolado por Jesús y María¹⁶.

Lo decía Juan Pablo II: al “participar de la fe de María en la fe de la anunciación (...) ha sido puesto en primer lugar en la vía de la peregrinación de la fe” (1981, n. 5b). El “santo patriarca José”, como la tradición católica romana ha gustado en llamarlo durante siglos se revela ante todo un creyente que cumple un itinerario nada fácil. En abundancia lo han testimoniado frescos, mosaicos y pinturas de los primeros siglos cristianos, que muestran a un joven, relativamente maduro, sumido en actitud meditativa al margen de la escena principal casi siempre¹⁷. Es justamente el primer dato relevante que emerge de su presentación evangélica y por eso el hermoso símbolo del peregrino, de tanta estima en las iglesias orientales católica y ortodoxa, como lo fue en la occidental del medioevo, el que más convendría al José de la segunda alianza. Sin embargo, aun la exhortación del papa Francisco, *Amoris laetitia* (AL) que con tanto afecto trata la figura del inmigrante, alude a “la fuga a Egipto” de la familia, en la que Jesús “huye a tierra extranjera” y así “participa del dolor de su pueblo exiliado, perseguido y humillado” (Francisco, 2016a, n. 46.21), sin referencia directa a José, guía de la primera inmigración de la nueva alianza. Más todavía, la de los primeros prófugos de la historia cristiana.

Ninguna dificultad ha tenido el cristianismo para identificar a Abraham, el padre en la fe del pueblo de Israel y de los creyentes de todo el mundo, con un peregrino y aún la antropología ha visto en él un símbolo de los desplazamientos nómadas; de manera contrastante lo confirma la visita de los tres peregrinos

¹⁶ Centro Josefino de Centro América. *Dolores y gozos de san José*. Recuperado de http://www.centroiph.org/index.php?option=com_content&task=view&id=14&Itemid=34 consultado 25 de abril de 2016; las mayúsculas internas son del original.

¹⁷ Habrá que esperar a la estatuaria y la pintura de muy entrado el siglo XVII y a los siguientes para encontrar a un José de barba blanca, que sostiene en un brazo a un niño, asemejado más al nieto que al hijo, mientras en la otra muestra el lirio símbolo de la virginidad; pareciera que la composición artística tuviese mayor interés en subrayar la castidad del santo que su fe. No conozco estudios sobre la figura de san José en la historia del arte cristiano y, menos aún, su posible comparación con la de Antonio de Padua, un parangón indispensable de ser cierto que el santo franciscano ha remplazado a san José en la devoción popular.

nos junto al encinar de Mamré (Génesis 18, 1-15)¹⁸. Al lado de Abraham, José, que nace de las generaciones sucesivas. El acostumbrado desconocimiento de la Biblia hebrea que aqueja a los católicos romanos nos ha hecho ignorar, casi totalmente, las semejanzas entre el José nazareno y el hijo de Jacob. Este nace del matrimonio de *Yezrael* -nombre que le dará más tarde el mismo Yahvé, derrotado en la lucha entre ambos (Génesis 32, 29-30)- con el amor de su juventud, la hermosa pero estéril Raquel que, amada por Jacob más que su hermana, había luchado contra la fecunda Lía (Génesis 29, 30), quien a su vez había dado a Jacob seis hijos y facilitado otros dos por medio de Zilpá, su esclava; dos más concedería Raquel a Jacob al autorizar la relación de éste con Bilhá, esclava suya. Solo cuando Dios “se acordó” de ella haciéndola fecunda, engendraría a José, el undécimo de los hijos de Israel: “Ha quitado Dios mi afrenta, y le llamó José, como diciendo: Añádeme Yahvé otro hijo” (Génesis 30, 22-24). Fue la preferencia del afecto del padre por él-“lo quería más que a todos ellos (...) por ser el hijo de su vejez” (Génesis 37, 3-4)- lo que determinará el comienzo del odio de sus hermanos que lo venden a mercaderes de paso con quienes inicia su larga aventura en Egipto: un secuestrado que ha sido comercializado en el mercado negro, desde entonces peregrino a pesar suyo. Tan astuto como el progenitor, al final José logrará proteger a sus hermanos e iniciar el período de tranquilidad del naciente pueblo de Israel en tierra extranjera. Su capacidad de perdón, a pesar de la propia fragilidad interior, resultante de una condición de orfandad pues el padre y la madre son ya ancianos, lo hará grande ante la historia del pueblo; su opción creyente transformará las circunstancias que le son hostiles en comunión de vida (Emmanuelle-Marie, 2007, pp. 63-68). Hay que admitir que no resultan ejemplos de moralidad los episodios atinentes a los “santos patriarcas” de Israel pero es de esas familias y etnias, obligadas a desplegar su vida cotidiana en un mundo adverso, de las que procede José de Nazaret.

Llegamos así a la sugerente pero espinosa cuestión de la “sagrada familia de Nazaret”. De muy larga tradición en la Iglesia occidental, como lo hacen manifiesto las continuas referencias de la enseñanza doctrinal y homilética, de la

¹⁸ También Abraham es un desplazado que emigra a Egipto por la carestía que aqueja a la región del Negueb, y un prófugo que de alguna manera se ve forzado a escapar de los egipcios para que no le raptan a su esposa Sara (Génesis 12, 10-20). Las citas bíblicas son tomadas de la traducción ahora indicada, a menos que se cite otra por motivo de contraste.

pintura y la escultura, sin que falte la arquitectura: los santuarios, las iglesias catedrales y, en particular, la monumental “basílica de la Sagrada Familia” iniciada por Antoni Gaudí en Barcelona. A través de los siglos han corrido peregrinas ideas acerca de ella, fruto de la imaginación piadosa ante las necesidades sociales y psicológicas de diversas épocas, originadas a su vez en los relatos de los evangelios apócrifos entremezclados con leyendas populares.

Pero el grupo conformado por Jesús, José y María en un poblado de Israel nada parece tener de comunidad familiar, al menos para su inmediato contexto judío, si atendemos la narración evangélica: la madre es virgen mientras no lo son la mayoría de sus contemporáneas que aspiraban siempre a una maternidad fecunda, muestra un solo hijo y el padre no puede dar fe ante los vecinos de la bendición divina en una prole numerosa. Los Sinópticos confieren la autoridad en Nazaret a quien debería figurar como segundo en orden jerárquico por ser varón. Última en las costumbres judías, la mujer resulta teniendo mayor importancia que el marido, relegado a un tercer lugar. El padre nunca habla, la madre lleva la voz cantante en los dos capítulos de Lucas y Mateo, el hijo no exhibe un obsequioso respeto por sus progenitores al pronunciar la única y perentoria frase con la que termina el relato de la infancia de Jesús, antes de que uno solo de los evangelistas enuncie en dos renglones los rasgos propios de su obediencia filial. Aún más, las palabras de Jesús no pueden resonar con mayor dureza en los oídos de José, en apariencia desclasado de su papel de padre y casi que rechazado por su desconocimiento de lo más importante: “¿Por qué me buscaban? ¿No sabían ustedes que debo ocuparme de las cosas de mi Padre?” (Marcos 3, 31-35). Y no parecieran honrar a José y María las únicas palabras con que Marcos se refiere a la infancia de Jesús: “¿De dónde ha sacado este esa sabiduría y los milagros que hace? ¿No es este el carpintero, el hijo de María...?” (Marcos 6, 2-3)¹⁹; por añadidura, tras comenzar su predicación, los

¹⁹ Nótese que Marcos es considerado por los exégetas como autor del evangelio más antiguo y fuente para los de Mateo y Lucas, en esta ocasión y en la precedente (3, 31-35) en las que podría hacer referencia a José, nunca nos da su nombre, pero sí reporta en la segunda los de la madre y cuatro hermanos; por añadidura, señala unas hermanas anónimas en su elenco de parientes; pero en ninguno de los dos casos incluye un padre. Y que el tradicional relato de “la pérdida (y hallazgo) del Niño Jesús en el templo”, al origen del quinto misterio gozoso del rosario mariano-, no tiene fundamento evangélico: Jesús “*se quedó* en Jerusalén sin que sus padres se dieran cuenta” (Lucas 2, 43); la bastardilla es mía.

preocupados familiares –quiénes sean no lo dice el texto, solo de “hermanos y hermanas” tenemos noticia en la historia evangélica– pretenden regresarlo a casa, “pues decían que se había vuelto loco” (Marcos 3, 21)²⁰.

Al fin de cuentas el Jesús adulto que escandaliza de continuo a sus oyentes y discípulos al invertir los roles sociales a los ojos de Dios está reportado como niño en una “familia” también contradictoria, de cuyo buen ejemplo ante las familias contemporáneas suyas nada sabemos²¹. No es a la familia a la que mira la predicación del Nazareno sino al “reino de Dios”, a una comunidad nueva de mujeres y hombres vinculados por el amor misericordioso de Dios y no por lazos de sangre, ni de carne y ni siquiera de historia; la tradición ulterior la llamará iglesia, anunciadora de ese reino. A ella tendría que apuntar la manera como los creyentes en el Padre de Jesús hablamos hoy de san José: “el divino hogar que José dirigía con la autoridad de un padre, contenía dentro de sí a la apenas naciente Iglesia” (León XIII, 1889, p. 3). Porque es “para todos un maestro singular en el servir a la misión salvífica de Cristo” (Juan Pablo II, 1989, n. 32). Pero arriesga a caer en una confusión RC (Juan Pablo II, 1989, n. 17) cuando, a propósito del grupo que forma con María y Jesús, en cita del magisterio montiniano alude al de León XIII y de Benedicto XV, afirmando que hay en los tres papas una “análoga exaltación de la familia de Nazaret como *modelo absoluto* de la comunidad familiar”²². En términos cristianos habría que aclarar que la oferta de la “sagrada familia” a la familia actual va en contravía de la sacralización de una laudable estructura de la vida social, optando por la

²⁰ La insistencia de la Iglesia católica romana en la maternidad única de María ha llevado a preferir una determinada acepción de la expresión evangélica “los hermanos y las hermanas” de Jesús (Marcos 3, 31-33; 6, 3; Mateo 13, 55-56; Juan 2, 12; 7, 3.5) a la otra: “en las lenguas bíblicas la palabra *puede* referirse en algunas ocasiones a personas unidas por otros grados de parentesco” (Sociedades Bíblicas Unidas, 1994, p. 1484, nt. b a Marcos 12, 46); la bastardilla es mía. Mateo utiliza la misma fuente de Marcos, lo que sugiere un acontecimiento histórico.

²¹ A menos que quiera apurarse como argumento propicio el genérico “gozaba del favor de Dios y de los hombres” (Lucas 2, 40.51), expresión tomada del antiquísimo libro de los Proverbios (3, 4) y repetida en la descripción de otros personajes bíblicos, como Sansón (Jueces 13, 24b), Samuel (1 Samuel 2, 26) y Juan el Bautista (Lucas 1, 80). “Ninguna familia puede ser fecunda si se concibe como demasiado diferente o *separada*”: de ahí que el papa Francisco desee mostrar enseguida que el grupo formado por José, Jesús y María en Nazaret “no era visto como una familia rara, como una casa extraña y distante del pueblo mismo”; por eso sus contemporáneos “tenían dificultad para reconocer la sabiduría de Jesús” (Marcos 6, 2-3; Mateo 13, 55). Y añade: “Lo que confirma que era una familia simple, cercana a todos, insertada de manera normal en el pueblo” (2016, n. 182); la bastardilla es del original. Esfuerzo hermenéutico notable que va más allá de la narración evangélica, pues las singularidades que los vecinos de la casa de Nazaret podían advertir en ellos –lo especificábamos atrás– no permiten deducir que se tratara de una familia como tantas otras. Además, un varón judío que, como Jesús, parece haber superado los veinticinco años sin haberse casado, no debía ser bien visto por quienes lo rodeaban y por eso mismo tampoco sus padres.

²² La bastardilla es mía. Podría estar de acuerdo con el evangelio dicha afirmación si se acepta que “Jesús no vivió en el seno de una pequeña célula familiar junto a sus padres, sino integrado en una familia más extensa” (Pagola, 2013, p. 53).

de una comunión de amor que excede cualquier atadura cultural, étnica, racial y aún generacional; porque es “el vínculo de caridad el que constituye su vida”, no otro (Juan Pablo II, 1989, n. 21)²³.

De hecho, las referencias de los cuatro evangelios a la familia son escasas²⁴. Un solo relato habla de ella con cierto detenimiento: la parábola del padre compasivo, más conocida como la del hijo pródigo (Lucas 15, 11-32)²⁵. Se trata de un padre cuya figura aparece contradictoria, quien ofendido se transforma en vehículo de misericordia para el hijo que con su comportamiento no solo ha traicionado la generosidad de un progenitor que ha cedido sus bienes (“su vida”, dice el texto griego) antes de la propia muerte, sino que por el mismo hecho ha puesto en entredicho su prestigio ante los vecinos. De ahí que estos sean también invitados a la fiesta de recepción del pródigo; el significado de los lazos familiares resulta ampliamente superado por un padre cuya actitud no necesita de la presencia de la madre, en realidad ausente de la historia que se cuenta: “Jesús habla de un banquete espléndido para todos (...) de música y de danzas, de hombres perdidos que desatan la ternura de un padre, de hermanos llamados a perdonarse” (Pagola, 2013, p. 142). Una situación semejante a la de los hermanos del José de la primera alianza, cuando los hermanos son reconvocados por el perdón mutuo. El pasaje que Marcos (10, 35-45) se dedica a contar de los hijos del Zebedeo que acuden ante Jesús para adquirir un puesto de relieve en el reino anunciado por él, encuentra su rechazo frontal²⁶: “¿Quiénes son mi madre y mis hermanos? Cualquiera que hace la voluntad de mi Padre que está en el cielo, ese es mi hermano, mi hermana y mi madre” – responderá perentorio a quienes le anuncian que lo están buscando. Dirime

²³ “Estudia las Escrituras y verás que de Galilea jamás procede un profeta”: es la tajante respuesta que dan los fariseos a Nicodemo quien reclama el derecho de Jesús a ser oído antes de recibir una condena (Juan 7, 50-52).

²⁴ Según el “Índice temático” de la Biblia (Sociedades Bíblicas Unidas, 1994, p. 1921) no hay ninguna en los Sinópticos; solo Juan tiene dos muy someras “Y el oficial del rey y toda su familia creyeron en Jesús”, que ha curado al hijo 7 (4, 53); “Un esclavo no pertenece para siempre a la familia pero un hijo sí, y para siempre” (8, 35), ofrecen cierta relevancia en los Sapienciales, en los Hechos, en algunas de las cartas paulinas y en una de las de Pedro.

²⁵ Para otros, parábola del hermano mayor envidioso. Lucas la ubica en una respuesta que da Jesús a los escribas y fariseos, sus críticos porque come con pecadores; la cristología contemporánea sugiere que pertenece a un contexto más amplio (Pagola, 2013, p. 138, nota 31).

²⁶ Se adivina cierta ironía en el texto paralelo de Mateo (20, 20-28) cuando señala como peticionaria a la madre de los dos discípulos; sorprende que Jesús no parezca mostrar algún aprecio por el vínculo familiar, pues no dirige su atención a la mujer, en contraste con muchos otros momentos en que la presencia femenina es definitiva para él, sino al grupo de los discípulos a quienes implica en su respuesta: acababa de preanunciarles su muerte por tercera vez (Marcos 10, 32-34; Mateo 20, 17-19). La presencia del texto, casi idéntico en los tres Sinópticos (Marcos 3, 31-35; Mateo 12, 46-50; Lucas 8, 19-21), permite atribuirlo al mismo Jesús.

con tono desafiante y sin un prolijo debate, al punto que sus opositores “no se atrevieron a hacerle más preguntas”, las discusiones sobre el divorcio (Mt 19, 1-11; Marcos 10, 1-12; Lucas 16, 18) y la resurrección de las varias esposas del mismo marido (Marcos 12, 18-27; Lucas 20, 27-40). Cuando “sus hermanos” le aconsejan predicar en Judea, a donde se negaba a ir, no les da oídos, pues “ni siquiera ellos creían en él” y “no había llegado su hora” (Juan 7, 1-7)²⁷. Y para colmo: “No llamen a nadie padre suyo en la tierra, porque uno solo es su padre: el del cielo” (Mateo 23, 9)²⁸.

Es interesante constatar que la exhortación del papa Francisco propone a la contemplación de la familia contemporánea el “icono de la familia de Nazaret (...)”, que puede ayudarnos a interpretar los acontecimientos para reconocer en la historia familiar el mensaje de Dios” (2016a, n. 30). Si bien prescinde de una directa referencia a san José, resulta obvia su presencia allí. Como el antecesor de la primera alianza, descubre en los sueños el designio del amor de Dios sobre su hijo y su esposa y lo sigue sin dudarlo. Pareciera que con su claridad ante las sombras del mundo onírico reivindicara la oscuridad en la que ha permanecido por tanto tiempo su figura. Ha estado rodeado de las palabras escasas de María y, al final de su camino evangélico, de las únicas puestas en boca del Jesús niño. La narración evangélica no explicita la presencia de José durante los diálogos de María con el ángel y con Isabel ni un eventual recuento de su esposa a él.

Como la primera, la nueva creación se inicia en medio de la total ausencia de sonidos. Las únicas voces que se escuchan al comenzar la segunda alianza son las de un ángel y una mujer que dialogan en medio de una experiencia más interior que exterior. El Jesús de Marcos que pronuncia sus primeras frases después del Bautista y el de Juan que hace otro tanto luego de las de su madre María, es precedido por el silencio absoluto de José, el padre. Silencio contemplativo “que posee una especial elocuencia”, con pleno acierto subrayado por la tradición cristiana. Un “silencio que descubre (...) el perfil de su figura”; testimonio de su fe porque en ese ambiente aparece José como “testigo ocular del

²⁷ Pagola (2013, p. 64, nota 41) opta por reportar los nombres de los hermanos, solo varones: Simón (Simeón), José, Judas (Judá) y Santiago (Jacob), ya proporcionados por Marcos (6, 2-3).

²⁸ Elaboración de la comunidad mateana (Mateo 23, 9) pero “eco del pensamiento auténtico de Jesús” (Pagola, 2013, p. 54, nota 13).

nacimiento”, “testigo de la adoración de los pastores” y “de los magos”, en fin, “testigo de la virginidad de María”. Quizá la búsqueda del hijo que sus padres daban por perdido, definida por la madre “angustiosa” para ambos, revela el significado más hondo de su silencio, trasparenteado por sus acciones –solo de ellas habla el evangelio, nota la exhortación-, “un clima de profunda contemplación” (Juan Pablo II, 1989: 17a.10b.20c.25). Lo expresaba el salmista: “El corazón me dice: Busca la presencia del Señor. / Tu rostro buscaré, Señor. / ¡No te escondas de mí!” (Salmo 27 (26) 8-9). Y, entre otros, la mística española del siglo XVI: “¡Qué bien sé yo la fuente que mana y corre /aunque es de noche! / (...) / Aquesta eterna fonte está escondida /en este vivo pan por darnos vida, / aunque es de noche” (San Juan de la Cruz, 1957, pp. 10-11)²⁹.

No han faltado las instituciones católicas que se identifican con la función educadora de José frente a Jesús, subrayada por la primigenia teología cristiana que, sin embargo, recibió una mínima acogida en los siglos ulteriores: solo dos párrafos de la *RC* lo relevan como educador (Juan Pablo II, 1989, n. 1.16). De nuevo, la historia que da base a la idea no va más allá de la muy escueta referencia evangélica a la llamada “vida oculta” del Señor en Nazaret, que una tradición no verificada ha precisado hasta sus treinta años de edad. Una mayor atención a su presencia en los antiquísimos íconos que ha conservado la iglesia cristiana ortodoxa podría lograr una explicitación de esa tarea por parte del santo justamente con su silencio; el silencio en que parece relegado por el mismo Jesús que nunca habla de él como padre pero le atribuye un lugar de privilegio en el reino, el de los que están atentos a la palabra de Dios y la ponen por obra (Marcos 3, 33-35; Lucas 8,21; Mateo 12, 48-50)³⁰.

²⁹ El texto se remonta a 1578. A mediados de agosto el carmelita descalzo escapa de la cárcel de Toledo, donde ha sido retenido por los Calzados desde inicios de diciembre del año precedente.

³⁰ Será la misma exhortación la que, en parte citando a Pablo VI, vuelva (*AL*, n. 30.65-66) sobre el rol educador ya no del solo José sino de la familia de Nazaret.

Para concluir: ¿luz tras la sombra?

Dos memorias se nos pide cuidar en nuestro pueblo. La memoria de Jesucristo y la memoria de nuestros antepasados (...). Fue al interno de una vida familiar que (*sic*) la fe fue llegando a nuestra vida y haciéndose carne (...). Perder la memoria es desarraigarnos de dónde venimos y por lo tanto, no sabremos tampoco a dónde vamos (Francisco, 2016b)³¹.

Asiste la razón a las iglesias orientales cristianas al preferir siempre la inclusión de san José en la familia de Nazaret más que apreciarlo por separado de ella: “José podría ser la forma abreviada de un nombre hebreo que significa *Que el Señor añada o que el Señor dé más*” (Sociedades Bíblicas Unidas, 1994, p. 64, nota *f* a Génesis 30, 18-24). Al fin de cuentas, el José de la segunda alianza participa de la condición de “añadido”, que dio origen al nombre de su homónimo de la primera alianza. Una mirada distinta que hace parte de las calladas contribuciones legadas por el padre putativo de Jesús a la autoconciencia de la Iglesia misma como “redil, labranza, edificación, esposa (...) *de Dios*” (Concilio Vaticano II, 1967, n. 6)³². Y por igual motivo a la causa ecuménica: bien podría ser un hermoso símbolo del que quita la afrenta –otra versión para su nombre hebreo- de las seculares enemistades entre las iglesias cristianas que han hecho estéril la fe de muchos.

AL (Francisco, 2016a, n. 46) se ocupará del problema planteado hoy a las familias por la inmigración, pero apenas sí da importancia marginal a la figura del prófugo –con escasas excepciones rechazado por varios continentes en los dos últimos años, asustados por la marea humana llegada ante sus puertas-, que es explotado por gentes a las que nada interesan ni su procedencia social ni su futuro. Tanto las historias del José casi que egipcio como la del nazareno son claros ejemplos de inmigraciones forzadas que los transforman en prófu-

³¹ La bastardilla es del original. Escribía así el papa Francisco al presidente de la Pontificia Comisión para América Latina, cardenal Marc Ouellet, en una “reflexión sobre la actividad pública de los laicos en nuestro contexto latinoamericano”; el texto tiene la misma fecha de la exhortación *AL*. Se cumplen ambas memorias en la familia de Nazaret (w2.vatican.va/content/francesco/es/letters/2016/documents/papa-francesco_20160319_pont-comm-america-latina.html; consultado 15 de mayo de 2016).

³² La bastardilla es del original. Y añade el texto: “cuya única y obligada puerta es Cristo”, “el celestial Agricultor la plantó como viña escogida”, “habitación de Dios”; es la obligante referencia a la contraparte la que confiere el propio ser a cada uno de los miembros del par (Concilio Vaticano II, 1967, n. 6).

gos: y los de la familia judía de Nazaret los primeros al inicio de la era cristiana; ¿podría leerse en esa condición social otro rasgo propio del nuevo ecumenismo?

Enfatizaba *RC* que el esposo de María “participó en este misterio –el `divino de la encarnación´ – como ninguna otra persona, a excepción de la Madre del Verbo encarnado” (Juan Pablo II, 1989, n. 1f). Una relevante afirmación que hace tanto más inexplicable la sombra mantenida sobre José, con notables excepciones: los santos Vicente Ferrer, Brígida, Bernardino de Siena, Francisco de Sales y, en especial, Teresa de Jesús y teólogos como Jean Charlier de Gerson (1363–1429), supuesto autor de la *Imitación de Cristo* que compuso un “Oficio de los esposales de san José” en el París del siglo XV. Por añadidura, de acuerdo con G. Boccadamo (2011, p. 201), el siglo XI se había caracterizado por el peregrinaje a Jerusalén, el XII por el que se hacía a Santiago de Compostela, el XIII por la reanudación del peregrinaje a Roma y aún el XIV por el inicio del jubilar a la misma Roma propiciado por Bonifacio VIII. Varias de las confraternidades nacerán con el fin de asistir a los peregrinos, pero ninguna de ellas escogerá a san José como patrono. A pesar de ello, la devoción popular a san José ha logrado arraigarse en varios países europeos (España, Italia, algunos cantones de Suiza) al celebrar el “día del padre” en su fiesta litúrgica del 19 de marzo, que ya no es día festivo para el calendario civil italiano pero sí en algunas regiones de España y Suiza; el solo nombre José dado todavía a muchas personas en las naciones occidentales alude de alguna manera a esa memoria.

Que José fuese “de sangre real” (León XIII, 1889, p. 4) lo atestiguan la genealogía de Jesús en Mateo (1, 1ss) y, cuando aparece en escena, la somera referencia de Lucas (1, 27) que tienen por objeto mostrar su raigambre judía, pero también su procedencia profética. No es comprensible por tanto la razón de que la teología occidental sobre san José haya preferido por lo general la línea regia a la profética; los reyes de Israel, incluido el “santo rey David”, tendrán comportamientos nada enaltecedores para sus descendientes. De las tres figuras de la primera alianza que permiten comprender quién sea Jesús de Nazaret: sacerdote, profeta, rey, los Sinópticos enfatizarán la segunda. Por eso, a mi parecer, cae en una especie de providencialismo el párrafo de *RC* (8f)

que sostiene: “Con la encarnación, las *promesas* y... *figuras* del Antiguo Testamento se hacen *realidad*: lugares, personas y ritos se entremezclan según precisas órdenes divinas”³³. Sirva como ejemplo la afirmación, que no tiene un testimonio bíblico fehaciente, de que la peregrinación de José “se concluirá antes de que María se detenga ante la cruz en el Gólgota” y “se encuentre en Pentecostés” (Juan Pablo II, 1981, n. 6). No está por demás señalar que las páginas precedentes no han buscado poner en discusión el “derecho” de los ancianos y los enfermos a invocarlo y, menos aún, a tener un santo patrono. Pero sí es significativo que, a pesar de la importancia dada en el texto de *AL* a esa edad de la vida (Francisco, 2016a, n. 48.191-193), no hay en exhortación la mínima referencia a las eventuales ancianidad y enfermedad de san José; a pesar de que el documento fue emitido el mismo día de su fiesta litúrgica.

Sin embargo, dos funciones parecen reconocerse al padre de Jesús: la primera, en analogía con su predecesor de la primera alianza, la de protector de María y Jesús, característica relevada por *QP* al asemejar la fe de los dos personajes; pero ni *RC* que vuelve sobre el mismo tema citando la encíclica precedente, ni *AL* que ignora el parecido, superan ese límite. La segunda, la de educador, función no solo de José sino del grupo de Nazaret, retomando a Pablo VI la subrayará el papa Francisco (2016a, n. 30.65-66).

Además ¿No sería posible que la misma teología reinterpretara la relación de María y José a la luz de *AL*?:

Hemos presentado un ideal teológico del matrimonio demasiado abstracto, casi artificiosamente construido, lejano de la situación concreta y de las posibilidades efectivas de las familias reales. Esta idealización excesiva (...) no ha hecho que el matrimonio sea más deseable y su atractivo, sino todo lo contrario (2016a, n. 36).

Porque la misma *AL* nos recuerda que: “Jesús exalta la necesidad de otros vínculos más profundos también dentro de las relaciones familiares” (Francisco, 2016a, n. 18). Valdría la pena profundizar en el significado de la virginidad del mismo José, que se desprende de la de María, a la luz de la sugerente afirmación de Raimundo Lulio: “El Espíritu Santo es santo porque es inocente hacia el Padre y el Hijo en cuanto no desea producir una cuarta

³³ La bastardilla señala el original entrecomillado.

persona” (Panikkar, 2005, p. 7). El teólogo indio a su vez describe la “nueva inocencia” o “inocencia consciente” como aceptación de nuestra desnudez, vale decir, la vulnerabilidad, los límites, la condición humana.

La insistencia de las ciencias sociales contemporáneas en la necesidad de que cualquier discurso acerca de la realidad humana precise el desde dónde se plantean sus presupuestos, temas y afirmaciones fue conduciendo a la teología de los dos últimos siglos a privilegiar la fuente bíblica. Por eso procura abstenerse de canonizar un específico modelo de estructura social, por ejemplo, el de la familia y opta por cuestionarlo desde el anuncio evangélico. A mi parecer, se inscribe allí aun la oración que finaliza el texto muy amplio de la *AL*: “Santa familia de Nazaret, haz también de nuestras familias lugar de comunión y cenáculo de oración, auténticas escuelas del evangelio y pequeñas iglesias domésticas” (Francisco, 2016a).

Por tanto, al igual que durante un eclipse “la sombra de la tierra nos revela la verdadera naturaleza de la luna”, la sombra que por tanto tiempo se ha cernido sobre la figura de san José permite vislumbrar el rostro del Padre. La teología ha tenido que vérselas generalmente con la penumbra, aquella región a donde llega la luz desde fuentes ideales. Explica Tomás de Aquino la intuición de Agustín de Hipona sobre uno de dos tipos de conocimiento, el vespertino: el conocimiento del ser de la criatura (1265-1274, I, q. 58, a. 6). Por eso la teología comienza a la hora del poniente, cuando va concluyendo el día e irrumpiendo la noche; entonces la sombra ha terminado su recorrido. José hace parte de la invitación renovada a ocuparse en serio de “las sombras que, en vez de ocultar, revelan” (Casati, 2001, p. 8.239-240). O si se prefiere, glosando a Raimon Panikkar (2005, p. 9), cuando la sombra da acceso a los relámpagos que, a veces blancos y a veces rojos, son azules, los aislamientos artificiales ya no sirven; entonces el problema del otro empieza a convertirse en el propio interrogante, pues se ha adquirido la nueva inocencia, la inocencia consciente; a mi juicio, la que simboliza el peregrino José de Nazaret.

Conflicto de intereses

El autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación comercial de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

- Benedicto XV. (1920). Motu proprio "Bonum sane. *Acta Apostolicae Sedis*, XII, 313-317. Recuperado de: http://w2.vatican.va/content/benedict-xv/it/motu_proprio/documents/hf_ben-xv_motu-proprio_19200725_bonum-sane.html
- Boccardo, G. (2011). I poveri, i peregrini, l'assistenza. En U. Eco (a cura di). *Il Medioevo. Castelli, mercanti, poeti* (p. 201). Milano: Encyclomedia.
- Casati, R. (2001). *El descubrimiento de la sombra*. Madrid: Debate.
- Castiglioni, C. (1936). *Storia dei Papi*. Volume II: Da Bonifacio VIII a Pio XI. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese.
- Concilio Vaticano II. (1967). "Constitución Lumen Gentium". *Documentos del Vaticano II Constituciones. Decretos. Declaraciones* (pp. 21-112). Madrid: BAC. 2ª edición.
- Dobraczynski, J. (2002). *L'ombra del Padre. Il romanzo di Giuseppe*. Brescia: Morcelliana.
- Emanuelle-Marie, V. (2007). Giacobbe. Giuseppe En *Dilatare la vita*. (pp. 69-75). Padova: Messaggero di sant'Antonio.

- Francisco. (2016a). *Exhortación apostólica postsinodal “Amoris laetitia” sobre el amor en la familia*. Recuperado de: http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html.
- Francisco. (2016b). *Carta del Santo Padre Francisco al cardenal Marc Ouellet, presidente de la Pontificia Comisión para América Latina*. Recuperado de: w2.vatican.va/content/francesco/es/letters/2016/documents/papa-francesco_20160319_pont-comm-america-latina.html
- Historia copta de José el carpintero. (s.f.). Recuperado de <https://espanol.free-ebooks.net/ebook/Historia-Copta-de-Jose-el-Carpintero/pdf?dl&preview>.
- José de Nazaret. (s.f.). Recuperado de: https://es.wikipedia.org/wiki/José_de_Nazaret.
- Juan Pablo II. (1989). Exhortación apostólica “Redemptoris custos” sobre la figura y la misión de san José en la vida de Cristo y de la Iglesia. 15 de agosto de 1989. Ciudad del Vaticano: Editrice Vaticana.
- Laboa, J. M. (2007). *La storia dei Papi. Tra il regno di Dio e le passioni terrene*. Milano: Jaca Book.
- León XIII. (1889). *Encíclica “Quamquam pluries”*. 15 de agosto de 1889. Recuperado de: w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15081889_quamquam-pluries.html.
- Moliner, M. (1979). *Diccionario de uso del español*. Madrid: Gredos.
- Pagola, J. A. (2013). *Jesús. Aproximación histórica*. Buenos Aires: PPC.
- Panikkar, R. (2005). *La nuova innocenza. Innocenza cosciente*. Troina: Servitium.
- Pie, L. E. (1871). *Instruction pastorale sur les malheurs actuels de la France*. Recuperado de: <http://www.chire.fr/article-9797.aspx>

- Pío IX. (1871). Carta apostólica “Inclytum patriarcham”. 7 de julio de 1871. *Acta Sanctae Sedis* (ASS) 06 (1870-1871), 324-327.
- Pío IX. (1873). Decreto “Quemadmodum Deus”. 8 de diciembre de 1870. *Acta Pii IX*, P.M., t. 5, Roma, Italia, p. 282.
- Pío XI. (1937). *Encíclica “Divini redemptoris”*. 19 de marzo de 1937. Recuperado de: http://w2.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370319_divini-redemptoris.html.
- Pío XII. (1955). *Discorso di Sua Santità Pio PP.XII in occasione della solennità di san Giuseppe Artigiano*. 1 maggio 1955. Recuperado de: http://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1955/documents/hf_p-xii_spe_19550501_san-giuseppe.html.
- Sacra Congregatio Rituum. (1909). Adprobantur litaniae in honorem S. Joseph sponsi B. Mariae V. eis que adnectitur indulgentia. 18 martii 1909. *Acta Apostolicae Sedis*, 1, 290-292.
- Sacra Congregatio Rituum. (1921). De addenda invocatione S. Joseph laudi: “Dio sia benedetto”. 23 februarii 1921. *Acta Apostolicae Sedis*, 13, 158.
- Sagrada Congregación de los Ritos. (1962). Decreto “Novis hisce temporibus”. 13 de noviembre de 1962. *Acta Apostolicae Sedis*, 54, 873.
- San Juan de la Cruz. (1957). *Obras completas*. Edición y notas de José Vicente de la Eucaristía. Madrid: Editorial de Espiritualidad.
- Sánchez de Madariaga, E. (2011). “Le confraternite”. En Eco, U. (a cura di). *Il Medioevo. Castelli, mercanti, poeti* (pp. 178-181). Milano: Encyclomedia.
- Signori, L. (2014). “Giuseppe di Nazaret, mio padre” (Gesù). *Il silenzio, la voce*. Verona: Gabrielli.
- Tomás de Aquino. (2014). *La Somma Teologica*. (Volume 1). Prima parte. Recuperado de: http://www.edizionistudiodomenicano.it/Docs/Sfogliabili/La_Somma_Teologica_Prima_Parte/files/assets/basic-html/index.html#Copertina



**Artículos de reflexión
no derivados de
investigación**



LA ÉTICA POLÍTICA EN MAX WEBER: CONTEXTO, ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN

The political ethic in Max Weber: context, analysis and interpretation

Artículo de reflexión no derivado de investigación

DOI <https://doi.org/10.21501/23461780.2684>

Recibido: 29 de marzo de 2017/ Aceptado: 23 de agosto de 2017 /Publicado: 15 de diciembre de 2017

*José Francisco Jiménez-Díaz**

Resumen

En este artículo se elabora una reflexión sobre la ética política propuesta por Max Weber en sus escritos políticos. Esta reflexión se llevará a cabo en tres etapas relacionadas. Primero se presenta una breve contextualización del pensamiento político del citado pensador. Luego, se analiza en profundidad la ética política propuesta por Weber, analizando los rasgos y diferencias de las dos éticas que pueden afectar al campo de la política: ética de las convicciones y ética de la responsabilidad. En tercer lugar, se hace una interpretación crítica de la ética de la responsabilidad, que Weber concibe como la ética propia de la política, aludiendo a los diversos problemas que puede presentar la aplicación práctica de dicha ética. Por último, se cierra el artículo con unas consideraciones finales.

Palabras clave

Ética política; Max Weber; Política; Racionalización; Valores.

* Doctor en Sociología por la Universidad de Granada, España. Profesor Contratado Doctor y Responsable del Área de Ciencia Política y de la Administración en la Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España. Líneas de investigación: Liderazgo Político, Teorías Políticas Contemporáneas y Efectos Locales de la Globalización. Orcid.org/0000-0003-4475-1538. Correo electrónico: josefco@upo.es

Abstract

This article is a reflection about the political ethic proposed by Max Weber in his political writings. This reflection will be done in three stages. First it will be presented a brief contextualization of the political thought of the author studied. Then, we will be analyzed the political ethic proposal of Weber, analyzing the features and differences between the two ethics that can affect the political field: ethic of conviction and ethic of responsibility. And finally we will do a critical interpretation about the ethic of responsibility, what Weber typify as the own ethic of politics, referring to several problems that can arise in the practical application of this ethic. Lastly, the article will be closed with some final considerations.

Keywords

Political Ethic; Max Weber; Politics; Rationalization; Values.

Introducción¹

En este artículo se reflexiona sobre la ética política de Max Weber mediante el análisis detallado de sus escritos acerca de la ciencia y la política como profesión (Weber, 1993 y 2007), y en menor medida de otros textos políticos concebidos entre 1917 y 1918 (Weber, 2008). Por ello, este artículo se centra en el estudio de la ética política weberiana que conforma la teoría política ideada por el autor en su madurez. Así, queda por fuera de este estudio el modo en el que Weber utiliza el concepto de ética en su sociología de la religión y la relación entre las éticas religiosas y los fenómenos sociopolíticos.

Como pensador político, Max Weber no se limitó al análisis desapasionado de los acontecimientos políticos de su tiempo; sino que desarrolló diversas evaluaciones y juicios normativos sobre tales acontecimientos en su tarea como intelectual comprometido políticamente (Abellán, 1992; Aron, 1993; Giddens, 2002; Thaa, 2008; Weber, 1995). En tanto hombre político, el autor alemán “estuvo apasionadamente comprometido con el presente y con dar forma al futuro. Pero como académico miró fundamentalmente al pasado y formuló sólo una teoría parcial de la modernidad, que enfatizaba la autoridad impersonal y la cultura subjetivista” (Roth, 2015, p. 154).

Sin embargo, Max Weber ha sido estudiado como teórico político en ocasiones puntuales y excepcionales (Abellán, 1992 y 2004; Beetham, 1979; Franzé, 2004; Mommsen, 1981). Esto se debe a que, por un lado, la mayoría de los estudiosos de su obra lo catalogan como fundador de la sociología moderna (Bendix, 1960; Breuer, 1996; Freund, 1986; Giddens, 1994 y 2002; Morcillo-Laiz y Weisz, 2015; Parsons, 1971; Piedras-Monroy, 2004; Ritzer, 1993; Weber, Gerth y Mills, 1958); y a que, por otro lado, su labor como teórico político de la modernidad tardía resultó incomprendida y fracasó como educador del pueblo alemán (Hennis, 2015, pp. 190-191). No obstante, él se desempeñó como profesor de sociología al final de su vida académica, la cual estuvo dedicada al estudio empírico y teórico de las religiones, el capitalismo industrial, la economía política y la política liberal-democrática. De este modo, Weber fue un pensador de gran

¹ Agradezco los comentarios y sugerencias de las evaluaciones anónimas, pues han sido de gran utilidad para clarificar los argumentos aquí expuestos.

erudición y vastos conocimientos científicos para entender las circunstancias que vivió en su madurez intelectual (1890-1920) como ciudadano alemán y europeo.

Sin duda, Weber fue una personalidad polifacética, de gran sensibilidad humana y dotada de unas cualidades intelectuales extraordinarias tanto para la enseñanza como para la investigación (Weber, 1995; Hennis 1983 y 2015; Tenbruck, 2015). Ello le permitió dedicarse al estudio de los fenómenos socio-políticos de su tiempo con notorio provecho y, por ende, profundizó en temas centrales de la modernidad. Así construyó “una obra tan gigantesca como laberíntica y (...) en muchos sentidos, apresurada e inacabada” (Tenbruck, 2015, p. 47). En cualquier caso, dicha obra ha dado lugar a múltiples debates académicos y a una amplísima producción de fuentes secundarias, inabarcables incluso para los especialistas en el autor.

Como se ha dicho, la ética política weberiana se inserta en su teoría política y es en ésta donde el pensador alemán se permite hacer una serie de juicios políticos y evaluaciones contextuales que no aparecen en el resto de su obra, mucho más analítica y empírica. Por tanto, las reflexiones desarrolladas en el presente artículo se enmarcan en el campo de la teoría política normativa considerando los siguientes presupuestos:

Primero, dicho campo se caracteriza por la interdisciplinariedad que enriquece y “ofrece un escenario para la innovación y la creatividad” (Wences, 2015, p. 51). Segundo, la teoría política que desarrolla un enfoque normativo, crítico, contextual, centrado en las grandes preguntas y sin olvidar las tradiciones de discurso en que se fundamentan tales preguntas, se complementa con la ciencia política y otras ciencias sociales, más enfocadas hacia el análisis empírico y explicativo de las realidades sociopolíticas. Tercero, la Teoría Política fomenta la reflexión, inspira y potencia el pensamiento, ocupándose “de la interpretación, del significado y de la relevancia” de los fenómenos políticos (Wences, 2015, p. 49). Cuarto, la Teoría Política reflexiona sobre estrategias de acción “de los actores políticos [que] no pueden actuar sin ideas, sin conceptos, sin valores, ni sin doctrinas” (Wences, 2015, p. 56). En consecuencia,

la teoría política solo puede entenderse “a partir de la herencia de la enorme tradición [del pensamiento político] que ha buscado de un modo u otro pensar e intervenir en política” (Biset, 2017, p. 134).

Por su parte, la ética política weberiana parece idearse a modo de guía para la vida pública, vislumbrando, al menos, tres elementos vertebradores de la acción política: primero, las acciones e instituciones políticas vinculadas a lo que Weber concibe como ética de la responsabilidad (el *ser* de la política). Segundo, los valores e ideales políticos ligados a lo que él concibe como ética de las convicciones o de conciencia (el *deber ser*). Y tercero, la posibilidad de cambiar o transformar las realidades políticas presentes mediante la acción pública (el *poder ser*). Sin duda, tales elementos vertebradores de la política condicionan e inspiran la acción pública llevada a cabo tanto por los dirigentes políticos, tipificados por Weber como “políticos profesionales”, siendo la parte activa y dominante del espacio público; como por la ciudadanía que Weber concebirá como “masas”, siendo la parte pasiva y dominada de dicho espacio. Concretamente, en este artículo se plantean y tratarán de responderse varias preguntas, a saber: 1) ¿qué contexto histórico-teórico subyace en la reflexión weberiana sobre la ética política?; 2) ¿cómo se desarrolla dicha reflexión y cuáles son sus rasgos fundamentales?; 3) ¿qué problemas prácticos presenta la aplicación de la ética de la responsabilidad en el campo político?

Para responder a tales preguntas se desarrolla una exposición sistemática. Así, en la segunda sección del artículo se presenta brevemente el pensamiento de Max Weber, centrándose en su enfoque teórico para analizar la política moderna. En la tercera sección, se indaga en la reflexión weberiana sobre la ética política para intentar comprender las complejas relaciones entre el *ser* y el *deber ser* de la política. Posteriormente, en la cuarta sección, se tratará sobre los problemas prácticos y concretos que puede presentar la ética de la responsabilidad en tanto ética política; por último, se presentan unas consideraciones finales sobre los argumentos expuestos.

Contexto histórico-teórico: racionalización, modernidad y política

A juicio de Max Weber, la política se erige en una de las esferas de la vida en las que se diferencia funcionalmente la sociedad moderna y, al igual que otras esferas de la vida (familia, economía, ciencia, etc.), la primera se ha diferenciado de la religión en el proceso de racionalización o secularización de Occidente, consiguiendo así su autonomía institucional. Además, el mencionado proceso de racionalización, en marcha desde hace varios milenios, ha implicado una creciente burocratización que afecta a las principales instituciones de la sociedad moderna, tales como el Estado, los partidos políticos, los parlamentos, las empresas, etcétera, “poniendo en grave peligro la libertad del individuo” (Abellán, 1992, p. 450), siendo ésta la cuestión que anima el pensamiento político de Weber. Asimismo, este proceso de racionalización, que constituye el eje vertebrador de sus escritos (Bendix, 1960; Hennis, 1983 y 2015; Löwith, 2007; Roth, 2015; Schluchter, 1981, 2008 y 2015; Tenbruck, 2015), tiene implicaciones de gran trascendencia sobre la sociedad moderna, en la cual:

se sabe o se cree que en cualquier momento en que se *quiera* se *puede* llegar a saber que, por tanto, no existen en torno a nuestra vida poderes ocultos e imprevisibles, sino que, por el contrario, todo puede ser *dominado mediante el cálculo y la previsión*. Esto quiere decir simplemente que se ha excluido lo mágico del mundo (Weber, 1993, p. 200).

Como consecuencia del proceso de racionalización, las explicaciones míticas y mágicas sobre los fenómenos humanos y naturales que se refieren a fuerzas misteriosas e imprevisibles, son sustituidas por explicaciones lógicas, racionales, científicas y basadas en la experiencia en las que adquieren un papel fundamental las fuerzas reales previsibles y medibles. Así se produce el progresivo desencantamiento del mundo, pues este “pierde su sentido mágico y aparece como algo científicamente controlable, a través de instrumentos como el método científico, la lógica y la demostración” (Franzé, 2004, p. 97).

Dicho proceso de racionalización se acelera e intensifica con el desarrollo de la ciencia y la filosofía política modernas, desde el siglo XVI en adelante, con pensadores o científicos como Galileo, Maquiavelo, Descartes, Hobbes, Hume, Newton, Locke, Montesquieu, Voltaire, Marx, etcétera. Todos ellos contribuirán a la construcción de un discurso filosófico y científico en el que predomina el ser (las realidades humanas y naturales entendidas como fenómenos de los que puede explicarse su funcionamiento para intentar controlarlas e intervenir en las mismas) sobre el deber ser (el sentido que tenga tales realidades no es objetivo y definitivo, sino que es una construcción subjetiva e individual). Así pues, en el mundo moderno, racionalizado y desencantado,

la ciencia explica la vida (como fenómeno), pero no nos puede decir cómo debemos vivir, qué debemos hacer [...] La pregunta por el sentido del mundo no tiene una respuesta única y verdadera, sino varias respuestas posibles. Potencialmente, tantas como hombres y voluntades. Desaparecida la posibilidad de deducir valores-guía para la acción del ser del mundo, se asiste a una fatal pluralidad de valores, modos de vida, preferencias y fines en pugna. La lucha de valores es eterna, pues no es saldable científicamente (Franzé, 2004, pp. 98-99).

Precisamente, la política al ser parte del obrar humano está atravesada por dicha pluralidad de valores y fines antagónicos en disputa, pues “en cuanto se sale de la pura empiria se cae en el politeísmo” (Weber, 1993, p. 216). Efectivamente, para el pensador alemán la política como actividad humana es mucho más que un conjunto de hechos comprobables empíricamente, en tanto que tal actividad se enmarca en la citada herencia de la tradición del pensamiento político y está sujeta a la ineludible pugna y/o conflicto entre diversos sistemas de valores. Sin duda, la política en un mundo cada vez más racionalizado está afectada por la “contienda que entre sí sostienen los dioses de los distintos sistemas y valores” (Weber, 1993, p. 216), pues en dicho mundo ya no existe una perspectiva moral hegemónica y unificadora en la que pueda subsumirse tal contienda. Así, a juicio de Weber, “el destino inevitable del hombre moderno [es] equilibrar en su propio corazón, simultáneamente, las diferentes ideas y valores conflictivos” (Mommsen, 1981, p. 15) y, en tal destino, la ciencia no ofrece respuestas de ningún tipo sobre cómo comportarse en la vida práctica. Pese a esto, la ciencia solo dotará

de saber experiencial [*Erfahrungswissen*], del que podemos aprovecharnos técnicamente, tanto para la dominación del mundo natural como del mundo social. Después, nos provee de saber sobre valores [*Wertewissen*] que nos ayudan a aclararnos sobre nosotros mismos y sobre nuestra posición en el mundo (Schluchter, 2015, p. 101).

En consecuencia, para Weber la política, como epítome de la vida práctica, se constituye y concibe como lucha trágica que no puede darse por concluida nunca, ya que dichos sistemas de valores perduran y cambian a lo largo del tiempo pero no desaparecen (Franzé, 2004, p. 103). Así, según Weber la forma de gobierno más significativa de la modernidad occidental –la democracia de líder plebiscitario: *plebiszitäre Führerdemokratie*– constituye una especie de “salida [provisional] para escapar de la amenaza de pérdida de la libertad y del sentido” (Thaa, 2008, p. 11) que resultan de la racionalización y de la burocratización.

Por lo tanto, a la esfera diferenciada y autónoma de la política le corresponde fijar objetivos mediante decisiones trágicas entre valores e ideales contrapuestos, incluso imponiendo tales decisiones a través de la utilización de la fuerza, lo que comporta, a su vez, elegir en un marco de enorme contingencia e incertidumbre (Abellán, 2012; Franzé, 2004; Mommsen, 1974 y 1981). Así, los sentidos que para los seres humanos tengan sus acciones (políticas) en este mundo lo tienen que buscar y/o construir ellos mismos en sus interacciones en el espacio público con los demás (discusiones públicas de valores). Tales rasgos imposibilitan hacer de la política una ciencia neutralmente objetiva y fundada empíricamente, ya que la esfera de la política implica el proceso de decisión (y priorización) entre los posibles valores a desarrollar en una sociedad. Además, las citadas contingencia e incertidumbre se ven especialmente realizadas en la esfera pública, puesto que dicho proceso de decisión está vinculado a la lucha por el poder y por los ideales políticos. Para intentar comprender cómo se comportan realmente los actores políticos, Weber ofrece un concepto de política directamente ligado a tal lucha:

Quando se dice de una cuestión que es una cuestión ‘política’ [...], se está diciendo que los intereses en torno a la distribución, conservación o cambio del poder son decisivos para responder a aquella cuestión [...] Quien hace política, aspira al poder. Al poder como medio al servicio de otros fines (egoístas o idealistas) o al poder ‘por sí mismo’, para gozar del sentimiento de prestigio que el poder da (Weber, 2007, p. 57).

Esta tradición de discurso que concibe la política como lucha real o simbólica no es inaugurada por Weber, sino que éste lo que hace principalmente es analizar la política moderna en el marco de las circunstancias en que se origina y se desarrolla la misma, como ámbito autónomo y necesario para el desarrollo institucional del Estado-nación moderno. Tal y como muestran Abellán (1992, 2007) y Franzé (2004), la perspectiva weberiana de la política responde a los enormes cambios vividos por las sociedades occidentales de finales del siglo XIX, en las que las masas acceden a la esfera pública, sobre todo a raíz del doble proceso de ampliación del sufragio (democratización) y extensión de la administración estatal (burocratización), produciendo un enorme giro en la visión clásica de la política.

Dicha perspectiva parte de los argumentos y de los hechos estudiados por Maquiavelo (2015) y Michels (2008): el primero plantea la distinción entre el campo de la moralidad y el campo de la política; el segundo estudia la vida política en el contexto del auge de los partidos de masas en la democracia liberal. Así, a juicio del pensador renacentista, el dirigente político no puede gobernar un Estado con un rosario en las manos; esto es, si el príncipe gobierna el Estado procurando ser (y aparentando ser) bueno, labrará su ruina. Por el contrario, el buen gobernante y, sobre todo, el que pretenda mantenerse en el poder, debe aprender “a poder ser no bueno y a usar o no usar de esta capacidad en función de la necesidad” (Maquiavelo, 2015, cap. XV, p. 110). Por su parte, Weber argumentará que el Estado es “una relación de *dominación* de personas sobre personas que se apoya en la violencia legítima como medio” (Weber, 2007, p. 57). Asimismo, para él la acción política está ligada directamente al control de dicho medio, el cual “siempre se rige por el principio del pequeño número”, es decir, por la superioridad de la capacidad de maniobra política de los pequeños grupos dirigentes. Este sesgo cesarista es inextirpable” (Weber, 2008, p. 139).

De esta forma, tanto Weber como Maquiavelo tratan de deslindar las fronteras entre el ser y el deber ser de la política, pues su confusión ha producido grandes equívocos, problemas y conflictos a lo largo de la historia. Sin embargo, el hecho de trazar tales fronteras, conceptualizándolas detalladamente, no excluye ni acaba con las relaciones ambivalentes y contradictorias que pueden

darse en la práctica entre las acciones e instituciones públicas (el ser) y los valores e ideales políticos (el deber ser); o las tensas relaciones entre la ética de responsabilidad y la ética de las convicciones, como se indicará más adelante.

En efecto, el pensador florentino manifestó que muchos teóricos políticos confundieron sus ideales personales (el deber ser) con ciertas realidades políticas (el ser) y, por ende, no supieron ver la realidad de la política e “ir directamente a la verdad real de la cosa”, dejándose llevar por “la representación imaginaria de la misma” (Maquiavelo, 2015, cap. XV, p. 110). Sin duda, la tradición de discurso que concibe la política como lucha por el poder y/o por los valores tiene en Maquiavelo y en Weber a portavoces genuinos, tal y como puede entreeverse en las siguientes palabras del primero:

Muchos se han imaginado repúblicas y principados que nadie ha visto jamás ni se ha sabido que existieran realmente; porque hay tanta distancia de cómo se vive a cómo se debería vivir; que quien deja a un lado lo que se hace por lo que se debería hacer aprende antes su ruina que su preservación: porque un hombre que quiera hacer en todos los puntos profesión de bueno labrará necesariamente su ruina entre tantos que no lo son (Maquiavelo, 2015, cap. XV, p. 110).

En este sentido, para Weber no puede existir el liderazgo político ni tampoco la política en el sentido que él la concibe, si no se produce una auténtica selección de los líderes y competencia efectiva entre ellos, pues han de formarse en la lucha política parlamentaria consistente en la discusión activa entre valores contrapuestos. Como lo expresa claramente:

Lo realmente importante es que para el liderazgo político, en todo caso, sólo están preparadas aquellas personas que han sido seleccionadas en la *lucha* política, porque la política es, en esencia, lucha. Y esto lo hace mejor, por término medio, el tan vituperado ‘oficio artesanal del demagogo’ que el despacho, que naturalmente ofrece una preparación infinitamente superior para la *administración* de los asuntos (Weber, 2008, p. 206).

Análisis de la ética política weberiana

Además de constatarse la autonomía institucional de la política respecto de otras esferas de la vida moderna, en la perspectiva weberiana se observa una profunda reflexión del papel de los ideales en la esfera pública, lo que puede denominarse como ética política weberiana. Esta constituye una compleja discusión enmarcada en la teoría política, donde se sopesa las relaciones entre los valores e ideales políticos y las acciones políticas reales, desde los enfoques del empirismo científico y de la filosofía del valor (Villacañas, 2013). Para Weber, las relaciones conflictivas entre ideales y realidades –que no por conocidas pueden eliminarse a nuestro antojo– caracterizan de lleno la compleja vida política; puesto que quien hace política entabla una lucha por el poder a través de la dominación física y simbólica. En efecto, en el campo político “*tienes que oponerte al mal con la fuerza, pues de lo contrario serás responsable de su triunfo*” (Weber, 2007, p. 133).

A juicio de Weber, en la esfera política coexisten dos tipos de ética que se hallan radicalmente enfrentadas y que, en último término, el buen dirigente político tendría que saber diferenciar. La ética puede definirse como una serie de criterios que guían u orientan la acción personal o “conjunto moral de los modos de vida” (Weber, 2007, p. 129). Así, la cuestión del *ethos* de la política es fundamental y con la misma tienen que lidiar los actores políticos, lo quieran o no, en tanto que afecta su vida práctica. De este modo, en cualquier campo de la vida, los individuos tienen que idear y/o construir unos criterios para su particular comportamiento. En principio, tales criterios pueden ser realistas, esto es, apegados al conocimiento de una realidad concreta, como reclama Maquiavelo; o idealistas, es decir, apegados a los ideales y valores, independientemente de la realidad misma. Los dos tipos de ética o *conjuntos morales de los modos de vida* a los que Weber hace referencia son respectivamente: “la ética de la responsabilidad” y “la ética de las convicciones de conciencia” (Weber, 2007, p. 135).

Por un lado, para la ética de las convicciones de conciencia (*Gesinnungsethik*) de orientación idealista y, por ende, vinculada a los ideales absolutos y creencias radicales, el ser humano actúa plenamente convencido de la bondad y/o perfección

de sus ideales, sin tener en cuenta las consecuencias de los mismos en sus acciones mundanas. Por tanto, es una ética fundada en las “buenas intenciones” y en los “principios incondicionados” (Muguerza, 2002, pp. 24-25). Pese a esto, Weber no considera una falta de responsabilidad comportarse de acuerdo con la ética de las convicciones, si se aplica ésta en el estricto campo religioso en el que son pertinentes las convicciones absolutas. El problema aparece cuando los criterios de comportamiento de la ética de las convicciones se extrapolan a otros campos donde rigen otras lógicas de acción y comportamiento, especialmente el campo político. Así, cuando se entabla una lucha por el poder o por los ideales, como sucede en la política, no es adecuado “guiar las acciones por convicciones de carácter absoluto (...) por no ser coherente con la realidad de nuestro mundo” (Abellán, 2012, pp. 303-304). Efectivamente, el mundo moderno, racionalizado y secularizado en el que “los valores últimos y más sublimes han desaparecido de la vida pública y se han retirado” (Weber, 1993, p. 229), presenta dos rasgos entrelazados e incompatibles con la lógica de la citada ética de las convicciones. El primero es la presencia del pluralismo o politeísmo de valores, que no puede resolverse a través de criterios científico-racionales, ya que desde el punto de vista científico no es posible justificar objetivamente la bondad o maldad de los valores; el segundo es la carencia de sentidos objetivos en el mundo o la irracionalidad moral del mundo, que se trata más adelante (Abellán, 2012, p. 304).

Respecto al irreductible pluralismo de valores y/o ideales que persiste en las sociedades secularizadas, sobre todo en las modernas, Weber apuesta por una clara separación entre dos campos diferenciados, como son el campo científico que es el ámbito de “la constatación de los hechos, la determinación de contenidos lógicos o matemáticos o de la estructura interna de fenómenos culturales” (Weber, 1993, p. 212) y el campo de los valores que está ligado al “valor de la cultura y de sus contenidos concretos y (...) cuál debe ser el *comportamiento* del hombre en la comunidad cultural y en las asociaciones políticas” (Weber, 1993, p. 213). Pese a tal separación entre el ámbito del “ser” (ciencia y/o empiria) y el ámbito del “deber ser” (valores e ideales humanos), que lleva a la renuncia del científico social a hacer juicios de valor en sus estudios, el primero puede analizar racionalmente tales juicios. Esto último posibilitaría el análisis crítico-racional de

las ideologías y de los valores desde las perspectivas del racionalismo crítico y el empirismo científico (Abellán, 2015). Weber expresa algunas de las anteriores ideas en los siguientes términos:

el destino de una civilización que ha probado del árbol del conocimiento es tener que saber que no podemos deducir el *sentido* del mundo a partir de los resultados de la investigación del mundo (...) las 'concepciones del mundo' nunca pueden ser el resultado de un conocimiento empírico progresivo; y, por tanto, los ideales supremos que más nos conmueven siempre actúan en lucha con otros ideales, que son tan sagrados como los nuestros (Weber, 2009, pp. 79-80).

En este sentido, la ética de las convicciones ligada al ámbito de los juicios de valor, a las concepciones del mundo y a los imperativos categóricos, es concebida como una ética absoluta. Es decir, una ética en la que el sujeto no se pregunta por las consecuencias que tienen sus acciones. Así, considerando los citados rasgos del mundo moderno y la naturaleza de los asuntos políticos en un continuo enfrentamiento entre valores opuestos e incommensurables, la ética de las convicciones sería inapropiada en el campo político. Quien se comporta de acuerdo con este tipo de ética no se siente responsable de su acción, al menos, en el efímero, cambiante y diverso mundo humano, el cual en favor de su perfeccionamiento y/o purificación puede subordinarse al cumplimiento de los ideales. Así, Weber argumenta que dicha ética solo es aplicable estrictamente al mundo religioso y, de hecho, está muy influida por el *ethos* difundido por el cristianismo, denominándola en algunas ocasiones como la Ética del Sermón de la Montaña:

Del Sermón de la Montaña se puede decir lo que se ha dicho de la causalidad en la ciencia, que no es un carruaje que uno pueda detener discrecionalmente para subirse o bajarse a capricho: o todo o nada, éste es precisamente su sentido, si hemos de sacar algo que no sean banalidades [...] El mandamiento evangélico es absoluto y claro: da lo que tengas, *todo* realmente. [...] Esta es una ética de la falta de dignidad, excepto para un santo; esto es, hay que ser un santo en *todo*, al menos con la intención, hay que vivir como Jesús, como los Apóstoles, como San Francisco y otros como ellos, y *entonces* esa ética sí tiene sentido y es expresión de dignidad. *Pero si no, no lo es* (Weber, 2007, pp. 132-133).

En consecuencia, de acuerdo con la ética de las convicciones es mucho más importante el logro de unos fines determinados, que quizá no pueden conseguirse en este imperfecto mundo terrenal, sin importar las consecuencias que tales fines tengan en dicho mundo. Lo que implica que amparándose en sus

convicciones, toda clase de políticos fanáticos defiendan ideales absolutos de forma impune, al tiempo que actúen en favor de la promoción de tales ideales, incluso a costa del sacrificio de la propia vida humana.

Por otro lado, Weber habla de la ética de la responsabilidad (*Verantwortungsethik*), en virtud de la cual se trata de considerar las consecuencias de las acciones humanas, ya que éstas pueden ser parcialmente previsibles. Sin duda, la persona que actúa con base en esta ética se responsabiliza de sus acciones, pues en palabras de Weber quien se comporta “bajo la máxima de la ética de la responsabilidad [*tiene*] que responder de las consecuencias (previsibles) de la propia acción” (Weber, 2007, pp. 135-136.). Además, la ética de la responsabilidad es una ética mundana, lo que significa que hay que hacerse cargo de los problemas reales del mundo humano y de la irracionalidad moral del mismo, debido a que la relación entre el bien y el mal es paradójica y contradictoria.

La irracionalidad moral del mundo implica que la consecución de fines buenos o deseables -por ejemplo, alcanzar la paz- pueda ir unida, en muchas ocasiones, a medios moralmente dudosos, indeseables o al menos peligrosos -por ejemplo, mentir, o lo que es más grave: emprender una guerra-; y así tener que contar con la posibilidad de que se produzcan consecuencias colaterales negativas (el sacrificio de personas inocentes). Pese a estos problemas, Weber argumenta que la ética más apropiada para el campo de la política es la ética de la responsabilidad, que es una ética mundana, en virtud de la cual los actores políticos interiorizan las consecuencias que tienen sus acciones y permite considerar las circunstancias reales que pueden condicionar tales acciones. Por esto, desde la ética de la responsabilidad weberiana solo se admite “imperativos hipotéticos o condicionales, como los que prescriben recurrir a tales o cuales medios si se persigue la consecución de este o aquel fin” (Muguerza, 2002, p. 26).

Evidentemente, a la hora de decidir entre las éticas de las convicciones o de la responsabilidad, al político profesional de la modernidad racionalizada y desencantada con fuertes convicciones religiosas, se le presenta un dilema ineludible y fundamental: “salvar su alma o salvar la ciudad”. Así, la tensión o “conflicto

de valores es (...) el problema vital del ser humano consciente, en especial, del ser humano consciente moderno” (Schluchter, 2015, p. 100). En este sentido, dicho político tiene que optar, está obligado a decidir, por uno de esos criterios de acción o conjunto moral de los modos de vida en su actividad pública.

Sin embargo, a lo largo de la historia, todos aquellos creyentes y fieles seguidores de las grandes religiones monoteístas “no han creído que los dos términos fuesen incompatibles” (Aron, 1993, p. 62), así como muchos de los pensadores políticos más influyentes tampoco diferenciaban entre los bienes del individuo y los bienes de la comunidad, puesto que la política era entendida como la prolongación natural de la ética (Sócrates, Platón, Aristóteles, Cicerón, etcétera). En tal sentido, quizá el problema no solo sea diferenciar y decidir entre las dos éticas citadas, sino también elegir entre la vía de la ética clásica y la vía de la política, como parece deducirse de la obra de Maquiavelo.

Ética de la responsabilidad: ética política necesaria pero no suficiente²

Para Weber no existen soluciones fáciles e inmediatas con respecto a la cuestión del *ethos* de la política, puesto que en el proceloso mundo político todo puede complicarse en tanto que “[e]l medio específico de la política es la violencia (*Gewaltsamkeit*) y ustedes pueden deducir cuán intensa es la tensión existente entre los medios y el fin, vista desde el punto de vista ético” (Weber, 2007, p. 137). Por tanto, la particularidad de todos los problemas éticos de la vida política viene dada por el medio específico de la violencia legítima en manos de asociaciones humanas como el Estado, dirigidas por políticos profesionales en las sociedades modernas. Así “[q]uien pacte con este medio para los fines que sea –y todo político lo hace–, se entrega a sus consecuencias específicas” (Weber, 2007, p. 144). Para Weber, sería una completa irresponsabilidad eludir esta reflexión, sobre todo para quienes ejercen el poder político; así, la ética de la responsabilidad es la ética específica y pertinente de la política.

² Este apartado se ha elaborado a través de la consulta de fuentes que enlazan con el discurso de la ética política weberiana. Evidentemente, un análisis más detallado del tema conlleva la consulta de gran diversidad de fuentes, pero ello excede los objetivos y espacio de este artículo.

Sin embargo, si bien la ética de la responsabilidad es necesaria para llevar a cabo la acción política, la primera no es suficiente para realizar tal acción. Weber reconoce que la pasión, además de la responsabilidad y el distanciamiento o mesura, son elementos imprescindibles para la acción pública. El pensador llega a afirmar de forma tajante: “Nada tiene valor para el hombre en cuanto hombre si no *puede* hacerlo con *pasión*” (Weber, 1993, p. 192). A juicio de Weber, el hombre auténtico o el líder político que puede orientar la vida de una sociedad ha de reunir tres cualidades, no fáciles de encontrar en un mismo ser humano, a saber: “pasión, sentido de la responsabilidad, distanciamiento” (Weber, 2007, p. 124). Al no ser fácilmente conciliables estas cualidades, el pensador alemán afirma que:

el problema es precisamente éste: cómo se puede forzar a la pasión ardiente y al frío distanciamiento a que convivan en la misma alma. La política se hace con la cabeza, no con otras partes del cuerpo o del alma. Y sin embargo, la entrega a la política, si no quiere ser un frívolo juego intelectual sino una acción auténticamente humana, sólo puede nacer y alimentarse de la pasión (Weber, 2007, pp. 125-126).

Además, las relaciones entre mundo, acción política y valores, que es el problema abordado en la ética de la responsabilidad, son demasiado complejas y tensas como para ser saldadas por las respuestas cambiantes, provisionales y efímeras que siempre ofrece dicha ética. Efectivamente: “los valores no son objetivos, la acción política no puede ser pura (violencia estatal) y las consecuencias pueden ser paradójicas respecto de los valores que se querían realizar” (Franzé, 2004, p. 104).

Asimismo, pese a ser distintas o incluso opuestas las referidas éticas guardan algún elemento común, que viene dado porque las mismas son conjuntos morales de modos de vida humanos; es decir, que de alguna forma son medios para conseguir ciertos fines en la vida práctica que pueden producir consecuencias colaterales, imprevisibles e indeseables. Así, Abellán (1992), Muguerza (2002) y Franzé (2004) argumentan que la ética de las convicciones y la ética de la responsabilidad no solo son dos tipos ideales separados entre sí y excluyentes, sino que se entrecruzan en el mundo real de la política, primando la segunda ética sobre la primera.

Por esto, Weber expone que “la ética de las convicciones y la ética de la responsabilidad no se contraponen de manera absoluta, sino que ambas se complementan y solo juntas hacen al hombre auténtico, a ese hombre que *puede tener ‘Beruf para la política’*” (Weber, 2007, p. 150). En este sentido, si dichas éticas no se complementan aparecen dos peligros: el primero de ellos consiste en llevar a cabo la acción política sin valores que la guíen, lo cual llevaría a la total desorientación y desconcierto de los actores políticos; el segundo peligro resulta en que los actores políticos, cegados por sus convicciones, se conviertan en fanáticos defensores de los ideales y éstos adquieran un carácter omnipotente sobre quienes los conciben. Lo cual llevaría a la denominada “tiranía de los valores” en función de la cual el reinado de los valores se tornaría en un infierno, pues cualquier conflicto podría justificarse en defensa de los primeros (Schmitt, 2009, pp. 143-144). En ambos casos, para Weber, los actores políticos quedarían alienados y sin posibilidad de dar sentido a sus acciones: en el primer caso la responsabilidad se convertiría en un fin en sí mismo, sin sentido para tales actores, ya que la responsabilidad no puede justificar cualquier acción y decisión. En el segundo caso, los valores se convertirían en un fin en sí mismo, tornándose los actores en meros vehículos de los primeros, dado que los valores tampoco pueden justificar cualquier acción y decisión. Así, se ha dicho que “las responsabilidades sin convicciones serían ciegas y que las convicciones sin responsabilidades serían vacías” (Muguerza, 2002, p. 27).

En suma, el debate en torno a las citadas éticas se coloca inevitablemente en el centro de la reflexión sociopolítica contemporánea, puesto que puede ser considerado tanto un punto de partida como un hito necesario para orientarnos en el análisis crítico del comportamiento y valores políticos. En cualquier caso, dicho debate no debe obviarse entre quienes están implicados en los asuntos públicos ni entre quienes reflexionan sobre la política. Sin duda, la ineludible discusión y priorización de valores en la esfera pública apunta directamente al centro del referido debate. Quizá el dilema político más relevante que aprecia Weber sea el siguiente: aunque no es posible una justificación científica-objetiva de los diferentes valores e ideales políticos, quien actúa políticamente tiene que priorizar entre dichos valores e ideales para llevar a cabo una acción política concreta. Y este “priorizar”, que también implica decidir entre los valores por los que se decanta la acción política, inicia un proceso complejo

de traducción de ideales en acciones, en las que estas pueden contradecir a aquellos y desencantar a todos los agentes públicos cuya única máxima de actuación sea la ética de las convicciones.

Al profundizar en dicho proceso de traducción de valores e ideales en acciones en el que consiste la política, Adorno y Horkheimer argumentaron que los estudios de las religiones y de las escuelas antiguas, así como de los partidos y de las revoluciones modernas transmiten una clara y recurrente enseñanza: el precio de la supervivencia de tales fenómenos humanos es “la colaboración en la práctica, la transformación de la idea en dominio” (Adorno y Horkheimer, 1998, p. 256). Es decir, las ideas políticas puestas en marcha y confrontadas con las realidades sociales, pueden transformarse en cosas muy distintas a las que representan en el plano estrictamente teórico. En otras palabras, intentar hacer cosas con las ideas, que pueden tomarse como modelo para la acción política, entraña grandes riesgos si no se toman las debidas precauciones. Sin duda, entre las mismas está la de examinar detallada y seriamente tales ideas y sus posibles implicaciones para la vida pública. Por esto, Rafael de Águila (2008) argumentaba que los ideales son peligrosos, sobre todo cuando quienes los manejan y controlan creen que son buenos en sí mismos y se convierten en fanáticos defensores de los primeros, sin más reparo que el de defenderlos con la máxima vehemencia. Las consecuencias positivas o negativas de los ideales dependen, en muy buena medida, de cómo y para qué se pongan en acción y si quienes los administran son suficientemente prudentes y responsables en su comportamiento público. Así lo advirtió Hannah Arendt (2006) al analizar las revoluciones modernas: en la esfera de la política, la defensa de un absoluto puede llevar a la perdición. Además, la relación entre política y verdad es “una pareja mal avenida” (Arendt, 1996; Vallespín, 2012, pp. 53-98).

Aunque sean conscientes de las anteriores reflexiones, los actores políticos pocas veces están satisfechos con el orden establecido, sobre todo los denominados agentes “revolucionarios” y “reformadores”. Efectivamente, en cada época histórica existe una minoría dirigente-visionaria que pretende convertirse en guía política-intelectual reinterpretando ciertas ideas, valores y doctrinas para la posible mejora de la sociedad del momento y de los seres humanos que la habitan. Si la humanidad fuese conformista apenas habría vivi-

do cambios sociales y políticos. Esto es, el inconformismo humano es uno de los principales acicates para el desarrollo sociopolítico. Y por este mismo hecho, los seres humanos no dejan de imaginar cómo hacer las cosas de otra forma a como se encuentran en el momento presente, puesto que no saben aprehender realmente “lo que es” sin ir más allá y tratar de formular cómo podrían o deberían ser las cosas (Bauman, 2015, pp. 198-199). Es decir, las actitudes inconformistas de los seres humanos ante sí mismos y ante las circunstancias que los rodean producen diversos sentidos sobre las ideas y valores preexistentes. Tales sentidos son los que constituyen el politeísmo de valores.

Consideraciones

La acción política no es posible sin un mínimo conocimiento de la realidad sociopolítica (el “ser”), pero tampoco sin posibles ideales y valores (el “deber ser”) para intentar cambiar y/o intervenir sobre dicha realidad (el “poder ser”). En efecto, quien hace política necesita tratar con estos tres elementos vertebradores de la política y, si es posible, construir puentes de conexión entre ellos: de un lado, las instituciones y las circunstancias concretas que afectan a la comunidad que intenta representar y/o gobernar (ser). Para quien hace política no tener en cuenta la realidad es como no hacerse responsable de la misma y esto frecuentemente puede convertirse en una irresponsabilidad. De otro lado, los ideales pueden ser muy útiles tanto para legitimar y/o justificar tales instituciones y circunstancias de una comunidad política (deber ser), como para su posible reforma o transformación (poder ser). Los gobernantes que carecen de ideales muy posiblemente no puedan ofrecer una visión genuina ni tampoco puedan legitimarse ni persuadir a sus seguidores. Pero aún puede ser más peligroso que dichos gobernantes iluminados fanáticamente por un ideal, lo defiendan hasta el extremo y no reparen en las consecuencias que ello tiene para la comunidad. El político profesional en tanto servidor público está obligado a salvar a la comunidad antes que a sí mismo. Sin duda, como argumentó Max Weber, la política se hace con la cabeza y, por esto, es muy importante saber sopesar las consecuencias de las acciones, las palabras y

los ideales en el espacio público. De este modo, las complejas relaciones entre la ética de las convicciones y la ética de la responsabilidad afectan a dichos elementos vertebradores de la política.

Si el problema principal de la política -término que, no se olvide, procede de *Polis*- es el de abordar la discusión prudente y razonable sobre la más apropiada forma de convivencia pública en un tiempo y en un lugar concretos, entonces el modo en que se piensan, dicen y hacen las cosas en el espacio público es sumamente importante. En la esfera pública son tan importantes las ideas, como las palabras y las acciones para construir los necesarios vínculos entre la ciudadanía. Es más, las palabras y las ideas son otras formas de acción; decir cosas en la esfera pública es ya una forma de actuar y entablar o no vínculos con los demás. Esto es, los ideales por más nobles y buenos que sean se han de defender, en principio, de forma prudente y razonable en el espacio compartido con los demás. Precisamente al ser el espacio público un espacio compartido con los otros, los agentes políticos que en él intervienen tienen que responsabilizarse de lo que piensan, dicen y hacen. En dicho espacio no vale esconderse detrás de los otros o hacer de portavoces de los mismos, puesto que quien habla también está obligado a escuchar al otro, aparecer ante él (“dar la cara”) y hacerse responsable de los pensamientos, discursos y acciones propias. Pero todo esto no puede hacerse sin apostar claramente por la defensa de unos valores e ideales en la esfera pública que pueden ser tan legítimos como los valores e ideales opuestos; pero siempre respetando y tolerando a los demás y a quienes piensan diferente. Este sería el límite necesario del politeísmo de valores que constituye a las sociedades modernas pluralistas.

Conflicto de intereses

El autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación comercial de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

- Abellán, J. (1992). El pensamiento político de Max Weber. En F. Vallespín (Ed.), *Historia de la Teoría Política: Historia, Progreso y Emancipación*, (pp. 440-468). Madrid: Alianza.
- Abellán, J. (2004). *Poder y política en Max Weber*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Abellán, J. (2007). Estudio preliminar. En M. Weber, *La política como profesión* (pp. 11-43). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Abellán, J. (2012). *Política. Conceptos políticos fundamentales*. Madrid: Alianza Editorial.
- Abellán, J. (2015). Sobre el análisis racional de los juicios de valor políticos. En Wences, I. (Ed.), *Tomando en serio la Teoría Política. Entre las herramientas del zorro y el ingenio del erizo* (pp. 231-252). Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Adorno, T. W. y Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- Águila, R. del. (2008). *Crítica de las ideologías. El peligro de los ideales*. Madrid: Taurus.
- Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona: Península.
- Arendt, H. (2006). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza Editorial.
- Aron, R. (1993). Introducción. En Weber, M. (1993), *El político y el científico* (pp. 9-77). Rubio Llorente (Trad.). Madrid: Alianza.
- Bauman, Z. (2015). Pensar en tiempos oscuros (Volver a Arendt y Adorno). En Bauman, Z. *Vida líquida* (pp. 171-201). Barcelona: Paidós y Austral.
- Beetham, D. (1979). *Max Weber y la teoría política moderna*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

- Bendix, R. (1960). *Max Weber: An Intellectual Portrait*. Garden City: Doubleday.
- Biset, E. (2017). Teoría Política. Un estado de la cuestión. *Anacronismo e Irrupción, Revista de Filosofía y Teoría Política Clásica y Moderna*, 7(12), 130-159.
- Breuer, S. (1996). *Burocracia y carisma. La sociología política de Max Weber*. Valencia: Alfons el Magnànim.
- Franzé, J. (2004). *¿Qué es la política?: tres respuestas: Aristóteles, Weber y Schmitt*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Freund, J. (1986). *Sociología de Max Weber*. Barcelona: Península.
- Giddens, A. (1994). *El capitalismo y la moderna teoría social*. Barcelona: Labor.
- Giddens, A. (2002). *Política y Sociología en Max Weber*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hennis, W. (1983). El problema central de Max Weber. *Revista de Estudios Políticos*, (33), 49-99.
- Hennis, W. (2015). Max Weber como educador. En Morcillo-Laiz y E. Weisz (Eds.), *Max Weber en Iberoamérica: nuevas interpretaciones, estudios empíricos y recepción* (pp. 175-195). México, D.F.: Fondo de Cultura Económica (FCE) y Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE).
- Löwith, K. (2007). *Max Weber y Karl Marx*. Barcelona: Gedisa.
- Maquiavelo, N. (2015). *El Príncipe*. Granada, M. A. (Trad.) Madrid: Alianza Editorial.
- Michels, R. (2008). *Los partidos políticos. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna* (Vols. I y II). Buenos Aires: Amorrortu.
- Mommsen, W. J. (1974). *Max Weber und die deutsche Politik, 1890-1920*. Tübingen: Mohr Siebeck.

- Mommsen, W. J. (1981). Max Weber y la crisis del sistema de valores liberal. *Papers: Revista de sociología*, (15), 9-32.
- Morcillo-Laiz, Á. y Weisz, E. (2015). La relevancia para Iberoamérica de las interpretaciones sobre Max Weber. En Morcillo-Laiz y Weisz (Eds.), *Max Weber en Iberoamérica: nuevas interpretaciones, estudios empíricos y recepción* (pp. 19-43). México, D.F.: FCE y CIDE.
- Muguerza, J. (2002). ¿Convicciones y/o responsabilidades? (Tres perspectivas de la ética en el siglo XXI). *Laguna: Revista de Filosofía*, (11), 23-45. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=900498>
- Parsons, T. (1971). *Presencia de Max Weber*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Piedras-Monroy, P. (2004). *Max Weber y la crisis de las ciencias sociales*. Madrid: Akal.
- Ritzer, G. (1993). *Teoría Sociológica Clásica*. Madrid: MacGraw-Hill.
- Roth, G. (2015). La racionalización en la historia de desarrollo de Max Weber. En Morcillo-Laiz, A. y Weisz, E. (Eds.), *Max Weber en Iberoamérica: nuevas interpretaciones, estudios empíricos y recepción* (pp. 153-174). México, D.F.: FCE y CIDE.
- Schluchter, W. (1981). *The Rise of Western Rationalism: Max Weber's Developmental History*. Berkeley: University of California Press.
- Schluchter, W. (2008). *Acción, orden y cultura: Estudios para un programa de investigación en conexión con Max Weber*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros.
- Schluchter, W. (2015). Politeísmo de valores: Reflexiones a partir de Max Weber. En Á. Morcillo-Laiz y E. Weisz (Eds.), *Max Weber en Iberoamérica: nuevas interpretaciones, estudios empíricos y recepción* (pp. 95-122). México, D.F.: FCE y CIDE.
- Schmitt, C. (2009). *La tiranía de los valores*. Buenos Aires: Hydra.

- Tenbruck, F. H. (2015). La obra de Max Weber. En Morcillo-Laiz, A. y Weisz, E. (Eds.), *Max Weber en Iberoamérica: nuevas interpretaciones, estudios empíricos y recepción* (pp. 47-93). México, D.F.: FCE y CIDE.
- Thaa, W. (2008). Democracia y crítica de la civilización en Max Weber y Hannah Arendt. *Revista Española de Ciencia Política*, (19), 9-40. Recuperado de <https://recyt.fecyt.es/index.php/recp/article/view/37466/20984>
- Vallespín, F. (2012). *La mentira os hará libres. Realidad y ficción en la democracia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Villacañas, J. L. (2013). En diálogo con Weber. Sobre La Tiranía de los valores de Carl Schmitt. *Co-herencia*, 10(18), 13-40.
- Weber, M. (1993). La ciencia como vocación. En Weber, M. *El político y el científico* (pp. 180-231). Rubio Llorente (Trad.) Madrid: Alianza.
- Weber, M^a. (1995). *Biografía de Max Weber*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (2007). *La política como profesión*. Abellán García (Trad.). Madrid, España: Biblioteca Nueva.
- Weber, M. (2008). Parlamento y gobierno en una Alemania reorganizada (1917-1918). En Weber, M. *Escritos políticos*. (pp. 79-282). Abellán García (Trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Weber, M. (2009). *La 'objetividad' del conocimiento en la ciencia social*. Abellán García (Trad.). Madrid: Alianza.
- Weber, M. Gerth, H. y Mills, C. W. (1958). *From Max Weber: Essays in Sociology*. Nueva York: Oxford University Press.
- Wences, I. (2015). Introducción: ¿Por qué debe importarnos la Teoría Política? En Wences, I. (Ed.), *Tomando en serio la Teoría Política. Entre las herramientas del zorro y el ingenio del erizo* (pp. 17-61). Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.



LOS ECOS DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA EN EL PENSAMIENTO POÉTICO DE FRIEDRICH HÖLDERLIN

The french revolution ecos in the poetic thinking of
Friedrich Hölderlin

Artículo de reflexión no derivado de investigación

DOI <https://doi.org/10.21501/23461780.2685>

Recibido: 27 de febrero de 2017 / Aceptado: 22 de agosto de 2017 / Publicado: 15 de diciembre de 2017

*Jhoana Andrea Gutiérrez Cadavid**

Resumen

Los acontecimientos de la vida de J. C. Friedrich Hölderlin y su producción intelectual y poética están estrechamente relacionados e interconectados; podríamos decir que toda su producción es reflejo del momento histórico en el que vivió y los sucesos personales que le acaecieron. La Revolución francesa influyó en su pensamiento político, intelectual y poético. Los primeros años están llenos de optimismo, sin embargo, el desencadenamiento de los hechos hizo que el poeta se refugiara en su espíritu, en su silencio y su palabra poética para desvincularse de un modo radical de la realidad de su tiempo y tejer desde su poesía la construcción del camino hacia la Hesperia. De esta manera, el objetivo principal de este texto será identificar de qué manera influyó el pensamiento y los hechos de la Revolución francesa en la vida y obra de Friedrich Hölderlin, a través de un análisis conceptual y hermenéutico de algunas de sus correspondencias personales de este periodo y de obras poéticas para determinar en qué aspectos tiene afinidad y en cuáles se aleja de este acontecimiento.

Palabras clave

Friedrich Hölderlin; Himnos de Tubinga; Nota sobre Antígona; Revolución francesa; Romanticismo alemán.

*Profesional en Filosofía de la Universidad Católica Luis Amigó, Medellín, Colombia. Miembro del grupo de investigación Filosofía y Teología Crítica y de la línea de Investigación Estética, poética y hermenéutica de la misma institución. Orcid.org/0000-0002-8700-9467. Correo electrónico: jhoa.guti@gmail.com

Abstract

The events of J. C. Friedrich Hölderlin and his intellectual and poetic production are closely related and interfaced; we can say that all his production is a reflect of a historical moment that he lived during diverse situations of his life . The French Revolution influences him in the political, intelectual and poetic thinking. The first near years are fill of optimism, nevertheless, the prompting of all these events made the poet shelter in his spirit, in his silence and his poetic words to go out of a real and radical reality of time and weave using poetry to build his way to Hesperia. In this sense , the main goal of this text is to identify a way to influence the thinking and influence of the French Revolution in the life and project of Friedrich Hölderlin, by a conceptual and hermeneutic analysis of some of the personal situations of this time and artwork to identify in which aspect match or definitely which ones are not accepted.

Keywords

Friedrich Hölderlin; Hymns of Tubinga; Notes about Antígona; French Revolution; German Romanticism.

Introducción

Todo el siglo XVIII fue testigo, como ningún otro, de las más grandes ambivalencias intelectuales. En Alemania se hallaba especialmente una fuerte pugna entre lo que es científico y lo que queda excluido de esto; filosofía y literatura, ciencia y espíritu se confrontan incluso con violencia. La Ilustración con sus raíces en el siglo XVII, se propuso crear métodos con los cuales se asegurara el progreso científico y racional, lo que llevaría a sociedades libres, finalmente ilustradas según este pensamiento. Con esto, queda excluido el pensamiento fantástico, poético, místico, puesto que estas formas de expresión acerca del mundo poco o nada aportarían a la construcción de bases sólidas para el desarrollo del conocimiento, antes bien, lo que esto produciría sería un retroceso en el pensamiento científico, pues aquel cuenta con la capacidad de darle libertad al juego de la imaginación. El pensamiento ilustrado se ocupa esencialmente de los elementos que se puedan cuantificar, medir, en virtud de las facultades que posee el sujeto, quien sería el que determina todos los objetos de la realidad: “El ser humano como sujeto se impone cada vez más como lugar de sentido, como fundamento único, como verdad absoluta” (I Ferrer, 2002, p. 190).

Este pensamiento ilustrado que venía principalmente desde Francia, influyó en la creación de *Sociétés de Pensée* a lo largo de todo el territorio francés, pequeños o grandes grupos que se reunían para compartir y debatir ideas, especialmente políticas a través de textos de filosofía –como los de los enciclopedistas–, de literatura y música. Con estos grupos se fue consolidando el objetivo de formar sociedades burguesas, grupos en donde la idea de sociedad debía estar regida por la igualdad de quienes participaran en estas comunidades, “una `sociabilidad democrática´ al dar a todos sus integrantes la idea de que toda la sociedad es una colectividad basada en la igualdad de todos los hombres, sin ningún tipo de distinción” (Rhenán Segura, 1989, p. 458). Estas *Sociétés de Pensée* poco a poco fueron evolucionando y creciendo tanto en simpatizantes –que en años anteriores eran solo personas de la media y la alta burguesía– como en su función intelectual, pues eran notables sus avances en la construcción de su pensamiento político y filosófico. A partir de esos avan-

ces se fue consolidando el *homo ideologicus* del que se valdría la Revolución francesa, un hombre que tomó los sucesos políticos de su tiempo como su responsabilidad, capaz de comprender sus derechos y deberes en la sociedad:

Precisamente en las reuniones de las Sociedades de pensamiento fue cuando se comenzó a escuchar por primera vez las palabras libertad, igualdad y fraternidad [lo que sería el lema de la Revolución] y se empezó a tener conciencia del poder del pueblo en la elaboración de las decisiones políticas (Rhenán Segura, 1989, p. 458).

Todo este anhelo de una sociedad intelectual y políticamente activa se expande y llega a la Alemania de la Ilustración con gran furor y causa gran impacto especialmente en los jóvenes poetas, que creen en los ideales que promulga esta revolución. El joven seminarista Friedrich Hölderlin hace parte de esta pléyade y está siempre al pendiente acerca de lo que va sucediendo con la patria vecina, incluso deja que estos acontecimientos le inspiren y le influyan en su pensamiento poético, político y, además, religioso. De esta manera, el propósito principal de este texto será analizar en qué medida aparecen los ideales de la Revolución francesa reflejados en la obra del poeta y cómo la marcha de los acontecimientos va transformándolo.

El entusiasmo colectivo: poemas de juventud, primeros años de Revolución

Johann Christian Friedrich Hölderlin nació el 20 de marzo de 1770 en Lauffen, pueblo perteneciente al valle del gran río Néckar. Huérfano a los dos años por la muerte de su padre y a los nueve por su padrastro, el segundo esposo de su madre. Esta última le afecta bastante y, según él mismo lo expresa, provoca en él esa suerte de melancolía que a lo largo de su vida le acompañó:

Y fue entonces, cuando murió mi segundo padre, cuyo cariño no puedo olvidar, cuando, con un dolor inconcebible, me sentí huérfano [...] Fue entonces cuando mi alma se revistió de ese aire grave del que nunca he podido liberarme, y no ha hecho más que acentuarse con el tiempo (Hölderlin, 1990, p. 87).

Con miras a convertirse en pastor por su ascendencia familiar, su formación es rígida y estrictamente pietista por deseos de su madre, quien le incita desde pequeño a estudiar teología. También la experiencia cercana de la muerte no solo de su padrastro, sino de sus hermanos –pues su madre tuvo cinco hijos con su último esposo, de los cuales murieron cuatro–, imprimieron en el poeta desde sus años más tempranos una sensibilidad extraordinaria que siempre lo acompañaría y que generaría en su espíritu las más grandes exaltaciones emocionales. A los catorce años, Hölderlin ingresa a la escuela del convento de Denkendorf y dos años más tarde estudia en la escuela superior de Maulbronn. En 1788, a la edad de dieciocho años, entra al Seminario de Tübinga en donde entablará una estrecha relación con Hegel y Schelling.

Según Antonio Pau, una de las mayores influencias en la vida intelectual de nuestro poeta fue el duque Karl Eugen von Württemberg, que imponía a sus súbditos una religiosidad pietista radical a través de la Iglesia local. También vigilaba con recelo el *Tübinger Stiff*, pues su máximo temor era que los ideales revolucionarios se infiltraran a través de los estudiantes que llegaban desde el condado de Montbéliard, un territorio francés situado a la orilla izquierda del Rin o a través de estudiantes que efectivamente cargaban en su maleta las ideas de la revolución y con las que nuestro poeta se sentiría identificado, ya que pese a la falta de libertad frente a su educación, Hölderlin creía firmemente en la idea de poder alcanzar un libre estadio espiritual. Por esto, en una carta dirigida su hermano Karl en 1793 dice con convicción:

Ésta es mi más profunda esperanza, la creencia que me mantiene fuerte y activo, la de que nuestros nietos serán mejores que nosotros, que la libertad tendrá que llegar algún día y que la virtud florecerá mejor en medio de una libertad alumbrada por sagradas luces que den calor, que en la helada región del despotismo. Vivimos en una época en la que todo está trabajando para lograr días mejores. Este germen de la ilustración, estos callados deseos y esfuerzos de algunos por formar el género humano, se extenderán y fortalecerán y darán frutos hermosos (Hölderlin, 1990, p. 157).

La revolución estalla en julio de 1789 y el deseo de obtener un Estado libertario hace eco en los jóvenes seminaristas de Tübinga que viven excluidos y reprimidos por su formación y por el duque que los ampara, reafirmando en ellos su anhelo de independencia. Para Hölderlin este fervor significaría la posible autonomía y creación de la República suaba. Debido a su encierro, los prime-

ros poemas que compuso mientras estuvo en el Seminario tenían cierto aire de desesperanza, de opresión; pero cuando la revolución resuena el exaltamiento y la esperanza en la regeneración del género humano que lo embarga tanto a él como a sus compañeros, inspirando lo que hoy conocemos como los *Himnos*, que “son una exaltación de los ideales que llegaban del otro lado del Rin” (Pau, 2008, p. 60). Allí es donde se alaba la condición humana y se espera el progreso y la perfección. Ferrer (2001) explica de buena manera la posición que Hölderlin toma ante los primeros años de la revolución: “No concibe el patriotismo revolucionario solo como el intento de crear una sociedad políticamente más justa, sino como el arranque del camino hacia una comunidad de hombres libres unidos por el amor y purificados espiritualmente” (p. 98). Posteriormente, en su novela *Hiperión* se encargará de cantar a través del eremita para la consecución de una nueva humanidad, por ello en su poema *Himno a la libertad* de 1793, el poeta canta:

Todo cuanto fue presa del tiempo
florece de nuevo mañana, más hermoso;
la primavera nacerá de la destrucción
tal Uranio naciendo entre las olas.

Cuando las pálidas estrellas inclinan su cabeza,
Hyperión resplandece en su trayecto heroico.
Continuad pudriéndoos, esclavos; días de libertad
se alzarán sonrientes sobre vuestras tumbas (Hölderlin, 1977, p. 35).

La publicación total y definitiva de su novela *Hiperión o el eremita de Grecia* solo se logrará unos años después. Sin embargo, la idea de escribir una novela que forme y eduque a su pueblo, el pueblo alemán, la tiene desde antes de salir del seminario. Su objetivo de convertirse en novelista empieza en 1792, cuando se lo comunica a un compañero de estudios, con quien ha sellado anteriormente una alianza poética. *Hiperión* será un proyecto que desde su concepción hasta 1799, cuando sale a la venta su segundo volumen “no transcurren en balde, ni para el poeta ni para la dividida Alemania, y Hölderlin atento siempre a la llamada de la Moira, acometerá, al compás de los tiempos, reformas sucesivas en el plan original de la novela” (Ferrer, 1993, p. 35). Es decir, Hölderlin al ser espectador de los fuertes cambios que están acaeciendo en Alemania y en Francia, va transformando e introduciendo cambios en el desarrollo de la

trama y del destino educador que le impone a su protagonista; no obstante, la pretensión de la novela será la misma. Así dice Hölderlin por boca de Hiperión: “La nueva liga de los espíritus no puede vivir en el aire, la sagrada teocracia de lo hermoso tiene que morar en un estado libre, éste precisa un lugar en la tierra, y ese lugar lo conquistaremos nosotros” (Hölderlin, 1992, p. 133).

Resulta evidente que los ideales por los que la Revolución comenzó a luchar deben consolidarse, darse en el mundo de manera real y efectiva y la tarea principal de Hiperión sería, analógicamente en su tiempo, la preparación política y espiritual de los hombres para que cuando se erija la libertad como gobernante de los pueblos, éstos estén preparados para vivir en armonía y así el género humano se dirija hacia el progreso. Sin embargo, ante la pretensión que Hölderlin tiene con su novela, Helena Cortés (2016) se pregunta si el poeta confía enteramente en la capacidad democrática de la sociedad humana o, más bien, de la sociedad de su tiempo. Ya veremos más adelante que no lo hace y los acontecimientos confirmarán su sospecha, por ello asegura Cortés:

Hölderlin oscila durante toda su vida entre la esperanza y la desconfianza en un renacer democrático de su patria alemana y si bien en casi todo momento se esfuerza por creer, también en todo momento siente en el fondo –y creo que con el paso del tiempo se agudiza esta tendencia negativa– que dicha regeneración no es posible. ¿Por qué? Por algo muy sencillo. Porque el camino que lleva a esa transformación, o bien es un camino rápido y violento –justamente la vía del asalto–, que en su violencia ya pervierte el propio ideal democrático de libertad y justicia [...] o bien es un camino muy lento, el camino de la formación y transformación del hombre para que él mismo acepte ese cambio regenerador (Cortés, 2016, Párr. 9).

Madurez y locura: la revolución utópica

Resulta claro que, mientras Hölderlin estuvo en el Seminario de Tubinga compartía los ideales que proclamaba la revolución del vecino país. La poesía que resulta de este periodo es una oda al hombre como individuo y como especie, es una poesía optimista en el porvenir y en el género humano. Nuestro poeta estaba pendiente de todo lo que acontecía con el ejército francés, pues para él ellos eran “los defensores de los derechos humanos” (Hölderlin, 1990, p. 205). Se enteraba por medio de la poca información que se filtraba al *Stiff* y era muy

recurrente que comentara estos sucesos con sus hermanos y su madre. Sin embargo, es a partir del episodio de *La Terreur*, a mediados de 1793, cuando los franceses realizaron múltiples ejecuciones, que Hölderlin irá desvinculándose de los acontecimientos de la Revolución. No obstante, seguirá creyendo en que la progresión de los pueblos puede ser posible, en especial los alemanes, pero se aleja de la Revolución francesa: “Hölderlin no deja de ser revolucionario: pero hasta mediados de 1793 es un revolucionario francés y desde mediados de 1793 es un revolucionario utópico” (Pau, 2008, p. 60). Podemos elucubrar que su rechazo contundente a la violencia que introdujo la Revolución se debe a su condición de poeta: los claros ideales por los que se había comenzado a luchar se habían transformado en guerras de invasión militar, violentas y que dejaban como resultado ríos de sangre. Aun así, sigue apegado al lema que promulgó la Revolución –*liberté, égalité, fraternité*–, sigue teniendo en mente una utopía revolucionaria, pero se desliga de los acontecimientos. De esta manera, Hölderlin se va encaminando a un Estado ideal y utópico con nostalgia en su poema *Grecia*, el último escrito en esta época de Tubinga y dice hacia el final:

 Mi deseo se vuela hacia aquel país mejor,
 hacia Alceo y Anacreonte,
 y yo, querría dormir en mi estrecha tumba,
 junto a los santos de Maratón.

 ¡Que esta lágrima sea, pues, la última
 vertida por la sagrada Grecia!
 Oh, Parcas, haced sonar vuestras tijeras,
 ya que mi corazón pertenece a los muertos (Hölderlin, 1977, p. 41).

Si bien Hölderlin empieza a trabajar en su *Hiperón* por estos años, ha realizado grandes esbozos de su novela desde hace unos años atrás. Esta novela constará de varios intentos y versiones y no logrará terminarla hasta haber salido del seminario con calificaciones altas, ser preceptor de los hijos de la señora von Kalb y de los Gontard. En esta última familia conocerá a su amada Susette de Gontard, quien será la fuente inspiradora para crear el personaje de Diotima y, finalmente, publicará su *Hiperón* luego de unos seis o siete años de trabajar en él: “¡He aquí nuestro *Hiperión* –le escribe a Susette–, querida! Este fruto de nuestros días inspirados te procurará algo de alegría” (Hölderlin, 1990, p. 478). Antes de publicar su novela también tiene en mente una trage-

dia compuesta por cinco actos, pues es posible que el plan de educación de la humanidad que había planteado en el *Eremita de Grecia* no lo ha convencido en tu totalidad: “Mi *Hiperión* me ha valido algunas palabras hermosas. Me alegra acabarle del todo. He hecho un plan detallado para una tragedia cuyo tema me arrebató” (Hölderlin, 1990, p. 339). Empédocles, el gran poeta y filósofo siciliano, será el héroe de su tragedia, la víctima que se entregará al abismo para traer consigo una nueva época. Incluso hacia el final de *Hiperión*, hay una clara mención al destino trágico que le ha deparado a Empédocles, como figura histórica y como personaje de la futura tragedia. Dice el eremita: “Allí recordé al gran siciliano que antiguamente, harto de contar las horas, emparentado con el alma del mundo, y a pesar de su temerario gusto por la vida, se arrojó a las poderosas llamas” (Hölderlin, 1992, p. 202).

En 1797, Hölderlin se dedicará a su tragedia y redacta un esbozo acerca de cómo irá construida. En este *Plan de Fráncfort*, como se le conoce, nuestro poeta expone la necesidad de que el héroe muera, se ofrezca como víctima:

Empédocles, inducido por su sensibilidad y su filosofía hace ya tanto tiempo a odiar la cultura, a despreciar toda ocupación muy definida (...) y, por tanto, insatisfecho, inestable, doliente (...) Empédocles se siente particularmente hastiado (...), [de esta forma decide] abandonar la ciudad y su casa y dirigirse a una solitaria región del Etna (Hölderlin, 1997, p. 25).

Como ya se había declarado, Hölderlin desde mediados de 1793 se desvincula de los acontecimientos de la Revolución francesa, pero sigue creyendo en una revolución intelectual, en el perfeccionamiento de la especie humana, aun si los hechos que acaecen son violentos y pareciera que éstos solo mancharan el progresivo desarrollo al que se estaba direccionando su época. Puesto que Hölderlin consideraba que la sociedad moderna tenía todos los elementos tanto políticos como intelectuales para la consolidación de un Estado en donde los hombres convivieran armoniosamente. Por esta razón, esta versión de *La muerte de Empédocles* está impregnada sin lugar a dudas por razones políticas; Empédocles quiere ser quien despierte a los agrigentinos, quienes están ciegamente inmersos en la tradición y a quienes las palabras de los sacerdotes los han intimidado y, por ende, se han alejado mucho más de lo sagrado.

Empédocles, reformador político, intenta en primer lugar liberar a los agrigentinos del inerte respeto a la tradición, arrancarles de la decadencia y del pernicioso influjo de los sacerdotes, de aquellos que han hecho de lo sagrado, o sea, de lo inaccesible ignoto, un oficio y lo han convertido en un instrumento de intimidación de la multitud (Bodei, 1990, p. 57).

El héroe siente la necesidad de comunicarle a sus conciudadanos que deben establecer y crear una forma con la cual se pueda tener un contacto directo con la naturaleza y a partir de allí crear un nuevo orden social, por ello lanza una fuerte crítica a los agrigentinos por el respeto ciego a las instituciones:

¡Atrevedos! Lo que heredasteis, lo que adquiristeis,
lo que oísteis y aprendisteis por boca de vuestros padres,
las leyes y los usos, los nombres de los antiguos dioses,
olvidadlo con coraje y, como recién nacidos,
alza los ojos a la divina naturaleza (Hölderlin, 1997, p. 171).

No obstante, esta versión no convence al poeta, pues las razones que llevan al héroe a sacrificarse no resultan del todo claras y sólidas; la pretensión de Hölderlin era presentar un héroe que se sintiera tan desconcertado, que no tuviese otra escapatoria, otra alternativa para restituir el orden que remediarlo con su propia muerte. Esta primera versión queda, entonces, débil e insatisfecha. Por lo tanto, el poeta, un año después de esta primera versión, se encamina a reelaborar su tragedia y su segunda versión ya no contiene las mismas razones que llevan al héroe a su suicidio: los argumentos políticos de la primera versión se desvanecen y los nuevos motivos que impulsan a Empédocles radican en un aspecto de orden religioso. Sin embargo, Hölderlin una vez más no logra exponer de manera contundente las razones por las que su héroe debe morir y, como la versión anterior, esta resulta fracasada. Sin rendirse, el poeta busca redactar una tercera y última versión. Ésta será la más corta de todas, contará con escasos quinientos versos y ya no habrá ni el tinte político de la primera ni los motivos religiosos de la segunda.

Para darle claros cimientos a esta tercera versión, Hölderlin redacta el ensayo *Fundamento para el Empédocles*, en donde el poeta le dará bases teóricas a su drama y expondrá los motivos por los cuales su héroe debe inmolarse irremediabilmente. Hacia el final de este ensayo, Hölderlin

sostendrá que Empédocles es un héroe nacido para víctima de su época, pues en su figura se encarnan, se aúnan las contraposiciones de su tiempo. Su héroe sería creado con el fin de reunificar los opuestos que ve propiamente en su época y esto se lograría solo a través de su muerte, por lo demás sacrificial: en él o, más bien, en su muerte se podría hallar una manera de restablecer el equilibrio y la armonía que se suponía perdida. El héroe, vinculado a lo largo de todo este texto con su tiempo y sus problemáticas, no hace referencia total al Empédocles histórico, sino que alude a una actualidad histórica que se caracteriza por múltiples contraposiciones. De este modo, el héroe es hijo de su época, la modernidad, en la que se presenta una irreconciliable realidad dominada por oposiciones extremas, pero en él se daría una armonización y, con ello, una transformación del mundo. De esta manera, Hölderlin procede a elaborar su tercer intento hacia finales de 1797 y principios de 1800. Las razones políticas que apenas se esbozaban en la segunda versión, en ésta desaparecen por completo, pues “las circunstancias lo explican muy bien: Hölderlin ha perdido toda esperanza en que los ideales de la Revolución francesa transformen los Estados alemanes” (Pau, 2008, p. 212). Aun en contra de sus intentos acérrimos, esta tercera versión también resulta ser un gran fracaso y, como lo asegura Pau, Empédocles no llega a morir.

En 1801, el 10 de septiembre, Hölderlin emprende un viaje a pie, como era recurrente en él, que sería el más largo de su vida, desde Nürtingen hasta Burdeos, una distancia aproximada de mil kilómetros. Atravesando varias ciudades llega a Estrasburgo, donde lo retienen por dos semanas al ser considerado altamente sospechoso, como todo extranjero que quisiera entrar a Francia, pero llega su visa que le autoriza a *continuar sa route*. Luego llega a Lyon, donde pide permiso para pasar en ese lugar por cuatro días. “Mucho tiempo después se ha caído en la cuenta de por qué quiso Hölderlin detenerse en Lyon: Napoleón estaba allí, dispuesto a firmar la paz con Inglaterra” (Pau, 2008, p. 283). Hacía unos años atrás que Hölderlin le había cantado por medio de una oda al heroísmo del joven general, donde el poeta se consideraba indigno a sí mismo:

Los poetas son ánforas sagradas
que guardan el vino de la vida,
el alma de los héroes.

Pero el alma impetuosa
de este joven, ¿no romperá el ánfora
que quiera contenerla?

Déjelo intacto el poeta
como al espíritu de la Naturaleza:
en semejante tema
el maestro es tan sólo un aprendiz.

Él no vive ni perdura en el poema:
vive y dura en el mundo (Hölderlin, 1990, p. 127).

De este episodio en realidad se tiene muy poca información, pero se puede pensar fácilmente que Hölderlin se asomó entre la multitud para ver pasar la pequeña figura erguida de Bonaparte. Finalmente, el 28 de enero de 1802 llega a Burdeos, “caminando en medio de una hermosa primavera, pero poco antes en las temidas montañas cubiertas de nieve de Auvernia, en medio de la tempestad y la espesura silvestre, en la noche glacial” (Hölderlin, 1990, p. 549). Llega a esta ciudad a ser nuevamente preceptor, esta vez de los hijos de Daniel Christoph Meyer, un cultivador y comerciante de vino, quien le recibe con gran agrado y le asegura que será feliz y eso se cumple los primeros días. Pero subrepticamente Hölderlin pide a la comisaría de Burdeos un pasaporte que le permita el regreso a Estrasburgo y el 10 de mayo emprende el regreso a su patria. Hace parada en Estrasburgo y de allí parte a Nürtingen a la casa materna; llega completamente trastornado, una de sus causas posiblemente fue enterarse de la muerte de su amada Susette. Así comienza lo que conocemos como la época de locura de nuestro autor.

En este mismo año, Hölderlin empieza a traducir las tragedias de Sófocles: *Antígona* y *Edipo rey*, cuya recepción del público fue negativa, pues se le presentó como una traducción arbitraria, con un lenguaje oscuro, lejano del original. Sin embargo, la pretensión de Hölderlin con estas traducciones no era la imitación de los griegos, sino la consolidación de un nuevo mundo en el que la barrera que separa lo antiguo de lo moderno sea superada y esto genere una nueva época en la que se renueven los valores, pues el poeta concibe la generación de un nuevo tiempo solo en virtud de una suerte de dialéctica entre la antigua Grecia y la modernidad. Estas traducciones vendrían acompañadas de unas anotaciones en donde Hölderlin clarificaría al público, con bases teóricas

su concepción sobre lo trágico y la intención de esta tarea. Aun así las *Notas* son de un lenguaje más denso y hermético y el poeta es considerado como incomprensible. Una de las razones puede ser que su espíritu se encuentra desvariando, con unos estados de ánimo que fácilmente lo llevan a tener momentos de éxtasis y luego pase a la melancolía. Pues bien, la decepción que siente al no ser debidamente acogido entre el público lector alemán, ser incomprendido, sentir que las esperanzas que la Revolución francesa se propuso para lograr un cambio en la educación del hombre y la progresión de los Estados deben caducar, al ver que los ideales de la Revolución ya no tienen cabida en su tiempo, Hölderlin empieza a construir un mundo utópico en el que estos pensamientos sí puedan realizarse.

Por esto en las *Notas sobre Antígona*, además de analizar la obra filológica y poetológicamente, declara la creación de un nuevo mundo a través del símbolo, es decir, lo trágico debe llevar necesariamente algo simbólico; en el caso de Antígona, el símbolo sería su muerte y esto según Hölderlin debería ayudar a instaurar un mundo nuevo en donde los valores se deben transfigurar. “El símbolo es la imagen propiamente dicha del acontecer trágico” (Másmela, 2005, p. 48). Para Hölderlin, lo verdaderamente trágico en Antígona es la significación de su muerte, “porque la elección de Antígona para Sófocles fue tan poco ingenua como lo fue para Hölderlin: en ambos casos prevaleció la intención de mostrar a su época un conflicto irresoluble” (Leyte, 2012, p. 9), es decir, el símbolo que deja Antígona tras su muerte sacrificial debe operar como medio de transporte hacia un nuevo mundo, que Hölderlin nombrará Hesperia.

De este modo, cansado y agotado de un mundo que solo lo había rechazado y abatido a lo largo de su vida, Hölderlin se refugia en un mundo que no le pertenece ni a dioses ni a hombres, se excluye de esa sociedad hostil que tanto le afligió desde joven y se instala desde los 34 años hasta su muerte en su locura poética, en la Hesperia que tanto deseó tener. En su enajenación apacible, compone los poemas más bellos, habla tres idiomas a la vez (griego, latín y alemán) confundiendo las palabras, toca el piano y sale a dar largos paseos. Finalmente llega a conclusión en *Las líneas de la vida*:

Diversas son las líneas de la vida,
cual caminos y cual confines
de las montañas. Lo que somos aquí,
pueda un dios completarlo allá,
con armonía y Gracia y paz eternas (Hölderlin, 1990, p. 453).

Consideración final

Hemos visto a lo largo del texto el pensamiento político que Hölderlin desde sus años más tempranos expone la creencia en la proximidad de un mejor tiempo, en el que el género humano halle una vida armónica en su relación con la sociedad, la naturaleza y los dioses a través de su poesía. Por esto, su adhesión a la primera etapa de la Revolución francesa, puesto que pensó que el cambio que propiciaría este movimiento, además de político sería intelectual y espiritual. Hölderlin creyó convencido que su Hesperia sería real; sin embargo, los acontecimientos violentos que se presentaron fueron llevando al poeta, por la decepción y la desesperanza producidas, a una introspección tal que generó en su espíritu los más fuertes abatimientos; además lo obligaron a crear un mundo poético en el que pudiera hallar refugio, la paz y la tranquilidad que siempre deseó, un mundo en el que convivieran sanamente los griegos a los que tanto admiró y esa nueva raza de hombres modernos que siempre anheló.

Conflicto de intereses

El autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación comercial de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

- Bodei, R. (1990). *Hölderlin: la filosofía y lo trágico*. Madrid: La balsa de la Medusa.
- Cortés, H. (06 de julio de 2016). *Asaltar el cielo. Hölderlin y la decepción revolucionaria*. Recuperado de: <http://www.fronterad.com/?q=14558>
- Ferrer, A. (1993). *La reflexión del eremita. Razón, revolución y poesía en el Hiperión de Hölderlin*. Madrid: Hiperión.
- Ferrer, A. (2001). Hölderlin ante la revolución. En Ferrer, A. *Hölderlin: poesía y pensamiento* (pp. 87-102). España: Servei de Publicacions.
- Hölderlin, F. (1977). *Poesía completa*. Edición bilingüe. Barcelona: Ediciones 29.
- Hölderlin, F. (1990). *Correspondencia completa*. Madrid: Hiperión.
- Hölderlin, F. (1992). *Hiperión o el eremita de Grecia*. Madrid: Hiperión.
- Hölderlin, F. (1997). *La muerte de Empédocles*. Madrid: Hiperión.
- I Ferrer, M. M. (2002). La reivindicación de la diferencia en el Romanticismo alemán. *Signos filosóficos*, (7), 189-219.
- Leyte, A. (2012). Nada más monstruoso que el hombre. En *Hölderlin, Antígona* (pp. 9-11). Madrid: La Oficina.
- Másmela, C. (2005). *Hölderlin. La tragedia*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Signo.
- Pau, A. (2008). *Hölderlin. El rayo envuelto en canción*. Madrid: Trotta.
- Rhenán Segura, J. (1989). Las Sociedades de Pensamiento y la Revolución francesa. Contribución al estudio de las ideas filosóficas entre 1750-1800. *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XXVII (66), 457-464.



HENRI BERGSON Y LA MÍSTICA JUDÍA. UN ACERCAMIENTO A LA DISCUSIÓN

Henri Bergson and jewish mysticism. An approach to
discussion

Artículo de reflexión no derivado de investigación

DOI <https://doi.org/10.21501/23461780.2686>

Recibido: 8 de marzo de 2017 / Aceptado: 17 de octubre de 2017 / Publicado: 15 de diciembre de 2017

*Alejandro Peña Arroyave**

Resumen

El escrito plantea la relación entre la mística según Bergson y su relación con la mística judía. Si bien el propio Bergson afirma que el misticismo más acabado se presenta en el cristianismo, una revisión al fundamento de optimismo sobre la creación en el que se funda la religión dinámica, como expresión del misticismo acabado, nos lleva a ver de qué modo la mística acabada que Bergson plantea es más cercana a las fuentes judías que a su consumación cristiana. Para esto, el escrito se desarrolla en tres momentos: el primero hace una exposición de los elementos principales de la mística en Bergson. El segundo retoma las consideraciones de Martin Buber y Hermann Cohen acerca de la tensión entre ley y amor en la mística judía. Y, en el tercer momento, a la luz de la noción de creación dinámica, como fundamento de la mística acabada según Bergson y como concepto fundamental del judaísmo, se proponen algunos encuentros entre Bergson y el judaísmo en tres aspectos centrales: la relación de la experiencia mística con el lenguaje, la tradición y la fundación de una moral.

Palabras clave

Cristianismo; Dinamismo; Lenguaje; Mística; Judaísmo.

* Filósofo de la Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia. Candidato a doctor en Filosofía por la Universidad del Salvador, Argentina. Becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, CONICET (Argentina). Miembro del Programa de investigación Individuo, persona, sujeto. Los dilemas éticos de una antropología política de la mismidad y la alteridad de la Escuela de Filosofía de la Universidad del Salvador (Argentina) y del Programa de Investigación en Filosofía Posthegeliana del Instituto de Ciencia de la Universidad Nacional de General Sarmiento (Argentina). Orcid.org/0000-0002-6640-0440. Correo electrónico: alejandropaister@gmail.com

Abstract

The writing states the relationship between mysticism according to Bergson and its relationship with Jewish mysticism. Although Bergson himself affirms that the most finished mysticism is presented in Christianity, a revision to the basis of optimism about the creation in which dynamic religion is founded, as an expression of finished mysticism, let us to understand how mysticism finished that Bergson states it is closer to the Jewish sources than to its Christian consummation. For this, the writing is developed in three moments: the first one makes a presentation of the main elements of mysticism in Bergson. The second takes into account the considerations of Martin Buber and Hermann Cohen about the tension between law and love in Jewish mysticism. And, in the third moment, under the light of the notion of dynamic creation, as a foundation of the mysticism finished according to Bergson and as a fundamental concept of Judaism, they are proposed some common points between Bergson and Judaism in three central aspects: the relationship of the Mystical experience with language, tradition and the foundation of a moral.

Keywords

Christianity; Dynamism; Language; Mysticism; Judaism.

La mística en Henri Bergson

*Cuando el hombre nace es tierno y débil
y cuando muere es duro y rígido.
Cuando las plantas están vivas son blandas y flexibles
y cuando están muertas son secas y rígidas.
Por eso la dureza y la rigidez son compañeras de la muerte
y la blandura y la suavidad son compañeras de la vida.
Por eso cuando un ejército es empecinado será derrotado
cuando un árbol es duro será derribado.
Lo grande y fuerte declina.
Lo suave y tierno prospera.*

Lao Tse

A modo de culminación de una obra filosófica propia y consistente, en 1932 Henri Bergson publica *Las dos fuentes de la religión y de la moral*. Si bien es cierto que la obra hace un recuento desde varios ámbitos de la experiencia religiosa, es claro también que va enfocada hacia pensar una nueva moral para la urgencia del tiempo desde el que escribe el filósofo, el complejo momento entre las dos grandes guerras europeas. Pero no es solo la urgencia de la época sino casi una necesidad interna de su pensamiento por culminar en una moral que coronara su obra y quedara como posibilidad de tener una base que iluminara ciertos extravíos de las grandes instituciones humanas. Naturalmente, Bergson no se queda ni se concentra en la crítica de la época, sino que indaga los desvíos humanos que le han puesto en diversas encrucijadas. Para ser consecuente con su filosofía, Bergson se adentra en *Las dos fuentes de la religión y de la moral*, preguntándose acerca de la experiencia mística en su relación con la religión y, por ende, con la moral.

Pero ¿por qué, en una indagación sobre la religión y la moral y, más aún, pensando sugerir una moral para el tiempo actual, realizar la indagación desde la mística? Por un lado, porque siendo fiel a su método de indagar por lo sencillo sin entramados conceptuales, si se quiere comprender la esencia de la religión se tendrá que indagar por lo que en ella hay de experiencia y es por

esto que centrarse en la mística, anticipando una de sus tesis centrales, es necesario debido a la emoción que hay en el fondo de toda religión o de toda gran creación. Para Bergson, no hay duda sobre la existencia de la experiencia mística¹, pues la mayor prueba de esto es que no hay religión sin una experiencia mística que la fundamente. Por otro lado, para Bergson es pertinente abordar la esencia de la moral y de la religión desde la mística, porque su propia filosofía lo ha llevado a una comprensión de la duración en la que la vida se ve como proceso creador que evoluciona desde un único impulso. Un impulso vital que “habría luchado por liberar la conciencia y el espíritu de la materia” (Chacón, 1994, p. 413). El filósofo simpatiza, pero la trama conceptual de su pensamiento le impediría llegar a una coincidencia con el objeto que le permita una experiencia directa. El método filosófico de Bergson es precisamente lo que le lleva a indagar por una forma de intuición más elevada, por una simpatía más alta y esto lo halla en la mística.

En efecto, como bien lo aclara Xavier Zubiri, Bergson cambia la posición del hombre frente al conocimiento de las cosas, más exactamente, porque para Bergson, el hombre ya no está frente a las cosas: “el hombre no está fuera de las cosas y, por tanto, no es cuestión de girar, sino que el hombre, por algún acto primario suyo, está ya dentro de las cosas” (Zubiri, 1992, p. 174)². Solo en esta medida el hombre puede simpatizar con las cosas y aprehenderlas sin referencia a sistemas. El saber se basa en la experiencia, por lo tanto, si se quiere saber la esencia de la religión y de Dios, el filósofo tendría que seguir el testimonio del místico, antes que dotar a dicha experiencia de atributos surgidos de

¹ En ese sentido Bergson coincide plenamente con William James, quien en sus conferencias sobre la variedad de la experiencia religiosa, va directamente a la exposición de la experiencia mística sin pretender demostrar teóricamente su existencia. Bergson ve en James un precedente directo de su propia intención y afirma que no se comprendió su esfuerzo por seguir lo que tienen para enseñar las almas místicas: “James se inclinaba ante el alma mística, como hacemos nosotros en un día de primavera para sentir la caricia de la brisa (...) Las verdades que nos importa más conocer son, para él, verdades sentidas y vividas antes que pensadas” (Bergson, 1959, p. 1129). En efecto, James define la experiencia mística, en gran cercanía con Bergson, como aquella experiencia que por su profundidad permanece: “son estados de penetración en la verdad insondable para el pensamiento discursivo. Son iluminaciones, revelaciones repletas de sentido e importancia, todas inarticuladas, pero que permanecen y como norma general comportan una curiosa sensación de autoridad duradera” (James, 1986, pp. 420-421).

² Concretamente, Bergson estaría oponiéndose a la teoría del conocimiento de Aristóteles y de Kant. Mientras para el filósofo griego el hombre gira en torno a las cosas, para el filósofo alemán las cosas giran en torno al hombre: en ambos casos el hombre está separado de las cosas y por tanto la intuición queda excluida del conocimiento (Zubiri, 1992, p. 174).

la operación intelectual (Bergson, 1946, p. 317)³. Haciendo una argumentación similar a la realizada en la delimitación entre ciencia y filosofía, Bergson comprende que, tras el surgimiento de una religión, es decir, de algo que pueda mantener unido un grupo social, debe haber algo más que un conocimiento frío, teórico y conceptual. Para Bergson, la emoción es simple, así, un conocimiento de esta emoción simple no puede darse desde afuera, pues se acaba siempre recubriendo de otra cosa, de un sistema que complejiza eso simple (Bergson, 1959, p. 1079).

Por esto el filósofo que puede simpatizar con la realidad debe, sin embargo, callar ante el místico, quien está dentro de la emoción. Frente a la filosofía, la experiencia mística se comporta como la intuición frente a los sistemas: la intuición se rige por simpatía, el sistema por análisis. En efecto, la intuición apunta a la comprensión de la emoción simple, libre de cualquier entramado conceptual: “llamamos aquí intuición a la simpatía por medio de la cual nos transportamos al interior de un objeto para coincidir con lo que tiene de único y por consiguiente de inexpresable” (Bergson, 1959, p. 1079)⁴. El místico tendría la conexión con esta emoción del principio vital mismo y esa emoción simple se manifestaría por medio suyo a los demás.

Es la conexión con dicha emoción lo que da consistencia por simpatía y no por obediencia o simple respeto. En otros términos, en la religión opera un principio de simpatía que no se da en otro tipo de relación humana. Pero la base de dicha simpatía es la emoción. Más aún, una emoción simple. La simplicidad es fundamental para conocer el fundamento, el interior de la intuición en la medida que no se recubre con los velos de lo conceptual porque lo hace desde

³ Y en sus conversaciones con Chevalier, Bergson afirma que el misticismo auténtico “nos permite abordar experimentalmente la existencia y naturaleza de Dios, nuestras relaciones con él, y el progreso del Universo” (Chevalier, 1960, p. 210). A este respecto, apoyándose en Bergson, Juan Martín Velasco precisa: “Imposible, por eso, conocer de verdad la religión sin pasar por el conocimiento de la mística. Sin la referencia a la mística pueden saberse muchas cosas sobre la religión, pero se está condenado a ignorar el núcleo más íntimo, la verdad definitiva de la religión” (Martín Velasco, 2003, p. 10). También Martin Heidegger en sus tempranas lecciones sobre fenomenología de la religión y precisamente al pretender crear una fenomenología de la religión coincide con el principio fundamental de ir al origen mismo de la experiencia religiosa. “Sólo un hombre religioso puede comprender la vida religiosa, ya que, en otro caso, no dispondría de datos genuinos” (Heidegger, 1999, p. 160).

⁴ Sobre lo inexpresable de la intuición y sus implicaciones en la relación entre mística y lenguaje, intentaremos ahondar en la última parte de este trabajo.

dentro⁵. La emoción, que es ante todo base creadora, abre hacia lo ilimitado, hacia la unidad del impulso que sostiene a todo: de esta emoción quiere dar cuenta quien la experimenta, como el artista quiere darnos a conocer la suya por medio de su obra. Esta filiación a dicha emoción es la que crea comunidad de espíritu, es decir, una religión. La filosofía, si bien puede simpatizar con la naturaleza, no puede transmitir esta emoción porque trabaja con conceptos y estos sepultan la emoción:

Mucho más cerca de lo inmediatamente experimentado, están las representaciones simples que brotan de la emoción a medida que se vuelve a ella. Hablábamos de fundadores y reformadores religiosos, de místicos y santos. Escuchemos su lenguaje; éste no hace más que traducir en representaciones la emoción particular de un alma que se abre, rompiendo así con la naturaleza, que la encerraba a la vez en sí misma y en la ciudad (Bergson, 1946, p. 108).

Por esta razón la filosofía, aunque está en un grado superior de simpatía con la realidad que la ciencia, no puede lograr lo que sí consigue la religión. Por ejemplo, el estoicismo aunque tiene en rigor el mismo sistema de normas que el cristianismo, no logra la misma emoción, porque su construcción es conceptual y no está ligada a la emoción (Bergson, 1946, p. 116). Bergson distingue entre lo infraintelectual, es decir, lo estático, lo supraintelectual, lo dinámico y el estado intermedio, la inteligencia, donde se ubicaría la filosofía. Lo dinámico, que es el fundamento de la emoción, se liga con el impulso de la creación, donde la inteligencia es más que inteligencia (Bergson, 1946, p. 119). Según Bergson, el cumplimiento y eficacia de la moral y de la religión se basa en la emoción inicial que las sigue fundamentando, es decir, en la experiencia mística: “su eficacia depende de la fuerza de la emoción que en su día provocó, que provoca aún o que puede provocar, y esa emoción, aunque solo sea por ser susceptible de resolverse indefinidamente en ideas, es más que idea: es supraintelectual” (Bergson, 1946, p. 141). Para Bergson, en la experiencia mística el místico asciende hasta el principio creador de la vida. Al dejarse ser en este flujo, el místico se abre en amor o, más bien, descubre que es amor este principio creador y, por esto mismo se abre en amor a toda la humanidad a la que siente en sí

⁵ En este sentido, como bien lo expresa Max Scheler a propósito de la filosofía de Bergson, conocer la intuición que muestra una conexión con la vida indivisa que parte de un único impulso, tendría que guiar todo conocimiento del hombre: “sólo a la luz de esa intuición se hace también comprensible toda emoción especial, todo acto especial, cada obra, cada expresión, y cada parte del hombre, mientras no hay inducción, por más amplia que fuere, que, partiendo de vivencias individuales, sea capaz de restituir esta unidad del individuo histórico” (Scheler, 1960, p. 270).

mismo. Según Bergson, esto es lo que hace que en cada hombre pueda resonar la palabra —emotiva en el sentido más profundo— del místico (Bergson, 1946, p. 157). Y es a partir de esta emoción resonante que Bergson entiende que la mística genera una cohesión por simpatía más que por comprensión conceptual, legal o por el seguimiento del instinto. Pero todavía más determinante es que dicha emoción o, más exactamente, el hecho de resonar con ella, abre a un sentimiento de empatía con la creación toda.

Sin embargo, si en el fondo de toda religión hay una emoción de este tipo, es decir, que conecta con el impulso vital que alienta a la vida sobre la tierra, ¿cabe pensar que no hay distinciones esenciales entre las religiones y que todas conducen a esa simpatía? Bergson responde a ello de manera negativa. Si bien todas las religiones nacen de una experiencia mística —de lo contrario no se hubiesen podido constituir como tal—, hay grandes diferencias. Hay religiones cerradas y religiones abiertas. En su diferenciación cumple un papel fundamental la inteligencia. Según Bergson, la inteligencia tiene un carácter disolvente que puede terminar en el extremo egoísmo. No es la inteligencia lo que crea sociedades y religiones, sino la capacidad creativa del hombre, lo que Bergson llama la capacidad fabuladora. La ficción viene a falsificar la realidad para poner un mito que dé consistencia a una sociedad. La religión nace entonces como defensa de la naturaleza contra “el poder disolvente de la inteligencia” (Bergson, 1946, p. 180). La religión cerrada se configura sobre la base de la representación. Se encierra en una cierta comodidad que le estanca en el uso de esas representaciones.

Pero el hombre no se estanca. Por esto las formas de lo religioso tampoco; su evolución va de la mano con la del esfuerzo que hace la vida en el hombre. Si bien la religión estancada era natural porque “todo respondía exactamente a las necesidades del individuo y de la sociedad queridos por la naturaleza, uno y otra limitados en sus ambiciones” (Bergson, 1946, p. 240). Pero a diferencia de esta religión infraintelectual, habría de aparecer una religión superior acorde con el esfuerzo evolutivo de la vida en el hombre:

Más tarde, y por un esfuerzo que hubiera podido no producirse, el hombre escapó de su estancamiento, y entró nuevamente en la corriente evolutiva, prolongándola. Esta es la religión dinámica, unida sin duda a una intelectualidad superior, pero distinta de ella (Bergson, 1946, p. 240).

Se trata de una religión interior, lo que quiere decir que se fundamenta en una verdadera experiencia mística. En su dialéctica, la inteligencia va en cierto modo contra la vida. Por esto la fabulación, si bien da cohesión, tiende a estancar el ímpetu de la vida. Pero este estancamiento se da precisamente por temor a la vida, pues ha surgido del miedo a la muerte, a la disolución y, por tanto, es el consuelo que apega al hombre a la vida y a la sociedad “al referirle historias comparables a los cuentos con que se duerme a los niños” (Bergson, 1946, p. 275). Pero según Bergson, así como frente al instinto animal subsistía una franja de inteligencia, también “en torno a la inteligencia queda una franja de intuición, vaga y evanescente” (Bergson, 1946, p. 276). Es desde esta intuición que viene la luz que esclarece el ímpetu vital al hombre:

Un alma capaz y digna de este esfuerzo, ni siquiera se preguntará si el principio con que está ahora en contacto es la causa trascendente de todas las cosas o si sólo es su delegación terrena. Le bastará sentir que la penetra, sin absorber su personalidad, un ser que puede inmensamente más que ella, como penetra en el hierro el fuego que lo enrojece. En adelante su apego a la vida consistirá en su inseparabilidad de este principio, será alegría en la alegría y amor de lo que no es sino amor (Bergson, 1946, p. 276).

En esa plenitud, el místico siente lo relativo de los temores que absolutiza la religión estática, pues se sabe en medio de un orden mayor. El místico es excepcional porque pareciera desbordar las posibilidades preparadas por la naturaleza para el hombre, parece desbordar la naturaleza humana: “si todos los hombres, o muchos hombres, pudiesen elevarse a la altura a que se eleva este hombre privilegiado, la naturaleza no se hubiera detenido en la especie humana, pues el místico es en realidad más que hombre” (Bergson, 1946, p. 278). Y es bajo esta consideración que Bergson establece su definición de lo que es la mística:

el misticismo conduce a una toma de contacto, y por consiguiente a una coincidencia parcial con el esfuerzo creador que manifiesta la vida. Este esfuerzo es de Dios, si no es Dios mismo. El gran místico sería una individualidad que franquearía los límites materiales asignado a la especie, y que continuaría y prolongaría así la acción divina (Bergson, 1946, p. 285).

Es por ello que la religión abierta representa, frente a la religión estática, “un salto fuera de la naturaleza” (Bergson, 1946, p. 287). Pero, así como no todas las religiones son abiertas, no todas las experiencias místicas son auténticas; hay místicas parciales que no logran la toma de contacto con Dios y tampoco pueden prolongar su acción creadora⁶. Por tanto, como ocurre por ejemplo con la mística hindú, en el anhelo de un estado de plenitud contemplativa el místico “no ha creído en la eficacia de la acción” (Bergson, 1946, p. 290).

En la experiencia mística, el verdadero místico se absorbe en pensamiento y sentimiento en Dios, pero su facultad de actuar, la voluntad, queda fuera de esa absorción de dicha unión. Por esto su vida no es todavía divina y hay una coincidencia parcial con la voluntad divina. El alma se agita y esa agitación es su acción; de ese modo deviene completo porque actúa y su querer lo pone en Dios. En la identificación de la voluntad humana con la voluntad divina, es Dios el que actúa a través del alma en el sentimiento de una superabundancia de vida (Bergson, 1946, p. 295). Por esto cuando en la noche oscura del alma el místico cree que ha perdido a Dios, en realidad lo ha ganado, porque está dentro. En tal unión el alma del místico es dotada de una inocencia adquirida que le impulsa “el acto decisivo, la palabra sin réplica” (Bergson, 1946, p. 297). En esa unión de voluntades, el místico comprende la humanidad de Dios traducida en amor por los hombres. Es el amor del creador por su obra que no duda en dar su secreto a quien quiera —en el sentido más estricto— continuarla. Y este amor es transmitido por el místico a los hombres en tanto por su alma actúa Dios: “el amor que le consume no es ya simplemente el amor de un hombre por Dios, es el amor de Dios por todos los hombres. A través de Dios, por Dios, ama con un amor divino a toda la humanidad” (Bergson, 1946, pp. 298-299). Y tal amor

⁶ Como ejemplo de una mística parcial, Bergson alude a Plotino a quien “le fue dado ver la tierra prometida, pero no pisar su suelo” (Bergson, 1946, p. 285), ya que afirma, *Enéadas III*, que la acción es un debilitamiento de la contemplación (Plotino, 1985, p. 244).

consiste en continuar la obra, es decir, en llevar al hombre más allá de sí mismo, continuar el movimiento de la vida allí donde se ha detenido, esto es, en el hombre que como especie se apega a principios mecánicos.

En tanto para Bergson la auténtica experiencia mística se basa en esa toma de contacto que lleva a la comprensión del amor como principio creador, no se dio en el mundo un verdadero misticismo hasta la aparición del cristianismo. Ni los místicos griegos ni aún en el judaísmo se presenta ese tipo de intimidad entre Dios y el hombre. En efecto, según Bergson, en el judaísmo no es el amor sino la justicia el vínculo entre Dios y su pueblo: “Jehová era un juez demasiado severo; entre Israel y su Dios no había bastante intimidad para que el judaísmo fuese el misticismo que hemos definido” (Bergson, 1946, p. 305)⁷. Sin embargo, la pasión de los profetas del Antiguo Testamento se convierte en la base para el paso definitivo que da el cristianismo. Los profetas actuaron, pero su acción era la petición de justicia y no la vivencia de un amor que inundara a toda la humanidad.

La misma falta de intimidad vale para el Dios de la filosofía en la que se ha terminado por divinizar el pensamiento del pensamiento, es decir, la idea en sentido platónico. Un Dios tan abstracto que “si por milagro, y contra el parecer de los filósofos, el Dios así definido descendiese al campo de la experiencia, nadie lo reconocería” (Bergson, 1946, p. 309). Solo por la emoción simple se puede tener noticia de Dios. Y el místico dirá que se dirige al hombre y que no puede ser más que para amarlo. Según Bergson, es el cristianismo el que enseña que el amor por la humanidad es una abstracción, porque a ello se llega por la especulación “que no puede mover nada. Es preciso amar a los hombres en Dios y por Dios” (Chevalier, 1960, p. 209). Por tanto, en esa toma de contacto de la emoción, el místico comprende e impulsa al hombre hacia ello, hacia la comprensión de que la creación es “una empresa de Dios para crear creado-

⁷ También Hegel coincide con este juicio acerca de la diferencia radical entre cristianismo y judaísmo: “frente a los mandamientos que imponían servir al Señor, una fe ciega una obediencia sin alegría, sin placer ni amor, es decir, ante los mandamientos del culto, Jesús opuso su exacta antítesis, un impulso y aun la necesidad humana” (Hegel, 1984, p. 51). Según Hegel, a lo que era obediencia a una ley sólo externa y ajena, Jesús le da interioridad: “todo mandamiento puede expresarse sólo como un deber puesto que es universal; denuncia su propia insuficiencia por el único hecho de que no expresa el ser; a un mandamiento como: No matarás, Jesús opone una virtud, disposición bondadosa que no sólo torna superfluo ese mandamiento en cuanto a su contenido sino que también suprime el mandamiento en lo que se refiere a su forma, su oposición, en tanto que aquello que ordena, a una realidad que resiste, aleja todo pensamiento de sacrificio, de destrucción o de sumisión del alma; ella es al mismo tiempo una plenitud viviente más rica que el frío mandamiento de la razón” (Hegel, 1984, pp. 59-60).

res, para rodearse de seres dignos de su amor” (Bergson, 1946, p. 321). En ese sentido, si el amor es el principio que lo sostiene todo, ello se manifiesta en una relación simpática con todo cuanto es porque se comprende su absoluta necesidad

Si un genio místico surgiese, arrastraría tras de sí a una humanidad de cuerpo inmensamente agrandado y de un alma por él transfigurada. Querría hacer de ella una especie nueva, o más bien liberarla de la necesidad de ser una especie. Quien dice especie dice estacionamiento colectivo, y la existencia completa es movilidad en la individualidad (Bergson, 1946, p. 382).

El hombre no es ya algo pequeño en el universo, sino que está en todo. Un cuerpo inmenso que trabaja para ir siempre más allá de sí: la vida como dinamismo permanente que no puede aceptar la rigidez de la muerte⁸.

Sin duda el hombre tiene su cuerpo, pero se trata de un cuerpo pequeño que no puede olvidar su pertenencia al cuerpo inmenso. Y esto se comprende porque ese impulso creador, Dios mismo, es indivisible. Por tanto, aunque haya dolor y sufrimiento estos no pueden ser ya proclamados —como por ejemplo en el budismo— como el principio de la existencia. Hay un amor que a todo supera y que es indivisible. En último término, tal concepción de la mística repercute en una moral fundamentada en la alegría y la confianza en el dinamismo de la vida, pues ya no hay distancia con su impulso y se vive desde su propio interior como extensión de la intuición mística. Atender a este impulso implica entonces una plena realización de la naturaleza humana. Ese amoroso mandato se expresa como decisión o por el solo vivir, o por “realizar además el esfuerzo necesario para que se cumpla, hasta sobre nuestro planeta refractario, la función esencial del universo, que es una máquina de hacer dioses” (Bergson, 1946, p. 388). Así, en todo hombre en tanto que hombre, está la potencialidad de elevarse y resonar con la experiencia mística, es decir, puede hacerse espontáneo y conocer, antes que el placer de sus propias creaciones, la alegría de ser parte de la vida inmensa que con su ejemplo le llama a ser co-creador y despertar su pequeño dios interno.

⁸ En ese sentido cabe recordar en este contexto que San Pablo afirma que la ley es la muerte, pues es lo rígido que paraliza la intervención del amor (Romanos 7: 4-5).



Martin Buber y Hermann Cohen. La tensión entre amor y justicia desde el judaísmo

*¡La elevación es posible en la alegría, y en la alegría la santidad
se transmite como el fuego que recorre la noche!
Aquel que abate la frente interrumpe la cadena.*

Elie Wiesel

El filósofo judío Martin Buber retoma en su libro *En la encrucijada* la pregunta fundamental acerca de qué puede dar al hombre confianza en la realidad desde el punto de vista del judaísmo. Para esto, reflexiona en torno a las nociones de amor y justicia como fundamentos de la relación de Dios con el hombre. Según Buber, siguiendo todas las tradiciones religiosas, se puede ver que, si el hombre quiere existir como humano, debe seguir un principio suprahumano, pues el trazado de las sociedades humanas está en el cielo. Según Buber, lo hecho por los profetas está a la altura de lo hecho por Jesús con relación a la ley, pues éstos intentaron en todo momento sacar a su pueblo de un ritualismo vacío y rígido que simulaba una verdadera relación con Dios, pero que evadía “el deber de realizar la verdad divina en la plenitud de la vida cotidiana” (Buber, 1955, p. 19)⁹. Si bien Buber habla de pacto entre Dios y su pueblo, es el amor el que sostiene dicha relación. Para Buber, las dos nociones clave son justicia y amor, pero el amor es la más importante, pues “el hombre no puede ser justo con Dios, pero sí puede, y debe, amar a Dios” (Buber, 1955, p. 49).

Según Buber, estos principios dan dinamismo al carácter proyectivo de la religión, pues ser el pueblo de Dios no significa nacer en la creencia común y en la adoración, es decir, en el ritualismo y la formalidad, sino que en esta relación, “los atributos de Dios revelados a ese pueblo, justicia y amor, deben llegar a tener existencia efectiva en su propia vida” (Buber, 1955, p. 19). En este sentido, el llamado de Dios se dirige no solo al pueblo sino a cada hombre, ex-

⁹ En efecto, más allá del ritualismo o de la mera contemplación, Dios pide del hombre, “nada más que justicia y amor, y que ‘camine humildemente’ con Él, con Dios (Miqueas 6: 8) [‘se te ha dado a saber, hombre, lo que es bueno, lo que Yahvé quiere, de ti: tan sólo respetar el derecho, amar la lealtad y proceder humildemente con tu Dios’] – en otras palabras no más que lo ético fundamental” (Buber, 1993, p. 153). Para profundizar en la idea de pacto y sobre todo del existir humano delante de Dios, resulta muy sugerente lo dicho por David Hartman quien resalta la tensión entre el hombre como criatura privilegiada pero al mismo tiempo en su pequeñez infinita ante Dios (Hartman, 2006, pp. 149-177).

presado en forma de mandamientos. Y solo cuando el hombre toma conciencia de sí mismo con aquello a lo que pertenece, Dios le habla, pues despierta a un dinamismo que se le propone en el mandamiento como tarea a cumplir. El amor se convierte en el principio de integración con los otros y con el mundo, ya que “tanto el amor al Creador como a lo que Él ha creado son finalmente una sola cosa” (Buber, 1955, p. 53). Por esta razón, hay un rechazo a la contemplación si le falta la integración con cada hora, esto es, con cada aspecto de la existencia, pues se trataría de una falsa contemplación a la que le faltaría Dios a pesar de toda la piedad y devoción. Según Buber, para que el hombre logre esta unidad, es decir, integrar y hacer efectiva su fe en cada hora, debe recibir la creación de manos de Dios, no para dominarla, sino para completarla: “la creación es incompleta porque todavía reina en su seno la discordia, y la paz sólo puede surgir de lo creado. Por ello al que produce la paz se le denomina en la tradición judía compañero de Dios en la labor de creación” (Buber, 1955, p. 55). En este ir más allá de lo dado y recibirlo con alegría, está la correspondencia del hombre al llamado permanente que le hace Dios como creatura suya.

En el contexto de estas reflexiones, Buber establece una crítica hacia lo dicho por Bergson en *Las dos fuentes de la religión y de la moral* con respecto al misticismo dinámico. Si bien es cierto que, como hemos visto, la noción de amor retomada por Buber es cercana a la expuesta por Bergson, según Buber, Bergson atribuye tal dinamismo al misticismo cristiano cuando es evidente que la idea del hombre como colaborador de Dios en la creación es propiamente del Antiguo Testamento, es decir, judía. Buber recuerda que, como se ha dicho antes, para Bergson el Dios del Antiguo Testamento es demasiado severo y no hay suficiente intimidad porque falta el amor. Respecto de esto, Buber recuerda que el mandato máximo que Cristo insta a cumplir tiene que ver con el amor al prójimo, un principio que ya estaba en la ley de los profetas. Según Buber, amar al prójimo no es solo hacerlo por deber, sino porque amándolo se llega a Dios, lo que se resuelve en el mandato: “ama a tu prójimo como a ti mismo, yo soy el Señor” (Levítico 19: 18). Buber destaca los dos momentos de la frase: en el primero se habla de amar efectivamente a todo hombre; en el segundo, Dios revela que al amar al prójimo el hombre está cerca de Él, no porque el otro a su vez le ame, sino porque él ama. En este sentido, el que ama produce la unión entre Dios y el mundo, es decir, trae la paz. Por esto, afirma Buber, en ninguna

otra parte puede hallarse el misticismo activo expuesto por Bergson, pues en este mandato se liga íntimamente el hacer del hombre con el misterio del ser (Buber, 1955, pp. 60-61).

Según Buber, el judaísmo atiende a la Creación en toda su amplitud, a diferencia del cristianismo que atiende más a la redención. Para Buber hay muchos elementos que aparecen en el Nuevo Testamento, que ya estaban desarrollados en el Antiguo Testamento. Por un lado, el amor y, por otro lado, el problema del cambio o del retorno, esto es, el sentido del “arrepentíos” con el que Jesús inicia muchos de sus sermones. El retorno es la posibilidad que da Dios al hombre de redimirse, con lo que muestra una vez más que está presente y no ausente porque le ama (Buber, 2006, pp. 19-20). En este mismo sentido, para el verdadero creyente no hay renuncia a la realidad y, al contrario, es en y desde ésta donde puede abrirse a Dios al recibir su obra como don, con alegría y continuarla al liberar las chispas de lo sagrado que habrían quedado exiladas y encapsuladas en el mundo¹⁰. La creación se renueva permanentemente como don de Dios: “cada mañana, al despertar, un judío en su oración reconoce a la Creación renovada, porque no sólo él sino el mundo pueden desaparecer de la noche a la mañana” (Fackenheim, 2005, p. 105). Hay una confianza en la Creación que además compromete al hombre en la tarea de mantenerla y darle culminación. En contraste con el cristianismo y el pensamiento griego, el judaísmo muestra optimismo por la creación y ésta no es algo negativo, sino algo susceptible de ser redimido con la acción humana, como correspondencia a ese don (Fackenheim, 2005, p. 109)¹¹. El hombre no solo debe liberar lo sagrado sino evitar caer él mismo en la inercia que es el extravío de la pasión creadora (Buber, 2000, p. 88). Lo que trae como consecuencia el estancamiento del dinamismo que ha puesto Dios en su creación, pues “Él lo creó todo para que subsistiera” (Sabiduría 1: 14)¹². Cuando el hombre evita la inercia, acoge con

¹⁰ Según un mito de origen cabalístico, antes había chispas de lo sagrado que flotaban, pero con la Caída primigenia también cayeron y quedaron encapsuladas y exiliadas en el mundo. Según este mito, el hombre está destinado a liberar las chispas de lo divino en el mundo, pues sólo pueden “retornar a sus fuentes a través de la santidad del hombre devoto que trabaja con ellas” (Buber, 1983, p. 148).

¹¹ En el sentido de agradecer y alabar: “El que vive, el que vive te alaba” (Isaías 38: 19).

¹² Es de tener en cuenta que, tras el Diluvio, Dios dice que no volverá a destruir sus creaturas por causa de hombre. Si bien hay énfasis en el mal del hombre, hay afirmación de la creación y de su plan que debe tener cumplimiento. Hay una nueva alianza. Se renueva el sentido inherente a la creación (Génesis 8: 21).

alegría la creación, se afirma a sí mismo y afirma a Dios. Por esto Dios permanentemente, como a Adán, le pregunta dónde está para darle la oportunidad de redimirse, de recomenzar (Buber, 2000, pp. 89-90).

Esta lectura casi conciliadora de los Testamentos —naturalmente sin que Buber admita que Jesús es el Mesías— nos deja en la paradoja de ver, por un lado, que Buber presenta argumentos válidos y sugerentes al afirmar que lo expuesto por Bergson corresponde a ideas fundamentalmente judías, pero esto lo hace reafirmando al propio Bergson. Por otro lado, vemos que Bergson mismo expone un cristianismo apegado a algunas ideas judías acerca de la creación, incluso más que apelando al mesianismo cristiano que tendría como interés primordial un discurso sobre la salvación¹³. Pero esta aparente oposición no es tan tajante como se ve en principio. Para ver sus matices tendremos que indagar más en la relación entre ley y amor y sobre todo la diferencia y relación entre Creación y Redención.

Antes de Bergson y Buber, el filósofo judío Hermann Cohen hizo importantes distinciones al respecto. Según Cohen, hay que ver en el pacto entre Dios y el hombre algo más que la frialdad de la Ley. Para esto recuerda dos símiles recurrentes en los profetas para referirse a dicha relación: la imagen del matrimonio y la del padre con el hijo¹⁴. Según Cohen, a la base de ese amor está el hecho de que Dios quiere compartir con el hombre la responsabilidad del pecado, de la caída. Es decir, por medio del hombre reconducir su creación a la paz, completarla. Cohen enfatiza: “el amor de Dios es un franco regalo de su esencia” (Cohen, 2010, p. 89). ¿Qué significa que Dios dé su amor por esencia? Según Cohen, retomando a Maimónides, el amor es uno de los atributos de Dios, por lo que por su esencia no puede sino amar. Este amor de Dios es libre y no puede estar supeditado a ninguna ley o pacto: ama al hombre gratuitamente. Este don de Dios no se da por mérito del hombre: “el amor de Dios se define desde el concepto de Dios, con lo que el regalo franco se convierte al mismo

¹³ Naturalmente, desde el punto de vista del misticismo cristiano, y entendiendo a Cristo mismo como místico, es claro que la idea de redención se vincula profundamente con la de creación, con el surgimiento de un nuevo hombre y de un nuevo mundo. Esto se ve de modo evidente en San Pablo, para quien toda la creación espera ser redimida (Romanos 8: 19-22).

¹⁴ “Te haré mis esposa para siempre; / te desposaré en justicia y en derecho, / en amor y en compasión; / te desposaré en fidelidad, / y tú conocerás a Yahvé” (Oseas 2: 21-22); “Vosotros sois hijos de Yahvé vuestros Dios” (Deuteronomio 14: 1); “Como un padre se encariña con sus hijos, / así de tierno es Yahvé con sus adeptos” (Salmos 102:13)

tiempo en una necesidad para el concepto de Dios” (Cohen, 2010, p. 89). Dios ama al hombre no porque este sea débil, pues de ser así Dios mismo estaría limitado en su libertad absoluta, sino que lo ama porque es su forma de relación con el hombre. Según Cohen, la virtud en la que el atributo divino del amor encuentra su prolongación es la justicia. En ella se reconoce el hombre como ser moral: “el atributo de la justicia implica entonces el reconocimiento del individuo humano libre, que se diferencia del Creador. El poder paterno se repliega y los hijos se convierten en amos y señores en su propia morada de la historia universal” (Cohen, 2010, p. 112). El amor es celebrado, pero solo en relación con la justicia, es decir, volcado sobre la acción, pues sin justicia no es verdadero el amor.

Al aludir a Schelling, Cohen apunta a lo que sería la diferencia decisiva entre judaísmo y cristianismo con respecto al amor, el hecho de que este mandamiento y don se ha encarnado al mismo tiempo. Es decir, la diferencia la introduce la persona de Cristo (Cohen, 2010, pp. 99-100)¹⁵. Por tanto, la importancia de la persona de Cristo se sintetizaría en lo dicho en el Evangelio de Juan (14: 6): “Nadie va al padre, sino es por mí.” La dificultad está en el hecho de que al aparecer Jesús como mediador se crea la idea de redención, es decir, la idea de bienaventuranza y es ésta, no la idea de prójimo, la que comienza a determinar al hombre en relación con Dios (Cohen, 2010, pp. 99-100)¹⁶. Este paso por Jesús para llegar al padre sería exclusivista, pues los que no reconozcan a Jesús no pueden salvarse, pues no se puede salvar el que no ama. Sin embargo, surge otra dificultad. Según Cohen, es dudoso que efectivamente Jesús represente o sea la encarnación del amor y que éste sea su principal atributo. Cohen resalta le hecho de que “el amor al prójimo aparece en los Evangelios únicamente como precepto de la antigua Alianza. Sólo como cita. Y sólo en conversación amistosa con el escriba. No aparece como enseñanza por sí misma” (Cohen,

¹⁵ Según Schelling, si se pregunta por qué Jesús fue el centro de una gran veneración, no se debe al contenido de elevada moral, “que hallaba su analogía y correspondencia ya en los mejores maestros judíos”, sino en que “él mismo era el elemento principal de su enseñanza, su misión divina y que él era el hijo de Dios” (Schelling, 1858, p. 232).

¹⁶ Sin embargo, entendiendo a Jesús como encarnación del amor, es natural que no pueda irse al padre sino por medio suyo. Sobre todo, cuando Jesús afirma que aquello que se hace a otros se le hace a él. Lo que quiere decir que es él la humanidad misma en su unión con Dios. Es un principio; el amor que se hace extensible a todo.

2010, p. 99)¹⁷. Pero contra la idea de mediador y recurriendo a la antropología del judaísmo —ante todo a Maimónides—, Cohen afirma que el hombre no requiere de mediador para relacionarse con Dios, más allá de su propia razón. Hombre y Dios están ligados en tanto creador y creatura, por lo tanto, está en el hombre mismo tender y relacionarse hacia y con su creador: “el concepto libre de hombre se basa en el concepto libre de Dios” (Cohen, 2010, p. 102). En este sentido, el hecho de que Dios ame al hombre también tiene que ver con la gracia como se da en el cristianismo: el hombre por sí mismo no puede amar a Dios y su amor no crea por sí solo un lazo con Dios (1 Juan 4: 10).

Ya en el judaísmo está la imagen de Dios como padre que se realiza en el hombre, entendida en términos de una correspondencia en sentido antropológico entre Dios y el hombre, pues en el concepto de Dios está el de hombre y su dignidad. En tanto mediador, Jesús redefine al hombre, pero también redefine a Dios: el hombre es el redimido y Dios el redentor. Por lo tanto, se cambia la idea de hombre como el que completa la creación, como el colaborador de Dios¹⁸. Si bien esta es una discusión de profundo trasfondo teológico en la que Bergson no se introduce¹⁹, es claro que a la hora de pensar bajo estas distinciones una mística basada, como la que concibe Bergson, en la creación y en

¹⁷ Evidentemente, Cohen piensa que el hecho de que el amor aparezca en boca de Jesús solo como “cita” sería una limitación de la novedad del Cristianismo, pero precisamente ello muestra que Cristo se remite a la autoridad espiritual de los profetas incluso con mayor profundidad que los maestros de la ley, pues su retorno a la palabra de los profetas no sería mero apego a la ley, sino comprensión del espíritu de Dios presente en esas palabras. Lo cual estaría en consonancia con lo expuesto por Bergson, para quien los grandes místicos se conectan con los principios de la religión y los dinamizan allí cuando la razón y la ley los han estancado (Bergson, 1946, p. 302).

¹⁸ En ese sentido, aparece la gracia como la verdadera novedad del Cristianismo. Naturalmente, desde la perspectiva que defiende Bergson, esto no quiere decir que el cristiano se abandonó a la inacción y a la espera vacía de redención, al contrario, el amor le introduce un nuevo y, al mismo tiempo, originario sentido a la acción que se habría hecho mecánica bajo la rigidez de la ley.

¹⁹ En ese sentido, un teólogo católico como Gilson, ha llamado la atención sobre los problemas de considerar el misticismo cristiano en la dinámica que postula Bergson. Según Gilson, el problema de Bergson fue el de pensar el misticismo cristiano desde un análisis del mundo natural, es decir, “haber conocido, por el estudio, la vida y la enseñanza de su fundador y sus santos, y haber intentado comprender su sentido observándolo desde fuera como si se hubiera tratado de cualquier nuevo aspecto de la realidad natural” (Gilson, 1962, p. 203). Según Gilson, el problema al que se hubiera tenido que enfrentar Aristóteles de haber conocido el cristianismo. En síntesis, el problema de la gracia bajo la que actúa el místico. Por lo tanto, “la mística cristiana es incomprensible si no se recurre a la noción de gracia” y, concluye Gilson, “el cristianismo es esencialmente una religión de lo sobrenatural” (Gilson, 1962, p. 203). Según esta lectura, el dios al que arriba Bergson no estaría lejos, a pesar de sus críticas, del motor inmóvil de Aristóteles, que descubre en el cosmos mismo la causa primera sin necesidad de revelación.

la acción, cabe preguntarse hasta qué punto una mística cuyo trasfondo es la idea de un Dios redentor puede simpatizar con la creación y alegrarse espontáneamente con ella²⁰.

Los encuentros de Bergson con la mística judía

*El aliento del hombre es lámpara de Yahvé,
que sondea lo más profundo de su ser.*

Pr. 20: 27.

Las consideraciones anteriores parecen dejarnos en una encrucijada frente a Bergson, pues si se afirma que la novedad del cristianismo ya estaba en los profetas, la tesis central sobre el verdadero misticismo según Bergson sería puesta en duda y, más aún, la base misma del cristianismo como una religión diversa. Por un lado, hemos visto que en la concepción de la justicia y del amor expuesta desde el judaísmo hay una relación con Dios que parece cercana a los argumentos y a la importancia que da Bergson a la Creación. En efecto, se puede ver que Bergson parece más cercano a la doctrina que se centra en la Creación que a aquella apocalíptica de la redención. Por otro lado, hay un importante punto de contacto entre Bergson y la tradición judía que tiene que ver con la relación entre la experiencia mística y el lenguaje o, más exactamente, la posibilidad de expresión de esa experiencia.

Para Bergson, el lenguaje es inagotable, porque es insuficiente para expresar la sobreabundancia de la experiencia mística. Es inagotable precisamente por la violencia que le hace el místico tratando de expresar su experiencia. Esta idea de la sobreabundancia y el carácter aproximativo del lenguaje ante la experiencia mística es común a la mayor parte de las tradiciones religiosas, pero sobre todo profundamente judía, pues se trata precisamente de la Tradición de la Escritura, la religión del Libro, para la cual la realidad completa es Nombre

²⁰ Naturalmente, cabe pensar que la redención de la que se habla en los Evangelios tiene que ver con un renacimiento para esta vida en el sentido en que todo se ha renovado. Sin embargo, tal y como ya se ve en los primeros cristianos, por ejemplo en San Pablo, parece que hay una ambigüedad. Por un lado, la fuerte tendencia a ver la redención siempre ligada a un más allá y poner en suspenso este mundo tomándolo en el sentido de un *como si* que exige vigilia: una puesta en suspenso con miras a un más allá (1 Corintios 7: 29-31). Pero, por otro lado, como ya lo hemos señalado, también está presente en el mismo San Pablo (Romanos 8: 19-22), la idea según la cual la creación toda será redimida: el *como si* expresaría la alegría de encontrar que tras la redención todo es nuevo.

de Dios que el hombre debe leer, como debe leer la Creación misma. A partir de esto, se puede ver un tercer punto de contacto entre Bergson y la tradición judía, la relación entre experiencia mística y fundación de comunidad, esto es, el fundamento que tiene la moral en la experiencia mística.

A Bergson le importa la experiencia, ese acontecimiento del que puede derivarse una forma de conducta para el hombre basada en la experiencia del amor. En una conversación entre Bergson y el padre Pouget que refiere Chevalier, Bergson afirma tajantemente que Cristo es “el Soberano Místico” (Chevalier, 1960, p. 245), pues su palabra da la intimidad que no puede dar la ley. Este es el salto que le interesa a Bergson y cuya estela tendría que seguir el filósofo si quiere dar cuenta de la experiencia religiosa y de la existencia de Dios. Bergson hace una exposición filosófica que se arriesga a una lectura extrema como la de Gilson, cuya dificultad se deriva precisamente del método filosófico bajo el que expone. Bergson quiere destacar la importancia de la experiencia mística como manifestación de algo rastreable para la filosofía. Y sobre todo para ver el fundamento de una conducta²¹. No le interesa saber tanto si efectivamente Cristo es el hijo de Dios y cómo probarlo, sino analizar qué dijo y qué hizo y cómo introdujo un cambio dentro de una religión establecida al punto de dar un viraje a la forma de relación del hombre con su fundamento. Es decir, le interesa ver que el legado está más allá de cualquier discusión teológica. Aunque para Bergson hay un salto cualitativo entre el judaísmo y

²¹ Esto también en el sentido de una renovación de la cultura. Sin duda, Bergson piensa una salida para la crisis de la época y por ello enfatiza la importancia de rastrear las intuiciones originarias como forma de renovación. En ese mismo sentido en una colección de artículos escritos en 1922, Husserl sostiene la tesis de que solo por medio de un volver a las intuiciones originarias se puede alcanzar una renovación del hombre y de la cultura. Concretamente, tal renovación tendría que hacerse yendo hasta la experiencia originaria del cristianismo, la identificación con Cristo como aquel que vivió de “intuición en intuición” esto es, como una experiencia religiosa originaria: “Si ahora surge una toma de postura libre respecto de la religión en el sentido de un ponerla críticamente a prueba, que lleva a cabo alguien arraigado en la religión y que concierne a su propia relación personal con Dios y a la de su pueblo y a las verdaderas exigencias de Dios; si así ocurre, tal como en el caso de Cristo podemos revivirlo en la comprensión, se desencadena entonces una crisis en la religión como resultado de que sus contenidos intuitivos de valor son puestos de relieve en la más vivida de las intuiciones. Este individuo movido por la religión avanza vivamente de intuición en intuición en la dirección que marcan tales valores, y hace surgir una representación de Dios y una representación de las exigencias de Dios a los hombres y a su pueblo basada en puridad en la intuición; es decir, en los contenidos de valor tomados en su puridad, no quedando de la tradición más que el marco mítico, como un resto de facticidad irracional. La intuición unitaria toma aquí el carácter de la unidad de una experiencia religiosa originaria, y por tanto también el de una referencia a Dios originariamente vivida, en que el sujeto de la intuición ya no es interpelado como desde fuera por un Dios que está frente a él y que le hace portador de una revelación que ha de transmitir; sino que, contemplando a Dios dentro de sí, se sabe originariamente uno con Él, se sabe a sí mismo encarnación de la propia luz divina y, con ello, mediador que anuncia el ser de Dios en virtud de un contenido del ser de Dios que en él mismo se encuentra depositado. Aquí tiene lugar, pues, una reconstrucción de la religión en fuerza de valores y normas intuitivos originariamente, que se proyectan sobre el mundo como el sentido salvífico que ha de edificarlo.” (Husserl, 2002, p. 72)

el cristianismo que se expresa con la noción de intimidad y este salto lo pone Cristo, no le interesa discutir sobre Cristo sino sobre el hecho de que hay una palabra, un mensaje:

Desde el punto de vista en que nos colocamos y de donde aparece la divinidad de todos los hombres, importa poco que el Cristo se llame o no hombre, y ni siquiera importa tampoco que se llame Cristo. Los que han llegado hasta a negar la existencia de Jesús, no evitarán que el Sermón de la Montaña figure en el Evangelio (Bergson, 1946, p. 305).

Para el enfoque que realiza Bergson importa que hubo acontecimiento y que esto tiene consecuencias humanas. Es decir, que hay una intuición originaria que nos puede poner en contacto a todos con el principio creador, esto es, con el amor de Dios. La sospecha de Bergson frente a la tradición interpretativa del judaísmo tiene que ver precisamente con el hecho de que la interpretación puede caer en el exceso de la sobreinterpretación que acaba por imponerse a la intuición originaria²². La dificultad radica en que precisamente la tradición se convierte en medio de transmisión de la intuición originaria que, sin embargo, la sobrepasa.

Para Bergson, una de las grandes diferencias existentes entre un misticismo activo o dinámico frente a uno contemplativo o no auténtico, tiene que ver con las consecuencias que la experiencia mística trae en el mundo práctico, en la vivencia cotidiana del fenómeno religioso. En las diferencias entre religión cerrada y abierta de Bergson hay un punto de partida común con lo planteado por Buber; la idea de que hay un principio por fuera de la sociedad misma que la sostiene y la saca del estancamiento en que puede caer. En los dos casos hay un movimiento que no hace posible que se piense en un orden cerrado dado de una vez y para siempre. En cada movimiento hacia ese principio hay algo que, en tanto principio, es intemporal. Por esto subyace algo de primitivismo aun en las sociedades modernas, pues todo hombre es contemporáneo de ese principio, que no puede ser otro que la experiencia mística.

²² También Husserl en la obra referida coincide con la crítica al exceso de dogmatización como un peligro para el estancamiento de la intuición originaria. En ese sentido, ve de modo positivo, por ejemplo, lo hecho por la Reforma que intenta volver sobre dicha intuición originaria: sentir como sintió Cristo: “la Reforma no invoca ninguna nueva revelación, no se acoge a un nuevo Mesías; se limita a restaurar las fuentes aun vivas de la transmisión originaria del mensaje, con el fin de suscitar en una experiencia religiosa originaria una relación viva con Cristo y con la primitiva comunidad cristiana” (Husserl, 2002, p. 79).

En la medida en que el místico no puede sino buscar una traducción de su experiencia hacia los otros y en virtud de la potencia de su vivencia generará una fuerte atracción que determina una forma de moral particular. Y son estas consecuencias las que interesan a Bergson, pues no en vano el final de *Las dos fuentes de la moral y de la religión* enuncia una moral. Pero una mística auténtica no nace por sí sola, pues aunque pueda dar lugar a un salto cualitativo en la relación del hombre con su fundamento, se debe también a una tradición particular. Hay una dialéctica que se establece entre experiencia mística y tradición religiosa. El místico no se aparta de la tradición, sino que quiere ir al origen de la experiencia religiosa, al origen de la vivencia de la relación con la Creación desde donde la religión misma se puede reformular, pero en virtud de la cual también la experiencia del místico puede hacerse decible o interpretable:

los hombres a quienes el místico se dirigía, tenían ya una religión, que por otra parte era la suya propia. Sus visiones le presentaban en imágenes lo que la religión le había ya inculcado bajo forma de Ideas. Sus éxtasis lo unían a un Dios que sin duda sobrepasaba todo lo que había imaginado, pero que respondía todavía a la descripción abstracta que la religión le había proporcionado. Hasta podría uno preguntarse si estas enseñanzas abstractas no se encuentran en el origen del misticismo y si éste ha hecho alguna vez otra cosa que repasar la letra del dogma para trazarla de nuevo, y ahora en caracteres de fuego. El papel de los místicos sería solamente aportar a la religión, para darle calor, algo del ardor que les anima (Bergson, 1946, p. 302).

Este contacto auténtico con la fuente del impulso vital, hace que la relación del místico con la realidad sea espontánea y por ello puede animar a otros a la acción, pues en la realidad no ha perdido a Dios —como podría creerlo Plotino— sino que allí se realiza y se vive su más plena unión con él en la acción, en la continuación de la creación. En la experiencia y la acción cotidiana “hay unión plena con Dios, pero ya no hay milagros ni éxtasis sino que los místicos son ahora seres más realistas, tienen los pies sobre la tierra y, al mismo tiempo, están inmersos continuamente en Dios” (Manzano, 2007, p. 12).

De esta relación entre lenguaje e interpretación da cuenta la concepción que tiene Bergson de la creación. Para Bergson existen dos formas de creación, a saber, una que se hace con el patrimonio ya existente, por ejemplo, lo que hace el filósofo al escribir. La otra que va a la búsqueda de una emoción simple y verdadera para tratar de expresarla en lo ya existente. Ésta última sig-

nifica una potenciación del lenguaje ya existente precisamente por la fuerza de esa emoción. Para buscar la expresión, la emoción tendrá que llevar el lenguaje hasta el límite, tendrá “que violentar las palabras, forzar los elementos, y aun así el resultado no estará nunca asegurado” (Bergson, 1946, p. 320). La búsqueda de la expresión como la interpretación de la verdadera experiencia es inagotable porque fluye de la fuente misma de la vida. Sin embargo, de poderse conocer el absoluto habrá que prescindir de símbolos pues es inexpresable; sólo puede aprehenderse en la intuición (Bergson, 1959, p. 1080). Esto es lo que hace el místico de y con su experiencia: sugiere los destellos de esa emoción que bastan por su exceso para llevar el lenguaje y el pensamiento humano hasta sus límites. Efectivamente, el místico:

tendrá dificultad en definir tal naturaleza, si quiere traducir el misticismo en fórmulas. Dios es amor y objeto de amor; toda la aportación del misticismo es esa. El místico no acabará nunca de hablar de este doble amor. Su descripción es interminable, porque la cosa, que hay que describir es inexpresable. Pero lo que dice claramente, es que el amor divino no es algo de Dios, sino Dios mismo (Bergson, 1946, p. 321).

Este amor, si bien es inexpresable en su fidelidad y totalidad —por lo que el místico se orienta a la acción—, puede ser sugerido porque la experiencia mística genera una cohesión, una comunidad. Precisamente porque el místico no se puede aislar, traduce su experiencia. Pero dicha traducción es la manifestación más profunda y revitalizadora del lenguaje. Esta revitalización no es de orden exclusivamente moral o religioso, se extiende a todas las esferas humanas donde se da una experiencia transformadora. Así, por ejemplo, ocurre con la poesía y el amor romántico:

Cuando se reprocha al misticismo que se exprese a la manera de la pasión amorosa, se olvida que es el amor el que empezó por plagiar a la mística, el que le había copiado su fervor, sus impulsos, sus éxtasis. Al utilizar el lenguaje de una pasión que había transfigurado, la mística no ha hecho más que recobrar lo suyo (Bergson, 1946, p. 97).

En esa irradiación y exceso de sentido que produce la violencia al lenguaje hecha por la sugerencia del místico al querer comunicar su experiencia, la comunidad religiosa —la cultura en sentido amplio— se hace a partir de la interpretación de dicha indicación. La tradición religiosa se hace entonces, en gran

medida, sobre la hermenéutica de las experiencias místicas. Su expresión es creación de una tradición que se alimenta de esa intuición originaria y que busca una y otra vez expresarla y comprenderla.

La mística judía es ante todo interpretación de la palabra divina que se hace comunicable, pues comprende que la tradición se hace gracias a la interpretación. En ese sentido, la tradición judía, incluso en su aspecto oficial, tiene también su origen en esta tendencia mística a la interpretación de la palabra de Dios. El impulso místico de interpretación acaba por convertirse en religión oficial en la que el comentario de los maestros pasa a ser un punto fundamental en el reavivamiento de la fe y en la comunicación de la tradición. Los cabalistas no se distancian de ese enfoque interpretativo, al contrario, lo radicalizan en el intento por ir hacia la esencia misma del Nombre de Dios. El hombre interpreta e intenta transmitir un sentido a los nombres de la realidad entretejidos por y en el Nombre de Dios que se mantiene en lo oculto, como lo señala Scholem, igual que la raíz en el árbol (Scholem, 2008, p. 89). En la Escritura Dios revela sus nombres, que serían las modalidades de su ser operativo (Scholem, 2008, p. 88). Más aún, “el lenguaje de Dios no tiene gramática. Se compone únicamente de nombres” (Scholem, 2008, p. 88), y conociendo éstos el místico se acerca al Nombre oculto. El Nombre de Dios y, por tanto, la escritura en la que se revela por ser infinito y omnicomprensivo es infinitamente interpretable. La palabra de Dios es “lo interpretable por naturaleza” (Scholem, 2008, p. 90). En consecuencia, la Escritura y la revelación no puede tomarse como comunicación positiva, sino como “lo que confiere a la palabra un sentido inagotablemente rico” (Scholem, 2008, p. 91). La búsqueda de Dios será entonces interpretación. Pero sobre todo será esta tendencia la que impida que la religión se estanque en una falsa verdad, pues no le es dado al hombre hallarla, sino buscarla y mantenerse en dicha búsqueda. El hombre es el recipiente de la palabra divina, donde puede resonar y donde cobra sentido el lenguaje creador de Dios: “la palabra de Dios es la revelación sólo porque a la vez es la palabra de la creación. Dios dijo ‘haya luz: ¿y qué es esa luz de Dios? El alma humana”. (Rosenzweig, 2007, p. 149). En ese sentido, también todo obrar del hombre es lenguaje, que responde y corresponde al lenguaje del creador: “toda la historia del mundo, la secreta y la real historia del mundo, es un diálogo entre Dios y su criatura; un diálogo en el que el hombre es un miembro auténtico, legítimo, que

está autorizado y capacitado para expresar su propia palabra” (Buber, 2000, p. 14). Según esto, el estrecho vínculo entre los profetas y su pueblo existe solo por medio de la palabra, pues ésta es el hilo que une al hombre con el impulso mismo de la creación. Y es también por medio de la palabra así entendida que hay un paso hacia el *logos* divino expresado y encarnado en Cristo. Es decir, el salto que introduce Cristo sería una vuelta a los orígenes de la palabra, el espíritu de la ley bautizada en el amor de Dios por su creatura. Cristo habría encarnado para restablecer un vínculo atrofiado por la ley sin amor.

En efecto, aunque como se ha dicho, Bergson vea una parálisis en el judaísmo, su interpretación del cristianismo se apoya en el judaísmo del cual el cristianismo sería su resultado natural: “ninguna corriente de pensamiento o de sentimiento ha contribuido tanto como el profetismo judío a suscitar el misticismo que llamamos completo, el de los místicos cristianos” (Bergson, 1946, p. 305). En este sentido, hay un pasaje y una estrecha relación entre la Ley de los profetas y Cristo como su cumplimiento y perfeccionamiento (Mateo 5: 17)²³. A este respecto, es muy sugerente lo dicho por Jankélévitch, que en su libro sobre Bergson identifica, como Buber, no dos sino tres pasajes: lo cerrado de la ley, lo entreabierto de los profetas y la abertura de la caridad que representa Cristo: “cierto es, Jesús declara que ha venido a *cumplir* a los profetas, es decir, para ejecutar la ley y para realizar a los profetas” (Jankélévitch, 1962, p. 349)²⁴. En ese sentido, Jesús, como gran místico, no habría fundado una religión nueva, sino que habría vivificado en su más pleno origen la experiencia de Dios presente en el judaísmo, depurándolo de la fría observancia monótona que acaba por olvidar el espíritu de la ley. En efecto, como ya lo señalaba Cohen, Jesús al hablar del amor lo hace en términos de lo dicho en el Antiguo Testamento (Levítico, 18: 19). Jankélévitch — esto resulta muy sugerente— no se detiene en la distinción que hace el propio Bergson entre ley y amor y dice: “sólo cuenta el momento de la abertura: el momento de la abertura, es decir, la intención cualitativa, la cual es un movimiento infinito y no depende del ángulo de apertura” (Jankélévitch, 1962, p. 350). Según esto,

²³ También en Hegel, Jesús da plenitud a la ley por medio del amor. En la medida que el amor es el todo, cualquier otra categoría quedará supeditada a él, y de ese modo perfecciona todo mandamiento porque el amor se pone como medida inabarcable, excesiva (Hegel, 1984, p. 61).

²⁴ San Pablo distingue estos pasos como la promesa hecha a Abraham, la ley es impuesta a causa de las transgresiones del hombre, y Cristo como cumplimiento de la promesa a Abraham anunciada por los profetas. San Pablo precisa que la ley es posterior “cuatrocientos treinta años” a la promesa (Gálatas 3: 17-19).

lo que aparentemente faltaba en realidad solo estaba estancado y Cristo vino a despertarlo. En ese sentido, la raíz misma del misticismo cristiano no puede entenderse sin la vivencia judía de la tensión entre amor y justicia. Pues el primer anuncio del amor cristiano estaría dado en la forma del amor que aparece en el Antiguo Testamento.

En términos de lo planteado por Scholem, la relación entre experiencia mítica y lenguaje es también un problema de interpretación que sostiene el espíritu de la religión en su dinámica. Esto se entiende desde la mística judía a partir de la relación que tiene el profeta con su pueblo. En la mística judía, la profecía es el grado máximo a que puede llegar el místico en conexión con la voluntad divina. En ese sentido, según Scholem, en tanto el profeta está en relación directa con Dios, es decir, el fundamento de la religiosidad misma —y de la Creación— puede reformular en virtud de ese contacto “el sentido de aquella tradición de la que se nutre” (Scholem, 2015, p. 9). El profeta es místico por su fusión con el “intelecto activo”, con la emanación divina (Scholem, 2015, p. 10). Sin embargo, la profecía es un modo de la experiencia mística, ya que se halla en una tradición y el profeta es un mensajero. Pero en la experiencia mística queda siempre algo intraducible que es lo que supera y nutre a la misma tradición (Scholem, 2015, p. 11). Se presenta aquí una dialéctica que acaba por impulsar la religión y hacerla dinámica, por lo que los grandes místicos no han sido bien vistos por la autoridad religiosa —que tiende a lo estático—, aunque sea finalmente el místico el que confirme esa autoridad en un nivel superior. En principio, “el místico, por su origen y educación espiritual, está predispuesto a traducir espontáneamente su experiencia en símbolos tradicionales” (Scholem, 2015, p. 24). Pero en tanto su experiencia desborda la interpretación en la que intenta estancarse la tradición entra en colisión con esa tradición impulsándola por encima de sí misma.

Por esto, a menudo el místico introduce nuevos símbolos para transformar la tradición o, más exactamente, para ponerla en movimiento, pues el origen de la experiencia mística no tiene una intención revolucionaria, sino que la revolución que pueda llegar a producir es más bien su consecuencia. En efecto, por pertenecer a determinada tradición en la que enmarca su experiencia, “[el místico] se inclina ante la autoridad con una veneración piadosa,

pero esta inclinación apenas alcanza a encubrir el hecho de que realmente la está transformando, a menudo de una manera audaz e incluso, a veces, extremada” (Scholem, 2015, p. 24). Pero esa transformación no es su anulación sino el movimiento saludable de la religión dinámica que no quiere que la experiencia de Dios, como la vida, se estanque y someta a la comodidad. Por esto el místico se mantiene entre la tradición a la que pertenece y la transformación que impulsa, podría decirse, de manera involuntaria. En esta relación dialéctica la interpretación y sus límites juegan un papel fundamental, pues finalmente el místico se convierte en mensajero y mediador entre el hombre y la divinidad, entendiéndose como principio de la creación. Según esto, el místico puede ir hacia adelante o hacia atrás en la interpretación de los símbolos de su propia tradición: “[el místico] utiliza viejos símbolos y les proporciona un nuevo sentido, o bien gusta igualmente de utilizar nuevos símbolos a los que confiere un significado antiguo” (Scholem, 2015, p. 25).

En este mismo sentido, para Bergson, entre el místico y la religión establecida se presenta una relación en la que el místico se puede valer de los símbolos usados por dicha religión y en la que ésta, a su vez, se nutre de la vivencia del místico. Es decir, el místico acata una tradición a la que, sin embargo, supera y revivifica. Y es por insertarse dialécticamente en una tradición que la experiencia mística es extensible, puede irradiar a otros hombres y no se queda en la abstracción o en la contemplación:

Son las almas místicas las que han arrastrado y arrastran aún en su movimiento a las sociedades civilizadas. El recuerdo de lo que han sido, de lo que han hecho, se ha depositado en la memoria de la humanidad. Cualquiera de nosotros puede verificarlo, sobre todo ligándolo a la imagen, viva en él, de una persona que haya participado de esta mística y la haya hecho irradiar en torno suyo. Incluso si no evocamos a tal o cual gran figura, sabemos que nos será posible evocarla, y así ejerce sobre nosotros una atracción virtual (Bergson, 1946, p. 141).

Esta atracción garantiza que se mueve de su punto la tradición por medio de la cual la experiencia mística se abre paso. Esta atracción tiene que ver con una auténtica renovación de la experiencia de la fe que, sin importar la distancia temporal, puede hallar resonancia en otras almas. Estas almas ensanchadas aparecen como guardianes del dinamismo de la vida misma, de su incontenible impulso creador:

Los héroes morales bergsonianos introducen de golpe un salto cualitativo haciendo avanzar de nuevo al impulso vital. En cierto sentido, esta moral abierta es una moral antinatural, o formulado con mayor precisión, vendría a oponerse a una *natura naturata* para enlazar con la *natura naturans* (Chacón, 1994, pp. 409-410).

En última instancia, se trata entonces de rescatar una moral nueva por su vínculo con las intuiciones originarias, únicas que pueden dar al hombre una dirección confiable, en tanto se funda en una experiencia de confianza con la dinámica misma de la creación.

Conclusiones

Tras este recorrido por la exposición de la mística en Bergson, vemos que a la luz de una filosofía que piensa lo dinámico, es consecuente arribar a una mística que asimismo afirme el sentido de la creación y ubique al hombre como ser que, al realizarse, se vincula de modo positivo con ella. Pero, por este mismo vínculo, hemos visto que Bergson llega a descripciones más cercanas a la mística judía que a la mística cristiana. Bergson se encuentra más cercano con el misticismo cristiano en el hecho de que éste apela —aunque tenga sus propios ejercicios como en San Ignacio— más a la intuición que al “intelectualismo” propio de la tradición interpretativa del judaísmo. El intelectualismo del misticismo judío —que tal vez tenga su correlato filosófico en Hegel— atraviesa lo que es para esclarecerlo en el Nombre de Dios; para comprender más exactamente que todo es nombre de Dios. No hay comprensión por intuición, sino por penetración hasta llegar a la fuente que conduce a lo que podría llamarse una segunda inmediatez. La intuición da la certeza de un impulso de amor que lo sostiene todo. El intelectualismo llega a esa comprensión atravesando las variantes de todo lo que es. Esta segunda inmediatez es la alegría que se expresa en la confianza que implica ser parte de un todo viviente. En ese sentido, la moral con la que Bergson culmina su obra, que se ancla en un optimismo fundamental en la creación, resuena y es consecuente con nociones básicas de la concepción

del hombre presentes en la mística judía, pues en la alegría con que se recibe la creación, hay una comprensión de ser algo más que individuo y la conciencia de ser parte de un todo dinámico:

si el universo es una máquina enorme y complicada, el hombre es el maquinista que mantiene el engranaje en funcionamiento al aplicar unas gotas de aceite aquí y allá en el momento preciso. La sustancia moral de toda acción humana suministra este «aceite». En consecuencia la existencia del hombre reviste una gran importancia, puesto que se despliega en el marco de la infinitud cósmica (Scholem, 2006, p. 50).

Así, la interpretación de la experiencia mística pone en obra al hombre y funda un sentido de responsabilidad dado por el sentimiento, más que por la razón legisladora. Un sentido de la responsabilidad bajo el que cada hombre puede cumplir el precepto moral con alegría, porque entiende que sus acciones tienen que ver con el plan de Dios y este plan, aunque desconocido, lo traza el amor.

Conflicto de intereses

El autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación comercial de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

- Bergson, H. (1946). *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Bergson, H. (1959). "Pensamiento y movimiento". En *Obras escogidas*. México: Aguilar.

- Buber, M. (1955). *En la encrucijada. Tres conferencias sobre el judaísmo*. Buenos Aires: Sociedad Hebraica Argentina.
- Buber, M. (1983). *Cuentos jasídicos. Los primeros maestros I*. Madrid: Paidós.
- Buber, M. (1993). *Eclipse de Dios*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Buber, M. (2006). *Imágenes del bien y del mal*. Buenos Aires, Argentina: Lilmod.
- Chacón, P. (1994). "Mecánica y mística: la filosofía de la religión de Henri Bergson". En *Filosofía de la religión: estudios y textos* (pp. 403-425). Madrid: Trotta.
- Chevalier, J. (1960). *Conversaciones con Bergson*. Madrid: Aguilar.
- Cohen, H. (2010). *Mesianismo y razón. Escritos judíos*. Buenos Aires: Lilmod.
- Fackenheim, E. (2005). *¿Qué es el judaísmo? Una interpretación para nuestra época*. Buenos Aires: Lilmod.
- Gilson, E. (1962). *El filósofo y la teología*. Madrid: Guadarrama.
- Hartman, D. (2006). *El pacto viviente. El espíritu de innovación en el judaísmo tradicional*. Buenos Aires: Lilmod. Instituto Shalom Hartman.
- Hegel, G. W. F. (1984). *El espíritu del cristianismo y su destino*. Buenos Aires: Rescate.
- Heidegger, M. (1999). *Estudios sobre mística medieval*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (2002). *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*. Barcelona: Anthropos.
- James, W. (1986). *Las variedades de la experiencia religiosa. Tomo II*. Buenos Aires: Hyspamérica.
- Jankélévitch, V. (1962). *Henri Bergson*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Manzano, J. (2007). "La mística según Bergson" en *Xipe-Totek*, 16(1), 5-18.

- Martín Velasco, J. M. (2003). *El fenómeno místico*. Madrid: Trotta.
- Plotino. (1985). *Enéadas III-IV*. Madrid: Gredos.
- Rosenzweig, F. (2007). *Lo humano, lo divino y lo mundano. Escritos*. Buenos Aires: Lilmod.
- Scheler, M. (1960). *Metafísica de la libertad*. Buenos Aires: Nova.
- Schelling, F. W. J. (1858). *Philosophie der Offenbarung*. Stuttgart. Augsburg: Cotta.
- Scholem, G. (2006). *Grandes tendencias de la mística judía*. Madrid: Siruela.
- Scholem, G. (2008). *Conceptos básicos del judaísmo*. Madrid: Trotta.
- Scholem, G. (2015). *La Cábala y su simbolismo*. México: Siglo XXI.
- Zubiri, X. (1992). *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.



GÉNESIS 3: SABIDURÍA Y MITO

Genesis 3: wisdom and myth

artículo de reflexión no derivado de investigación

DOI <https://doi.org/10.21501/23461780.2687>

Recibido: 21 de marzo de 2017 / Aceptado: 20 de junio de 2017 / Publicado: 15 de diciembre de 2017.

*Juan Esteban Londoño**

Resumen

Se aborda el relato de Edén y la Caída (*Génesis 3*) desde una perspectiva mítica. En diálogo hermenéutico con textos de nuevos descubrimientos de las ciencias bíblicas, esta propuesta se aleja de la interpretación tradicional, centrada en la culpa y la condenación, para apoyarse en una teología de la gratuidad y en la narración originaria de un relato liberador de sabiduría.

Palabras clave

Árbol; Mayoría de Edad; Mito; Sabiduría; Serpiente.

Abstract

The story of Eden and the Fall (Genesis 3) is approached from a mythical perspective. In a hermeneutic dialogue with texts of new discoveries of the biblical sciences, this proposal is far away from the traditional interpretation, focus on blame and condemnation, in order to base it on a theology of gratuity and the original narrative of a liberating story of wisdom.

Keywords

Tree; Age of majority; Myth; Wisdom; Snake.

* Magister en Filosofía de la Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia y Magister en Ciencias Bíblicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana, Costa Rica. Candidato a doctor en Teología sistemática de la Universidad de Hamburgo, Alemania. Orcid.org/0000-0002-2814-6381. Correo electrónico: londonjuan@gmail.com

Introducción

El paraíso es algo que se pierde todos los días

(Roberto Juarroz)

El relato de la caída habita en la memoria colectiva de occidente. Es la piedra angular del edificio gótico de la teología sistemática, pues pareciera recoger un tema sobre el que se ha construido gran parte del pensamiento cristiano: el pecado, o más bien, la culpa.

No obstante, la interpretación que aquí se ofrece, se aleja de la dimensión de la culpa, aunque no de la realidad del pecado, para adentrarse en pre-narrativas del texto, esto es, en una dimensión mítica. Esta es la de la sabiduría, el escenario del hacerse humano, el crecer de la mano de Dios y comprender las constelaciones profundas de la existencia, las cuales implican la fe y la pregunta, el exilio y la construcción de un hogar, el amor y el dolor.

Si bien es cierto que las interpretaciones de este relato son muy diversas y tienen diversos representantes, la postura representada en este artículo no proviene de un pensamiento aislado. Varios académicos la sustentan desde el punto de vista de la crítica de las formas y la crítica de las fuentes, como es el caso de Crüsemann, Grelot y Albertz (1992), en el mundo europeo. Mientras que en el ámbito latinoamericano destacan los acercamientos de Ivone Gebara y Severino Croatto.

El mito

Paul Ricoeur acentúa que el texto de Génesis 3 está narrado en forma mítica. Se trata de un relato simbólico que pretende dar una comprensión de la realidad humana en su totalidad, al resaltar cómo comenzaron las cosas y situar la experiencia humana en un *Cosmos* que da orientación y sentido para la vida. Según Ricoeur, el mito:

no es una falsa explicación por medio de imágenes y de fábulas, sino un relato tradicional referido a acontecimientos ocurridos en el origen de los tiempos y destinado a fundar la acción ritual de los hombres de hoy y, de modo general, a instaurar todas las formas de acción y de pensamiento mediante las cuales el hombre se comprende a sí mismo dentro de su mundo (2004, pp. 170-171).

Para la hermenéutica filosófica, el mito no es una mera superstición. Todo lo contrario, el mito contiene elementos espirituales, psicológicos, sociales y culturales que dan equilibrio y sentido a la humanidad. La imaginación simbólica, constelación a la que pertenece el mito, produce equilibrio en las comunidades: permite vivir exorcizando el mal, la muerte y lo absurdo; funciona como un medio terapéutico artístico-religioso para compensar los excesos y carencias y para establecer el equilibrio humano de cara a las dificultades de la vida; genera un vínculo con los demás seres humanos, la naturaleza y la Divinidad a través de la representación afectiva hacia la vida y reconduce a las personas hacia una trascendencia infinita (Garagalza, 1990).

Desde el punto de vista de Ricoeur (2004, p. 318), el relato de *Génesis 3* corresponde a un mito de la finitud. Recoge la realidad de los contornos finitos del ser humano, simbolizados, por ejemplo, en los ángeles que impiden volver de nuevo al Huerto, con el fin de recordar nuestras limitaciones.

El mito del paraíso busca narrar lo que no se tiene, simbolizado en la expulsión. Tal imagen de destierro, símbolo primario en la Biblia, es tomada de la experiencia de Israel, al vivir en un constante exilio y en una tierra desértica, correlativa a la situación de alienación humana.

En *Génesis 3*, el símbolo se convierte en un relato que da cuenta de la experiencia humana en su cuestionamiento a la muerte y al dolor, en la realidad que viven los seres humanos, al estar alienados del sentido. Pero también, como veremos más adelante, en un llamado a crecer y hacernos sabios.

Este relato no tuvo nunca como propósito ser la base de una teología de la culpa. No tiene una importancia preeminente en el Primer Testamento ni tampoco en los profetas. Para la Biblia Hebrea, es mucho más importante hablar de Abraham, e incluso de Noé, que de esta narración. Tampoco Jesús se refirió

a ella. El nazareno acepta la existencia del mal y reconoce que éste proviene del corazón (Mc 7), pero no alude propiamente al mito del *Génesis*. Pablo sí lo retoma, en 1 *Corintios* 15,21-22 y *Romanos* 5,12-21: Adán como personaje arquetípico, pero esto no implica siquiera la literalidad del relato. Es, más bien, un símbolo de nuestro ser.

Más adelante, es Agustín quien “intensifica la idea de miseria humana y del mundo mediante la historización, psicologización y sobre todo sexualización del pecado original” (Küng, 1995, p. 83). El ejercicio hermenéutico de este teólogo de la Antigüedad interpreta el texto *Romanos* 5,12 de este modo: “en él todos pecaron” (Lat. *in quo omnes peccaverunt*), cuando en el texto griego se lee “por cuanto todos pecaron” (*ef’o pantes hamarton*). Es decir, la postura de Agustín sobre el pecado de Adán es muy diferente al propio texto griego escrito por Pablo.

Esta interpretación agustiniana cambia la base de la arquitectónica teológica de occidente, estableciendo la culpa como fundamento y no la libertad. Por esto señala Ricoeur:

Jamás se dirá bastante el daño que, durante muchos siglos de cristiandad, hicieron a las almas, en primer lugar, la interpretación literal de la historia de Adán, después, la confusión de este mito, tratado como una historia, con la ulterior especulación, especialmente agustiniana, sobre el pecado original (2004, p. 383).

Sin embargo, esto no quiere decir, que el texto no sea verdadero ni profundo, que no se acuse un mal o un sufrimiento. El dolor y la herida los vemos a diario en nosotros, en los otros, en la tierra. El humano está alienado de su verdadero ser. Es evidente la hostilidad del hombre ante sí mismo, hacia Dios como sentido, hacia el prójimo como horizonte, hacia la tierra como casa.

El problema de la interpretación tradicional es que la búsqueda del mal se ha centrado en la culpa, con consecuencias nefastas para una teología de la gratuidad.

De lo que se trata, entonces, es de ver el texto en su dimensión mítica, previa a las construcciones de una teología que se da golpes de pecho, para repensar los fundamentos tanto de la dogmática como de la teología sistemática desde una interpretación exegética y hermenéutica.

Un relato mítico

Si atendemos a las dimensiones espacio-temporales, nos encontramos con un texto que se ubica más allá de un lugar y un período históricos. Corresponden a una dimensión mítica, desmesurada, antes y después de la historia. El huerto, más que de una geografía, se trata de una atmósfera, la cual habita en la memoria de los pueblos y también en su anhelo.

No hay un transcurrir telúrico del tiempo. Una escena ocurre tras otra vertiginosamente. Adán y Eva han sido instalados en el jardín. Inmediatamente comen, se les abren los ojos, y oyen a Dios paseándose (Gen, 7-8). Yahvé da pronto su sentencia. No se sabe cuánto pasa entre una cosa y otra. El tiempo carece de tiempo: precede a la temporalidad y es supra-histórico. Con lo que se indica la realidad mítica dentro del texto y la experiencia humana, donde lo que se tiene de paradisiaco y bello a la vez se está yendo con la muerte, el exilio y la angustia.

El lugar, el jardín de Edén (*Gan-be-Eden*), bien puede traducirse como el jardín de las delicias (Biblia de Jerusalén, 1997). El territorio aparece descrito de este modo (Gen, 2,9-20): árboles hermosos de ver y buenos de comer; un manantial que riega y se divide en cuatro afluentes, que son los ríos que recorren las cuatro regiones del mundo; animales en armonía con el ser humano; allí están el hombre y la mujer, desnudos, en medio de la exuberancia. El espacio que no ocupa ningún lugar, *ou topos* (utopía).

El jardín contrasta con otro espacio a partir de la expulsión (Gen, 3,23). Aparece la dimensión de la existencia mítica, que recoge elementos de los pueblos de Oriente Medio: cardos y espinos, tierra y polvo, imágenes desérticas,

desoladoras. El ser humano, enfrentado a otra realidad. Sin duda, los mitos se alimentan de la tierra de la que brotan y esta es una leyenda que nace del desierto que sueña con oasis.

Dentro del jardín, espacio inicial de la narración, aparecen dos árboles: el de la vida y el del conocimiento del bien y del mal (Gen, 2,9).

El Árbol de la Vida (*`etz hahayîm*) es un motivo de la mitología de Antiguo Medio Oriente, donde hay referencias a plantas, comida y aguas que dan el don de la inmortalidad o la eterna juventud (Wallace, 1997). En la Epopeya de Guilgamesh, el héroe, en sus viajes, adquiere una planta a través de la cual recupera el aliento de vida. Una serpiente la roba mientras él se baña.

En otros textos del entorno son frecuentes las descripciones ocasionales de árboles sagrados con poderes mágicos. El árbol *kiškanû* es mencionado en libros de encantamiento y magia, y se dice que tiene poderes curativos. Crece en Eridu, un lugar que recuerda al jardín de los dioses (Jenni y Westermann, 1985, p. 455).

El mito pretende contar, mediante la presencia y a la vez ausencia de este árbol, la imposible inmortalidad. En tradiciones antiguas de Israel (Pidoux, 1969, p. 89), el árbol simboliza a la vida como una fuerza que varía en intensidad; su función consiste en dar frutos que renuevan la existencia. Al perder el árbol, el ser humano no puede ya renovar su energía vital y su intensidad va disminuyendo. Finalmente, queda protegido por querubines, los cuales, según Pidoux, son dragones alados cuyas estatuas guardaban la entrada de los templos de Babilonia.

El Árbol del Conocimiento del Bien y del Mal (*`etz haddah `at tôb wa-rah*) es un motivo sapiencial¹. Se trata de la adquisición de la sabiduría humana para tomar decisiones, trascender los instintos, penetrar en los secretos del mundo y tener el poder de imitar las obras de Dios, es decir, la creatividad. En este sentido, la frase “conocer el bien y el mal” es un merismo para referirse a una to-

¹ Esta interpretación dice que el árbol se refiere a la adquisición de ciertas facultades humanas, como criterios morales, madurez humana o capacidad de auto determinación, o la responsabilidad de tomar decisiones (K. Budde, H. Gunkel, U. Cassuto, E. Speiser, R. de Vaux, W. M. Clark). Cf. Wallace, *Ibid.* Howard N. Wallace. En: Freedman, David Noel, ed., *Op. Cit.*

talidad, tal como se usa en otros textos bíblicos (Gen 24,50; 2 Sam 14,17, 20; Jer 42,6; Lam 3,38; Ecl 12,14). Conocer el bien y el mal consiste en que se abran los ojos de las personas y se adentren en la múltiple dimensionalidad de la existencia: la luz y la sombra, la alegría y el sufrimiento, Yahvé y la serpiente. Al abrirse los ojos, saben que la vida duele y también desborda de alegría.

Según Wallace (1997), muchos eruditos han concluido que los dos árboles no forman parte de la narrativa original. Sólo el Árbol del Conocimiento del Bien y del Mal jugaba este papel. Los dos árboles se empiezan a mencionar juntos con la combinación de diferentes tradiciones en la etapa pre-yahvista de la historia. El Árbol del Conocimiento y el Árbol de la Vida pudieron haber sido variantes de un motivo literario que al final se fusionó en una sola historia.

Los personajes son también míticos. Adán y Eva: arquetipos de la vida y de la tierra. La mujer (*Ishah*) sólo llega a llamarse Eva (*Hawah*, vida) al final del relato (3,20): “por ser la madre de todos los que viven”. Adán (*Ha’adam*), es un nombre genérico y no propio. Estamos aquí ante la humanidad entera, en los diferentes momentos de su ser, que también son complementarios: el principio masculino y el femenino, la tierra y la vida. Humanidad que vive el ensueño y, a la vez, el exilio, la gracia y el pecado, la creación y la caída. O como lo propone Tillich:

El relato que aparece en los capítulos 1-3 del Génesis, si lo consideramos como un mito, puede orientar nuestra descripción de la transición operada desde el ser esencial al ser existencial (2009, p. 50).

Un relato oriental de sabiduría

Este relato puesto en diálogo con otros similares de Antiguo Oriente², se lee como una búsqueda de la sabiduría. Los árboles y la serpiente son símbolos frecuentes de otros textos de literatura sapiencial, no de literatura oracular profética, ni de literatura sacerdotal basada en la culpa.

² El texto contiene motivos mitológicos de Antiguo Oriente, Canaán y Egipto, según Von Rad, 51, 60, 71f; Grelot, 33; Westermann, 259-269. Las razones principales son semánticas.

En este sentido, nos ubicamos frente a un texto sapiencial. Como señala Alonso Schökel:

No estamos ante un profeta que apela a la revelación para pronunciar su oráculo, ni estamos ante el historiador contemporáneo con acceso a los archivos de corte, sino que estamos ante el sabio que examina el bien y el mal de los hombres, y emplea la reflexión humana como instrumento de avance intelectual (1998, p. 22).

La serpiente (*Nahash*) es un animal mítico de sabiduría en textos del entorno. Esta es su función también en Génesis. Es un personaje animalesco que va tomando rasgos humanos (habla) y hasta divinos (conoce), para luego volver a las características animales (se arrastra). Se dice que es “astuta” y esto se demuestra en su diálogo, cargado de dobles sentidos.

Según Severino Croatto (1986), en Antiguo Oriente, la serpiente tiene un registro mítico muy amplio. Puede ser símbolo de la muerte y la vida, a la vez, picadura y renovación de piel; fue usado en Mesopotamia en el tercer milenio a.C. y llevado a Grecia con el símbolo de Esculapio. En Mesopotamia, ella es símbolo de fertilidad; en la epopeya de Gilgamesh, un personaje que alcanza la vida interminable. “La serpiente es el símbolo del deseo de la inmortalidad, inherente al ser humano” (Croatto, 1986, p. 128). En Egipto, es un animal prototipo de los saberes (Croatto, 1986, p. 129). Ella puede adquirir la dimensión del caos, del mal y de la destrucción, pero también de la transformación del ciclo de la vida.

En Génesis, la serpiente está relacionada con los símbolos de la muerte, pero también con el Árbol de la Vida y con la sabiduría y el arrojío, que es el deseo de comer del árbol del conocimiento, la invitación a cuestionar la ley por la ley (Scullion, 1997).

Además, la serpiente funciona como una voz atrevida en el relato. Según José Enrique Ramírez-Kidd (2008), cuando en los textos bíblicos el autor quiere plantear una idea, pero la idea es muy atrevida para la cultura, entonces la plantea desde personajes que no sean israelitas o incluso humanos. En el libro de Job, por ejemplo, se levanta una pregunta complicada, atrevida para el entorno: ¿Es posible tener una fe que no sea interesada, sin peticiones ni esperanza?: “¿Y crees tú que su religión es desinteresada?” (Job 1,9). Por esto

se crea, en Job la figura de Satán -que no es el diablo de la tradición medieval cristiana, sino un emisario enviado por Dios para informar sobre el estado de la tierra-. Aparece para cuestionar y luego desaparece.

La serpiente de *Génesis 3*, quien tampoco es el diablo medieval, es una figura mítica que eleva la pregunta por la sabiduría: ¿Es posible ejercer la libertad humana, saltando las barreras infantiles de las prohibiciones, para ser independientes? Originalmente, la figura es lo contrario a un demonio, es una serpiente hermeneuta. Desde el punto de vista literario, es un desdoblamiento de la figura de Eva. Ella genera la pregunta que tiene la mujer, la voz interna, desde una imagen exterior. En este caso, tanto la mujer como la serpiente tienen roles liberadores, pues se atreven a ir más allá de la institucionalidad para establecer su albedrío y beber del conocimiento.

Este es un relato de deseo por sabiduría. Lo que motiva a Eva es el apetito de alcanzar sabiduría o prudencia (*lehashkil*), término vinculado a *Shakal*, que se usa positivamente en *Proverbios*: “Manantial de vida es el entendimiento para el que lo posee” (16,22; 10,5; 15,24).

La palabra *lehashkil / Shakal* está asociada a Sabiduría (*Hokmah*). Así aparece, por ejemplo, en este texto de *Proverbios*, vinculada además al Árbol de la Vida (*‘es-Hayyim* –el mismo término que aparece en *Génesis*):

Dichoso el hombre que alcanza sabiduría, el hombre que adquiere inteligencia: es mejor mercancía que la plata, produce más rentas que el oro, es más valiosa que los corales, no se le compara joya alguna; en su mano derecha trae largos años, en la izquierda honor y riqueza; sus caminos son deliciosos y sus sendas son tranquilas, es árbol de vida para los que la agarran, son dichosos los que la retienen (Pro 3,13-18).

El Árbol del Conocimiento del Bien y del Mal también está asociado a la sabiduría. La mención nos traslada al ambiente sapiencial, donde se busca la sabiduría para “conocer el bien y el mal de los hombres” (Eclo. 39,4).

En el paraíso hay un árbol de ciencia (*da’at*) y destreza (*hashkil*), además de un animal –la serpiente-, que posee la *‘ormá*, la cualidad sapiencial que puede ser astucia y sagacidad oportuna.

En este sentido, la sabiduría no es negativa. Está vinculada con el crecer en la existencia. No es un saber teórico sobre la vida, sino la experiencia de ella.

Desde este punto de vista, la narración del paraíso y de la expulsión es una invitación al desarrollo espiritual del ser humano (Crüsemann, 2003, p. 64). En el jardín del Edén, Adán y Eva viven en una condición de minoría de edad, protegidos por vallados y prohibiciones; Dios todo lo suple para ellos, que no tienen que preocuparse de nada, ni del futuro ni del sustento.

Sin embargo, es Dios mismo quien desafía a Adán y Eva a un crecimiento de su comprensión, para que sean más sabios, a través de algo que él mismo aparentemente prohíbe. El hombre debe superar esa barrera del “no hagas” de su padre, para ganar un nuevo conocimiento (3,7), y de este modo tomar decisiones independientes (Willmes, 2008).

La experiencia del saber ha de ser ambigua, porque se corre el peligro de querer ser como Dios, autosuficiente y olvidarse de sus limitaciones. Pero Dios se arriesga y espera que el ser humano se aventure, porque hacerse adulto es asumir el desafío. Hacerse adulto es tomar la decisión adecuada, incluso contra las leyes. Así se alcanza la sabiduría, cuando se está más allá de ellas, aceptando las consecuencias.

No sólo comer del fruto, sino también la expulsión del paraíso significa hacerse adulto. Salir de allí tiene muchas fortalezas: una amplia libertad, mayoría de edad, autodeterminación. Pero también tiene debilidades y peligros: la pérdida de la cercanía con el Creador, tensiones con la pareja, con otras personas y con los animales. Se trata de ser responsable de sí mismo en medio de la necesidad (Wilmes, 2008).

Esto no significa que *Génesis 3* realice una lectura meramente positiva acerca del saber. Todo lo contrario. Se trata de una reflexión profunda sobre la condición humana. Sabiduría no es conocimiento meramente teórico. No se trata de apropiarse del mundo y dominarlo. Cuando el ser humano cae en la tentación de querer dominar el mundo, busca un conocimiento instrumentalista que lo aleja de la esencia de su ser, de su encuentro con el sentido. Y aquí

está precisamente la sabiduría: en darse cuenta de esa condición alienada. Es por esto que “se abrieron sus ojos”: a su condición de miseria, enfermedad y muerte, pero también a su responsabilidad para llegar a la realización de una vida propia.

Alcanzar la sabiduría implica hacerse vulnerable ante la vida, dejarse tocar, acariciar y, a veces, golpear por ella.

La redacción final

El texto final que tenemos en la Biblia da, sin embargo, una mirada más negativa que positiva al relato originario, dada la complejidad del problema del Mal, pero también debido a la historia de la composición del texto. En el segundo caso, se debe a que hay aquí, por lo menos, dos narraciones superpuestas una sobre otra.

Según la crítica literaria (BJ, 1997), el texto hace parte de una unidad textual que va de 2,4b a 3-24, conocida como el relato yahvista de la creación y la expulsión. Se diferencia del capítulo 1 en que aquí Yahvé forma a las criaturas con sus manos y no hay una rigidez en cuanto a los días de la creación.

El texto es, además, el ensamble de dos tradiciones: (a) el relato de la antropogonía (Gen 2,4b-8 y 2,18-24) y (b) el relato del paraíso y la expulsión (Gen 2,9.15-17 y 3,1-24).

El relato de la expulsión (Gen 3,1-24) está dividido en dos bloques textuales: (a) El primero, que va de 1 a 13 y continúa en el versículo 22, es la narración originaria, comprendida como un mito sapiencial, de hacerse humano y crecer, de hacerse consciente de la pérdida o el anhelo de un paraíso en medio de un desierto. Aquí no hay una condenación teológica.

A este relato se le introduce un segundo bloque, que va de 14 a 19 y está en forma de poesía. Las maldiciones interrumpen la narración en prosa, por lo tanto, es probable que estos dos textos hayan estado separados en un principio.

Esta adición posterior, desde una visión sacerdotal, pretende explicar por qué la mujer debe someterse al varón y su papel en la sociedad ha de ser el de madre y por qué el trabajo y la vida humana son tan difíciles. Así, muta el concepto sapiencial hacia un juicio ritual, inserción posterior que busca conectar la concepción sacerdotal de pecado con la experiencia del mal y el exilio.

El texto realiza una reflexión sobre el exilio (*Garash*), tema tan presente en la mentalidad de los israelitas. La relación del pecado con el exilio habita en el imaginario simbólico sacerdotal. De esta manera, se cuenta aquí la historia de Israel en miniatura, desde una perspectiva en busca de alguna explicación a los constantes exilios que sufriera el pueblo a lo largo de su historia: quien peca, es expulsado de la buena tierra. Un tema que se repite en las historias de Caín y de Jacob-Israel, personaje fundante del pueblo (Gen 27,22-26).

Gran cantidad de personajes del imaginario israelita salen de su tierra (Abraham, Isaac, Jacob, José, Moisés, David, Daniel, Ester), identificándose con el pueblo exiliado, el cual es el que redacta la mayoría de los textos finalmente, buscando una identidad de pueblo peregrino. De este modo se pasa de una narrativa liberadora de crecimiento sapiencial a una explicación sacerdotal de por qué el pueblo ha sido exiliado tantas veces: Persia, Babilonia, el Imperio macedonio, el Imperio romano: siempre se está lejos del paraíso.

Conclusiones

El relato de *Génesis 3* está compuesto por tres capas: (a) un relato mítico sapiencial que se une a un relato de expulsión, (b) un narrador yahvista, que conserva mucho de los relatos míticos y (c), finalmente, un editor sacerdotal,

que vincula la expulsión con una maldición. A esto se le añade, además, una historia de la interpretación (*Wirkungsgeschichte*) que ahonda en el tema de la culpa y el pecado y borra las huellas de los relatos iniciales.

Sin embargo, en sus estratos originales, se trata de un relato de sabiduría, que nos enseña lo que es ser humano: la enfermedad, el dolor, los conflictos amorosos, la pérdida de los hijos, el exilio y el desgarramiento existencial: beber del conocimiento del Bien y del Mal es sabernos mortales, sentirnos cerca de nuestra finitud. Adán y Eva soñaron con ser dioses, pero se encontraron frente a su finitud: no eran más que humanos.

Este relato de sabiduría mítica no narra la historia del pecado original. Se trata de un acto de libertad que lleva al ser humano a salir de su huerto infantil para hacerse grande, pero también revela la finitud humana y su angustia ante ella. O como lo dice Ivone Gebara:

Somos de la tierra y de un soplo de vida, y en la memoria colectiva más arcaica llevamos el deseo de felicidad, de belleza, del paraíso y la armonía. Este es el trasfondo, pero nuestra existencia no es esto. Infringimos reglas de convivencia, provocamos sufrimiento unos a otros y a la tierra. Nuestra vida es una búsqueda (2002, p. 42).

Conflicto de intereses

El autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación comercial de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

- Albertz, R. (1992) "Ihr werdet sein wie Gott" (Gen 3,5). In: Crüsemann, F. Hardmeier, C., Kessler, R. (Hgg.), *Was ist der Mensch...? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments* (FS H.W. Wolff). München, 11-27.
- Croatto, J. S. (1986). *Crear y amar en libertad. Estudio de Génesis 2,4-3,24*. Buenos Aires: La Aurora.
- Crüsemann, F. (2003). "Eva – Die erste Frau und ihre ‚Schuld‘". Ein Beitrag zu einer kanonisch-sozialgeschichtlichen Lektüre der Urgeschichte". In: ders., *Kanon und Sozialgeschichte. Beiträge zum Alten Testament*. Gütersloh, 55-65.
- Garagalza, L. (1990). *La interpretación de los símbolos: hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*. Barcelona: Anthropos.
- Gebara, I. (2002). *Antropología Religiosa: Lenguaje y Mitos*. Buenos Aires, Argentina: Católicas por el Derecho a Decidir.
- Jenni, E. y Westermann, C. (1985). *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*. Madrid: Cristiandad
- Küng, H. (1995). *Grandes pensadores cristianos*. Madrid: Trotta.
- Pidoux, G. (1969). *El hombre en el Antiguo Testamento*. Buenos Aires: Lohle.
- Ramírez-Kidd, J. E. (2008). *Curso de Exégesis del Antiguo Testamento*. San José, Costa Rica: Universidad Bíblica Latinoamericana.
- Ricoeur, P. (2004). *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Trotta.
- Scullion, J. (1997). "Serpent". In: Freedman, D. N. (eds.). *The Anchor Bible Dictionary on CD-ROM*. New York, USA: Logos Library System Version 2,1, 1997.
- Schökel, L. (1998). *Hermenéutica de la Palabra III*. Bilbao, España: EGA

- Tillich, P. (2009). *Teología sistemática 2. La existencia y Cristo*. Salamanca: Sígueme
- Von Rad, G. (1982). *Libro del Génesis*. Salamanca: Sígueme.
- Wallace, N. (1997). "Garden of Eden". In: Freedman, D. N. (ed.). *The Anchor Bible Dictionary on CD-ROM*. New York, USA: Logos Library System Version 2,1, 1997.
- Willmes, B. (2008). "Sündenfall". WIBILEX (Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet). Permanenter Link zum Artikel: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/31958/>



APORTES DE LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA A LA HERMENÉUTICA BIBLICA DESDE LA NOCIÓN DE TEXTO

Contributions of philosophical hermeneutics to bible
hermeneutics from the notion of text

Artículo de reflexión no derivado de investigación

DOI <https://doi.org/10.21501/23461780.2688>

Recibido: 29 de marzo de 2017 / Aceptado: 25 de septiembre de 2017 / Publicado: 15 de diciembre de 2017

*José Domingo Correa Vanegas**

Resumen

Hoy como ayer en los comienzos del cristianismo, son muchos los que leen sin comprender: “¿Cómo voy a entender si nadie me explica?” (Hch 8, 31). En este trabajo se realiza un proceso de acercamiento a la reflexión hermenéutica, principalmente desde el siglo XVIII con Schleiermacher hasta nuestros días con Gadamer y Ricoeur, a fin de estudiar los aportes que en el seno de esta disciplina han surgido con respecto a una mayor comprensión del significado del texto y su relación con el autor y el lector de hoy. Esto puede resultar de gran provecho para quienes buscan en el texto -especialmente el texto sagrado- espacios de sentido y significado. El texto puede llegar a ser de gran provecho intelectual, espiritual y humano en la medida que nos aventuremos en el estudio de la teoría interpretativa, distanciándonos un poco del ejercicio exegético.

Palabras clave

Autor; Comprensión; Explicación; Interpretación; Lector; Texto.

*Magister en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia. Docente de la Universidad Santo Tomás, Medellín, Colombia. [Orcid.org/0000-0001-8569-4424](https://orcid.org/0000-0001-8569-4424)
Correo electrónico: jose.correa@ustamed.edu.co

Abstract

Today, like yesterday, at the beginning of Christianity, many people read without understand: "How am I going to understand if nobody explains me?" (Acts 8:31). In this paper a process of approach to the hermeneutic reflection is achieved, mainly from the 18th century taking into account Schleiermacher until today with Gadamer and Ricoeur, with the objective to study the contributions that within this discipline have arisen with respect to a greater understanding of the meaning of the text and its relationship with the author and the reader of today. This can be of great benefit for those who seek in the text—especially the sacred text—spaces of meaning and meaning. The text could be of great intellectual, spiritual and human benefit to the extent that we venture into the study of interpretive theory, distancing ourselves a little from the exegetical exercise.

Keywords

Author; Comprehension; Explanation; Interpretation; Reder; Text.

Introducción

Hoy, el entender constituye la estructura fundamental de la existencia humana. El entender no es un método, sino una forma de convivencia entre aquellos que se entienden. Así se abre una dimensión que constituye la práctica de la vida misma. La hermenéutica no pretende la objetivación, sino el escucharse mutuamente, y también, por ejemplo, el escuchar a alguien que sabe narrar. Es ahí donde comienza lo imponderable, al que nos referimos cuando los seres humanos se entienden (Gadamer, 1999, pp. 12-13).

Actualmente, la hermenéutica ha venido a trazarse como primera tarea, comprender al hombre en sus distintos contextos, en sus particulares circunstancias: “La hermenéutica se ha erigido en nueva Koiné o lenguaje común a las disciplinas humanísticas, con una función semejante a la del marxismo y estructuralismo en años pasados” (Domínguez, 2001, p. 194).

De un modo especial la hermenéutica busca conocer el lenguaje, las formas de entender y comunicarse de nuestros días, al mismo tiempo quiere ser una reflexión en torno a los dinamismos que subyacen en el acto de comprender los distintos textos de la realidad. Pero de un modo particular, la hermenéutica se ha propuesto como tarea, reflexionar y estudiar “la comprensión”:

Entre los motivos que explican el renacer de la hermenéutica hoy, algunos proponen, en primer lugar, el lenguaje, como único horizonte del filosofar. Pero el lenguaje siempre ha sido la fuerza impulsora de la hermenéutica clásica, así que los hermeneutas se encuentran como en su propia casa, como pez en el agua. El segundo motivo, procede de un temor bastante extendido, es el miedo a la invasión científico-tecnológica, miedo a dividir la cultura en científica y humanística. Pero existe un trasfondo perenne, que consiste en el hecho de que estos renacimientos hermenéuticos, se presentan cada vez que una cultura se halla en crisis (Chávarri, 1985, pp. 5-6).

Uno de los motivos que así mismo impulsan el quehacer hermenéutico y en buena medida lo justifican es la tendencia cientificista de ciertos sectores de la ciencia, que busca ofrecer una explicación con pretensión de validez única. Su rigor racional, lógico y sistemático dejan por fuera otros saberes que llegan a ser considerados menos prácticos para los fines utilitaristas de la sociedad consumista:

La valoración sosegada de la ciencia, la ponderación de sus logros y el reconocimiento de sus limitaciones, sin los extremismos que tan fácilmente se convierten en moda, exige la presencia de instancias exteriores a la propia ciencia, de formas de hacer y de saber que, no siendo científicas, sean razonables: desde el sentido común, que no es ciencia, pero sin el cual la ciencia no es hacedera, hasta la experiencia cotidiana de la vida, el sentido estético, el saber propiamente filosófico, el conocimiento ético, la sabiduría religiosa o el saber y el hacer prudencial (Alonso, 1999, p. 10).

Este artículo de reflexión quiere ser un acercamiento al estudio de la hermenéutica moderna y a algunos de sus representantes, específicamente a su aporte a la lectura y comprensión de los textos sagrados, en un contexto cada vez más exigente y donde la mentalidad moderna pide “razones” que satisfagan la búsqueda de sentido.

El interés no debe ser otro que el ser humano en su tiempo, en su ardua y compleja tarea de entender y entenderse. Por su parte, el problema de la fe no es solo un asunto teológico, sino primordialmente antropológico, por estar enraizado en la existencia humana: “Dios solo es pensable y expresable a partir del hombre” (Solares y Lavaniegos, 2008, p. 123).

Si bien la filosofía y la teología son dos disciplinas que han construido una historia de diálogo y confrontación al mismo tiempo, hoy el panorama tiende a ser favorable, ya que poco a poco la reflexión tiende a ir más allá de las discusiones interdisciplinarias para centrarse en el ser humano con todas sus actividades, experiencias y expectativas. Así que, tanto la una como la otra están finalmente al servicio de la persona humana, con todas sus complejidades y necesidades:

El hombre moderno y científico se interroga a partir de un universo que él se ha construido, en gran parte al margen de las realidades de la fe. Por tanto, si hoy la hermenéutica adquiere especial relieve se debe a la situación de cambio radical a que estamos sometidos y que afecta en profundidad al conocimiento humano... Por otra parte, la historicidad del hombre significa una revalorización de la situación concreta desde la que se aborda el conocimiento de la realidad. Esto nos explica que en épocas de profundos cambios en el modo de entender la realidad, se agudicen los planteamientos hermenéuticos, como es el caso de nuestros días (Sánchez, 1982, pp. 11-12).

En cada época la reflexión hermenéutica ha tratado de responder a las encrucijadas propias del momento. Hoy también es necesario agudizar el interés hermenéutico por tratar de comprender el quehacer religioso en el mundo contemporáneo. En este sentido el trabajo que aquí se propone parte de una metodología de análisis interdisciplinar a través de una revisión documental, con el que se busca entender los aportes que la hermenéutica moderna filosófica hace a la hermenéutica bíblica desde la noción de texto:

Para ofrecer un juicio fundado sobre la pretensión de verdad de la doctrina cristiana, la teología se ha servido de los términos conceptuales manejados en cada época por el pensamiento filosófico sobre la realidad y el ser humano (Flamarique, 2009, p. 470).

Hay que tratar de entender el ser humano y sus profundas necesidades de comprensión, como contexto necesario para entender a quién se dirige hoy el mensaje revelado, un mensaje que requiere de nueva presentación sin renunciar a su dimensión fontal: “La teología tiene que afrontar su tarea interpretadora de forma nueva, en diálogo y frente a otros modos de entender la realidad humana” (Flamarique, 2009, p. 27).

De igual manera, este trabajo pretende hacer un acercamiento a la hermenéutica y entenderla ante todo como una actividad humana necesaria para la cotidianidad del hombre moderno. La pregunta que puede plantearse hoy ante el surgimiento de esta disciplina es la siguiente: ¿Cuál es el impacto que la actividad hermenéutica puede llegar a generar en la sociedad actual? Por esta razón es imprescindible para el que busca la fe como un camino conocer los aportes que está realizando la hermenéutica filosófica al trabajo de comprensión de la verdad revelada. Entender al ser humano es, en primer lugar, acercarse a la comprensión de su lenguaje y su relación con la verdad:

La reflexión filosófica puede contribuir mucho a clarificar la relación entre verdad y vida, entre acontecimiento y verdad doctrinal y, sobre todo, la relación entre verdad trascendente y lenguaje humanamente inteligible. La reciprocidad que hay entre las materias teológicas y los objetivos alcanzados por las diferentes corrientes filosóficas puede manifestar, pues, una fecundidad concreta de cara a la comunicación de la fe y de su comprensión más profunda (Juan Pablo II, 1998, No. 99).

Para lograr el objetivo de este artículo se presentan las principales tendencias hermenéuticas en la modernidad representadas por Schleiermacher, Gadamer y Ricoeur con respecto a la intención del autor, la realidad objetiva del texto y la interpretación del lector de nuestros días, es decir, “mundo detrás del texto”, “mundo dentro del texto” y “mundo delante del texto”. En este sentido la estructura del artículo está planteada para ir mostrando, poco a poco, a través de la noción de texto, los valiosos aportes que para la hermenéutica bíblica resultan indispensables.

Principales tendencias hermenéuticas en la actualidad

George Reyes, escritor ecuatoriano, en un artículo titulado “El giro hermenéutico contemporáneo” expone las principales tendencias de la actividad hermenéutica en la actualidad. Dichas tendencias se originan de acuerdo al enfoque que los autores dan al acto de interpretación. En todo acto de interpretación intervienen tres elementos básicos: el autor, el texto y el lector. De acuerdo con esto, la interpretación presenta tres tendencias:

Las hermenéuticas modernas en general, incluyendo aquí las conservadoras, se han centrado sobre el autor y su intención (*el mundo “detrás” del texto*), las literarias, lo hacen sobre el texto (*el mundo “dentro” del texto*), y aún otras, las más antrópicas, sobre los lectores, comunidad de lectura y sus propios intereses (*el mundo “delante” del texto*) (Reyes, 2008, p. 163).

Sin embargo, esta clasificación que George Reyes propone dentro del giro hermenéutico literario no debe generalizarse, pues incluso dentro de estas hermenéuticas literarias, por ejemplo, existen tendencias moderadoras, que resaltan el papel del autor y la contribución actual del lector, por lo que sería un error hacer una caracterización general. Precisamente, la pretensión aquí es reconocer en las distintas tendencias, más que contradicciones o divisiones, elementos que enriquecen el acto interpretativo.

Mundo “detrás” del texto

La llamada “hermenéutica del autor” es una característica general de la hermenéutica bíblica. Uno de los textos eclesiales más importantes es El Concilio Vaticano II, que en su Constitución Dogmática *Dei Verbum* enuncia el principio hermenéutico de la “intención del autor” (*Dei Verbum*, n. 12), como punto de llegada de la exégesis bíblica crítica. En este punto es necesario retomar a Schleiermacher como gran representante de esta hermenéutica y lo que significa el “mundo detrás del texto” como camino privilegiado de la hermenéutica moderna en general.

La razón está en que en el mismo numeral de la *Dei Verbum*, el Concilio reconoce que la Palabra de Dios es palabra en lenguaje humano y, en este sentido, uno de los grandes intereses de la hermenéutica moderna es el estudio del lenguaje y sus leyes, esto es, no solo el lenguaje, sino también el autor y su contexto:

La hermenéutica moderna, Schlegel, Wolf, Ast, Schleiermacher, se dirige a la comprensión de una obra humana llevada a cabo bajo alguna forma de lenguaje. Desde esta perspectiva, Ast, por ejemplo, afirma que la comprensión hermenéutica no puede estar simplemente ordenada a esclarecer puntos oscuros o extraños, sino que la obra debe ser analizada en toda su amplitud, con el propósito de realizar una suerte de reconstrucción a partir de los fundamentos originarios que la sostienen, en sus múltiples vertientes, esto es, la psicología del autor y su situación social, el entorno de la época y de la cultura (Ochoa, 2007, p. 81).

¿Qué significa entonces explorar el mundo detrás del texto? En consecuencia con lo dicho anteriormente, se trataría de llegar a la *intención del autor* como principio clave de una auténtica interpretación, comprender un texto es entrar en la mente del autor, identificarse con él:

Comprender un texto no significa en modo alguno limitarse a aclarar los puntos oscuros de una obra, sino que es un acto que afecta a la obra en su conjunto, una obra que sólo puede interpretarse verdaderamente reconstruyendo el conjunto de su desarrollo: una reconstrucción guiada por la precomprensión de la intención del autor (Ferraris, 2000, p. 122).

Esto significa que interpretar una obra es tratar de penetrar en el espíritu que se ha depositado en ella, lo cual es posible si el intérprete ha intuido el psiquismo que el texto contiene, por su pertenencia a un espíritu universal que nos identifica a todos: “Una *comprensión espiritual* orientada a la filosofía de la identidad, que sitúa los problemas de distancia espiritual y que los resuelve diciendo que si el pasado es histórico, el espíritu es metahistórico” (Melero, 1998, p. 63).

En este sentido el objeto de la hermenéutica romántica no es tanto la explicación de un texto oscuro, sino acudir a la capacidad del intérprete que puede comprender la totalidad del texto ante todo para sí mismo, poniéndose en relación genética con la motivación psicológica que anima al autor interpretado:

Y esta es una comprensión en la que el momento psicológico se integra con el gramatical, dos funciones que se proponen entender el discurso como sacado de la lengua (gramatical) y entenderlo como un dato del sujeto pensante (psicológico) (Ferraris, 2000, p. 126).

En este sentido, Schleiermacher intenta establecer una doctrina que reflexione explícitamente sobre la interpretación, partiendo de la concepción de la obra como una “interioridad exteriorizada” y de la necesaria participación del sujeto en el proceso de “re-interiorización” que tiene lugar en la interpretación, gracias a una especie de intuición o adivinación de aquello que impulsa al hombre que está detrás de la obra. Este proceso de interiorización por reconstrucción, colocándose en la mente del autor es lo que se puede calificar como “mundo detrás del texto”.

Para Schleiermacher el problema hermenéutico viene dado ante todo por la diversidad y la infabilidad de los individuos. Es una hermenéutica que se basa en el problema de entender al otro, es decir, se modela sobre formas psicológicas.

Puede decirse que la perspectiva schleiermacheriana está cargada de consecuencias, puesto que, si la comprensión es un acto dirigido a penetrar el origen del discurso en la psicología del autor, entonces hay una práctica hermenéutica no solo en el acto aislado de comprensión de un escrito aislado, sino en el entender todo tipo de discurso, antiguo o moderno, oral o escrito.

Con Schleiermacher se ponen las bases del campo específico de la hermenéutica como comprensión de las manifestaciones significativas del espíritu y del comportamiento humano. Para la hermenéutica precedente, la comprensión era el punto de partida de la interpretación en tanto que la incompreensión aparecía como un incidente que se podía evitar con algunas técnicas.

Con Schleiermacher la perspectiva se ha invertido: el punto de partida es precisamente la incompreensión, la extrañeza, la oscuridad del texto y del interlocutor. Partiendo de esta extrañeza la interpretación debe establecer la comprensión, superando la incompreensión inicial que separa a seres distintos.

Ahora bien, uno de los puntos centrales de la hermenéutica de Schleiermacher es aquel según el cual la meta de la interpretación es comprender el discurso, primero igual de bien y después mejor de lo que lo comprende el propio autor. Esto significa que la comprensión se realiza cuando se ha logrado hacer explícito el pensamiento original con el cual se generó el texto interpretado; en otras palabras, cuando se ha determinado cuál fue la intención del creador: “Para él cada enunciación verbal, cada expresión lingüística, se ejecuta de acuerdo con una sintaxis ya establecida comunitariamente, es decir, proviene de un uso ya preestablecido” (Zamora, 2001, p. 47).

Esto es a lo que se le llamó hermenéutica metódica, que consiste en demostrar a partir de las formas significativas externas, la posibilidad de hacer de la comprensión un método para reconstruir lo que el autor experimentó en el momento de elaborar su texto o discurso. Schleiermacher fundamenta su teoría desde la filosofía trascendental:

Definió la hermenéutica como la reconstrucción histórica y adivinatoria, objetiva y subjetiva de un discurso dado; acentuando que para ello es exigible un meterse dentro del autor, un aclimatarse a su situación e intención, a su mundo de pensamiento y de representación (Ríos, 2011, p. 1).

Sin embargo, esta hermenéutica muy pronto tuvo sus límites, que de hecho ya habían sido establecidos por el romanticismo, pues no siempre se puede lograr una penetración absoluta en el otro y siempre se pueden presentar una pluralidad de sentidos. Por esta razón, el mismo Schleiermacher dio gran importancia a los “malos entendidos”, pues la comprensión opera como un mecanismo que sale al paso de la mala comprensión, la cual gravita en todo momento y nunca se disipa por completo. Por esto la aspiración máxima de la hermenéutica de Schleiermacher fue asumida como un ideal que nunca se cumple a cabalidad. No obstante, el gran aporte de Schleiermacher está en

El reconocimiento de la comprensión como un problema ya no regional sino universal y en haberse planteado la cuestión de base -la experiencia universal de la extrañeza del otro y la universalidad del malentendido- en la que se asienta tal alcance universal de la hermenéutica (Kerbs, 1999, p. 7).

Lo anterior no significa que la hermenéutica de autor es un asunto ya pasado o reemplazado por la hermenéutica de texto. Al contrario, se trata de integrarla con otros factores que se dan en el acto interpretativo, en palabras de Schöokel y Bravo:

No es correcto (...) entender una hermenéutica de texto como sustituto exacto de una hermenéutica de autor, donde la primacía del texto pasaría a ocupar la del autor. Autor, texto (...) son cofactores de un universo amplio, son elementos correlativos implicados en un conjunto donde coexisten otros factores decisivos en la interpretación literaria (Schöokel y Bravo, 1997, p. 27).

La riqueza del pensamiento moderno consiste precisamente en la variedad de instrumentos, herramientas del conocimiento y posturas que, más allá de llevar al relativismo, pueden conducir a construir una mirada amplia y más profunda del fenómeno de la interpretación.

Mundo “delante” del texto

El problema hermenéutico no es en el fondo un problema metódico, ya que su primer interés no es someter los textos a un método, igual que se somete cualquier otro objeto de la experiencia al conocimiento científico. Tampoco se trata de construir un conocimiento seguro y acorde con el ideal metódico de la ciencia. Sin embargo, trata de ciencia y trata también de verdad: “Cuando se comprende la tradición no sólo se comprenden textos, sino que se adquieren perspectivas y se conocen verdades. ¿Qué clase de conocimiento es este, y cuál es su verdad?” (Gadamer, 1977, p. 23).

Para el positivismo de las ciencias naturales, que terminaron por descalificar la validez del conocimiento de las ciencias del espíritu, careciendo de rigurosidad en el método y, por tanto, de resultados objetivos. Ante esto, Gadamer asume la reflexión filosófica de la comprensión como experiencia que precede a todo conocimiento científico, es decir, la comprensión es el conocimiento original del hombre antes de cualquier trato científico con el mundo.

De este modo, la comprensión no solo precede a la instancia de la razón, sino que el conjunto de la experiencia humana está precedida también por la experiencia existencial del comprender: “Desde este punto de vista, ya no hay duda de que el comprender es la condición de posibilidad de todo lo que atañe al hombre, de él mismo y del hecho de que pueda pensar, sentir o hacer” (Quintanilla, 2016).

El concepto de lo humano en la cultura occidental tan caracterizada por la racionalidad no puede prescindir de una disposición afectiva, que no depende de la voluntad ni de la razón. Gadamer define esto de la siguiente manera:

Al contrario, el comprender es la forma original de realización del estar-ahí humano, en tanto que ser-en-el-mundo. Y, ante toda diferenciación del comprender en las dos direcciones del interés pragmático y del interés teórico, el comprender es este modo de ser del estar-ahí que constituye a aquél en “saber ser” y “posibilidad” (Gadamer, 2000, p. 72).

El interés general de Gadamer es descubrir lo que ocurre con el hombre por encima de sus experiencias cotidianas y de la reducción cientificista de la verdad. Gadamer piensa que la revelación del sentido se logra por una mutua determinación, que consiste en el diálogo entre intérprete y texto, a esta contribución mutua es lo que Gadamer llama “el círculo hermenéutico”, es decir, la recíproca y sistemática mediación entre lo comprendido y el que comprende, entre lo interpretado y el intérprete.

Otro de los elementos esenciales en el pensamiento de Gadamer tiene que ver con el tema de la experiencia. El autor advierte que el significado de experiencia es uno de los menos definidos en filosofía, precisamente porque se da por supuesto:

Por paradójico que suene, el concepto de la experiencia me parece uno de los menos ilustrados y aclarados. Debido al papel dominante que desempeña en la lógica de la inducción para las ciencias naturales, se ha visto sometido a una esquematización epistemológica que me parece recortar ampliamente su contenido originario (Gadamer, 1977, p. 421).

Todo aquel que experimenta se hace consciente de su experiencia, en palabras de Gadamer, se vuelve un experto, es decir, gana un nuevo horizonte dentro del cual algo puede convertirse para él en experiencia. En este sentido es que critica el absolutismo hegeliano, pues Gadamer no está de acuerdo con dogmatismos cerrados que no admiten nuevas experiencias. Para él, la experiencia no es otra cosa que la disposición para aprender siempre de nuevo, la apertura del pensamiento:

El ser consumado de aquel a quien llamamos experimentado no consiste en ser alguien que lo sabe ya todo, y que de todo sabe más que nadie. Por el contrario, el hombre experimentado es siempre el más radicalmente no dogmático, que precisamente porque ha hecho tantas experiencias y ha aprendido de tanta experiencia está particularmente capacitado para volver a hacer experiencias y aprender de ellas (Gadamer, 1977, pp. 431-432).

Todo esto gira en torno a una idea: la conciencia de finitud que la experiencia transmite. A su vez, de esto se sigue que la experiencia implica una novedad inesperada que choca y rompe con anteriores modos de pensar o de ver las

cosas. Se adquiere experiencia cuando se logra ver que algo ya no es como se había supuesto que era. Así aparece un nuevo saber no sólo sobre los objetos o el objeto, sino sobre el sujeto mismo.

La estructura del diálogo socrático que nos presenta Platón es precisamente la de la experiencia en este sentido: hacer aparecer novedades que choquen con nuestro modo habitual de ver las cosas y rompan nuestra opinión previa (Almarza, 1985, p. 159).

Esto implica al mismo tiempo la capacidad de escucha, es decir, estar abierto. En el comportamiento de los hombres entre sí lo que importa es experimentar al tú realmente como un tú, esto es, no pasar por alto su pretensión y dejarse hablar por él. “Si no existe esta mutua apertura tampoco hay verdadero vínculo humano. Pertenecerse unos a otros quiere decir siempre al mismo tiempo oírse unos a otros” (Gadamer, 1977, p. 438).

En esta línea se ha de entender el rescate de la tradición propuesto por el filósofo y todo lo que esta pretende decir en cada generación. Y con esta, el valor de la escucha en medio de un mundo ruidoso, que anda muy aprisa y que solo concede valía a lo inmediato. Aceptar hoy la intervención de la tradición como un “tú” que habla y que interpela, exige apertura y disposición para la escucha. En otras palabras, se trata de tomar en serio su planteamiento.

Así, la tradición habla en el sentido de que dice algo a alguien, es decir, interpela siempre. Y es un decir que ha de entenderse no por referencia a quien lo dice, sino por lo que dice en sí mismo. Esta es una de las claves de la postura gadameriana ante el lenguaje. El significado no ha de encontrarse en la referencia a un sujeto, “el que dice”, es decir, una referencia externa a lo dicho, sino que ha de entenderse desde lo dicho mismo como sentido independiente.

Escuchar al otro no significa simplemente realizar a ciegas lo que quiera el otro. Al que es así se le llama sumiso. La apertura hacia el otro implica, pues, el reconocimiento de que debo estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí, aunque no haya ningún otro que lo vaya hacer valer contra mí (...) Uno tiene que dejar valer a la tradición en sus propias pretensiones, y no en el sentido de un mero reconocimiento de la alteridad del pasado sino en el de que ella tiene algo que decir (Gadamer, 1977, p. 438).

En este sentido “el texto habla” acerca de la tradición como un tú. Ahora hay que decir que ésta se experimenta a través del texto transmitido. Esto significa que la tradición se fija o se recoge en textos:

El que la esencia de la tradición se caracterice por su lingüística adquiere su pleno significado hermenéutico allí donde la tradición se hace escrita. En la escritura se engendra la liberación del lenguaje respecto a su realización. Bajo la forma de la escritura todo lo transmitido se da simultáneamente para cualquier presente (Gadamer, 1977, p. 468).

Para Gadamer el texto no es simplemente un documento, tiene un significado más profundo. Por esta razón, así como se debe escuchar la tradición como un “tú”, se debe mantener una disposición de gran escucha frente al texto que habla igualmente como un “tú”.

Sólo en una apertura radical a lo que el texto transmitido puede decirme se experimenta la tradición como tradición, al igual que sólo en la escucha abierta de lo que el tú tiene que decirme, hay una relación personal plena (Rodríguez, 2016, p.8).

“El texto habla” significa que no se trata simplemente de algo de lo que se puede extraer información. Habla porque dice algo a alguien. De este modo, quedan dados los elementos para definir, de un modo concreto, lo que es la experiencia hermenéutica: esta se debería entender como experiencia de la tradición que se recoge en el texto. Y esta tradición escrita no es solo una parte de un mundo pasado, sino que está siempre por encima de éste en cuanto que contiene un sentido que trasciende ese pasado: “Allí donde nos alcanza una tradición escrita no sólo se nos da a conocer algo individual sino que se nos hace presente toda una humanidad pasada, en su relación general con el mundo” (Gadamer, 1977, p. 469).

Mundo “dentro” del texto

Paul Ricoeur ha señalado de manera precisa la función hermenéutica del distanciamiento, en cuanto que la fijación de la palabra en texto tiene importantes consecuencias. En síntesis, para este autor la autonomía del texto tiene una consecuencia hermenéutica importantísima, se trata del

distanciamiento constitutivo al fenómeno del texto como escritura. Tanto el texto escrito como la literatura son fenómenos esencialmente distantes, por tanto, interpretables y con sentido variable.

Para Aristóteles, la literatura es el arte de la palabra, en cuanto que el material de la literatura son las palabras. Más allá de las distintas posturas que se toman frente a esta palabra, lo importante es acercarse a su realidad más intrínseca:

Creo que nos acercamos más a la realidad intrínseca de la literatura cuando la definimos como un tipo especial de comunicación. Al margen, incluso de su calidad; pues, de hecho, el que una obra no nos guste hoy, aunque fuera muy apreciada en su época, sólo significa que ha perdido valor para nosotros, no que haya perdido los rasgos que la caracterizan como obra literaria (Tosaus, 1996, p. 21).

Si bien Ricoeur no elabora propiamente un método de interpretación, sus planteamientos resultan necesarios en la búsqueda de comprensión del fenómeno de la interpretación:

Paul Ricoeur permite comprender/reflexionar (hermeneutizar), cómo se da el arco hermenéutico, cómo las mimesis van a dar cuenta de los mundos que se entretienen en el texto, las visiones, prefiguraciones, configuraciones y refiguraciones que son el hacer hermenéutico mismo (Piña, 2005, p. 65).

El pensamiento de Ricoeur es, ante todo, un pensamiento integrador, ya que recoge los principales aportes de sus predecesores no para contraponerlos, sino para tratar de integrarlos. Ricoeur es un pensador capaz de pensar las distintas disciplinas sin mezclarlas ni separarlas.

De este modo, aunque Ricoeur está de acuerdo con la primacía del comprender, subrayada por la hermenéutica ontológica de Heidegger y Gadamer, no deja de notar la importancia que tiene la hermenéutica metódica de Schleiermacher y Dilthey. Sobre esto dice Higuero: 'La condición estructurada del texto establece un paradigma de distanciamiento dentro de la pertenencia. Dicho de otro modo, la condición estructurada del texto hace necesaria la fase metódica del análisis para que la comprensión no sea arbitraria' (Higuero, 2004, p. 150).

La función hermenéutica del distanciamiento

Ricoeur se propone superar esta antinomia y parte de la reflexión en torno a la hermenéutica que sus predecesores han hecho, especialmente Gadamer. Con él está de acuerdo en que la filosofía se transforme en hermenéutica por el deseo de comprender el ser del hombre y la situación del hombre en el seno del ser. Desde aquí parte Ricoeur para decir que la interpretación, que es el objeto principal de la hermenéutica, es una búsqueda constante de sentido y por medio de esta vía supone un encuentro con el ser:

Ser viene a coincidir con ser-interpretado. El yo no puede ser analizado desde sí mismo, sino que necesita del gran rodeo de los signos, símbolos y figuras de la cultura, de ahí que sea imposible una hermenéutica única y universal (Piconó, 2005, p. 73).

El argumento principal de esta concepción hermenéutica es que comprenderse es comprender delante del texto. Y no se trataría de encerrar a la hermenéutica en el recinto del texto, sino del interés por la capacidad que tienen las obras de proyectarse afuera. La interpretación es fundamentalmente un esfuerzo por comprender las nuevas posibilidades que el texto abre, cada interpretación es un nuevo acontecimiento de lectura que intenta desentrañar la significación de un texto: “La interpretación es este encuentro entre el mundo del texto y el mundo del lector, es un modo de decir que la interpretación es la actualización del mundo que el texto despliega en el acto de lectura” (Silva, 2005, p. 186).

El texto como paradigma. El texto va a revelar, en el planteamiento ricoeriano, el carácter fundamental de la historicidad de la experiencia humana; puesto que ella misma es comunicación en y por la distancia. El filósofo francés retoma el punto de partida de Schleiermacher, acepta que el paradigma central de la hermenéutica es la interpretación de los textos. En este sentido, no acepta que la experiencia primordial sea la cuestión de la historia y de la historicidad como en Dilthey y Gadamer.

Pero sí se distancia de la visión romántica de Schleiermacher, que intenta buscar detrás del texto las intenciones del autor y la pretensión psicologizante de comprenderlo mejor que lo que se comprendía él mismo. Lo que interesa es el texto mismo y lo que él despliega. Una objetividad que permite que la hermenéutica se enriquezca con el aporte del análisis estructural:

El texto es para mí mucho más que un caso particular de comunicación interhumana; es el paradigma del distanciamiento en la comunicación y, por eso, revela un rasgo fundamental de la historicidad misma de la experiencia humana: que es una comunicación en y por la distancia (Ricoeur, 2004, p. 96).

De este modo, para Ricoeur el texto es mucho más que una suma de frases componentes; es una entidad autónoma, original, con sus propias leyes y esto es precisamente lo que lleva a este autor a elaborar su hermenéutica filosófica desde el nivel del texto. El texto se libera de todos estos elementos gracias a su fijación por escrito. La intención, el significado, ahora son del texto mismo y este es el que rige su propia interpretación: “El texto ya no se dirige a sus destinatarios originales sino a todo aquel que sepa leer. La hermenéutica debe adecuarse a esta naturaleza del texto para poder interpretarlo” (Kerbs, 1999, p. 29).

¿Cómo puede el intérprete acceder a ese significado propio del texto? Es aquí donde Ricoeur introduce el análisis estructural del texto, pues es un método que permite descubrir los códigos por los cuales el texto se independizó de todo el entorno de su producción original para conseguir una intención y un significado propio.

Con este método, nuestro autor introduce en la hermenéutica una etapa de explicación científica del texto, la cual consiste en desentrañar su estructura. Ricoeur se mueve en la dirección del texto y va más allá de los métodos diacrónico y sincrónico. Está de acuerdo en que es necesario el método estructural; pero no la ideología estructuralista que solo ve en el texto un artefacto científico de signos que simplemente remiten a signos.

Ricoeur habla de que el texto tiene un significado y una referencia, una semántica profunda. Dicha referencia ya no es la referencia directa a la realidad en que fue escrito, sino una referencia indirecta, simbólica, metafórica a un mundo que podríamos habitar y a las posibilidades más auténticas que podríamos realizar en él. De modo que, interpretar un texto ya no es captar la intención oculta del autor o lo que los destinatarios originales entendieron, sino lo que el texto quiere decir, o sea, su semántica profunda.

Una vez que se cumple la etapa de la explicación objetiva del texto, viene la etapa de la comprensión, que consiste no en imponer al texto la propia capacidad finita de comprender ni tampoco en captar el alma del autor como pretendía Schleiermacher, sino en:

exponerse al texto, apropiarse del significado desplegado por él ante el lector, recibir de él un nuevo "sí mismo". De modo que así como la explicación pone entre paréntesis la subjetividad del autor, la comprensión hace lo mismo con la subjetividad del lector (Kerbs, 1999, p. 30).

Por esto la comprensión consiste en una re-contextualización por la cual el lector actualiza el significado del texto para sí mismo y para su propio presente. De este modo, la interpretación es fundamentalmente un esfuerzo por comprender las nuevas posibilidades que el texto despliega, pero sin dejar de lado la explicación histórica o estructural del texto. Así mismo, cada interpretación es un nuevo acontecimiento de lectura que intenta desentrañar la significación de un texto. Así como cada interpretación es el encuentro entre el mundo del lector y el mundo del texto.

Una hermenéutica preocupada no ya de la intención del autor ni de lo que está detrás del texto, sino de lo que está en él y de lo que éste abre. En este sentido, para Ricoeur la exégesis es solo la preparación de un volver a tomar el texto por parte de un lector de hoy, que lo pone en relación con sus propios problemas: "Este lector, al apropiarse el texto, vence la distancia cultural, que el análisis estructural y la construcción genética han todavía ahondado más" (Silva, 2005, p. 187).

En este sentido, tanto el teólogo como el filósofo interpretan en la medida que ellos ponen en relación el texto con una problemática constituida más allá de él. Aquí surge la relación clave en la hermenéutica ricoeuriana entre el mundo del texto y el mundo del lector. “Explicar más para comprender mejor” repite con mucha frecuencia Ricoeur, con esto está insistiendo en la necesidad del método, el análisis histórico, pero sin detenerse allí, es decir, no se trata del método por el método, porque el elemento definitorio es la explicación para la comprensión.

Es necesario entender la apropiación que Ricoeur expone, pues no se trata simplemente de caer en el subjetivismo. Leer es una apropiación-desposesión, implica la renuncia como un momento fundamental de la apropiación, renuncia que se logra al enlazar la apropiación al poder revelador del texto. Entender el verdadero sentido de la apropiación despeja algunos errores con respecto a lo que es la interpretación.

La apropiación lejos de ser una forma de subjetivismo es, pues, un momento de desposesión del ego y la autocomprensión que implica solo es posible después de seguir la flecha de sentido del texto y del esfuerzo de pensar de acuerdo con él.

Comprender es “comprenderse” ante el texto y esto implica no imponer al texto la propia capacidad finita de comprender, sino exponerse al texto y recibir de él un yo más amplio, que sería como una propuesta de existencia que responde de la manera más apropiada a la proposición del mundo: “La comprensión es, entonces, todo lo contrario de una constitución cuya clave estaría en posesión del sujeto. Con respecto a esto sería más justo decir que el yo es constituido por la cosa del texto” (Ricoeur, 2004, p. 109).

Para Ricoeur, el acto de lectura es el horizonte de “espera” del lector, esto es, la lectura está implicada en la constitución misma de lo que llamamos sentido del texto. Es una ilusión creer que el texto está estructurado en sí y por sí; al contrario, el proceso de composición y de configuración de un texto termina

en el lector: “sin lector que lo acompañe, no hay acto configurador que actúe en el texto; y sin lector que se lo apropie, no hay mundo desplegado delante del texto” (Ricoeur, 1985, p. 239).

En consecuencia, el acto de lectura actualiza el texto. En cada época los lectores individuales o las comunidades lectoras, por ejemplo, las iglesias, abordan los textos con esperas determinadas, por esto cada época lee los mismos textos de manera diferente. Y es así como ocurre un gran evento en lo que se puede llamar la historia de la lectura: la significación de un texto es el fruto común de la obra que resiste a nuestra arbitrariedad y de la lectura que en muchos casos sacrifica el sentido en función del horizonte finito de nuestras esperas: “Tales esperas son desde este punto de vista efectos culturales, que variarán en el tiempo y entre un individuo y otro” (Silva, 2005, p. 195).

Por eso es imposible fijar de una vez y para siempre el sentido de un texto, al tiempo que es inevitable la pluralidad de lecturas y de interpretaciones de los mismos textos. De hecho, para no caer en la tentación de creer que un texto tiene una única interpretación fija y oculta, así como en la tentación de no leer sino lo que se proyecta en el texto, Ricoeur nos dice que el texto es un espacio finito de interpretaciones, es decir, no hay una sola interpretación, pero tampoco un número infinito de interpretaciones:

Entonces el texto actualizado encuentra un entorno y un público; retoma su movimiento, interceptado y suspendido, de referencia hacia un mundo y a sujetos. El mundo es el del lector; el sujeto es el lector mismo (...) el texto tenía sólo un sentido, es decir, relaciones internas, una estructura; ahora tiene un significado, es decir, una realización del discurso propio del sujeto que lee. Por su sentido, el texto tenía sólo una dimensión semiológica; ahora tiene por su significado, una dimensión semántica (Ricoeur, 2004, p. 142).

De esta manera, ante el texto, el lector se siente relanzado a la acción, como si se tratara de una especie de “envío”. Esto se logra en la medida en que puede incorporar consciente o inconscientemente las enseñanzas de sus lecturas a su propia visión del mundo. Como se dijo anteriormente, la lectura se convierte en una provocación para ser y obrar de otro modo, es decir, el lector se apropia del mundo de la obra y ocurre que recibe una proposición de existencia, una nueva evaluación del mundo, una nueva mirada: “Obviamente este envío

no se transforma en acción sin que medie una decisión ética. Corresponderá al lector, convertido en *agente* iniciador de la *acción*, elegir entre las múltiples proposiciones éticas vehiculadas por la lectura” (Silva, 2005, pp. 195-196).

En este sentido Ricoeur afirma que la comprensión tiene que ver menos que nunca con el autor y su situación, es decir, el significado del texto no está detrás del texto, sino enfrente de él y de lo que éste despliega. Lo que debe ser entendido no es la situación original del discurso, sino lo que apunta hacia un mundo posible. En consecuencia, la comprensión intenta captar las proposiciones del mundo abiertas por la referencia del texto. Entender un texto es seguir sus movimientos desde el significado a la referencia, de lo que dice a aquello de lo que habla: “el sentido del texto vendría a ser como un mandato proveniente del texto, como una nueva forma de ver las cosas, como una orden de pensar de cierta manera” (Ricoeur, 2003, p. 100).

Esto último es lo que nos permite entender por qué, para Ricoeur, comprender es “comprenderse delante del texto”, no se trata de imponer al texto proyecciones subjetivas, sino de recibir de él una propuesta existencial. Así mismo, la reflexión de Ricoeur permite entender por qué su apuesta por la hermenéutica de texto no trata simplemente la importancia del sujeto que lee. Ricoeur no pone como clave de la comprensión al lector independiente del texto: “la comprensión es entonces todo lo contrario de una constitución de la cual el sujeto sería la clave. Sería a este respecto más justo decir que el *sí mismo* está constituido por la ‘cosa del texto’” (Ricoeur, 2004, p. 107).

El mundo del texto es la categoría central de la hermenéutica ricoeuriana, ya que es el elemento que regula tanto la intención (hermenéutica romántica) como la estructura (método), es decir, ni el estructuralismo que ataca todo intento hermenéutico ni la hermenéutica psicologizante o existencial que prescinde del aporte estructural. El mundo del texto no es lo uno ni lo otro:

Intención o estructura designan el sentido mientras que el mundo del texto designa la referencia del discurso, no lo que es dicho sino aquello acerca de lo cual se dice. Y la cosa del texto es el mundo que el texto despliega delante de él (Silva, 2000, p. 47).

Conclusiones

El resurgir de la hermenéutica responde al reto que la mentalidad tecno-científica ha puesto a las ciencias humanas. Bien ha expresado Gadamer que antes de todo trato científico con el mundo, el hombre posee un conocimiento original que le permite afrontar dicha realidad y esto es la comprensión.

Gadamer acude a la universalidad de la comprensión para demostrar que el problema hermenéutico de la “comprensión” está a la base de la experiencia humana del mundo y, por tanto, es un problema válido dentro de la ciencia.

Se debe reconocer el trabajo de la hermenéutica contemporánea que ha venido a resaltar el papel del sujeto en la interpretación. De una hermenéutica de autor se ha realizado el desplazamiento hacia la hermenéutica del texto y del lector. En este sentido se ha realizado “el giro ontológico”, pues la reflexión no se centra solo en los métodos para alcanzar una buena interpretación, sino en la comprensión como tal, como experiencia originaria del hombre.

Dicho desplazamiento de ningún modo equivale a la sustitución de la hermenéutica del autor y su intención. Autor, texto y lector son “co-factores” de un universo amplio, elementos correlativos implicados en un conjunto donde coexisten otros factores decisivos en la interpretación.

El recorrido por los trabajos de la hermenéutica contemporánea permite reconocer los valiosos aportes hechos a la exégesis bíblica. Queda claro que el Concilio Vaticano II reconoce que la Sagrada Escritura es Palabra de Dios en lenguaje humano (DV 12) y esto ha llevado a la exégesis bíblica a considerar como indispensable el aporte de la investigación crítica.

El Magisterio eclesial reconoce los esfuerzos realizados por la hermenéutica contemporánea y pide como elementos necesarios para la interpretación bíblica el estudio de los géneros literarios y la contextualización, sin olvidar tres elementos fundamentales: 1) Interpretar el texto considerando *la unidad de toda la Escritura*; esto se llama hoy exégesis canónica; 2) tener presente la *Tradicón viva de toda la Iglesia* y, finalmente, 3) observar *la analogía de la fe*.

Finalmente, Jesús es y será para los creyentes el gran paradigma de interpretación, pues él mismo vivió en un contexto que exigía auténticas actitudes hermenéuticas y que para no correr el riesgo de tropezar con la “letra” y quedarse allí remitió siempre al texto sagrado y a su sentido. Su gran pregunta: ¿Cómo lees?, sigue siendo la gran pregunta para quienes encuentran en los textos sagrados espacios de sentido y comprensión.

Conflicto de intereses

El autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación comercial de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

- Almarza, J. M. (1985). La praxis de la hermenéutica filosófica según H. G. Gadamer. *Revista Estudios Filosóficos*, 34(95), 159. Recuperado de <https://philpapers.org/rec/ALMLPD>
- Alonso, C. J. (1999). *La agonía del cientificismo. Una aproximación a la filosofía de la ciencia*. Pamplona: Eunsa
- Chávarri, E. (1985). Introducción a la hermenéutica. *Revista Estudios Filosóficos*, 34(95), 5-11.
- Domínguez, J. (2001). *Estudios de teoría literaria*. Colección: Humanidades Filología. Valencia: Tirant Lo Blanch.
- Ferraris, M. (2000). *Historia de la hermenéutica*. Madrid: Akal.

- Flamarique, L. (2009). Filosofía, hermenéutica y teología. Algunas consideraciones a partir de "Fides et Ratio". *Scripta Theologica*, 41 (2), 469-508.
- Gadamer, H. G. (1977). *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H. G. (1999). Prólogo. En: Grondin, J. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. (pp. 11-13). Barcelona: Herder.
- Gadamer, H. G. (2000). *El problema de la conciencia histórica*. Madrid, España: Tecnos.
- Higuero, F. J. (2004). La refiguración del mundo del texto en la propuesta hermenéutica de Paul Ricoeur. *Revista Convivium*, 17, 149-166. Recuperado de www.raco.cat/index.php/Convivium/article/viewFile/73223/98852>
- Juan Pablo II. (1998). *Carta Encíclica "Fides et Ratio"*. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html
- Kerbs, R. (1999). Sobre el desarrollo de la hermenéutica filosófica. *Analogía Filosófica*, 2(XIII), 3-33.
- Melero, J. M. (1998). La hermenéutica en Schleiermacher. *Ensayos. Revista de la Facultad de Educación de Albacete*, 13, 57-74. Recuperado de https://previa.uclm.es/ab/educacion/ensayos/pdf/revista13/13_6.pdf
- Ochoa, H. R. (2007). Comprender y explicar notas a partir de Schleiermacher. *Revista: Universitas Philosophica*, 49(24), 79-94.
- Picontó, T. (2005). *Hermenéutica, argumentación y justicia en Paul Ricoeur*. Madrid: Dykinson.

- Piña, L. (2005). El placer estético, la hermenéutica y el texto literario. *Revista de Humanidades*, 19, 63-76.
- Quintanilla, C. (2016). *Apuntes a la hermenéutica de Hans Georg Gadamer: (comprender, historia efectual, tradición y horizonte)*. Recuperado de <http://site.ebrary.com/lib/bibliotecaustasp/Doc?id=10337008&ppg=3>>
- Reyes, G. (2008). El giro hermenéutico contemporáneo: lectura de tendencias. *Revista Anamnesis*, 35(XVIII), 161-180.
- Ricoeur, P. (1985). *Temps et récit III*. Paris, France: Du Seuil.
- Ricoeur, P. (2003b). *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. Universidad Iberoamericana. México: Siglo Veintiuno.
- Ricoeur, P. (2004). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México: Fondo de Cultura Económica
- Ríos, L. Á. (2011). *Hermenéutica metódica, romántica, histórica y filosófica*. Recuperado de <http://bit.ly/2C1bL0c>
- Rodríguez, P. (2016). *Experiencia, tradición, historicidad en Gadamer*. Recuperado de <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/pagadamer.pdf>
- Sánchez, R. (1982). *La teoría hermenéutica de E. Schillebeeckx. Principios y criterios para la actualización de la tradición cristiana*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- Silva Arévalo, E. (2005). Paul Ricoeur y los desplazamientos de la hermenéutica. *Teología y vida*, 46(1-2), 167-205. <https://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492005000100008>
- Schöckel, L. y Bravo, J. M. (1997). *Apuntes de hermenéutica. De una hermenéutica de autor a una hermenéutica de texto*. Madrid, Trotta.

Solares, B. y Lavaniegos, M. (2008). Entrevista con Lluís Duch. Del trayecto autobiográfico al proyecto antropológico. En: Duch, Ll. *Antropología simbólica y corporeidad cotidiana*. (pp. 119-167) México: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias/UNAM.

Tosaus, J. P. (1996). *La Biblia como literatura*. Navarra: Verbo Divino.

Zamora, F. (2001). Comunicar y comprender. Bases hermenéuticas de la comunicación visual. *Revista Investigación Universitaria Multidisciplinaria: Revista de Investigación de la Universidad Simón Bolívar*, 3, 41-49. Recuperado de <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3684044>



SEXUALIDAD, AFECTIVIDAD Y CORPOREIDAD: ÍCONO EN LA RELACIÓN TRINITARIA¹

Sexuality, affectivity and corporeity: icon in the trinitarian
relationship

Artículo de reflexión no derivado de investigación

DOI <https://doi.org/10.21501/23461780.2689>

Recibido: 3 de marzo de 2017 / Aceptado: 10 de agosto de 2017 / Publicado: 15 de diciembre de 2017

*Jonathan Stiven Tobón Monsalve sdv**

Resumen

La Constitución pastoral *Gaudium et spes* es la lupa por la que se intentará visualizar el entramado trinitario en el conjunto de relaciones que conforman la naturaleza humana: sexualidad, afectividad y corporeidad; ya que a la base de su cuerpo teórico se halla el principio antropológico de la teología: el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios Trinidad (Gn 1,26). Por tanto, el hombre es trinidad por participación. La pregunta que subyace es ¿de qué manera comprender a la persona humana como un ser trinitario? Para esto es indispensable adentrarse en el misterio de la Trinidad con el fin de esclarecer el misterio del hombre (GS. 22).

Palabras clave

Afectividad; Corporeidad; *Gaudium et spes*; Sexualidad.

¹ Este artículo fue presentado en el Congreso internacional de Teología: “Interpretaciones del papa Francisco a la Teología de hoy”, llevado a cabo del 18 al 21 de septiembre de 2016 en la Pontificia Universidad Javeriana. Fue publicado el 15 de diciembre de 2017 en el libro de memorias: “Interpretaciones del papa Francisco a la Teología de hoy”. La versión del texto publicado en este número fue corregido y levemente modificado, respecto al de la ponencia presentada en el Congreso de Teología del 2016.

* Filósofo y Teólogo de la Universidad Católica Luis Amigó, Medellín, Colombia. Candidato a Magister en Teología espiritual de la Universidad Pontificia Salesiana, Roma, Italia. Orcid.org/0000-0002-4147-7732. Correo electrónico jost89@hotmail.com

Abstract

The pastoral Constitution *Gaudium et spes* is the magnifying glass through which we will try to visualize the Trinitarian framework setting of relationships that compose human nature: sexuality, affectivity and corporeality; since the base of his theoretical body is the anthropological principle of theology; man has been created in the image and likeness of God: the Trinity (Gn 1,26). Therefore, man is trinity by participation. The underlying question is how to understand the human person as a Trinitarian being? For this it is indispensable to enter into the mystery of the Trinity in order to clarify the mystery of man (GS 22).

Keywords

Emotional nature; Corporeality; *Gaudium et spes*; Sexuality.

El dogma de la Trinidad es misterio, en tanto que, su conocimiento es inagotable: la razón por sí sola no puede llegar a conocerlo, de ahí que la ciencia teológica, a diferencia de otras ciencias humanas y del espíritu, cuente con dos caminos para llegar a la verdad de la Revelación: la fe (*auditus fidei*) no permite dimensionar desde las partes, la dualidad, la dicotomía o tricotomía, sino desde la unidad. La razón (*intellectus fidei*) busca entender desde las partes (análisis). Dando por sentado que el camino teológico se recorre mediante el ejercicio racional, entendiendo por la fe, se pasará ahora a desarrollar el entramado trinitario.

Es posible conocer la relación de la Trinidad inmanente solo a partir de la Trinidad económica. En otras palabras, para llegar a las procesiones es necesario pasar por las misiones, o mejor, para llegar a lo desconocido hay que partir de lo conocido. Esto permite entender que solo se puede llegar al conocimiento de las Personas divinas por la Revelación. Schmaus (como se citó en Sayés, 2000) afirma:

Hay que partir de las personas divinas que se nos revelan en la historia para llegar, después, a la única esencia que comparten. Se parte, pues, de la Trinidad económica para llegar a la Trinidad inmanente (la Trinidad en sí). No tenemos otro modo de conocer la Trinidad inmanente que la revelación, la intervención libre y gratuita de las personas divinas en la historia de la salvación (p. 7).

El Dios revelado en la historia no es diverso al Dios antes de autocomunicarse, en Él no hay división. El Dios que toma la iniciativa de hacer historia de amistad con el hombre es el mismo Dios que antes de salir de sí mismo vive en plena perijóresis de amor. Por tal motivo, la historia de la salvación que comienza con la iniciativa de Dios, quien sale de sí mismo para ir en busca del hombre, no es contraria a la vida relacional de Dios. En orden a lo anterior, Karl Rahner afirma: «La Trinidad `económica´ es la Trinidad `inmanente´, y a la inversa»² (Rahner, 1977, p. 277).

² Este axioma trinitario es fruto de la reflexión creyente de Karl Rahner. Existen otros teólogos que lo han trabajado como Jürgen Moltmann en su libro *Trinidad y Reino de Dios: la doctrina sobre Dios* (1983, p. 155-166). En este libro se evidencia también la comprensión trinitaria de Karl Barth, quien también hace referencia al argumento de Rahner. En esta misma línea se encuentra Leonardo Boff en su libro: *La Trinidad, la sociedad y la liberación* (1987, pp. 261-263). Como también Walter Kasper *El Dios de Jesucristo* (1985, pp. 311-315).

La Trinidad inmanente es lo que se conoce como la vida de Dios en sí mismo y la Trinidad económica es el Dios revelado, encarnado, crucificado, resucitado, glorificado y presente en el corazón de todo hombre que por la fe lo acoge. Por tanto, afirmar que solamente es posible conocer la Trinidad inmanente por la Trinidad económica significa que en Jesucristo se haya la plenitud del conocimiento de la vida de Dios, sin Él no sería posible decir: «Abba» (DV).

La Trinidad es plena relación entre las Personas divinas, en este orden de ideas, se puede definir la relación como la plena comunicación que se establece entre dos sujetos libres de la misma naturaleza. Es decir, la Trinidad es relacional, en tanto que las Personas comparten una misma naturaleza: Amor. De no ser así se estaría hablando de tres dioses, pues, habría tres naturalezas, sustancias o esencias, lo cual sería una falacia, porque la categoría Dios no admite otra, puesto que limitaría su esencia —“Definición de una sustancia por las notas indispensables que la componen” (Sayés, 2000, p. 201) —, por lo tanto, se estaría haciendo referencia a la creatura y no al creador.

En consecuencia, es posible deducir que lo que posibilita la relación en la Trinidad es su naturaleza. Por tanto, es la naturaleza la que se dona por vía de generación y espiración, pero no las Personas, ya que son intransferibles: el Padre no transfiere su paternidad, el Hijo no transfiere su filiación, el Espíritu Santo no transfiere su dinamismo (Fuster, 2001). Se transfiere la naturaleza no la relación, esta es parte del sujeto que se relaciona, no hay relación sin sujeto. El Padre dona su naturaleza divina al Hijo sin dejar de ser Padre, el Hijo recibe su naturaleza del Padre sin haber dejado de ser Hijo, el Espíritu Santo recibe la naturaleza del Padre y del Hijo sin dejar de ser Espíritu; luego el Espíritu como don del Padre y del Hijo devuelve su naturaleza al Padre y al Hijo, convirtiéndose de esta manera en sujeto de reciprocidad. El Espíritu Santo es dinamizador de la relación intratrinitaria.

Se ha podido analizar *grosso modo* la relación intratrinitaria a partir de las procesiones, entendiendo que en la Trinidad hay cuatro relaciones, dos procesiones y dos misiones. La relación es lo que permite la donación y el recibimiento de la naturaleza, mas no es independiente de la naturaleza, pues se estaría afirmando que fuera del amor correspondiente a la naturaleza, existe

otro amor que es el de la relación, totalmente contrario a lo que se ha buscado exponer. La relación no se comunica, se comunica el sujeto que se relaciona. Las cuatro relaciones son las siguientes: el Padre se dona al Hijo, el Hijo recibe la donación, el Espíritu Santo recibe la donación del Padre y del Hijo, el Espíritu Santo devuelve el don al Padre y al Hijo. Las procesiones consisten: el Hijo procede del Padre por generación y el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo por espiración. Las misiones: el Padre envía a su Hijo y El Espíritu Santo es enviado por el Padre y el Hijo.

En la Trinidad todo es unidad en la diferencia. Esto es claro a la hora que se comprende que la relación posibilita la comunicación o donación de la naturaleza de la Persona sin que esta se modifique. Ejemplo de esto en sentido antropológico: una persona se dona a otra sirviendo en una situación específica; por más donación y acogimiento que haya por parte de quien dona y por quien recibe, nunca se podrá donar aquello que hace diferente la relación: la identidad de la persona, lo que la hace única. La diferencia no impide que lo auténticamente igual se comunique.

Es interesante descubrir cómo el misterio trinitario se realiza en la propia vida del hombre, esto es, de todo hombre que ha dejado de vivir centrado en sí mismo para abrirse al milagro de la relación. El Espíritu Santo, don del Padre y del Hijo, ha sido enviado por el Padre y el Hijo a fecundar la vida del hombre que quiere comenzar a vivir a la luz del Espíritu y no en la carne, como magistralmente lo desarrolla san Pablo en su carta a los Galatas (Ga 5, 16-26).

A la luz de este argumento, se puede comprender mejor la tan conocida expresión *extra ecclesiam nulla salus* -“fuera de la Iglesia no hay salvación”-, ya que permite entender que el hombre solo es salvo relacionándose, por lo tanto, la relación no es un fruto de la salvación, es la salvación misma haciendo historia en la vida de la persona humana. Por lo que Dios Padre por medio de su Hijo, en Espíritu hace historia con el hombre, volcándolo y lanzándolo al otro, para salvarlo de sí mismo. Es por esto que el papa Francisco en su exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* (2013) pide a toda a la Iglesia, salir de su narcisis-

mo espiritual e ir en ayuda de quien lo necesite, incluso, asumiendo el riesgo de caer, pues es preferible una Iglesia herida y no encerrada en sí misma, en otras palabras, condenada:

prefiero una Iglesia accidentada, herida y manchada por salir a la calle, antes que una Iglesia enferma por el encierro y la comodidad de aferrarse a las propias seguridades. No quiero una Iglesia preocupada por ser el centro y que termine clausurada por una maraña de obsesiones y procedimientos (Francisco, 2013, n 49).

De modo general, se ha podido desarrollar los presupuestos epistemológicos del tratado trinitario, procurando crear fundamentos sólidos que permitan un buen ensamble antropológico. ¡Y quién mejor que la Trinidad!. Ahora bien, partiendo de dicho fundamento se intentará exponer la sexualidad, la corporeidad y la afectividad, de manera que, lo que en un inicio fue difícil de comprender se haga más accesible a la inteligencia (convicción) y a la voluntad (decisión).

La sexualidad, al igual que Dios Padre, es la base y fundamento de la existencia humana. Así como el Padre es el principio de la relación trinitaria- no se entienda principio como primero, sino como el que permite la unidad- la sexualidad es principio en tanto que es la que posibilita que todo el hombre pueda llegar a su plena realización. Por consiguiente, la sexualidad como dimensión fontal afecta de manera directa la dimensión afectiva y la dimensión corporal, al mismo tiempo que es afectada por estas (González, 2001).

La sexualidad como dimensión constitutiva de la persona humana permite evidenciar que el ser humano es un ser relacional (González, 2001). Del mismo modo como el Padre no se comunica por sí mismo en la relación trinitaria *ad extra*; sino que todo lo hace por Jesucristo en Espíritu; así mismo, la sexualidad solo se revela por medio del cuerpo en afecto. Es decir, la naturaleza relacional del ser humano se expresa en la existencia y la trasciende. Esto permite entender que la ontología del ser se realiza de cara a un “tú” relacional (persona), a una realidad existencial (mundo) y a una experiencia trascendental (Dios). Esta realidad ontológico-existencial-trascendental tiene un testigo: el cuerpo, que siendo relación corporal hace que la sexualidad y la afectividad se encarnen, haciendo posible una experiencia plenamente humana:

el cuerpo atestigua una comunión primera del hombre con su mundo y una apertura a nuevos encuentros, en que la persona escucha una llamada a crecer más allá de sí misma. Es decir, en el cuerpo el mundo se percibe como presencia y como llamada: nos acoge, recibiéndonos al llegar a la existencia; y nos invita a caminar, a profundizar en la relación con las cosas y los otros (Granados, 2012, p. 60).

La sexualidad es fuerza creadora que se manifiesta, revela y se autocomunica en clave encarnacional. Nada que no sea a partir del cuerpo y de su experiencia relacional-afectiva con un tú que interpela y trasciende, puede ser auténticamente sexual. Es afectando y siendo afectado donde la persona realiza su sexualidad. En consecuencia, la sexualidad se plenifica cuando rebasa los límites de la inmanencia.

Por tanto, la sexualidad es la totalidad de la vida de la persona en apertura, en salida de sí misma, para ir al encuentro de una realidad que la hace ser siendo. Esta forma de dimensionar la sexualidad permite superar la dicotomía antropológica entre ser y existir, ser y hacer; dado que sexualidad, afectividad y corporeidad es unidad tripartita, unidad diversa, en la que no hay división ni yuxtaposición ni mezcla ni subordinación. No hay una que preceda o siga a la otra, pues son relación *perijorética*, es decir, armonía, danza de amor. Por lo tanto, la realidad yo, tú, mundo, Dios es realidad “Cosmoteándrica” (Panikkar, 1999), debido a que nada del yo puede ser entendido sin el tú, el mundo y Dios; nada del tú puede ser comprendido sin el yo, el mundo y Dios; nada del mundo puede ser dimensionado sin el yo, el tú y Dios; nada de Dios puede ser sin el yo, el tú y el mundo.

De este modo, es válido afirmar que son muchas las dificultades que ha dejado el modelo antropológico dicotómico; ejemplo de esto, son los desórdenes afectivos y emocionales, crisis de identidad, falta de sentido existencial. Este paradigma dual ha entendido que hay diferencia entre ser y hacer: una es la realidad que se vive al interior de cada persona y otra la que da a conocer. Asimismo, ha asumido la vida desde la doble personalidad, llegando a separar los sentimientos de los afectos. Del mismo modo, ha dividido la realidad del hombre en dos: mundo ideal y mundo real. Optar por la antropología trinitaria relacional es poder asumir a la persona, en camino de humanización, desde la unidad en la diferencia de sus dimensiones. Dicho proceso permite asumirse

y asumir al otro tal y como es, sin máscaras *–prosopón–*, posibilitando que lo auténticamente humano se plenifique. Pero esto no podrá darse si antes no se comprende que la contrariedad, la confusión, la antinomia también hacen parte de esta realidad que se llama persona humana, que no es más humana extirpando, eliminando o erradicando actitudes que “desdicen” la propia identidad, sino asumiéndolas. De manera que la diferencia no sea oposición, sino posibilidad de relación:

No importa si [el otro] es un estorbo para mí, si altera mis planes, si me molesta con su modo de ser o con sus ideas, si no es todo lo que yo esperaba. El amor tiene siempre un sentido de profunda compasión que lleva a aceptar al otro como parte de este mundo, también cuando actúa de un modo diferente a lo que yo desearía (Francisco, 2016, n 92).

Al igual que se dijo que en la Trinidad hay una única naturaleza que es la que permite la comunicación entre las tres personas, en el hombre hay una única naturaleza: la humana, que se expresa mediante sus dimensiones sexual, afectiva y corporal y que le permiten comunicarse consigo mismo, con los otros, con el mundo y con Dios. Cuando el ser humano piensa está pensando todo él, no parte de él; cuando siente, lo hace todo él, al igual que cuando actúa. Las dimensiones en el hombre son como las Personas en la Trinidad, en tanto que permiten la relación. El hombre por ser un ser sexual, afectivo y corporal, está en capacidad de hacerse uno con todo lo que acontece dentro y fuera de él. Esta relación *perijorética*, en la que cada dimensión está abierta a la otra de modo pleno subsiste en una única naturaleza humana, la cual hace historia comunicándose, expresándose, donándose, revelándose, hasta llegar a dar vida con su vida, pues quien ama:

Nunca se encierra, nunca se repliega en sus seguridades, nunca opta por la rigidez autodefensiva. Sabe que él mismo [quien ama] tiene que crecer en la comprensión del Evangelio y en el discernimiento de los senderos del Espíritu, y entonces no renuncia al bien posible aunque corra el riesgo de mancharse con el barro del camino (*Evangelii Gaudium*, n 45).

Ya se ha dicho que la sexualidad es la totalidad de la vida ¿qué es, entonces, la afectividad?: es la dimensión que permite expresar al otro la propia identidad. La afectividad no se comunica, se comunica el sujeto afectuoso, quien ma-

nifiesta su sexualidad mediante palabras, gestos, detalles. La sexualidad crea identidad, la afectividad la comparte. Así como el Espíritu Santo en la Trinidad es el don del Padre y del Hijo, quien habita en todos los corazones humanos, la afectividad es la plena comunión entre la sexualidad y la corporeidad que se hace don para el otro. La afectividad es conciencia de no poder ser feliz sin el otro. El otro es parte constituyente de la propia vida, sin el otro no hay realización, salvación, santidad etc.:

El amor constituye la única manera de aprehender a otro ser humano, en lo más profundo de su personalidad. Nadie puede ser realmente conocedor de la esencia de otro ser humano si no le ama. Por el acto espiritual del amor se es capaz de ver los trazos y rasgos esenciales en la persona amada (...) al hacerle consciente de lo que puede ser y de lo que puede llegar a ser, logra que estas potencias se conviertan en realidad (Frankl como se citó en Meza Rueda, 2001, p. 35).

La afectividad es la manera mediante la cual la dicotomía sexualidad y corporeidad, mundo interior y exterior, se vinculan para formar el gran consorcio del amor: yo-tú-mundo-Dios. A este respecto, la afectividad dinamiza el conjunto de las relaciones haciendo posible que la diversidad se comunique. En este orden de ideas, la afectividad es el grito del ser por la alteridad.

La corporeidad es otra de las dimensiones humanas. Esta dimensión ha sufrido grandes cambios en los diversos paradigmas de la historia, dejando tras su paso fuertes heridas en la constitución de la persona humana. No se puede negar también que hubo momentos de la historia en los que el cuerpo fue gran aliado para alcanzar los ideales más puros y bellos del hombre. Basta adentrarse en el insondable océano de la era homérica en la que el cuerpo se presenta como “unidad indiferenciada”. Cada miembro del cuerpo estaba cargado de vida, el todo se expresaba en cada parte, a la vez que cada parte era el todo: “[...] para la mirada antigua cada miembro del cuerpo estaba lleno de vida y era capaz, por sí, de representar el todo” (Granados, 2012, p. 36).

Es posible afirmar que esta exagerada vitalidad referida a la dimensión corporal hacía que el cuerpo en la antigüedad clásica gozara de gran estima y valor: “El hombre no tiene un cuerpo,” como lo entenderá el orfismo, sino que “el hombre es cuerpo” (Granados, 2012, p. 45). Identidad y corporeidad es-

tán intrínsecamente unidos. No hay conciencia de un yo desencarnado, como acontecerá en tiempos de Descartes quien dividió la *res cogitans* de las *res extensa*. Cuerpo y ser están armónicamente ligados (Granados, 2012).

No es posible decir lo mismo del orfismo, que nace en el contexto homérico y que concebía el cuerpo como la tumba del alma -*soma sema*-. Esta comprensión consideraba que el cuerpo se opone a la plena realización del alma, idea que se percibe posteriormente en el libro de Fedón de Platón y que llegará a introducirse en la práctica ascética del cristianismo medieval. El fuerte anhelo por lo eterno y la nostalgia de lo atemporal hace que el cuerpo, cargado de pasiones que arrebatan los más puros deseos del alma, se vea como impedimento para conquistar el más allá:

Su éxito [el orfismo] se basa en la capacidad de alimentar el deseo humano de lo eterno. Para ello se promete una total liberación del cuerpo y de su peso terrenal. [...] Se comparaba la situación del hombre en la tierra con la de los prisioneros a quienes ciertos piratas crueles estaban a cadáveres, miembro contra miembro, hasta provocar la muerte. De igual modo, el alma se encontraría encadenada al cadáver del cuerpo. En este horizonte, el valor fundamental de la vida, su peso se situaba en el mundo ultraerreno, en contraste con la breve e insustancial singladura del hombre por la tierra (Granados, 2012, p. 37).

Esta visión dual del cuerpo que se ha mantenido en la historia de occidente de diversos modos, ha ocasionado división entre el ser y el hacer, el ser y el existir, el pensar y el hacer, el ser y el creer, haciendo que lo auténticamente humano quede reducido a una sola dimensión de la vida. Considerar al hombre como un ser único y relacional es poder alargar los límites de la razón y percibir que la realidad es más que el angosto espacio de la racionalidad.

En este sentido, el cuerpo no es lugar, no es casa, no es parte de...; por el contrario, es identidad, persona, vida, historia, lenguaje, comunicación, proyecto, sueños, acogida, ternura, sexualidad, afectividad, eternidad, misterio, revelación, auto-comunicación, relación, integridad (Granados, 2012). Muchos podrían preguntar, entonces: “¿Qué es esto que puedo palpar, que se envejece, que sufre, que se transforma?”, sí, eso es su cuerpo, no entendido como parte, sino como identidad. Seguidamente podrían interrogar: “¿Qué es lo que me motiva a dar amor, a sentir amor, a desgastarme por el otro, a dar la vida por

aquello que amo?”, a lo que habría que responder: -sí, eso también es identidad, corporeidad, sexualidad y afectividad. Apertura a una dimensión dialogal-relacional: “[...] la carne, se refiere aquí al hombre entero en cuanto abierto al encuentro con el mundo y los otros, y tendido hacia el horizonte último de la trascendencia” (Granados, 2012, p. 146).

Lo que se ha considerado como lucha, disputa, incoherencia, dicotomía no es otra cosa que ensimismamiento, repliegue, encierro. Una vida vivida desde el ego, el yo, la carne. En este punto es preciso traer a colación y aclarar que cuando Pablo hace referencia a las obras de la carne (*sarx*) y a las obras del Espíritu (*Pneuma*), dirigiéndose a los gálatas, no está queriendo afirmar que el hombre lucha consigo mismo, sino que cuando este se pone de cara a Dios, en posición dialogal, relacional, empieza a fructificar. Por el contrario, cuando le da la espalda, encerrándose en sí mismo, se malogra, se pudre, se muere:

La vida se acrecienta dándola y se debilita en el aislamiento y la comodidad. De hecho los que más disfrutan de la vida son los que dejan la seguridad de la orilla y se apasionan en la misión de comunicar vida a los demás (Francisco, 2013, n 10).

Dios no es una alternativa a la vida del hombre o un añadido a la naturaleza humana, plenamente completa; Dios es la vida del hombre. Muchos objetarán, entonces: “¿Dónde queda la libertad?” La libertad no radica en hacer lo que se quiera con la propia vida, sin asumir luego las consecuencias de las propias decisiones. La libertad es la posibilidad de decidir por el propio bien. Es libre quien sabe qué es lo que lo realiza y se decide por ello. Por el contrario, es esclavo quien sabiendo qué es lo que lo priva de la felicidad, lo asume.

La corporeidad es el amor encarnado -*El Verbum caro factum est*- ha mostrado con sus palabras y acciones la identidad del Padre (DV). Si Dios no se hubiera hecho carne no se habría podido conocer realmente su identidad, de esta misma forma sucede con la naturaleza humana, si no se comunica no se da a conocer. El conocimiento de sí mismo solo se logra en relación. Buscar conocerse de manera solipsista significaría ser como el hombre que edificó su casa sobre arena, vino la lluvia y arrasó con ella (Mt 7, 21-29). Una comunidad de fe encerrada en sí misma, creyendo que fuera de ella no existen otros caminos para llegar al amor, ha perdido el verdadero propósito de vivir en comunidad.

Una familia que centra su vida en el trabajo, el estudio y la producción sin buscar cada día conocerse y reconocerse mediante el diálogo y el compartir, ha confundido felicidad con triunfo.

Se ha podido entrever que el hombre es relacional, vinculante y vinculado, amado y amante. Ahora es necesario especificar que, aunque todo hombre está capacitado para relacionarse y que la relación se realiza entre igualdad de naturaleza, no todo hombre se relaciona del mismo modo. Como se pudo analizar, en la Trinidad hay una única naturaleza, la cual posibilita la relación, al mismo tiempo, hay tres Personas. Lo que quiere decir que aunque hay una única relación que es la del amor, esta se manifiesta de modo distinto, ya que la identidad del Padre no es la misma que la del Hijo ni la del Espíritu Santo. Esto lleva a comprender que la diferencia en la Trinidad radica en su modo de relacionarse. Es así como puede entenderse que cada hombre se relaciona de modo distinto, porque es persona. La persona es única, irrepetible e intransferible.

Es necesario tener en cuenta que toda relación edifica, puesto que quien se relaciona se dona. Relacionarse es donarse. Quien no se dona no se relaciona y quien no se relaciona está encerrado en sí mismo, por lo tanto, no es libre. En este orden de ideas, se puede deducir que la relación no es un atributo de la naturaleza, es la persona misma abriéndose camino en la vida del otro desde su diferencia. Aún más, se podría continuar diciendo que sin relación la vida carece de sentido, por lo que solo es posible ser en relación: "Así, pues, debemos afirmar tanto de Dios como del mundo que tienen su ser en la relación" (Gunton, 2005, p. 260). A lo que añade Cambón:

Cada persona es ella misma por su relación con las demás. Si por una hipótesis absurda el Padre dejara por un momento de darse al Hijo, no solo dejaría de existir el Hijo, sino que dejaría de existir el mismo Padre, ya que este es tal solo en el acto de generar al Hijo. Por eso hablamos de Trinidad y no simplemente "de Triplicidad": no existe en Dios cantidad en el sentido de suma o sucesión, porque en el mismo acto coinciden dinámicamente el relacionarse y la persona (Cambón, 2000, p. 31).

Conclusiones

El misterio trinitario es eje y fundamento de la antropología cristiana, lo que implica afirmar que, el misterio del hombre solo se esclarece de cara a Dios y este es trinitario.

Dios es Trinidad, es decir, relación de amor entre las tres Divinas Personas, del mismo modo el hombre es trinidad, en tanto que participa de dicha relación.

Las relaciones son las que posibilitan la plena comunicación entre las Personas divinas y respectivamente entre las humanas. Por tanto, la imagen y semejanza de Dios en el hombre, consiste en la posibilidad que este tiene de vivir relacionamente, es decir, conciencia de no poder ser sin el otro.

La sexualidad, expresión del amor fontal de Dios Padre, es la misma vida del hombre capacitada para relacionarse (identidad).

La afectividad, fuerza de amor, permite que la persona humana pueda salir de sí, para acoger al otro como don, al mismo tiempo que se entrega como don.

La corporeidad, amor hecho acto, es la plena comunicación de la sexualidad y la afectividad, sin la corporeidad el misterio se hace incomunicable.

Conflicto de intereses

El autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación comercial de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

- Cambón, E. (2000). *La Trinidad modelo social*. España: Ciudad nueva.
- Fuster, P. F. (2001). *Misterio trinitario: Dios desde el silencio y la cercanía*. Salamanca, Madrid, San Esteban: Edibesa.
- González, J. L. (2001). *Terapia para una sexualidad creativa*. México: Teresianum.
- Granados, J. (2012). *Teología de la carne: El cuerpo en la historia de su salvación*. Burgos, España: Didaskalos.
- Gunton, E. C. (2005). *Unidad, Trinidad, y pluralidad: Dios, la creación y la cultura de la modernidad*. España: Sígueme.
- Meza Rueda, J. L. (2001). *La Afectividad y la sexualidad en la vida religiosa*. Bogotá: Kimpres.
- Panikkar, R. (1999). *La intuición cosmoteándrica: Las tres dimensiones de la realidad*. Madrid: Trotta.
- Rahner, K. (1977). *El Dios trino, como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación, en Mysteryum salutis II*. Madrid: Cristiandad.
- Sayés, J. A. (2000). *La Trinidad misterio de Salvación*. Madrid: Palabra.
- SS. Francisco. (2013). *Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium*. Ciudad del Vaticano: Librería Editorial vaticana.
- SS. Francisco. (2016). *Exhortación Apostólica Postsinodal Amoris Laetitia*. Ciudad del Vaticano: Librería Editorial vaticana.

The background of the page is a light-colored marbled paper with a complex, organic pattern of veins. A horizontal decorative border runs across the middle of the page, featuring a repeating Greek key (meander) pattern. Within this border, there are two larger square motifs containing stylized symbols, possibly related to the publisher or institution.

Espacio Literario



ALMA MAHLER¹

*Lucía Estrada**

Yo también lo prefiero.

Es más bella la mano
al pulsar una cuerda invisible.

Cuando duermes,
reaparecen las tres mil sombras de tus dedos
tejiendo filigranas
en el oscuro cuello del dragón.

Te miro inquieta
sin atreverme a respirar.

Es la hora más alta
del doble vuelo nocturno.

Escribo en la seda de tus párpados
mi temor de perderle,
de que huya como gato por los techos,
salte y reviente la cuerda
de todas las campanas del mundo,
Y se despeñe con el sonido metálico
de un arcángel
en el centro mismo de la orquesta.

¹ Del libro *Las hijas del espino* (2006)

* Ha publicado *Fuegos Nocturnos*, *Noche Líquida*, *Maiastra*, *Las Hijas del Espino* (Premio de poesía Ciudad de Medellín, 2005), *El Ojo de Circe* (Antología), *El Círculo de la Memoria* (Selección de poemas), *La Noche en el Espejo* (Premio Nacional de Poesía Ciudad de Bogotá 2009), *Cenizas de Pasolini*, *Cuaderno del Ángel* (Beca de Creación en Poesía del Municipio de Medellín, 2008), y *Continuidad del jardín* (Selección personal).

Textos suyos han aparecido también en varias antologías y publicaciones del país y del exterior. En 2009 fue nominada por la UNESCO al Premio Internacional de Poesía "Ponts de Strugas" de Macedonia, y obtuvo recientemente el Premio Nacional de Poesía Ciudad de Bogotá por su libro inédito *Katábasis*.

Yo también lo prefiero
cóncavo y oscuro.

La clave blanca y negra
de todo cuanto existe
se advierte
en su sinfonía de agujas.



Guía para Autores

Guidelines for Authors

DIRECTRICES PARA AUTORES

ORGANIZACIÓN DEL TEXTO

Estructura

- Título en español e inglés.
- Autores: incluir el nombre y apellidos bibliográficos, es decir, como comúnmente firman las publicaciones científicas. La normalización de este dato permite la trazabilidad de la producción del autor.
- Resumen analítico en español e inglés con extensión máxima de 250 palabras en el que se describa la idea central, los objetivos, conclusiones y, en caso de ser un artículo de investigación científica, la metodología.
- Entre tres y cinco palabras clave en español e inglés, provenientes de un tesoro de la disciplina. Las palabras clave se escriben cada una con mayúscula inicial y se separan con el signo de puntuación punto y coma (;).
- Nota del autor: indique a pie de página el último nivel de formación, institución (sin abreviaturas) a la que pertenece, ciudad, país, grupo de investigación (en caso de que pertenezca a uno), ORCID, correo electrónico.
- Desarrollo: ampliar los apartados del texto de acuerdo con el tipo de contribución al que pertenezca.
- Conflicto de interés. El autor declara que no existe ningún potencial conflicto de interés relacionado con el artículo.
- Financiamiento. Relaciona las instituciones que financiaron la investigación de la que se deriva el artículo

Requisitos formales

El documento deberá tener mínimo 9 páginas y máximo 25. La norma que se sigue para citas, referencias, tablas y gráficos es APA (6ta edición en inglés, 3ra en español). El texto debe enviarse en formato Word, página tamaño carta, márgenes de 3 cm en todos los lados, letra Arial a 12 puntos e interlineado de 1.5. Si la contribución contiene fragmentos o palabras en griego o hebreo, se debe enviar la tipografía.

Tipo de artículos

Perseitas recibe artículos del siguiente tipo:

- **Artículo de investigación científica y tecnológica:** documento que presenta, de manera detallada, los resultados originales de proyectos terminados de investigación. La estructura generalmente utilizada contiene cuatro apartes importantes: introducción, metodología, resultados y conclusiones.
- **Artículo de reflexión derivado de investigación:** documento que presenta resultados de investigación terminada desde una perspectiva analítica, interpretativa o crítica del autor, sobre un tema específico, recurriendo a fuentes originales.
- **Artículo de revisión:** documento resultado de una investigación terminada donde se analizan, sistematizan e integran los resultados de investigaciones publicadas o no publicadas, sobre un campo en ciencia o tecnología, con el fin de dar cuenta de los avances y las técnicas de desarrollo. Se caracteriza por presentar una revisión bibliográfica de por lo menos 50 referencias.
- **Documento de reflexión no derivado de investigación (ensayo):** documento que expone de manera clara y ordenada un tema, desarrolla argumentos y presenta conclusiones derivadas de los mismos.

- **Artículo corto:** documento breve que presenta resultados originales preliminares o parciales de una investigación científica o tecnológica, que por lo general requiere de una pronta difusión.
- **Revisión de tema:** documento resultado de la revisión crítica de la literatura sobre un tema en particular.

ESTRUCTURA DE LAS CITAS Y REFERENCIAS*

La Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

1. Sobre el manejo de citas

El material citado directamente de otra fuente, que se reproduce al pie de la letra o se parafrasea, debe llevar siempre la cita respectiva.

- Cuando la cita sea de menos de 40 palabras colóquela a renglón seguido en el texto y entre comillas, incluya inmediatamente la fuente entre paréntesis (Apellido del autor, año, página).
- Si la cita comprende más de 40 palabras, escríbala en un renglón independiente del texto, sin comillas y aumente la sangría (aleje el párrafo del margen para que pueda diferenciarse), posteriormente realice la citación.
- La abreviatura et al. se utiliza para indicar que un trabajo es de varios autores; su significado en español es “y otros”.

* Esta sección está tomada de la Cápsula APA, publicación del Fondo Editorial Universidad Católica Luis Amigó que, como herramienta académica, tiene por propósito ejemplificar y clarificar el uso de esta norma en los trabajos escritos por investigadores, docentes, administrativos y estudiantes. Esta iniciativa surge de las falencias encontradas, durante las revisiones preliminares, en la citación y referenciación de fuentes en artículos, ponencias y libros institucionales. Las cápsulas están escritas en conformidad con lo establecido en American Psychological Association. (2010). Manual de publicaciones de la American Psychological Association. [Sexta versión]. México: Editorial El Manual Moderno.

Casos:

- » Cuando un trabajo tenga tres y hasta cinco autores, incluya el apellido de todos en la primera cita; en las siguientes, escriba solo el apellido del primero seguido de la abreviatura et al.
- » En la referencia escriba los apellidos y las iniciales del nombre de cada uno de los autores y los demás elementos que hacen una referencia completa.

Ejemplo

Primera cita

(Sepúlveda Cardona, E. A., Mesa Granda, N. A., Zuluaga Mesa, D. E., Suárez Quiceno, C., 2018, p. xx)

Siguientes (Sepúlveda Cardona, E. A., et al, 2018, p. xx)

Referencia

Sepúlveda Cardona, E. A., Mesa Granda, N. A., Zuluaga Mesa, D. E., Suárez Quiceno, C. (2018). Letras para vivir: relatos y cuentos. Recuperado de <http://www.funlam.edu.co/modules/fondoeditorial/item.php?itemid=373&keywords=funlam>

- » Cuando un trabajo tenga seis o más autores, cite el apellido del primero seguido de la abreviatura et al.

Ejemplo

Cita (Aristizábal Botero, et al, 2011)

- » En la referencia incluya apellidos e iniciales del nombre de hasta siete autores. Cuando el número de autores sea de ocho o más, escriba los apellidos y las iniciales del nombre de los seis primeros, después añada puntos suspensivos, agregue los apellidos y las iniciales del nombre del último autor y los demás elementos que hacen una referencia completa.

Referencias

Aristizábal Botero, C. A., Durango Yepes, C. M., Zuluaga Mesa, D. E., Sepúlveda Cardona, E. A., Quiróz Lizarazo, E. H., Arias, J. E., ... Restrepo Múnera, M. L. (2011). Organización y conocimiento. Recuperado de <http://www.funlam.edu.co/modules/fondoeditorial/item.php?itemid=73>

2. Sobre citación y referencia de libros

- Las citas de libros están integradas por los siguientes elementos:

(Apellidos del autor, año, página).

Ejemplo: (Zuluaga Mesa, 2013, p.37).

- Las referencias de libros se componen de:

Apellidos del autor, inicial del primer nombre. Inicial del segundo nombre. (año). *Título del libro*. Lugar: Editorial.

Ejemplo: Zuluaga Mesa, D. E. (2013). *Ludwig Wittgenstein: de la esencia a la contingencia*. Medellín: Funlam.

Si la cita es tomada de un capítulo de libro o de un libro de consulta, la cita conserva su estructura, pero la referencia debe agregarse del siguiente modo:

Publicación seriada impresa: Autor, A. A., & Autor, B. B. (año). Título del capítulo o entrada. En A. Editor, B. Editor & C. Editor (Eds.), *Título del libro* (Vol. #, pp. #-#). Lugar: Editorial.

Ejemplo:

Zuluaga Mesa, D. E. (2014). Contra intelectuales o la importancia de la filosofía. En *Escritos* (22)49, 519-520. Medellín: UPB.

Publicación seriada digital: Autor, A. A., & Autor, B. B. (año). Título del capítulo o entrada. En A. Editor & B. Editor (Eds.), *Título del libro* (Vol. #, pp. #-#). Recuperado de <http://www.dirrecciónurl>

Ejemplo:

Zuluaga Mesa, D. E. (2016) Ludwig Wittgenstein: trascendiendo el limite de la cultura. En Revista filosofía Universidad de Costa Rica (55), 153, 111-119. Recuperado de <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/filosofia/article/view/28317/28387>

Capítulo de libro impreso:

Apellido, inicial del nombre. (año). Título de entrada. En A. Editor (ed.), *Título del libro de consulta* (Vol. 3, pp. 9-16). Lugar: Editorial.

Apellido, inicial del nombre. (año). Título de entrada. En *Título del libro de consulta* (Vol. 3, pp. 9-16). Lugar: Editorial.

Capítulo de libro digital:

Apellido, inicial del nombre. (año). Título de entrada. En A. Editor (Ed.), *Título del libro de consulta* (Vol. 3). Recuperado de <http://www.dirrecciónurl>

Apellido, inicial del nombre. (año). Título de entrada. En *Título del libro de consulta* (Vol. 3). Recuperado de <http://www.dirrecciónurl>

Ejemplo

Zuluaga Mesa, D. E. (2015). Lenguaje y vida: reflexión a partir del bello texto de Toni Morrison. En *La filosofía hoy* (pp. 9-16). Recuperado de <http://www.funlam.edu.co/modules/fondoeditorial/item.php?itemid=97>

3. Sobre cita de cita

La citación de fuentes secundarias, o la cita de cita debe emplearse con moderación; en caso de que el trabajo original ya no se imprima o no sea posible su localización.

- Cite las fuentes secundarias de acuerdo con la siguiente estructura:

Nombre de la publicación original (como se citó en apellido del autor de la fuente secundaria, año, página).
- Referencie las fuentes secundarias de acuerdo con la siguiente estructura:

Apellidos del autor, inicial del primer nombre. Inicial del segundo nombre. (año). *Título del trabajo*. Lugar: Editorial.

En la lista de referencias no se incluye el trabajo original, por ser una fuente secundaria usted debe referenciar el trabajo que leyó.

Al tomar citas de obras clásicas en su texto que tenga en cuenta:

- Las obras clásicas importantes (como la Biblia, las obras griegas y romanas) no requieren entrada en la lista de referencias, es decir basta con citarlas en el texto.
- Cuando conozca la fecha original de la publicación inclúyala en la cita.
- Identifique en la primera cita del texto la versión de la obra clásica que utilizó.
- En vez de las páginas, cuando se refiera a una parte o fragmento específico de la fuente proporcione el libro, capítulo, versículo o canto, ya que estas fuentes se numeran de la misma forma en todas las ediciones.
- Si tiene dudas con la fecha de publicación, cite el año de la traducción que utilizó precedido por la abreviatura trad., o en su defecto el año de la versión que usó, seguido por versión.
- Las citas de La Biblia se realizan siguiendo la estructura: (Nombre del libro seguido del número del capítulo, dos puntos, luego el número de versos o versículos y la traducción de La Biblia que cita). Así: (Mateo 13: 1-9 Santa Biblia).

Ejemplos:

- » (Platón, trad. en 1989).
- » William Shakespeare (2007 versión).
- » Génesis 1:28-31 (Biblia de Jerusalén).

Las referencias en la lista de referencias se ordenan de acuerdo con las siguientes directrices de la APA:

- Alfabetización de nombres:

Las entradas deben aparecer en orden alfabético por el apellido del primer autor, seguido de las iniciales del nombre.

- Trabajos con el mismo primer autor:

Cuando deban incluir en las referencias varios trabajos del mismo autor, anote el apellido y las iniciales del nombre de este; y aplique las siguientes reglas:

- » Ordene los trabajos de un solo autor por el año de publicación empezando por el más antiguo.
- » Las referencias de un solo autor preceden a las de autor múltiple, independiente de cual sea su fecha de publicación.
- » Las referencias con el mismo primer autor y segundo o tercer autor diferente se ordenan alfabéticamente por el apellido del segundo. En caso de que el primero y el segundo sean los mismos, se ordenará por el apellido del tercero, y así sucesivamente.
- » Las referencias que posean los mismos autores se ordenan por el año de publicación con el más antiguo el primer lugar.
- » Las referencias con el mismo autor o autores y el mismo año de publicación se ordenan por el título del libro, artículo, etc. (excluyendo los artículos: un, una, el, la, etc.).

Si se logra identificar que son artículos en una serie, la referencia debe organizarse en el orden de la serie y no alfabéticamente por el título.

- Trabajos de diferentes primeros autores con el mismo apellido:
Este tipo de trabajos se ordenan alfabéticamente por la primera inicial del nombre de cada uno.
- Trabajos de autores corporativos o sin autor:
Alfabetice los autores corporativos a partir de la primera palabra significativa del nombre teniendo en cuenta que una entidad principal precede a una subdivisión. Utilice los nombres oficiales y completos.
Si no hay autor, la referencia se ordena por el título de la publicación (que pasa a ocupar la posición del autor).

Notas:

- Con el fin de diferenciar publicaciones editadas por el mismo autor o autores y con el mismo año, se utilizan las letras a, b, c (ubicadas después del año) en minúsculas.
- Si el trabajo tiene un autor “Anónimo” la referencia se alfabetiza como si anónimo fuera un nombre real.
- Los materiales legales deben manejarse como referencias sin autor, así su alfabetización empezará por el primer elemento significativo de la entrada.

AVAL DEL COMITÉ DE ÉTICA

Con el fin de evidenciar que se cuenta con los permisos necesarios de las personas naturales y jurídicas implicadas en los textos, cada artículo de investigación que se envíe a la revista deberá contar con el aval del Comité de

ética del consentimiento y asentimiento informado de la investigación, así, se solicita a los autores adjuntar una copia del mismo al momento de remitir su contribución.

INFORMACIÓN PARA EL ENVÍO DE ARTÍCULOS

La contribución debe enviarse únicamente a través del siguiente correo electrónico:

perseitas@amigo.edu.co

O a través de Open Journal Systems:

<http://www.funlam.edu.co/revistas/index.php/perseitas/about>

POLÍTICAS Y ÉTICA DE LA PUBLICACIÓN

PROPIEDAD INTELECTUAL

Derechos patrimoniales

La revista y los textos individuales que en esta se divulgan están protegidos por las leyes de copyright y por los términos y condiciones de la Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Sin Derivar 4.0 Internacional. © 2017 Universidad Católica Luis Amigó.

Permisos que vayan más allá de lo cubierto por esta licencia pueden encontrarse en <http://www.funlam.edu.co/modules/fondoeditorial/>

Derechos de autor

El autor o autores pueden tener derechos adicionales en sus artículos según lo establecido en su acuerdo con el editor. Los autores son moral y legalmente responsables del contenido de sus artículos, así como del respeto a los derechos de autor. Por lo tanto, éstos no comprometen en ningún sentido a la Universidad Católica Luis Amigó.

POLÍTICA DE PUBLICACIONES

Recepción de contribuciones

- Los textos propuestos se remiten mediante el Open Journal Systems (OJS), software de administración y publicación de revistas que permite el seguimiento a los documentos en sus distintas etapas. Los envíos en línea requieren de usuario y contraseña, que pueden solicitarse en <http://www.funlam.edu.co/revistas/index.php/perseitas/about/submissions#onlineSubmissions>. No se recibirán artículos impresos. Las consultas para la remisión pueden enviarse al correo electrónico de la revista (perseitas@amigo.edu.co).
- El autor debe dirigir una carta al Director de la revista Perseitas (perseitas@amigo.edu.co) en la que declare que el trabajo es: original, inédito, no está siendo evaluado simultáneamente en otra revista y en la que se comprometa a no retirar el artículo luego de la evaluación de pares, si esta determina la viabilidad de la publicación, bien sea en el estado actual del artículo o con modificaciones.
- La dirección de Perseitas dará respuesta en un máximo de tres (3) días acerca de la recepción de la contribución.
- El autor debe diligenciar la manifestación de cesión de derechos patrimoniales y declaración de conflictos de intereses (suministrado por la dirección de la revista), con lo cual cede todos los derechos del artículo a la revista Perseitas.

- No se recibirán versiones parciales del texto, es decir, aquellas que no estén estructuralmente ajustadas al tipo de artículo.
- Una vez enviado el artículo, se entiende que el autor autoriza la publicación de los datos personales relacionados en la nota de autor.
- La recepción de artículos no obliga a Perseitas a publicarlos.
- Los autores son los responsables directos de las ideas, juicios y opiniones expuestos en los artículos; de tal manera que el contenido no compromete el pensamiento del Comité Editorial ni de la Institución.

Proceso de evaluación

- *Evaluación temática, de estructura y normas de citación:* se evalúa si el escrito es pertinente con los ejes temáticos de la revista y si cumple los criterios que se describen en la guía de autores. En caso que no responda a la temática de la publicación, se regresa al autor; si la presentación formal o de fondo debe mejorarse, se le solicita realizar las correcciones y hacer un nuevo envío en un tiempo ajustado al cronograma de edición; si el artículo cumple con las condiciones mencionadas, se dará paso a la segunda etapa del proceso de evaluación.
- *Análisis de similitud con otras publicaciones:* con el propósito de identificar si los artículos son originales e inéditos y de evitar posibles copias y plagios, se utiliza tecnología profesional para comparar los manuscritos con otros ya divulgados por distintos medios digitales, incluso, con las publicaciones académicas participantes de Crossref. El sistema tecnológico genera un reporte y índice de similitud; si este último es superior al 25%, el artículo es descartado; si por el contrario el índice es hasta del 25%, el artículo continúa

en la tercera etapa del proceso. A partir del reporte se identifican errores en el manejo de las citas y referencias, adecuado uso de las fuentes primarias y credibilidad de la información.

- *Evaluación por pares:* los artículos se someten a evaluación por pares bajo la modalidad de doble ciego, es decir, que es confidencial la información de los autores para los dictaminadores, y viceversa; a esto se agrega que entre estos últimos no se dan a conocer datos personales ni los conceptos evaluativos. Una vez iniciada la evaluación del artículo, los autores se comprometen a no retirarlo hasta la finalización del proceso.

Selección de evaluadores: la revista cuenta con una base de datos de académicos investigadores, nacionales e internacionales, con experiencia en el ámbito de las humanidades, en general, y en lo filosófico y teológico, en particular. Para cada artículo se asignan dos evaluadores que cumplan con: poseer un nivel académico igual o superior al de los autores; no pertenecer al comité editorial o al científico de la revista ni a la Universidad Católica Luis Amigó; si es colombiano, debe estar reconocido por Colciencias, en caso contrario, tener título de posgrado o un índice H5 mayor a 2.

Revisión de los artículos: la dirección de la revista entrega a los árbitros el artículo acompañado de la guía para autores y de un formulario de evaluación en el que se abordan los siguientes elementos formales y temáticos:

- » Pertinencia del artículo de acuerdo con los intereses de la revista
- » Correspondencia del título con el tema
- » Vigencia del tema
- » Utilización de términos y conceptos según la disciplina
- » Pertinencia de gráficas, tablas y figuras
- » Utilización adecuada de las citas y referencias

- » Actualidad de las referencias
- » Novedad del trabajo
- » Rigor teórico-metodológico
- » Coherencia del texto

Veredicto: el formato se cierra con tres alternativas de dictamen: 1. “Se publica sin modificaciones”; 2. “Se publica con correcciones”; 3. “No se publica”. Si ambos dictaminadores consideran que el artículo “no se publica”, la dirección de la revista comunica la decisión al autor y envía, como soporte, el resultado de las evaluaciones entregado por los árbitros. Si ambos evaluadores coinciden en que el artículo “se publica sin modificaciones”, se informa al autor la decisión y se remite el artículo a la fase de edición. Si un evaluador considera que el artículo debe publicarse sin modificaciones y otro indica que “se publica con correcciones”, se informa al autor acerca de los cambios que debe implementar y la fecha en que debe hacer llegar el documento con las correcciones solicitadas. Si uno de los dos califica el texto como “no publicable”, mientras el otro lo favorece, la dirección de la revista nombrará un tercer árbitro (manteniendo la modalidad “doble ciego”) para dirimir la controversia. Una vez recibida la tercera evaluación, se comunicará al autor el dictamen.

Publicación y divulgación

- La revista completa y los textos individuales se publican en formatos PDF y HTML. A cada contribución se le asigna un identificador persistente de recursos (DOI), que facilita su localización en internet.
- Una vez se aprueba la inclusión de los textos en la revista, se genera la publicación anticipada, con el propósito de responder a las necesidades de vigencia del contenido y a los requerimientos de los autores y del medio. Esta edición provisional contiene la última versión enviada por los autores, sin que aún se haya realizado la corrección de estilo, la traducción ni la diagramación.

- Perseitas utiliza, entre otros medios, las redes sociales y académicas para la divulgación de su contenido.

ÉTICA Y BUENAS PRÁCTICAS DE LA PUBLICACIÓN

Perseitas es una revista de acceso abierto que se adhiere a los procedimientos dictados por el Committee on Publication Ethics (COPE), términos que podrán ser consultados en www.publicationethics.org. Se gestiona además bajo los siguientes principios:

Causales de rechazo

Se consideran causales de rechazo:

- El plagio y el autoplagio, la adulteración, invento o falsificación de datos del contenido y del autor, y que el artículo no sea inédito y original.
- Que el contenido de los textos no tenga un nivel de originalidad igual o superior al 75%.
- La existencia de conflictos de interés.
- El incumplimiento de las directrices para los autores.
- Escritura en términos obscenos, abusivos, difamatorios, injuriosos o que de cualquier modo vayan en contravía de la dignidad humana o del buen nombre de una persona natural o jurídica.
- La detección de datos recogidos sin los permisos necesarios de las personas naturales o jurídicas en estos implicadas.

Los autores

- Las decisiones editoriales se informarán a los autores de manera oportuna, en términos respetuosos y procurando el mutuo aprendizaje.

- Cada etapa del proceso editorial y la publicación será notificada a los autores, quienes en uso de sus derechos podrán hacer y solicitar cambios al texto hasta la antes de ser informados de la disposición pública del material diseñado.
- El articulista se comprometerá a respetar las leyes nacionales e internacionales de Derechos de Autor y de Protección a menores.
- En caso de duda o disputa de autoría y coautoría se suspenderá el proceso de edición y la publicación del texto hasta que sea resuelto.
- Los datos académicos o personales adicionales a los solicitados en la nota de autor, se usarán únicamente para la inclusión de la revista en Sistemas de Indexación y Resumen.

Equipos colaboradores

En virtud de la transparencia en los procesos:

- Los comités velarán por la calidad académica de la revista; por tanto, sus opiniones son consultadas periódicamente y estarán al tanto de la disposición en línea de la revista final.
- El Editor, los comités y los evaluadores tendrán libertad para emitir su opinión sobre la viabilidad de publicación del artículo.
- El Editor-Director de la revista no revelará a los evaluadores los nombres de los autores, y viceversa, mientras se cumpla el proceso de edición y revisión de los textos.
- En ningún caso, la dirección de la revista exigirá al autor la citación de la misma ni publicará artículos con conflicto de intereses.
- Los evaluadores declaran la inexistencia de conflictos de interés; es decir, que su concepto no está sesgado por ningún tipo de conveniencia: financiera, laboral, profesional, personal o cualquier otra de la que pueda desprenderse un juicio no objetivo sobre el texto.

Cobros y pagos a colaboradores

- La revista no cobra a los autores por ninguna actividad del proceso editorial ni por la publicación.
- No se generan retribuciones económicas a los autores que contribuyen a la revista ni a los miembros de los comités.
- Todos los costos de producción editorial, publicación y divulgación son asumidos por la Universidad Católica Luis Amigó.

Reclamaciones

- Si una vez publicado el artículo: 1) el editor descubre plagio, adulteración, invento o falsificación de datos del contenido y del autor o errores de fondo que atenten contra la calidad o científicidad, podrá solicitar su retiro o corrección. 2) Un tercero detecta el error, es obligación del autor retractarse de inmediato y se procederá al retiro o corrección pública.
- Las opiniones contenidas en los artículos son atribuibles de modo exclusivo a los autores; por lo tanto, la Universidad Católica Luis Amigó no es responsable de lo que estas pudieran generar.
- Toda reclamación se recibirá por escrito mediante correo electrónico (perseitas@amigo.edu.co). El plazo máximo de respuesta será de cinco días hábiles a partir de la recepción de la disconformidad.

DECLARACIÓN DE PRIVACIDAD

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

PRESENTATION

Perseitas journal is an academic periodical belonging to the Faculty of Education and Humanities of Universidad Católica Luis Amigó in Medellín, Colombia. Its purpose is to disseminate knowledge in the scope of Humanities; it is published biannually in a digital format and, when submitting them, contributions should follow the Guideline Document: Permanent Indexation Service for Colombian Science, Technology and Innovation Journals (Administrative Department of Science, 2010) as follows:

- **Scientific and technological research paper:** document which introduces in detail the original results of finished research projects. The generally accepted structure consists of four important parts: introduction, methodology, results and conclusions.
- **Reflection paper:** document introducing the results of a finished research project from the author's analytic, interpretative or critical perspective on a particular subject, resorting to original sources.
- **Review paper:** document resulting from a finished research in which the results of the research, either published or still unpublished, are analyzed, systematized and integrated into a field related to science and technology, so that the advances reached and techniques developed may be coped with. It usually features a bibliographic revision of at least 50 references.
- **Short paper:** brief document introducing original results of a technological or scientific research which are still preliminary or partial, but usually require quick diffusion.

TARGET AUDIENCE

National and international professors and researchers whose research works either cover the general scope of Humanities, or the particular fields of philosophy and theology.

TEXT ORGANIZATION

Structure

- Title either in Spanish or English.
- Analytical abstract both in Spanish and in English, with a maximum extent of 250 words describing the main idea, aims, conclusions and, in the case of scientific research papers, methodology.
- Five Keywords, both in Spanish and in English, coming from a thesaurus of the discipline at issue.
- Author's note indicating: name and two surnames, last education level, institution (no acronyms) to which he/she belongs, city, country, research group (in case of being part of one) and email.

Formal requirements

The document ought to range from a minimum of 9 to a maximum of 25 pages long. It should follow APA (6th edition) standards of citation, reference, tables and graphics. The text should be sent in Word format, letter size pages, with 3cm margins on all sides, and the text set to Arial type, size 12, and with 1.5 line spacing.

STRUCTURE OF CITATIONS AND REFERENCES

1. On citation management

Material directly quoted from other sources, no matter whether they are reprinted verbatim or paraphrased, should always have their respective citation.

- When the quotation comprises fewer than 40 words, incorporate it into text and enclose it with quotation marks, cite the source in parentheses immediately after the quotation marks (**surname, year, and page**).
- If the quotation comprises more than 40 words, display it in a freestanding block of text, omit the quotation marks. Increase the indent (separate the text from the left margin so that it can be discriminated) and then do the citation.
- The term *et al.* is used to show that a certain work has several authors; it means “and others” in English.

Cases:

- a. When a paper has from three to five authors, include all their names in the first quotation; in the following ones, only write the surname of the first one followed by the term *et al.*

In the reference page, write the surnames and initials of the first name of each one of the authors and the remaining elements comprising a full reference.

- b. When a paper has six or more authors, cite the surname of the first one followed by the term *et al.*

In the reference page, write the surnames and initials for the first names of a maximum of seven authors. When the number of authors is eight or more, write the surnames and the initials for the names

of the first six; after that, add suspension marks, the surname and the initial for the name of the last author and the rest of the elements comprising a full reference.

2. On book citation and reference

The following elements comprise book citation:

(Author surnames, year, page).

Example: (Granada Giraldo, 2014, p. 12).

- Book references are comprised of:
Author surnames, initial of first name. Initial for the middle name. (year). Name of the book. Place. Publishing house.

Example: Granada Giraldo, F. J. (2014). Amo lo que soy amo lo que hago. Medellín: Universidad Católica Luis Amigó.

- If the quotation is taken from a book or a book chapter, citation keeps its structure, but the reference should be added the following way:

Printed serial publication:

Author, A. A., & Author, B. B. (year). Title of the chapter or entry. In A. Editor, B. Editor & C. Editor (Eds.), Title of book (Vol. #, pp. #-#). Place: Publishing House.

Digital serial publication:

Author, A. A., & Author, B. B. (year). Title of the chapter or entry. In A. Editor, & B. Editor (Eds.), Title of book (Vol. #, pp. #-#). Retrieved from <http://www.urladdress>

Printed book chapter:

Title of the chapter or entry (year). In A. Editor, (ed.), Title of reference book (Vol. #, pp. #-#). Place: Publishing House.

Title of the chapter or entry (year). In Title of reference book (Vol. #, pp. #-#).
Place: Publishing House.

Digital book chapter:

Title of the chapter or entry (year). In A. Editor (ed.), Title of reference book (Vol. #,). Retrieved from <http://www.urladdress>

Title of the chapter or entry (year). In Title of reference book (Vol. #,). Retrieved from <http://www.urladdress>

3. On Secondary References

Use secondary sources sparingly, for instance, when the original work is out of print or unavailable through usual sources.

- Cite secondary sources as in the following structure: Name of the original publication (as cited in Surname of the author of the secondary source, year, page).
- Refer to secondary sources as in the following structure:
Author's surname, initial for the first name. Initial for the middle name. (year). Title of the written work. Place: House of publishing.

The original work should not be included in the list of references, given that it is a secondary source, the referenced one should be the piece you read.

When citing classical works in your text, keep the following in mind:

- Important classical works (such as the Bible, or Greek and Roman works) require no entry in the list of references, that is, citing them within the text is enough.
- When the original publishing date is available, include it in the citation.
- In the first quotation of the text, identify the version of the classical work used.

- Instead of page numbers, when referring to specific parts of your source, use their parts such as books, chapters, verses, lines or cantos, since they are numbered systematically across all editions.
- When a date of publication is uncertain, cite the year of the translation you used, preceded by the abbreviation trans., or otherwise, the year of the version you used, followed by the term version.
- Citation of the Bible will be made as in the following structure: (Name of the book followed by the chapter number, colon, verse or line number, and the translation of the Bible cited). Thus: **(Matthew 13: 1-9 Holy Bible)**.

Examples:

- c. (Plato, trans. 1989).
- d. William Shakespeare (2007 version).
- e. Genesis 1:28-31 (Jerusalem Bible).

References in the reference list should be ordered as prescribed by the following APA regulations:

- Name alphabetization:

Entries should be ordered alphabetically by first author's surname, followed by the initial for his/her first name.

- Works by the same first author:

When different works by the same author have to be included in the references, use his/her surname and initials for his/her first name, and apply the following rules:

- f. Order the works of a same author by the year of publishing, beginning by the oldest.

- g. References by one author precede those by multiple authors, regardless of their publishing date.
- h. References with the same first author, but different second or third author, are to be ordered alphabetically by the second author's surname. Given that the first and second are the same, they will be ordered by the third one's surname, and so on.
- i. References with the same authors are ordered by the publishing year, beginning by the oldest.
- j. References with the same author or authors, and the same publishing year, shall be organized alphabetically by the title of the book, paper, etc. (excluding articles: the, a, an, etc.).

If the articles are found to be part of a serial, the reference should be organized according to the serial order, and not alphabetically by title.

- Works by different first authors with the same surname:

This kind of works should be ordered alphabetically by the initial of the authors' first names.

- Works by corporate authors or without a known author:

Order corporate names alphabetically by the first meaningful word in their names; bearing in mind that the main entity precedes a subdivision. Use full official names.

If there is no known author, the reference is ordered according to the title of the publication (which takes the place of the author).

Notes:

- Letters a, b, c, (located after the year) are used in lowercase, so that different publications by the same author or authors, published the same year, may be discriminated.

- If the work at issue has an “Anonymous” author, the reference is ordered alphabetically as if “Anonymous” were a real name.
- Legal materials should be handled as references without an author, so they are ordered alphabetically, beginning by the first meaningful element in the entry.

INFORMATION FOR PAPER SUBMISSION

Contributions must only be submitted through the following emails:

perseitas@amigo.edu.co

david.zuluagame@amigo.edu.co

Or through Open Journal Systems:

<http://www.funlam.edu.co/revistas/index.php/perseitas/about>

PUBLICATION POLICY

- The author must write a letter to the Director of Perseitas Journal in which he/she states the submitted work is original, unpublished, and is not under simultaneous evaluation by another journal; and in which he/she commits not to withdraw the paper after the peer evaluation, if it ensures the publication’s viability, whether in its current state or with modifications.
- The Direction of Perseitas will respond within maximum three (3) days acknowledging receipt of the contribution.
- Once the contribution has been received, the Director of Perseitas will verify, in agreement with the Author’s Guide of the Journal, the full compliance with the minimum conditions for the receipt of the document. In case of being accepted for the evaluation, the following will be the process:

With the purpose of verifying whether the papers are original and unpublished, and detecting errors in citation and reference management, the documents endorsed by the journal director will be checked through Turnitin's Originality Check software. Later on, the Perseitas Journal will submit the received papers for peer evaluation which will determine if it is publishable. If one arbitrator approves and the other one rejects the proposal, a third one will be appointed.

- Once the paper evaluation has started, authors commit not to withdraw it until the process is finished.
- The author must sign a surrender of property rights agreement and a disclosure of conflicts of interest (provided by the journal direction), by means of which he/she transfers all property rights on the paper to Perseitas Journal.
- Printed works shall not be accepted. All applicants should submit their texts through the journal's email (perseitas@amigo.edu.co).
- Unfinished versions of the text will not be accepted, that is, those which cannot structurally fit the kind of paper required.
- Once the paper has been submitted, the author is understood to authorize the publishing of his/her personal information given in the author's note.
- Receipt of papers does not commit Perseitas Journal to their publishing.
- The authors are directly liable for the ideas, judgments and opinions introduced in the papers, therefore the contents does not necessarily reflect the Editorial Committee nor the Institution's thoughts.

ETHICS OF THE PUBLICATION

- The Editorial Committee, with the purpose of transparent processes, will ensure the Journal's academic quality.
- The following will constitute grounds for rejection: plagiarism, adulteration, invention or forgery of data regarding the contents or the author, which are not original or unpublished.
- In no case shall the Direction of the Journal demand its citation nor publish papers with conflict of interest.
- If once the paper has been published: 1) the author discovers substantial errors which may harm quality or scientific rigor, he/she may ask for its withdrawal or correction; 2) a third party discovers the error, it is the author's obligation to retract his/her statement immediately, which will be either withdrawn or publicly corrected.

Universidad Católica Luis Amigó
Facultad de Educación y Humanidades de la Universidad Católica Luis Amigó
Transversal 51A No. 67 B - 90. Medellín, Antioquia, Colombia
Tel: (574) 448 76 66
www.ucatolicaluisamigo.edu.co