

REVISTA DE FILOSOFÍA

ISSN 0717-7801

RFUCSC

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

INSTITUTO DE TEOLOGÍA

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Publicación semestral.

Volumen 17. Número 1. Primer Semestre 2018.

Concepción, Chile

DIRECTOR

Dr. Ignacio Miralbel Guerín

imiralbe@ucsc.cl

SECRETARIO

Lic. Angelo Lagos Cerda

alagosc@ucsc.cl

Consejo Editorial

Dr. Niceto Blázquez (OP)

Universidad Complutense, España.

Dra. Beatriz Contreras Tasso

Universidad Católica de Chile, Facultad de Filosofía, Chile.

Dr. Jesús Escandón Alomar

Universidad de Concepción, Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales,

Departamento de Historia y Filosofía del Derecho, Chile.

Dr. Renato Espoz Le Fort

Universidad de Chile, Facultad de Ingeniería, Chile.

Dr. Hugo Ochoa

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso,

Facultad de Filosofía y Educación, Instituto de Filosofía, Chile.

Dr. Ildefonso Murillo

Universidad Pontificia de Salamanca, Facultad de Filosofía, España..

Dr. Alejandro Vigo

Universidad de Navarra, Facultad de Filosofía y Letras,

Departamento de Filosofía, España.

Dr. José Luis Widow Lira

Universidad Adolfo Ibáñez, Facultad de Artes Liberales, Chile.

Dirección

Revista de Filosofía

Instituto de Teología

Departamento de Filosofía

Universidad Católica de la Santísima Concepción

Alonso de Ribera 2850, Concepción. Chile.

Teléfono (56-41) 2735669

Correo electrónico: revistadefilosofia@ucsc.cl

Diagramación e Impresión

Impresora Icaro Ltda.

impresora@icaro.cl

INDEXADA EN:



<http://www.latindex.org>



<http://dialnet.unirioja.es>



<http://philindex.org>

REVISTA DE FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Volumen 17. N° 1

Primer Semestre 2018



DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
INSTITUTO DE TEOLOGÍA
UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN
CHILE

REVISTA DE FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Volumen 17. N° 1

Primer Semestre 2018

ÍNDICE

ARTÍCULOS

- La experiencia de Dios: Marcha intelectual hacia el fundamento del poder de lo real
God's experience: Intellectual movement towards the foundation of the power of the real 11
Rafael Antolínez Camargo
- The existence of God and the essence of truth: Anselm's ontological argument
in the light of Heidegger
*La existencia de Dios y la esencia de la verdad: El argumento ontológico de San
Anselmo a la luz de Heidegger* 31
Cristina Crichton
- Aristóteles y el aborto: Una mirada al principio de potencialidad
Aristotle and abortion: The principle of potentiality 63
Matías Leiva Rodríguez
- Mito y tradición: Ingredientes ineludibles de todo relato histórico. Un análisis
a la luz de los estudios de L. Duch y J. Huizinga.
*Myth and tradition: Two components of the historical tale. An analysis guided by
the studies of L. Duch and J. Huizinga.* 77
Joel Isaac Román Negroni
Roberto Emmanuel González Quiñones
- Discursos vacíos para oídos estancados: Hacia una hermenéutica de la acción
Empty speeches for stagnant ears: Towards to hermeneutics of action 91
Edgar Enrique Velásquez Camelo
- Sentidos y condiciones de la manifestación de dios en el universo según algunos
textos de la suma teológica y de la suma contra gentiles de Tomás de Aquino
*Meaning and conditions of the manifestation of god in the universe according
to some texts of the summa theologiae and the summa contra gentiles of Thomas
Aquinas* 117
Catalina Velarde
- In memoriam** 129
- Colaboradores** 133

ARTÍCULOS



LA EXPERIENCIA DE DIOS: MARCHA INTELECTIVA HACIA EL
FUNDAMENTO DEL PODER DE LO REAL

GOD'S EXPERIENCE: INTELLECTUAL MOVEMENT TOWARDS THE
FOUNDATION OF THE POWER OF THE REAL

Rafael Antolínez Camargo

Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia
Correo electrónico: rafaellantolinez@usantotomas.edu.co

[Fecha de recepción: 26 de agosto 2015]

[Fecha de aprobación: 26 de junio de 2018]

*Busquemos como quienes van a encontrar,
y encontremos como quienes aún han de buscar, pues,
cuando el hombre ha terminado algo, entonces es cuando empieza
San Agustín*

Resumen

En el presente trabajo, su autor se dedica a reflexionar en torno de la experiencia religiosa y, en particular, sobre la experiencia que el hombre tiene de Dios como “fundamento” del “poder de lo real”, desde la perspectiva filosófica de Xavier Zubiri. Para ello, luego de esbozar someramente el concepto de experiencia en algunos hitos de la filosofía, aborda tres asuntos: 1. El problema teológico del hombre, 2. La experiencia como probación física de realidad y, 3. La experiencia religiosa como conformación de la persona en algo absoluto. Se trata, pues, de mostrar cómo en virtud de la religación, que no de la religión, la experiencia religiosa consiste primordialmente en marcha intelectual hacia el “fundamento” del “poder de lo real”, como marcha en tanteo, “a tientas”, con vistas a la configuración y realización de la persona en algo absoluto. La vida personal humana no es otra cosa que un proceso de deformación.

Palabras clave: experiencia, marcha intelectual, Dios, poder de lo real, deformación.

Abstract

In the present work, the author reflects on the religious experience and, in particular, about the experience that man has of God as the “foundation” of the “Power of the real”, from the philosophical perspective of Xavier Zubiri. After briefly outline the concept of experience in some milestones of philosophy, we address three issues: 1. the theological problem of man, 2. experience as physical probation of reality and, 3. the religious experience as a person's conformation into something absolute. It is a matter, then, of showing how by virtue of religation, not of religion, religious experience consists primarily of an intellectual march towards the “foundation” of the “power of the real”, like a probing march, “groping”, with a view to the configuration and realization of the person in something absolute. Human personal life is nothing other than a deformation, (being real in God) process.

Keywords: experience, intellectual march, God, power of the real, deformation, (being real in God)

1. INTRODUCCION

No se trata, en absoluto, de exponer acerca de la experiencia de Dios. En realidad de verdad, no sabemos si Dios tiene o no tiene experiencia. Se trata, más bien, de dilucidar la experiencia que el hombre tiene de Dios como fundamento del poder de lo real.

El término experiencia es un término que ha tenido y tiene una importante utilización en la filosofía y a todo lo largo de la historia de la filosofía. Su utilización ha dado lugar a una rica policromía de conceptualizaciones y de corrientes filosóficas, bien se trate del racionalismo o del empirismo; o bien, del intelectualismo o del apriorismo, por referirnos a las tendencias más relevantes en el decurso del pensamiento filosófico.

El término experiencia, según noticia de Joan Corominas, deriva etimológicamente del latín *experientia*, voz que a su vez deriva de *experiri*: “intentar, ensayar, experimentar”, y que ha dado lugar a otra serie de vocablos: Experimento (del latín *experimentum*: “ensayo”, “prueba por la experiencia”); experimentar; experimentación; experimentado; experimental; experto (del lat. *expertus*: “que tiene experiencia”); perito (de *peritus*: “experimentado”, “entendido”) (Corominas, 1954, pp. 465; 495)¹.

En la vida humana, la experiencia es algo que se va adquiriendo en el trato real y efectivo con las cosas y con los demás seres humanos. En la vida vamos y nos movemos tanteantemente, a tientas, en la realidad. En ello radica el carácter de ensayo, de prueba que tiene toda experiencia. La vida es una aventura. Vivir es aventurarse. Es la idea del hombre como viador: *Homo Viator*. Algo similar pensó Aristóteles, en su *Metafísica* (981 a3-a5), refiriéndose a lo dicho por Polo. Según traducción de Tomás Calvo Martínez:

“La experiencia da lugar al arte y la falta de experiencia al azar” (Aristóteles, 2011, p. 75). En la traducción de Patricio de Azcárate, se lee: “La experiencia, dice Polus, y con razón, *ha creado el arte; la inexperiencia marcha a la ventura*” (Aristóteles, 1944, p. 16).

El término experiencia, históricamente, se ha utilizado en dos sentidos principales: Como confirmación sensible, si se quiere empírica, de datos provenientes de ese trato real y efectivo con las cosas y con los demás seres humanos; y, como vivencia anterior a toda reflexión.

Nuestro esfuerzo se encamina a precisar en qué consiste la experiencia de Dios desde la perspectiva zubiriana. Para Zubiri, como veremos, la experiencia es “probación física de realidad” y, tratándose de Dios, la experiencia consiste en marcha intelectual hacia el fundamento del poder de lo real (Antolínez, 2003, p. 71-90). La experiencia es algo *logrado*; es marcha en profundidad.

¹ Curiosamente, el término experiencia tiene cierta relación con las voces: peligro y pirata. Peligro deriva del antiguo *periglo*, descendiente semiculto del latín *periculum*: “ensayo, prueba”, “peligro”; derivado del mismo radical que *peritus*: “experimentado” y *experiri*: “practicar experiencias”. Por su parte, pirata está tomado del latín *pirata* y este del griego “*peirathē*” bandido, “pirata”, derivado de “*peirav*” intentar, “aventurarse”, de la misma raíz que *experiri*. (Corominas, 1954, Vol. II y III, pp. 465; 718 – 719).

Es un asunto que se encuentra enmarcado en el problema teologal del hombre, que Zubiri despliega en tres momentos: religación, religión y deiformación que, a su vez constituyen tres problemas: Dios, religión y cristianismo².

Nuestra intervención, con vistas a dilucidar la experiencia de Dios, como marcha intelectual hacia el fundamento del poder de lo real, abordará tres asuntos: 1. El problema teologal del hombre, 2. La experiencia como probación física de realidad y, 3. La experiencia religiosa como conformación de la persona en algo absoluto.

2. EL PROBLEMA TEOLOGAL DEL HOMBRE

El problema de Dios es un problema que acontece en el decurso vital del hombre, de todo hombre. A fin de cuentas, a todos nosotros, tarde o temprano nos salta al camino la pregunta por Dios, por su existencia o inexistencia y por el modo cómo Dios actúa frente a las cosas humanas, frente al mundo y frente al curso de la historia.

En su “Introducción al problema de Dios”, Zubiri da cuenta de este problematismo:

A nadie se le oculta la gravedad suprema del problema de Dios. La posición del hombre en el universo, el sentido de su vida, de sus afanes y de su historia, se hayan internamente afectados por la actitud del hombre ante este problema. Ante él pueden tomarse actitudes no solamente positivas, sino también negativas; pero en cualquier caso el hombre viene íntimamente afectado por ellas (1963, p. 395).

Es un problema que a fuer de contemplar su propia realidad, la de las primeras décadas del siglo XX, Zubiri, a juicio de Jorge Eduardo Rivera, se plantea tempranamente: desde su retiro de Madrid Xavier Zubiri ha convertido el tema de Dios, ‘el más extemporáneo y contemporáneo de todos los problemas’ – nos dice-, en objeto de sus callada y paciente meditación filosófica (2001, p. 199).

² Estos tres problemas darían origen a tres importantes obras de Zubiri: *El hombre y Dios* (1984), *El problema filosófico de la historia de las religiones* (PFHR) (1993) y *El problema teologal del hombre: Cristianismo* (1997). Antonio González, en la *Presentación* del libro PFHR, hace importantes precisiones sobre los cursos dictados por Zubiri, que dieron origen a su trilogía sobre lo que bien podría llamarse filosofía de la religión. La primera de estas partes fue el contenido del curso que profesó Zubiri en la Facultad de Teología de la Universidad Gregoriana en noviembre de 1973 y que aparecería como un libro homónimo en 1984. La segunda parte se publicó bajo el título: *El problema filosófico de la historia de las religiones* en 1993, que también recoge algunos problemas concretos mejor tematizados en los cursos de 1965: “El problema filosófico de la historia de las religiones” (Madrid), y “El problema de Dios en la historia de las religiones” (Barcelona), y, finalmente, del curso de 1968 sobre “El hombre y el problema de Dios”. En este volumen Zubiri dedicará un considerable número de páginas para tratar “El cristianismo en la historia de las religiones”. La tercera parte, dedicada específicamente al cristianismo, retoma los temas del curso “Reflexiones filosóficas sobre algunos problemas de teología”, del año 1967, una de cuyas lecciones más elaborada aparecería en el artículo “Reflexiones filosóficas sobre la eucaristía”, en 1981 (Zubiri, 1993, pp. ii, iii). Esta tercera parte se publicó con el título: *El problema teologal del hombre: cristianismo*, en 1997.

El problema de Dios³ es algo que Xavier Zubiri en su filosofía denomina problema teologal del hombre. El problema teologal del hombre expresa, según Zubiri, que vamos a movernos dentro de un análisis de la realidad humana con vistas al problema de Dios, problema que aparece como siendo anterior al *teísmo* o al *ateísmo* que no serían otra cosa sino respuestas a una cuestión previa.

El ateísmo, el teísmo y el agnosticismo son actitudes que el hombre asume frente a dicho problematismo. Toda actitud es una postura o disposición frente a algo que al hombre se le plantea, que se encuentra presente de manera previa, con anterioridad a la actitud que posteriormente pudiera ser asumida. Justamente porque existe un problema de Dios pueden existir diversas posturas ante él. Las actitudes son algo que según Zubiri precisan de una justificación: justificar es, de algún modo, dar razones: “Recíprocamente, justo por ser solución a un problema, el teísmo tiene que justificar su creencia, pero el ateísmo está igualmente forzado a ello; el ateísmo no es menos creencia que el teísmo. Ni el teísmo ni el ateísmo están en situación de no necesitar fundamentar su actitud. Porque una cosa es la firmeza de un estado de creencia y otra su *justificación intelectual*” (Zubiri, 1988, p. 370).

Ahora bien, esta justificación intelectual encuentra su raíz última, su condición de posibilidad, en el descubrimiento del problema de Dios en el hombre, que consiste en un hecho y no en mera teoría, razón por la cual no es objeto de consideración teológica.

En palabras de Xavier Zubiri:

Toda consideración teológica es en este punto pura y simplemente una *teoría*, todo lo importante e incluso verdadera que se quiera, pero pura teoría. En cambio, lo que aquí buscamos en un análisis de *hechos*, un análisis de la realidad humana en cuanto tal, tomada en y por sí misma. Si en esta realidad descubrimos alguna dimensión que de hecho envuelva constitutiva y formalmente un enfrentamiento inexorable con la ultimidad de lo real, esto es, con lo que de una manera meramente nominal y provisional podemos llamar Dios, esta dimensión será lo que llamamos *dimensión teologal* del hombre. La dimensión teologal es, así, un momento constitutivo de la realidad humana, un momento estructural de ella. Aquí, pues, al comienzo de este análisis, la expresión ‘Dios’ no designa ninguna idea concreta de Dios (ni la cristiana, ni ninguna otra), ni siquiera significa ‘realidad’ divina. En lo que venimos diciendo, Dios significa tan sólo el ámbito de la ultimidad de lo real (1988, p. 372).

³ Según Zubiri, “La expresión ‘problema de Dios’ es ambigua. Puede significar los problemas de toda suerte que la divinidad plantea al hombre. Pero puede significar también algo previo y más radical: ¿existe un problema de Dios para la filosofía? Voy a tratar de esto último; por tanto, no de Dios en sí mismo, sino de la posibilidad filosófica del *problema* de Dios” (1963, p. 419).

El análisis de la realidad humana con vistas al problema de Dios lo lleva a cabo Zubiri en tres pasos:

a. “El hombre es una realidad no hecha de una vez para todas, sino una realidad que tiene que ir realizándose en un sentido muy preciso” (1988, p. 372). *Religación*.

Estamos aquí ante la idea del hombre como ser inacabado o si se quiere, como proyecto, como ser proyectado, que en tanto que realidad personal hace su vida con las cosas, sean instancias o recursos, y con otros seres humanos. Realidad personal que tiene que ir haciéndose, realizándose en distintas formas o figuras de realidad; ir configurándose una personalidad a partir de su personidad y mediante la apropiación de posibilidades que no sólo se han elegido sino por las cuales se ha optado. “Optar no es sólo ‘elegir’ lo determinado de una acción, sino que es ‘ad–optar’ una forma de realidad en la acción que se ha elegido” (1988, p. 374). Forma de realidad que es una realidad formalmente “suya”, pues el carácter de la realidad personal es “suidad”, es realidad frente a toda otra realidad. “El hombre no sólo es real, sino que es ‘su’ realidad” (1988, p. 373). Desde estas coordenadas conceptuales cabe decir que la persona es “absoluta” pues está suelta de toda otra realidad, pero sólo de modo relativo pues al realizarse, al configurarse, el hombre se encuentra forzado por el poder de lo real y apoyado en él.

En pocas palabras:

En toda acción, el hombre está, pues, ‘con’ todo aquello con que vive. Pero aquello ‘en’ que está es en la realidad. Aquello en que y aquello desde lo que el hombre se realiza personalmente es la realidad. El hombre necesita de todo aquello con que vive, pero es porque aquello que necesita es la realidad. Por tanto, las cosas además de sus propiedades reales tienen para el hombre lo que he sabido llamar *el poder de lo real* en cuanto tal. Sólo en él y por él es como el hombre puede realizarse como persona. La forzosidad con que el poder de lo real me domina y me mueve inexorablemente a realizarme como persona es lo que llamo apoderamiento. El hombre sólo puede realizarse apoderado por el poder de lo real. Y a este apoderamiento es a lo que he llamado *religación*. El hombre se realiza como persona gracias a su religación al poder de lo real. La religación es una dimensión constitutiva de la persona humana. La religación no es una teoría sino un hecho inconcuso. En cuanto persona, pues, el hombre está constitutivamente enfrentado con el poder de lo real, esto es, con la ultimidad de lo real (1988, pp. 373-4).

El poder de lo real en las cosas es el acontecer del fundamento mismo en ellas. Así, desde las cosas reales, desde la realidad misma el hombre es lanzado “hacia” su fundamento, “hacia” el fundamento del poder de lo real: “he aquí justamente el problema de Dios en tanto que problema de ultimidad de lo real en cuanto tal” (1988, p. 375).

El hombre es una realidad formalmente abierta. En la vida humana, en la vida personal humana, el hombre se experimenta a sí mismo como un ser “religado al poder de lo real”. Un poder que, a juicio de Germán Marquinez: 1. Es el fundamento último de su ser personal; 2. Es fuente inagotable de posibilidades para su propia realización; y, 3. Es una instancia que le impone la obligación de realizarse y le impele a ello (Marquinez, 2009, pp. 145-56).

En algunos de sus primeros escritos, Zubiri entendió la realidad y el poder de lo real como algo *último, posibilitante e imponente*: “el hombre se realiza *en* la realidad y *por* la realidad. Por esto, el hombre no puede desatenderse de la realidad. La realidad se le *impone*” (1993, p. 39). A ese poder último, posibilitante e imponente, Zubiri llamó *deidad*. Deidad que no es Dios pues, a fin de cuentas la deidad no es sino una vía que conduce a Dios y no es nada distinto del mundo y de las cosas reales (1993, pp. 43-5). Posteriormente, a partir de 1968, Zubiri sustituyó el concepto de imponente por el de impelente. En definitiva, la realidad es *última, posibilitante e impelente*⁴.

En la religación se actualiza lo que fundamental y religadamente hace ser al hombre, se actualiza la poderosidad de lo real. La religiosidad, que no todavía aún la religión, es una actitud ante la deidad:

Y como esta actitud ante la realidad subyace en todo acto personal, quiere decirse que en todo acto personal, aún en el más modesto, subyace precisamente esta vivencia oscura, larvada, incógnita generalmente, muerta en el anonimato, pero real, que es justamente la experiencia de la deidad (1993, p. 51).

La deidad, repite Zubiri insistentemente, no es Dios; pues, a fin de cuentas, Dios es el fundamento de ese poder de lo real vehiculado en las cosas. Dios es para el hombre *Ultimidad fundante, Posibilitante absoluto y Poder impelente* (Cardona 2014, p. 164).

Algo similar pensó Raimundo Paniker sobre la absoluta dependencia del hombre respecto de Dios, para ser y para hacer su vida:

El hombre depende totalmente de Dios, llámesele Absoluto o de cualquier otro modo, considéresele Inmanente o Trascendente, o ambas cosa a la vez, entendido como personalidad o no. Esta dependencia no es sólo inicial, sino presente y futura; es decir, el hombre depende real y actualmente de Dios, y su meta en esta vida es unirse a El (identificando su personalidad con El por medio de la realización de su Yo, compartiendo Su Vida o como quiera que se exprese (Paniker 1965, p. 52).

⁴ Cabe señalar que en el Apéndice: “*Divinidad y Revelación*”, Zubiri caracteriza la realidad como: *última, posibilitante e imponente* (1993, p. 61), al igual que lo ha hecho en escritos anteriores. Antonio González señala en nota al pie de página, una importante aclaración: “En el curso de 1968 Zubiri habla ya de impelencia y no de imposición” (1993, p. 39).

b. “Por ser problemática, la marcha hacia el fundamento del poder de lo real en las cosas no es unívoca, precisamente porque el poder de lo real no está sino vehiculado por las cosas reales en cuanto reales. Ciertamente, en esa marcha el hombre accede siempre a aquel fundamento. Porque se trata de una marcha real y física y no de un mero razonamiento o cosa parecida” (Zubiri, 1988, p. 375-6). *Marcha intelectualiva*.

Esta marcha real y física puede modalizarse según las distintas vías emprendidas: Ateísmo, teísmo, y agnosticismo, que se constituyen necesariamente en modos de acceso al fundamento y de contacto con él, y que deben estar intelectivamente justificados en tanto que opciones. “Toda opción es ya una marcha cuando menos incoada. El apoderamiento de la persona humana por el poder de lo real es entonces un apoderamiento del hombre por el fundamento de ese poder. Y en este apoderamiento acontece la intelección del fundamento” (Zubiri, 1988, p. 376).

Así, la configuración, la realización personal del hombre es optativa respecto del fundamento del poder de lo real en él, en donde la justificación intelectualiva del fundamento lo lanza, nos lanza por una vía que lleva de la persona relativamente absoluta a una realidad absolutamente absoluta: La realidad de Dios. “El hombre encuentra a Dios al realizarse religadamente como persona” (Zubiri, 1988, p. 376), en todas las cosas reales, en los demás, como realidades personales y en su propia persona, que también vehicula el poder de lo real. “El poder de lo real consiste entonces justamente en que las cosas reales sin ser Dios ni un momento de Dios son, sin embargo, reales ‘en’ Dios, es decir, su realidad es Dios *ad extra*. Por eso, decir que Dios es trascendente no significa que Dios es trascendente ‘a’ las cosas, sino que Dios es trascendente ‘en’ las cosas⁵. El apoderamiento de la persona humana por el poder de lo real es entonces un apoderamiento del hombre por Dios. En este apoderamiento acontece la intelección de Dios” (Zubiri, 1988, p. 377). Por esto, toda configuración optativa del hombre lo es respecto de Dios en mi persona. Asistimos aquí al descubrimiento de Dios en la marcha intelectualiva de la religación.

c. La marcha ‘hacia’ el fundamento del poder de lo real no sólo es problemática, sino que el problema mismo tiene un carácter muy preciso. La marcha, en efecto, es real y física. De ahí que el problematismo sea un estricto ‘tanteo’. La marcha es una marcha en tanteo. La religación, por tanto, reviste la forma concreta de un tanteo. Pero es un tanteo que se refiere al poder de lo real en cuanto tal. Es, en cada paso suyo, un intento de ‘probación’. Pues bien, ‘probación física de realidad’ es justo lo que a mi modo de ver constituye la esencia misma de lo que llamamos ‘experiencia’ (Zubiri, 1988, p. 377). Experiencia.

5. Al respecto, Friedrich Heiler señala: “esta realidad trascendente es inmanente a los corazones humanos. El espíritu divino vive en las almas de los hombres. Como dice Pablo, el espíritu humano es el templo del espíritu divino (I Cor., 3:16; II Cor.,6:16); ‘Dios está más cerca que nuestro mismo pulso’, según expresa el Corán (Corán, 50:16). El es *interior intimo meo*, ‘más interior que mi ser más íntimo’, según las palabras de Agustín (*Confesiones*, III, 6). El suelo del alma humana es idéntico al poder divino que todo lo invade; el *atman* es, de acuerdo con el misticismo de la antigua India, uno con el Brahman (1925, pp. 23 y ss.). Y los místicos cristianos hablan del *acies mentis*, ‘la cumbre del alma’, con la cual se toca Dios; de ‘pequeñas chispas que salen del fuego divino y brillan en el alma’, del ‘nacimiento de Dios en el suelo del alma del hombre’”.

Así las cosas, la marcha hacia el fundamento del poder de lo real en la religión es, pues, una experiencia real y física, pero de carácter intelectual. Por esto, la religión es una marcha experiencial hacia el fundamento, hacia Dios. En ello radica que sea *experiencia fundamental* y no cualesquier tipo de experiencia, de probación física de la realidad. Entonces, “el ateísmo, el teísmo, la agnosis son modos de experiencia del fundamento de lo real. No son meras actitudes conceptuales. Esta experiencia fundamental es individual, social e histórica. En su virtud la experiencia del fundamento del poder de lo real es un tanteo individual, pero es también y ‘a una’ un tanteo social e histórico (Zubiri, 1988, p. 378).

Ahora bien, el fundamento del poder de lo real pertenece a la persona misma, pues ser persona es ser figura, ser configuración de ese fundamento y, además, es serlo experiencialmente. La experiencia fundamental es experiencia de Dios, pero de un Dios que acontece, que se hace patente en mí. “Por tanto, Dios no es la persona humana, pero la persona humana es en alguna manera Dios: es Dios humanamente” (Zubiri, 1988, p. 379).

Ser persona humana, realizarse personalmente, es realizarse, es configurarse como algo absoluto.

En síntesis:

El hombre es formal y constitutivamente experiencia de Dios. Y esta experiencia de Dios es la experiencia radical y formal de la propia realidad humana. La marcha real y física hacia Dios no es sólo una intelección verdadera, sino que es una realización experiencial de la propia realidad humana en Dios (Zubiri, 1988, p. 379).

3. LA EXPERIENCIA COMO PROBABACIÓN FÍSICA DE REALIDAD

En el apartado anterior hemos mostrado la marcha intelectual hacia el fundamento del poder de lo real, en la religión, como siendo una experiencia fundamental y, por tanto, distinta de cualesquier otro tipo de experiencia.

Veamos, a continuación, en qué consiste su carácter de distinta “probación física de realidad”: en la filosofía zubiriana *el hombre* se entiende como *animal de realidades*, para quien las cosas, por acción de su sentir intelectual y de su intelección sentiente, son realidad y no simples estímulos. “Realidad es formalmente el ‘de suyo’ de lo sentido: es la formalidad de realidad, o si se quiere, la realidad como formalidad” (Zubiri, 1984, p. 57). En ello radica el que la intelección humana sea “formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente” (1984, p. 13). Es decir, lo que las cosas actualizan en la inteligencia es su carácter de realidad.

Ahora bien, Zubiri entiende que la estructura de actualización del carácter de realidad da lugar a tres conceptos: *experiencia*, *dato* y *vivencia*.

La *experiencia*, por una parte, no es sin más el mero conjunto de informaciones empíricas que vamos obteniendo en nuestro habérselas en las cosas, pues aquello que les confiere a tales informaciones su carácter de experiencia es la actualización de su carácter de realidad en la inteligencia sentiente. “La experiencia es probación física de realidad; es la actualización de las cosas en su realidad. Por ello no es una prueba sino una probación física de realidad” (1986, p. 570).

El *dato*, por otra, a diferencia de la experiencia que se da por razón de las cosas sometidas a la probación intelectual, es dado por ellas, por las cosas. “Es lo que se expresa diciendo que las cosas nos dan su carácter de realidad [...] Dato no es lo que se encuentra, sino lo que es dado por la realidad en la experiencia en forma de encuentro” (1986, p. 570).

La *vivencia*, por su parte, hace que la actualización de las cosas en su realidad y de mi propio estar real y físico, colocado entre ellas (*locus*) y situado frente a ellas (*situs*), se den a una. “Es lo que se expresa en la forma medial del *me*, que es la que constituye formalmente la vivencia” (1986, p. 571).

Vistas así las cosas, escribe Zubiri:

Experiencia, dato y vivencia se encuentran fundados en la inteligencia sentiente en cuanto constitutivo estar físico en la realidad. Y en esa triple dimensión se irá moviendo la vida del hombre desde la impresión de realidad. Una impresión que por lo que tiene de realidad va orlando cada una de las impresiones reales con ese coeficiente de realidad que rebasa a cada una de ellas y que remite a una totalidad. La totalidad de las cosas reales en tanto que reales, es lo que llamamos mundo (1986, p. 571).

Xavier Zubiri tematizó de manera más prolija el concepto de experiencia en su libro *Inteligencia y Razón*, al referirse a “El método como experiencia”. En este volumen de su trilogía el concepto conserva, sin embargo, el mismo matiz que nos presenta en *Sobre el hombre*, que recién acabamos de exponer.

Veamos sucinta y puntualmente, en qué consiste la experiencia, qué es lo que se encuentra en experiencia, lo experienciado, y cuál es el modo de encontrarlo. “Es decir: concepto de experiencia, objeto de experiencia y modo de experiencia” (Zubiri, 1983, p. 223). Advertimos que, para el caso que nos ocupa, el tema de lo experienciado, de qué es lo que se encuentra en experiencia, no será objeto de nuestro particular interés.

Pues bien, ¿qué es, entonces, experiencia? Zubiri entiende por experiencia algo fundamentalmente distinto de la *aísthesis* y de la *empeiria*. Experiencia no es como se ha pensado experiencia sensible; pero tampoco es la percepción, el sentir o las cualidades sentidas (*aísthesis*), según lo entendió el sensualismo: Experiencia es percepción; hacer la experiencia de algo sería percibirlo: *esse est percipi*. Experienciar no es sentir, pues el

sentir no sólo siente las cualidades, sino que siente que esas cualidades son reales. “Lo sentido en la experiencia no es sólo la cualidad sino también su formalidad de realidad” (Zubiri, 1983, p. 223). Además, no es correcto identificar lo experimentado con lo sentido, lo *logrado* en la experiencia con lo *dado* en el sentir. “Ciertamente sin sentir no hay experiencia, pero sentir no es formalmente experimentar. En el sentir, lo sentido es algo formalmente dado. Ahora bien, lo experimentado no es algo dado sino logrado. Logrado ciertamente sintiendo, pero logrado” (Zubiri, 1983, p. 224).

De otro lado, experiencia no es la *empeiria* a que aludía Aristóteles, según la cual el sentir siente la cualidad y la experiencia sería un modo de sentir una cosa “misma”; lo básico aquí sería la *mnéme*, la retentiva, la percepción retinente en la memoria⁶. “Pero esto es insuficiente [...] porque lo percibido y retenido no es sólo la cualidad sino, como vengo repitiendo monótonamente, la formalidad de realidad” (Zubiri, 1983, p. 224).

Luego de estas precisiones, Zubiri expresa:

Cuando hablamos de no tener experiencia o de tener mucha o poca experiencia de algo, no nos estamos refiriendo a la diversidad de actos perceptivos de una misma cosa, aunque sea percibida como real, sino a ese modo de aprehenderla (incluso perceptivamente) que consiste en inteligirla en profundidad. El logro que constituye la experiencia es un logro en profundización, no es el momento de la mismidad retentiva. En esta profundización, la cosa queda actualizada como realidad mundanal. Por tanto, para saber lo que es experiencia hemos de decir en qué consiste la profundización como modo de actualización intelectual (1983, p. 225).

La profundización es actualización, pero no mera actualización, pues de lo contrario sería simple intelección sentiente y no experiencia; en ella actualizamos no sólo la muda realidad sino lo real, que actualiza lo que “realmente” es, actualizamos su realidad referida a otras cosas que son las que abren un ámbito en el cual cada cosa cobra su respecto a otras cosas. “Estas otras cosas son también reales en sí mismas. Y para inteligir lo que queremos inteligir, dichas cosas son las que perfilan en la intelección los rasgos de esta cosa real. En cuanto tal, ese perfil es pues algo en sí mismo irreal” (1983, p. 225) que ha de inteligirse como insertado en la cosa real, pues sólo así será perfil de tal cosa.

La inserción puede cobrar dos modalidades: Por una parte, “lo irreal puede insertarse en lo real actualizándose en lo real como realización” (Zubiri, 1983, p. 226), en donde realizar es inteligir la realidad del “sería”. Es lo que llamamos *constatación*. Por otra, “lo irreal puede insertarse y actualizarse en lo real de un modo distinto: probando si se inserta. No es constatación, es decir, no es mera realización, sino *probación*. Inteligimos entonces por probación lo que la cosa real es en profundidad (Zubiri, 1983, p. 226).

6. Cabe señalar que para Aristóteles, experiencia es igual a sensibilidad más memoria. La simple sensibilidad no constituye la experiencia, si a ella no va unido el carácter retinente: *Metafísica* (980b).

Esta probación es:

1. probación de realidad
2. una probación física
3. física y de realidad

Probación de realidad, en tanto en cuanto esta realidad no es la muda realidad, pero tampoco realización, sino la realidad de la cosa misma como momento del mundo, por lo cual no es campal sino mundanal. “No es realización de un ‘sería,’ sino realización de un ‘podría ser’” que recae sobre algo allende; por ello, “es algo distinto de una constatación. Se constata lo que es en realidad. Se prueba lo que podría ser” (1983, p. 226).

Probación física, pues “es algo no pensado sino ejercitado. Es ‘hacer’ la probación (...) En cuanto ejercitado, es algo físico, y en cuanto intelectual es la intelección en un abrirse paso ejercitándose” (1983, p. 226). Es lo que Zubiri llama discernimiento y desde donde decimos que la probación física es una ejercitación discerniente.

Física y de realidad, en últimas, pues la cosa real se ha convertido en objeto real de la probación, se ha actualizado en “ob”. “Es decir, es algo que está como alzado en el camino hacia el mundo. El método consiste justamente en recorrer ese camino atravesando el ‘ob’. Y esto es la probación: atravesar el ‘ob’ para abocar en el mundo mismo, en la realidad mundanal del objeto real” (1983, p. 227)⁷. Así, la probación es, en conclusión, una *ejercitación discerniente sentiente*, que solo podrá cumplirse por acción de una razón sentiente.

La *probación* no es tarea de la inteligencia sentiente ni del logos sentiente: a la primera le compete la *aprehensión primordial de realidad*; a la segunda, la intelección campal. “Pues bien, la actualización de una cosa (ya inteligida como real) dentro del ámbito de realidad de otras, es esa intelección que llamamos *logos*. Es la intelección de lo que una cosa real es en realidad, esto es respecto de otras cosas reales” (Zubiri, 1982, p. 16).

En síntesis:

En su virtud diré que experiencia es *probación física de realidad*. Experiencia no es mero sentir lo real sino sentir lo real hacia lo profundo. Experiencia no es mera *empeiria*, ni es la mera fijación retentiva de mismidad, sino fijación esbozante y física de realidad profunda. Experiencia como probación es la inserción de un esbozo en la realidad profunda. He aquí la esencia del encuentro metódico con lo real: la experiencia (Zubiri, 1983, p. 227).

⁷ Zubiri puntualiza: “El ‘ob’ es como un puerto que hay que salvar, y que una vez salvado nos sitúa en la vertiente propiamente mundanal. Atravesar se dice en griego *peiráo*, en latín *perior* (que existe sólo en compuestos). De aquí deriva el vocablo mismo ‘puerto’. Este atravesar el puerto, en que la probación consiste, es por esto *ex-perior*, ‘ex – perieniar’ (1983, p. 227).

De otro lado, nos habíamos preguntado: ¿Qué es lo que se encuentra en experiencia? ¿Qué es lo experienciado? Según advertimos, tan sólo una somera indicación. Lo experienciado es la inserción o realización del “podría ser”, de algo irreal en lo real campal, en donde “lo que se actualiza de lo real es justo el ‘podría ser’ como fundamento suyo. Y el ‘podría ser’ como fundamento de lo real es solamente una forma de lo que llamamos ‘por’. Y este ‘por’ en forma de ‘por qué’ es el objeto formal del conocimiento” (Zubiri, 1983, p. 228). Lo real no sólo se nos *da* como *dato de* sino como *dato para el pensar*, lo real *da que pensar*. “Lo real por ser real es lo que nos da que pensar. Y nos da que pensar, según dijimos, porque la realidad es intrínsecamente abierta, esto es, nos da que pensar, nos lanza porque es abierta” (1983, p. 229)⁸.

Finalmente, nos preguntamos: ¿cuál es el modo de encontrarlo? De otra manera: ¿Cuáles son los modos de la experiencia? Pues bien, el método como lo entiende Zubiri comporta tres fases: establecimiento de un sistema de referencia, esbozo de posibilidades y experiencia (como momento terminal). El método podrá asumir distintos modos, distintas vías, según se adopte tal o cual sistema de referencia. Esta modalización del abrirse paso de la marcha intelectual afectará también al esbozo de posibilidades y a la probación física de realidad. “No es lo mismo tener como sistema de referencia las ‘cosas’ que las ‘personas’, que otros tipos de realidad campal” (1983, p. 244). Así entonces, existen distintos modos de experiencia o, si se quiere, de experienciar la realidad.

Lacónicamente diremos que la probación física de realidad puede asumir dos grandes modos: El de la *obviedad* y el de la *viabilidad*.

En la obviedad los esbozos de posibilidades, el “podría ser”, se presentan como algo que, según Zubiri, nos viene a la mano. “Pues bien, cuando decimos que nos viene a las manos este ‘podría ser’, es algo que nos sale al encuentro cuando objetualizamos el campo en ‘ob’: es lo ob-vio” (1983, p. 246). El “podría ser” es algo que nos salta al camino, que nos sale al camino: “Obvio significa que es algo que nos sale al encuentro [...] Obviedad es un modo de experienciación” (1983, p. 247). Pero no siempre la realidad de las cosas aparece tan obvia; entonces el “ob” tan sólo indica el camino, nos abre un camino dificultoso hacia él y hacia el término de la vía. “Lo dificultoso no es obvio, es solamente viable. Y justo para probar esta viabilidad, se recurre a una experiencia, a una probación física de realidad muy rica y compleja” (1983, p. 247).

La viabilidad, la experiencia de lo viable, se modula a su vez en cuatro modos: Experimentación, compenetración, comprobación y conformación.

En la *experimentación* propia de la ciencia, lo que hacemos es forzar la realidad

8. Zubiri sintetiza: “En una palabra: 1º el objeto del conocimiento no son causas sino ‘por qué’s; 2º son ‘por qué’s’ en cuanto son ‘por’; y 3º este ‘por’ no concierne al conocimiento sino a la realidad sentida en cuanto actualizada en intelección sentiente” (1983, p. 240). Y agrega: “En resumen, el objeto del conocimiento es el ‘por qué’ experienciado como ‘por’, esto es, la funcionalidad mundanal. Y este ‘por’ es algo sentientemente dado en la impresión de realidad en cuanto ‘por’. Lo buscado es cuál sea el ‘que’ de este ‘por’. Y este es justo el problema de la ciencia. La ciencia no consiste en un sistema de juicios sino en la experiencia del ‘que’ mundanal en cuanto tal” (1983, p. 241).

para que nos muestre a través de experimentos su índole profunda. Es un modo de probación experimental que bien puede recaer sobre cosas, sobre seres vivos y hasta sobre seres humanos. “El experimento consiste en inteligir manipuladamente lo real. Esta intelección no está agregada a la manipulación, sino que la manipulación misma es un modo de intelección” (1983, p. 248). La probación física de realidad por la vía experimental consta de tres momentos: 1. Es una provocación de la realidad; 2. Desde un esbozo de realidades; y 3. Es una provocación esbozada como modo de intelección.

En la *compenetración*, que es viable en el caso de las realidades vivas y particularmente de las realidades humanas, no forzamos a la realidad para que nos muestre su índole profunda sino que, dirá Zubiri, intentamos asistir a la visión de lo real lograda desde su propia interioridad. De ahí que no sea en rigor una penetración física sino una estricta compenetración, intimación vital diría yo, con lo experimentado. “Difícil operación: siempre se corre el riesgo de proyectar sobre lo experimentado la índole misma del experienciador” (1983, p. 250). Es un fenómeno psicológico bastante conocido y, sin embargo, “No hay mejor conocimiento de una persona que el que se logra estando compenetrado con ella” (1983, p. 250). La compenetración no solo dice relación a lo social sino que se extiende a las diversas dimensiones de la vida humana, como cuando adopta la forma de experiencia histórica.

En la *comprobación*, lo que hay es una probación física de las realidades postuladas. Por ello, es propia de la matemática. “En todo método matemático hay, pues, un doble momento: el momento de verdad necesaria de una afirmación, y el momento de aprehensión de realidad” (1983, p. 253). A la intrínseca unidad de estos dos momentos es a lo que Zubiri llama *com-probación*.

En la *conformación*, como cuarto y último modo de experiencia de lo viable, nos encontramos ante la experiencia de sí mismo, ante la experienciación de mi propia realidad; no es por tanto la mera aprehensión de mi realidad, posible mediante el sentido cenestésico en la intelección sentiente ni tampoco, la simple afirmación de lo que soy y no soy en realidad. De lo que se trata es de una intelección racional, de un conocimiento de mi propia realidad como forma de realidad.

A pié de letra, Zubiri escribe:

Esta forma de realidad tiene los dos momentos de ser un modo de realidad propio en cuanto realidad: es el momento por el que inteliijo que soy persona. Pero tiene también un segundo momento que constituye no tanto un modo de realidad sino más bien una modulación, un modo de este modo de realidad; es lo que llamo personalidad, a diferencia del mero ser persona que llamo personeidad (1983, p. 255).

Este modo de experiencia para lograr el conocimiento de lo que es en el fondo la persona, más allá de sus acciones y de sus tendencias, requiere, como lo entendió San Agustín, que nos convirtamos en cuestión para nosotros mismos (*quaestio mihi factus sum*: me he convertido en cuestión para mí mismo). Este ponerse en cuestión será la condición de posibilidad para el logro del discernimiento en mí mismo, de mi propia realidad.

En síntesis:

Como probación que es, esta experiencia consiste en una inserción de un esbozo (por tanto de algo irreal) de posibilidades de lo que soy en mi propia realidad. La experiencia de mí mismo es un conocimiento de mí mismo [...] En última instancia no hay más que una única probación física de esta inserción: tratar de conducirme íntimamente conforme a lo esbozado [...] Conformación: he aquí el modo radical de experiencia de uno mismo, es la radical probación física de mi propia realidad. Conocerse a sí mismo es probarse en conformación. No hay un abstracto 'conócete a ti mismo' (Zubiri, 1983, p. 256-7).

En la conformación como modo de experiencia de lo viable, como modo de experiencia de sí mismo, nos instalamos en el ámbito de lo religioso y de la experiencia religiosa; pues, ser persona humana es realizarse como algo absoluto de modo experiencial. El hombre es formal y constitutivamente experiencia de Dios⁹.

4. LA EXPERIENCIA RELIGIOSA COMO CONFORMACIÓN DE LA PERSONA EN ALGO ABSOLUTO

Es inconcuso que la experiencia religiosa es, de algún modo, vivencia religiosa; pero más que eso, es conformación.

En la conformación lo que hay es la realización, la configuración de la persona como algo absoluto, es la realización experiencial de la propia realidad humana en Dios: Es deificación. Por ello, la experiencia religiosa no consiste en un mero compendio de prácticas, aunque tampoco en sólo un sistema de creencias; es, más bien, *un tratar de conducirme de acuerdo a lo esbozado*. La experiencia religiosa por ser tal, es probación física de realidad y como probación, es la inserción de un esbozo que me prefigura y me configura en mi propia realidad profunda como algo absoluto.

La experiencia religiosa, como fenómeno universal y como fenómeno puramente humano, es una marcha "hacia" el fundamento del poder de lo real, que bien puede

9. Con un sesgo medianamente distinto, Antonio González señala: "Dios se ha hecho 'contingente' (*sit venia verbo*) al originar todas las cosas, y la 'experiencia de dios' es, antes que nada, la experiencia de la unidad de nuestros actos con el acto infinito de Dios" (2012).

ser individual, social e histórica. Posible gracias a la existencia en el hombre, de una dimensión teologal que le es constitutiva y estructural. “Lo teologal es una dimensión *del hombre*, pero no “acerca del hombre” sino *acerca de Dios* (sino sería una mera cuestión antropológica); lo *teologal* es, por tanto, una versión intrínseca del hombre a Dios y anterior a toda ciencia de Dios” (Rovaletti, M. L., p. 15). Lo teologal es condición de posibilidad de lo teológico.

Esta versión intrínseca del hombre a Dios es desarrollada por Zubiri en su libro *El hombre y Dios*. En él se plantea el problema de Dios como fundamento absoluto de toda realidad y el de su conocimiento por parte del hombre como absoluto relativo. La piedra de toque para la resolución del problema es la *religación*.

La religación es la ligadura del hombre a la realidad en cuanto a realidad para ser, que me fuerza a ir a la realidad justamente porque vengo de ella. La religación no es mera obligación: “estamos *obligados* a existir porque previamente estamos *religados* a lo que nos hace existir” (Zubiri, 1963, p. 372). En consecuencia: “en la religación, más que la obligación de hacer o el respeto del ser (en el sentido de dependencia), hay el doblegarse del reconocer ante lo que ‘hace que haya’” (1963, p. 372).

Así pues, el hombre como absoluto relativo se encuentra abierto, enfrentado a las cosas reales; pero esta abertura a las cosas se cierra en una relación fundamental, religante, a Dios, fuente y fundamento de toda realidad. La religación es una dimensión constitutiva del hombre que se le impone desde el ámbito de las meras impresiones de realidad y que le plantea el problema del fundamento: el problema de Dios. La fuerza impositiva está ya dada en la aprehensión humana, pues en ella la realidad no sólo nos impresiona sino que, además, se nos “impone”, nos “posee”. *Esta fuerza de imposición* es la fuerza de las cosas, que lo único que hace es actualizarse en la aprehensión. Las cosas se actualizan en la aprehensión animal y en la aprehensión humana: En lo animal, a partir del signo, la impresión se impone con la *fuerza de estimulación*, pues el sentir animal es estímulo. En lo humano, en la formalidad de realidad, lo real se impone con la fuerza del “de suyo”, con la *fuerza de la realidad*, pues el sentir humano aprehende impresiones de realidad.

La realidad según Zubiri se despliega por tres momentos: 1. *nuda realidad*, 2. *forzosidad* y 3. *poderosidad*. En el momento de la nuda realidad la cosa es lo que es “de suyo” en y por sí misma es; en el de la forzosidad, la realidad hace que por fuerza o necesariamente, la cosa sea así, “de suyo”; en el de la poderosidad la realidad de lo real es más que su contenido talitativo, es más que “tal” cosa real pues la realidad domina sobre su contenido. La dominancia aparece como lo propio de la poderosidad, como dominancia de lo real. Estos tres momentos se dan siempre unidos en toda impresión de la realidad.

Ahora bien, la fuerza de imposición es una fuerza de las cosas que se le impone al hombre en la aprehensión con los caracteres de *última, posibilitante e impelente*. Así, en palabras de Diego Gracia, “el hombre se realiza ‘en’ (ultimidad), ‘desde’ (posibilitancia)

y ‘por’ (impelencia) la realidad actualizada en la aprehensión” (Gracia, 1986, p. 213). La realidad es, pues, el fundamento del hombre.

La realidad ejerce sobre el hombre una dominación, una determinación física, en donde la realidad que nos hace ser realidades es dominante pues ejerce sobre nosotros un poder. La realidad es el *poder de lo real* que se apodera de nosotros. Este apoderamiento nos liga al poder de lo real, por eso somos absolutos relativos. Como personas poseedoras de *personidad* en el carácter *formal*, y de *personalidad* en el carácter *modal*, no solo estamos vinculados a las cosas sino formalmente religados al poder de lo real. La religación es la realidad apoderándose de mí. En la religación acontece la *fundamentalidad* de mi ser gracias al triple carácter de la realidad como: *ultimidad*, pues estoy implantado en la realidad; *posibilitación*, pues desde mi realidad y mi yo interpongo un proyecto que se viabiliza como logro a malogro; e *impelencia*, pues debo hacerme en algo inexorable por la realidad.

La religación tiene un carácter experiencial del poder de lo real. Es aquí donde surge la *inquietud* del problematismo de lo absoluto dado en impresión, el problema del fundamento de lo real es decir, de la realidad absolutamente absoluta que, en últimas, es el problema de Dios.

Inquietud que se expresa como un *qué voy a hacer de mí* y también como *qué va a ser de mí*. La inquietud es la *voz de la conciencia*, que no es sino el clamor de la realidad camino de lo absoluto, que nos lanza allende hacia lo real en su realidad. La voz de la conciencia es la voz que sale del fondo de nosotros mismos; es la palpación sonora del fundamento, voz que nos remite al fundamento que resuena a través del carácter de deidad en nosotros mismos. Pero este Dios fuente y fundamento de toda realidad no es para el hombre algo directamente inteligido como tal, sino más bien es el resultado de una marcha desde la aprehensión allende ella. El término de esta marcha, que por cierto es racional, es el conocimiento de Dios por la vía del pensar. Dios, de existir ha de estar presente como realidad – fundamento; sin embargo, mi relación con él no ha de ser mera consideración teórica sino “intimación” vital, pues por ser fundamento de mi realidad yo no puedo más que realizarme desde él. Dios ha de ser una realidad en y por sí misma cuya presencia es un “estarme” fundamentando y un estar fundamentándose en mí. Dios no ésta frente a mí, como las cosas, sino que acontece en mí, está presente religándose en el poder de lo real. “El hombre no necesita llegar a Dios. El hombre *consiste* en estar viniendo de Dios, y, por tanto, siendo en él” (1963, p. 377).

Así pues, finalmente, el hombre en rigor no *tiene* religión, sino que *consiste* en religión, en religación, sea que profese o no tal o cual credo o confesión. La experiencia religiosa que no es otra cosa sino experiencia de religación, de marcha intelectual en tanteo, a tientas, hacia el fundamento del poder de lo real, puede seguir distintas vías, por ser tanteos individuales, sociales e históricos. Todos ellos, sin duda, valiosos, “en el sentido de vías circundantes para llegar a Dios” (1993, p. 201).

En otras palabras:

No podían ponerse de acuerdo varios sectarios que se arrogaban cada cual la superioridad de su secta sobre las demás. En lo referente a la concepción del Universo y en la definición de la Divinidad. Cuando el Iluminado acertó a pasar bajo el coposo mango donde estos discutían. Reconociéndole le dijeron que él fallara en su disputa. Budha con el báculo de los siete nudos trazó en el suelo un círculo en forma de serpiente que se mordía la cola. El más intuitivo exclamó: el Universo, el Cosmos, el Infinito, cuyo símbolo conozco. Budha silenciosamente hizo un punto en el centro del círculo que hacia la sierpe. Y sin hablar esperó la respuesta. El más intuitivo exclamó: - Brahma. El centro de toda creación, claro está que tiene que ser Brahma. El señor de todas las cosas, y de la vida tiene que ser el punto de toda partida, y el punto de todo regreso. Añadieron los demás. El nos absorbe en los avatares del Pralaya; y nos exterioriza en el Universo en la aurora del Manvantara. El iluminado sin añadir palabra a estas definiciones, comenzó a trazar unas líneas que iban del círculo hacia el punto del centro. Como los rayos de una rueda todas las líneas convergían al centro. El más intuitivo exclamó, todas las cosas del infinito vuelven a Brahma. La vida y la muerte son caminos de Brahma. Todas las ideas y las religiones van a Brahma. Los demás exclamaron: Todo de Brahma ha salido y a Brahma ha de retornar. Todos los caminos del infinito a su Seno van. Entonces Budha, viendo que los sectarios habían intuido algo de la verdad, habló: La verdad es una pero tiene muchas facetas como la piedra preciosa donde se refleja en el prisma la luz de lo alto. Cada uno de vosotros posee una parte de la verdad pero la verdad única pertenece al absoluto. Por eso Brahma dice: Todos los caminos vienen a mí. Y señalo con el báculo el punto del centro del círculo que él mismo había trazado. Y se alejó (Garramone, 1973, p. 119-20).

Se indica aquí una invitación al mutuo reconocimiento, al respecto y a la concordia de los diversos sistemas religiosos, desde las diversas experiencias religiosas. Es el espíritu que vivifica el actual diálogo ecuménico y el actual diálogo interreligioso:

Tal es la vía preconizada por el concilio Vaticano II en su *Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas*: 'la Iglesia Católica nada rechaza de lo que en estas religiones hay de verdadero y de santo. Considera con sincero respeto todos los modos de obrar y de vivir, los preceptos y las doctrinas, que, aunque discrepen en muchas cosas de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella verdad que ilumina a todos los hombres (Eliade, 1996, p. 559; *Nostra Aetate*, n. 2).

5. BIBLIOGRAFÍA

- Antolínez, Rafael (2003): "Xavier Zubiri: El saber teológico como experiencia fundamental", en *Universitas Alphoniana*, Bogotá, Fundación Universitaria San Alfonso, N° 2, pp. 71 – 90.
- Aristóteles (2011): *Metafísica*. Introd. y trad. de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos.
- _____ (1944): *Metafísica*. Traducción del griego por Patricio de Azcárate. Bs. Aires: Austral, 2ª ed.
- Cardona, A. (2014): *Creo en Dios providente. Lectura desde el Corpus Theologicum de Xavier Zubiri*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, Colección Humanitas.
- Corominas, Joan (1954): *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*. Vol. II, III. Madrid: Gredos.
- Concilio Vaticano II (1965): *Nostra Aetate*. Obtenido de http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii-decl_19651028_nostra-aetate-sp.html
- Eliade, Mircea (1996): *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Barcelona: Herder.
- Heiler, Friedrich (2010): "La historia de las religiones como preparación para la cooperación entre las religiones", en: Eliade, Mircea; Kitagawa, Joseph (comps.) *Metodología de la historia de las religiones*. Barcelona: Paidós Orientalia.
- _____ (1925): *Die Mystik in den Upanishaden*. München.
- Garramone, José (1973): *La túnica de azafrán*. Bs Aires: Kier.
- González, Antonio (2012): "El Insurgente. En torno al problema filosófico de Dios", Conferencia pronunciada en el Convento de Santo Domingo, Bogotá, D.C., Abril 20.
- Gracia, Diego (1986): *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Barcelona: Labor.
- Marquín Argote, Germán (2009): "Sobre el origen del fenómeno religioso". En Marquín A. G., F. Niño (eds.) *Introducción a la Filosofía de Xavier Zubiri*, Bogotá, D. C.: El Búho.
- Paniker, Raimon (1965): *Religión y religiones*. Madrid: Gredos.
- Rivera, Jorge Eduardo (2001): *Heidegger y Zubiri*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria y Ediciones Universidad Católica de Chile.

Rovaletti, María Lucrecia (1979): *La dimensión teologal del hombre. Apuntes en torno al tema de la religión en Xavier Zubiri*, Bs. Aires: EUDEBA.

Zubiri, Xavier (1997): *El problema teologal del hombre: Cristianismo* (PTHC). Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri.

_____ (1993): *El problema filosófico de la historia de las religiones* (PFHR). Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri.

_____ (1988): *El Hombre y Dios* (HD). Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones 4ª ed.

_____ (1986): *Sobre el hombre* (SH). Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones.

_____ (1984): *Inteligencia sentiente. Inteligencia y Realidad* (IRE). Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones 3ª. ed.

_____ (1983): *Inteligencia y Razón* (IRA). Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones.

_____ (1982): *Inteligencia y Logos* (IL). Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones.

_____ (1963): *Naturaleza, Historia, Dios* (NHD). Madrid: Editora Nacional. 5ª ed.

THE EXISTENCE OF GOD AND THE ESSENCE OF TRUTH: ANSELM'S ONTOLOGICAL ARGUMENT IN THE LIGHT OF HEIDEGGER

LA EXISTENCIA DE DIOS Y LA ESENCIA DE LA VERDAD: EL ARGUMENTO ONTOLÓGICO DE SAN ANSELMO A LA LUZ DE HEIDEGGER

Cristina Crichton

Universidad Adolfo Ibáñez, Santiago, Chile
Correo electrónico: cristina.crichton@uai.cl

[Fecha de recepción: 24 de abril 2018]

[Fecha de aprobación: 26 de julio de 2018]

Abstract

In this article I offer a new interpretation of Saint Anselm's ontological argument. My aim is to demonstrate that the significance of this argument goes beyond being in favor of its suitability or of its logical validity. Indeed, I argue that its value can be understood as a result of its *crucial position* within what Heidegger calls *the determination of the essence of truth*. I will begin by explaining that, according to Heidegger, the modern conception of *adaequatio* corresponds to the Copernican Revolution. I will then demonstrate that this allows interpreting Anselm's argument as an argument that opens up the possibility for the occurrence of the Copernican Revolution. I will continue by putting into question this interpretation and suggesting that there is an inherent *ambiguity* in Anselm's argument. I will finally argue that this ambiguity allows placing it within a crucial position within Heidegger's account of the determination of the essence of truth. I will conclude by suggesting that the significance of Anselm's argument resides in constituting a point of departure from which a determination of the essence of truth was going to be *explicitly* assumed in an epoch after its own.

Key words: God, ontological argument, Heidegger, truth, modernity, ambiguity

Resumen

En este artículo ofrezco una nueva interpretación del argumento ontológico de San Anselmo. Mi propósito es demostrar que la importancia de este argumento va más allá de estar a favor de su idoneidad o de su validez lógica. De hecho, sugiero que su valor puede ser entendido como resultado de su *posición crucial* dentro de lo que Heidegger llama *la determinación de la esencia de la verdad*. Comenzaré por explicar que, según Heidegger, la concepción moderna de la *adaequatio* corresponde a la Revolución Copernicana. Luego demostraré que esto permite interpretar el argumento ontológico de Anselmo como un argumento que abre la posibilidad al acontecimiento de la Revolución Copernicana. Continuaré poniendo en cuestión esta interpretación y sugeriré que hay una ambigüedad inherente en el argumento de Anselmo. Finalmente argumentaré que esta ambigüedad permite situarlo dentro de una posición crucial dentro del planteamiento de Heidegger de la determinación de la esencia de la verdad. Concluiré sugiriendo que la importancia del argumento de Anselmo reside en ser un punto de partida desde el cual una determinación de la esencia de la verdad iba a ser *explícitamente* asumida en una época posterior a la suya.

Palabras clave: Dios, argumento ontológico, Heidegger, verdad, modernidad, ambigüedad

1. INTRODUCTION

The ontological argument of God's existence may be traced back to St. Anselm of Canterbury (1033-1109). This argument has been widely discussed and debated ever since Anselm himself expounded his views on the matter in his short treatise *Proslogion seu Alloquium de Dei existentia* (*Proslogion*, or the discourse on the existence of God). As Graham Oppy says, 'there is little about the *Proslogion* that is completely uncontroversial' (1995: 7).

On the one hand, the discussion has systematically revolved around the suitability of providing an ontological argument of God's existence or, what is the same, of providing an *a priori* argument of God's existence. Thus the debate has involved those who support its suitability and those who are against it; a debate that has also meant an evaluation of the logical validity of the argument. On the other hand, the discussion has also dealt with the question whether Anselm's argument can be taken to be a proof of God's existence or not. The discussion has been undeniably significant for Theology and Philosophy since it has been rehearsed within both fields of inquiry. At the same time, the persistence of the debate illustrates the continued relevance and vitality of the argument itself.

In this paper I will not approach Anselm's ontological argument by discussing the suitability of providing an ontological argument of God's existence. This means that I will neither argue for or against its suitability, nor will I address the problem centring on the argument's logical validity. Rather, my treatment of this argument will consist in exploring it in light of Heidegger's account of the essence of truth and its corresponding shifts throughout metaphysics; an analysis that will involve evaluating if Anselm's argument can be taken to be a proof of God's existence or not.

Besides a brief mention of Anselm's argument in *The Basic Problems of Phenomenology* (1927)¹, Heidegger does not offer an account of it throughout his works. Because of this, the analysis that I will carry out in this paper takes Anselm's argument to be a case study of Heidegger's view of the shifts in the concept of truth throughout metaphysics. With this, I in no way intend to deny the importance of this argument. On the contrary, my aim is to demonstrate that its significance goes beyond being in favor of its suitability or of its logical validity, and that it is also independent of the decision whether it is an argument that can be taken to be a proof God's existence or not. In fact, I will show that precisely because we cannot take this decision, the value of the argument can be understood as a result of its *crucial position* within what Heidegger calls *the determination of the essence of truth*.

I will begin by explaining that according to Heidegger, the modern conception of *adaequatio* corresponds to the Copernican Revolution. I will then demonstrate

¹ In Chapter One of *The Basic Problems of Phenomenology* entitled 'Kant's Thesis: Being Is Not a Real Predicate', Heidegger presents Kant's thesis in direct connection with Anselm's ontological argument. Although he does not offer an analysis of this argument, he refers to it as an ontological proof of God's existence [*der ontologische Gottesbeweis*] (Heidegger 1988: 30/39).

that this allows interpreting Anselm's argument as an argument that opens up the possibility for the occurrence of the Copernican Revolution. I will continue by putting into question this interpretation and suggesting that there is an inherent *ambiguity* in Anselm's argument. I will finally argue that this ambiguity allows placing it within a crucial position within Heidegger's account of the determination of the essence of truth. I will conclude by suggesting that this entails that the significance of Anselm's argument resides in constituting a point of departure from which a determination of the essence of truth was going to be *explicitly* assumed in an epoch after its own.

2. THE MEDIEVAL DUAL CHARACTER OF ADAEQUATIO IN MODERNITY

In *On the Essence of Truth*, Heidegger reflects upon the usual concept of truth, which is soon defined as 'accordance'. Given that this reflection is based on the 'usual' concept of truth, it is clear that what results from it must be the way in which truth is conceived in modernity. Thus, the conception of accordance that Heidegger describes at this point is the conception of accordance within modernity. Here, 'accordance' has to be understood in a double sense: (1) 'the consonance of a matter with what is supposed in advance regarding it' (1998a: 138/179-180)², and (2) 'the accordance of what is meant in the statement, with the matter' (1998a: 138/180). The first sense of 'accordance' corresponds to 'material truth', while the second one to 'propositional truth' (1998a: 138/180). This double sense of 'accordance' is named 'the dual character of the accord':

This dual character of the accord is brought to light by the traditional definition of truth: *veritas est adaequatio rei et intellectus*. This can be taken to mean: truth is the correspondence of the matter to knowledge. But it can also be taken as saying: truth is the correspondence of knowledge to matter (Heidegger 1998a: 138/180).

Both directions, (1) the accordance of *matter to knowledge* and (2) the accordance of *knowledge to matter*, are based on the possibility of interpreting the *et* in the formula *adaequatio intellectus et rei*, either in one direction or the other. In the case of interpreting it in the first direction, the formula obtained is: *veritas est adaequatio rei ad intellectum* – truth is the adequation of thing to intellect –, while in the case of interpreting it in the second direction, the formula obtained is: *veritas est adaequatio intellectus ad rem* – truth is the adequation of intellect to thing –. Admittedly, says Heidegger, the traditional definition of truth is usually stated only in this second formula – propositional truth –. 'Yet truth so conceived, propositional truth, is possible only on the basis of material truth, of *adaequatio rei ad intellectum*' (1998a: 138/180). However, both concepts of the essence of *veritas*, says Heidegger, think truth as *correctness* insofar as they both have

² Heidegger's texts will be cited by the English page number, followed by the German.

continually in view a conforming to... (1998a: 138/180).

Nonetheless, and this is a crucial point, each direction is not the simple inversion of the other. The fundamental difference is that in each case *intellectus* and *res* 'are thought differently' (1998a: 138/180). In order to clarify this, Heidegger thinks it necessary to 'trace the usual formula for the ordinary concept of truth back to its most recent (i.e., medieval) origin' (1998a: 138/180). In the medieval context, he says, the first formula – material truth –: *veritas est adaequatio rei ad intellectum*, must not be understood in the Kantian way of 'objects conforming to our knowledge' (1998a: 138/180). Nevertheless, it is undeniable that there is a fundamental connection between the two. I will return to this point later. In the medieval context, *veritas* as *adaequatio rei ad intellectum*:

...implies the Christian theological belief that, with respect to what it is and whether it is, a matter, as created (*ens creatum*), is only insofar as it corresponds to the *idea* preconceived in the *intellectus divinus*, i.e., in the mind of God, and thus measures up to the idea (is correct) and in this sense is "true" (Heidegger 1998a: 138/180).

According to this, in the first formula *rei* is thought as *ens creatum*, and *intellectus* as *intellectus divinus*. The reference of the *ens creatum* to the *intellectus divinus* – its corresponding to the *idea* preconceived in the *intellectus divinus* – is what gives to the *ens creatum* its being and correctness, and in this sense, its truth. But the *intellectus humanus*, Heidegger says, is also an *ens creatum* (1998a: 138/180). With this, we enter into the sphere of the second formula: *veritas est adaequatio intellectus ad rem*.

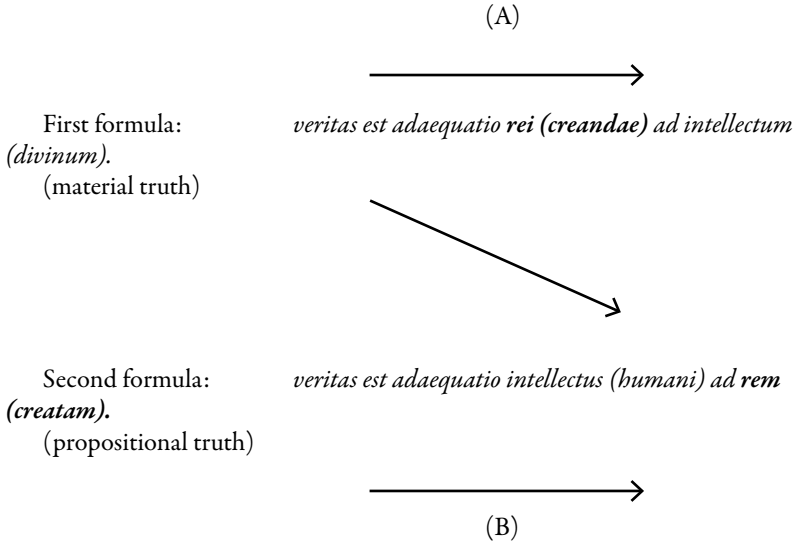
As a capacity bestowed upon human beings by God, it must satisfy its *idea*. But the understanding measures up to the idea only by accomplishing in its propositions the correspondence of what is thought to the matter, which in its turn must be in conformity with the idea (Heidegger 1998a: 138-139/180).

This means that in the second formula, *intellectus* is *intellectus humanus*, while *rem* continues to be the matter as an *ens creatum*.

This quotation also gives us the basis for understanding the fundamental way in which the first and the second formula of the essence of *veritas* relate to one another. This relation is shown in the way in which the *intellectus humanus* satisfies the *idea* preconceived in the mind of God: the understanding measures up to the idea only by accomplishing in its propositions the correspondence of what is thought to the matter, which – as we saw in the first formula of the essence of *veritas* –, in its turn, must correspond to the *idea* preconceived in the *intellectus divinus*. Thus, human intellect

can only achieve truth in virtue of its relation to the thing as created, since the thing as created connects it with the divine intellect. This means that propositional truth is achieved only on the basis of material truth.

Based on this, we can draw the following scheme (schema I):



(A) and (B) represents the direction of the adequation in each case.

Heidegger points out that because all beings are ‘created’, the possibility of the truth of human knowledge (*intellectus humanus* satisfying the *idea* in the mind of God – propositional truth –) ‘is grounded in the fact that matter and proposition measure up to the idea in the same way and therefore are fitted to each other on the basis of the unity of the divine plan of creation’ (1998a: 139/180-181). The measuring up of (1) matter and (2) proposition to the idea in the mind of God ‘in the same way’, stresses the fact that (1) and (2) suit each other, but it does not mean that material and propositional truth are posited at the same ‘level of truth’. In fact, as ‘schema I’ shows and Heidegger clearly points out: ‘*veritas as adaequatio rei (creandae) ad intellectum (divinum)* [material truth] guarantees *veritas as adaequatio intellectus humani ad rem (creatam)* [propositional truth]’ (1998a: 139/181).

I can now return to the analysis of the way in which *adaequatio* is understood in modernity:

But this order, detached from the notion of creation, can also be represented in a general and indefinite way as a world-order. The theologically conceived order of creation is replaced by the capacity of all objects to be planned by means of a worldly reason that supplies the law for itself and thus also claims that its procedure is immediately intelligible (what is considered “logical”) (Heidegger 1998a: 139/181).

Heidegger thus indicates the way in which *adaequatio* is conceived within a ‘world-order’, which stands apart from the notion of creation and the Creator. With the expression ‘world-order’, Heidegger refers to modernity. This is clear from his definition of this order in terms of ‘the capacity of all objects to be planned by means of a worldly reason’, which means that the planning is now done by humans. The centrality of human beings that this planning involves is for Heidegger the main feature of modernity: ‘Man becomes the referential center of beings as such’ (2002: 67/88). This is made manifest in his definition of the essence of modernity in terms of ‘representation’ (*Vor-stellen*): ‘to bring the present-at-hand before one as something standing over-and-against, to relate it to oneself, the representer, and, in this relation, to force it back to oneself as the norm-giving domain’ (2002: 69/91).

Nevertheless, Heidegger is not interested here in explaining how *adaequatio* is conceived within this ‘world-order’, but in stressing the fact that it has given way to the dominant consideration that the general validity of the formula for the essence of truth (*veritas est adaequatio intellectus et rei*) is ‘something immediately evident to everyone’ (1998a: 139/181). Heidegger focuses on questioning the domination of the obviousness that this concept of truth seems to have, in order to look for what makes *adaequatio* itself possible.³ Still, Heidegger makes two statements from which we can work out an understanding of the way in which *adaequatio* is conceived in modernity.

- With respect to ‘material truth’, he argues that within a ‘world-order’ material truth always signifies the consonance of something at hand with the ‘rational’ concept of its essence. ‘The impression arises that this definition of the essence of truth is independent of the interpretation of the essence of the Being of all beings, which always includes a corresponding interpretation of the essence of the human being as the bearer and executor of *intellectus*’ (1998a: 139/181).

³ This reflection takes us to ἀλήθεια (unhidden).

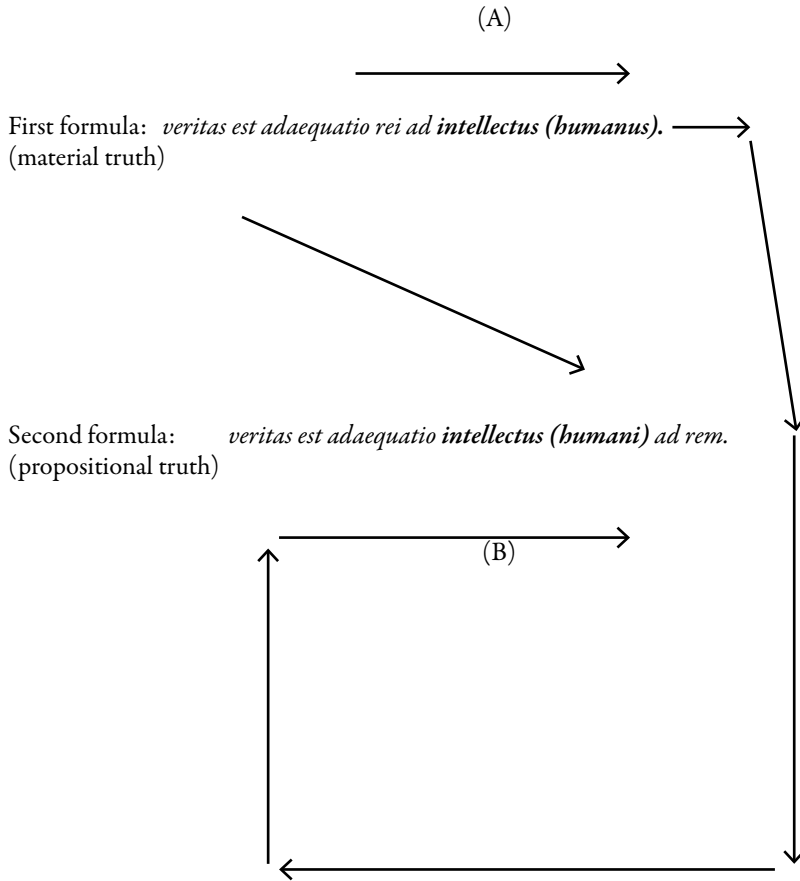
- With respect to 'propositional truth', he argues that within a 'world-order' the essence of propositional truth as the correctness of the statements is thought to need no further proof, which means that correctness is already presupposed as being the essence of truth (1998a: 139/181).

I suggest developing the content of these statements by analyzing 'schema I' not within the context of the 'order of creation', but within a 'world-order'. What happens then?

- The first formula – material truth –, consists now in the consonance of the thing with the 'rational concept of its essence'. Given that Heidegger uses this expression within the context of a 'worldly reason that supplies the law for itself', the word 'rational' is not pointing to an *intellectus divinus*, but to an *intellectus humanus*. The human being is now 'the bearer and executor of the *intellectus*'. In this way, the terms *rei* and *intellectus* change their significance as follows: '*intellectus*' is no longer *intellectus divinus*, but *intellectus humanus*, while '*rei*' continues to be a thing, a matter, but now – given that there is no longer a Creator to whom it is related through creation –, the thing is stripped of its quality of being 'created'.

- The second formula – propositional truth –, preserves the *intellectus* as the *intellectus humanus*, but now the *intellectus humanus* cannot be conceived as an *ens creatum*. Nor can the thing be conceived as an *ens creatum*.

In view of these considerations, 'schema I' has to be drawn in the following way (schema II):



In 'schema II', a circularity regarding the foundation of *veritas* is to occur. The truth of the proposition consists in the conformity of the human intellect to the thing, and the truth of the thing, in its turn, consists in the conformity of the thing to the human intellect. The foundation for truth is thus placed in the human being.

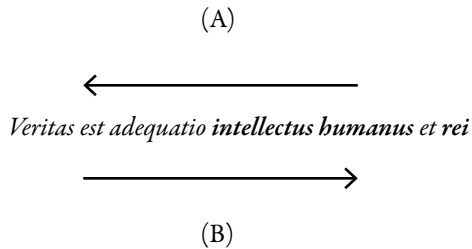
The circularity produced by the placement of the foundation for truth in the human being, evidently involves a transformation of the guarantee that the first formula – material truth – gave to the second formula – propositional truth – in the medieval

context. As I already pointed out, in that context the understanding measures up to the idea only by accomplishing in its propositions the correspondence of what is thought to the matter – propositional truth –, which, in its turn, must correspond to the *idea* in the *intellectus divinus* – material truth. This means that God, indirectly, is the final guarantor for truth. Within a 'world-order', by contrast, the guarantee that the truth of the first formula gives to the truth of the second formula, is the human intellect. This, because of its circularity, opens up the possibility for the flattening of 'schema II'.

Considering this, 'schema II' should be drawn as (schema III):

First formula and Second formula:

(material truth and propositional truth)



Direction (A) represents 'material truth' and direction (B) represents 'propositional truth'.

Given that i) 'material truth' now involves the adequation of things to the human intellect, which means that human beings now have the power for determining the essence of things, and ii) 'material truth' is what guarantees the truth of 'propositional truth' and thus plays a more fundamental role in the formula '*veritas est adaequatio intellectus humanus et rei*' as a whole, is not 'material truth' the point at which we should make use of our power for determining truth – a power that has been given to us within the 'world-order'? Is not the decision in favor of this act the so-called Copernican Revolution?

We should now return to the point where Heidegger makes a connection between the first formula – material truth – in the medieval context, and Kant. As I have previously pointed out, Heidegger states that in the medieval context, the first formula: *veritas est adaequatio rei ad intellectum* 'does not imply the later transcendental conception of Kant – possible only on the basis of the subjectivity of the human essence – that "objects conform to our knowledge"' (1998a: 138/180), which we understand as the Copernican Revolution. Although this quotation suggests that the first formula is the one that is later understood in the Kantian way of the Copernican Revolution, this is not entirely clear. However, it becomes clearer if we read the original German version for this quotation:

Die veritas als adaequatio rei ad intellectum meint nicht schon den späteren, erst auf dem Grunde der Subjektivität des Menschenwesens möglichen transzendentalen Gedanken Kants, daß “sich die Gegenstände nach unserer Erkenntnis richten” (Heidegger 1976: 180).

As it can be seen, the English translation ignores the German word ‘schon’. Thus, a more accurate translation should be: ‘*Veritas as adaequatio rei ad intellectum* does not imply yet the later transcendental conception of Kant...’⁴ Considering the word ‘yet’ in this quotation, it is clear that Heidegger thinks that the first formula – material truth – is the one that is later understood in the Kantian way of the Copernican Revolution. If it is the case that it is at the level of material truth that the Copernican Revolution takes place, does this mean that within the ‘order of creation’, the Copernican Revolution would have not been able to occur? In other words, does this mean that the Copernican Revolution and God cannot go together? Given that Heidegger understands the occurrence of the Copernican Revolution at the level of material truth, the analysis offered so far suggests that he would give a positive answer to this question.

But, what about placing the Copernican Revolution in the second formula – propositional truth – in ‘schema I’? In this way, the first formula – material truth – could stay the same, and God could keep the fundamental place that he has within ‘schema I’. Is not this an option for allowing God and the Copernican Revolution to go together?

Given that the adaequation that takes place in the Copernican Revolution is that between human intellect and things, and this condition is fulfilled by the second formula, it seems that there is no problem in placing the Copernican Revolution in this second formula. Nevertheless, we do face a problem when we realize that direction (B) in ‘schema I’ is not the direction that corresponds to the Copernican Revolution. What we would have to do then, is to reverse the direction in (B). Can this reversal take place in ‘schema I’? In other words: within the ‘order of creation’, can we reverse the direction in (B)?

As I have already pointed out, within the ‘order of creation’ it is the intellect that one must bring into conformity with the thing, because the thing, as created, is the way through which the human intellect can finally conform to the *idea* in the mind of God, and thus, achieve truth. This means that within the ‘order of creation’, the things, as created, and thus, creation and the Creator, would preclude the reversal of direction (B) in schema I, and so would preclude the possibility of a Copernican Revolution.

⁴ I am aware that the usual English translation for the German word ‘schon’ is the word ‘already’. However, it seems to me that in this context the word ‘yet’ is more appropriate. For example, the Spanish translation of this passage renders the word ‘schon’ by the Spanish word ‘todavía’, which is a translation for ‘yet’: La veritas entendida como adaequatio rei ad intellectum no significa todavía lo que más tarde será la idea transcendental de Kant... (Heidegger 2000: 153/180).

In contrast to this scenario, within a ‘world-order’, the Copernican Revolution seems not only to be possible, but also necessary, since the foundation of truth is placed in human beings. I do not want to give here a definitive ‘no’ to the possibility of placing the Copernican Revolution in the level of propositional truth, since I am aware that this requires a more extensive study than the one offered here. However, I do think that it is clear that for Heidegger, this ‘no’ would be a definitive one.

According to Heidegger’s analysis of *adaequatio* in *On the Essence of Truth*, in modernity, the medieval version of the first formula (material truth) in the two level structure of *adaequatio*, turns out to be the Kantian formula for the Copernican Revolution. This allows me to suggest that *adaequatio* conceived within a ‘world-order’ should be understood as the modern way of conceiving truth, a way that entails the Copernican Revolution.

3. ANSELM’S ONTOLOGICAL ARGUMENT SEEN THROUGH HEIDEGGER’S ANALYSIS OF ADAEQUATIO

As Brian Davies points out, ‘Immanuel Kant (1724-1804) claimed that there are only three possible ways of proving the existence of God by means of “speculative reason”. He called one of them “the ontological proof”, and it is often said that this (or “the ontological argument” as it is now commonly called) was first advanced by Anselm in Chapters 2 and 3 of his *Proslogion*’ (2004: 157).

The task of presenting Anselm’s ontological argument in a single and definite way is not an easy one. This is due to the fact that there are a number of ways in which this argument can be reconstructed. In order to preserve a certain line of interpretation, and because I consider it a very clear and fair presentation, I will follow the reconstruction of the arguments in *Proslogion* 2 and 3 offered by Brian Davies in his work *Anselm and the ontological argument*.

Davies thinks of *Proslogion* as a work of a committed Christian (2004: 157). Chapter I starts with a plea for divine assistance: ‘Come then, Lord my God, teach my heart where and how to seek You, where and how to find You’ (St. Anselm 1965: 111). Anselm begs for God to reveal Himself to him, since he thinks we cannot find God if God does not help us to do so (Davies 2004: 158). Therefore, says Davies, Chapter I ‘ends with Anselm stating that his aim in what follows is to understand from a position of faith’ (2004: 158): ‘I do not try, Lord, to attain Your lofty heights, because my understanding is in no way equal to it. But I do desire to understand Your truth a little, that truth that my heart believes and loves. For I do not seek to understand so that I may believe; but I believe so that I may understand. For I believe this also, that ‘unless I believe, I shall not understand’ (St. Anselm 1965: 115).

However, Davies thinks that despite all that Anselm says about the importance of

faith, he 'manifestly thinks that some religious beliefs, including the belief that God exists, can be defended in what we may recognize as a philosophical manner' (2004: 158). With this said, Davies proceeds to expound the arguments in *Proslogion 2* and 3 as follows:

Proslogion 2:

Davies presents two possible ways of reconstructing Anselm's argument in *Proslogion 2*:

A)

1. God is something than which nothing greater can be thought.
2. God exists in the mind since even the Fool can think of (have in mind) something than which nothing greater can be thought.
3. But God cannot just be in the mind since it is greater to be in reality than it is to be only in the mind and since God is something than which nothing greater can be thought (Davies 2004: 160).

B)

1. God is something than which nothing greater can be thought.
2. God exists in the mind since even the Fool can think of (have in mind) something than which nothing greater can be thought.
3. But we can think of something which is greater than something existing only in the mind.
4. So something than which nothing greater can be thought cannot only exist in the mind (Davies 2004: 160).

The difference between these two reconstructions lies in the way the following statement in Latin is translated: '*Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est*' (St. Anselm 1965: 116; 1946: 101). In (A), the translation is: 'For if it is only in the mind it can be thought to be in reality as well, which is greater', while in (B): 'For if it is only in the mind, what is greater can be thought to be in reality' (Davies 2004: 160). While the first translation offers a stronger assertion about reality as greatness – since it establishes a general evaluative contrast between things existing only in the mind and things both in the mind and *in re* –, the second one does not seem to do so. Which translation should we prefer? Although Davies thinks that in *Proslogion 2* Anselm does not help us to take this decision (2004: 161), he points out that 'Anselm does seem generally to have believed that being *in re* and greatness somehow go together or imply each other. So *Proslogion 2* may well be asking us to suppose that God cannot be only in the mind since it is greater to be in reality than to be only in the mind' (2004: 161).

However, in spite of how we translate the Latin statement in question, Davies thinks that the argument given in *Proslogion 2* seems to be valid anyway: ‘This argument begins with something like a definition: “God” is “something which nothing greater can be thought”, and it goes on to state that something than which nothing greater can be thought is in the understanding. Then it introduces the suggestion that something than which nothing greater can be thought is not *in re* (the position of the “Fool”). Anselm’s clear objective is to show that this suggestion cannot be true (his argument is what is known as a *reductio ad absurdum*: it aims to prove that, given certain premises, a particular assertion leads to contradiction and is, therefore, false). And (regardless of how we translate the Latin sentence above-mentioned,⁵ Anselm moves to his conclusion by arguing’ (2004: 168):

- a. If something is *in intellectu* but not *in re*, something greater than it can be thought.
- b. If something than which nothing greater can be thought is *in intellectu* but not also *in re*, then something greater than it can be thought (from (a)).
- c. Something than which nothing greater can be thought is in the understanding but not also in reality.
- d. Something greater than something than which nothing greater can be thought can be thought (contradictory conclusion from (c)) (Davies 2004: 168).

Proslogion 3:

In *Proslogion 3* Anselm states that ‘something than which nothing greater can be thought has to be something which cannot even be *thought* not to exist’ (Davies 2004: 162). As Davies points out, some people have held that *Proslogion 3* presents a separate argument for God’s existence to be distinguished from what we find in *Proslogion 2*. However, Davies considers that in *Proslogion 3* Anselm seems to be supplementing what he has said in *Proslogion 2*. This view is shared by Oppy, who despite the fact that in his book *Ontological arguments and belief in God* presents *Proslogion 2* and *3* as distinct arguments, thinks that as a matter of interpretation, the claim that in *Proslogion 3* Anselm is giving an independent argument for the existence of God, is implausible (1995: 8, 12).

Davies presents Anselm’s argument in *Proslogion 3*, as follows:

1. We can think of something existing which cannot be thought not to exist.
2. Such a thing would be greater than something which can be thought not to exist.
3. So something than which nothing greater can be thought cannot be something which can be thought not to exist.
4. So something than which nothing greater can be thought cannot be thought not to exist (Davies 2004: 163).

⁵ Davies does not use the comas in the Latin.

Having expounded Anselm's argument in *Proslogion* 2 and 3, I will now proceed to evaluate it in terms of my analysis in section I of this paper. In order to do this, I will now hold two assumptions regarding Anselm's ontological argument. However, I will later discuss to what extent it is correct to attribute these assumptions to his *Proslogion*.

Assumption 1: in *Proslogion* 2 and 3, Anselm is attempting to prove the existence of God.

Supporting this assumption, Oppy says that 'some theologians have gone so far as to deny that in it [*Proslogion*] St. Anselm intended to put forward any proofs of the existence of God...since St. Anselm's text can be read as an attempt to prove the existence of God, and since it has been interpreted by many readers in this way ever since it first appeared, I see no reason why I should not read this text in this way' (1995: 7-8).

Assumption 2: Anselm's argument for the existence of God is an argument that is independent of faith, and dependent only on reason.

In his 'Introduction' to *St. Anselm's Proslogion*, M. J. Charlesworth supports this assumption by saying that 'one of the things St. Anselm intended to say was that reason was to some extent capable of understanding God and the things of God prior to faith and independently of faith' (St. Anselm 1965: 40). As I previously mentioned, Davies also thinks that for Anselm, the belief that God exists can be defended in what we may recognize as a philosophical manner. He suggests that '[t]his fact is evident from his *Monologion*, which Anselm offers as a treatise on the existence and essence of God making no appeal to the authority of Scripture. And the *Monologion* and *Proslogion* should be read as complementary works' (2004: 158).

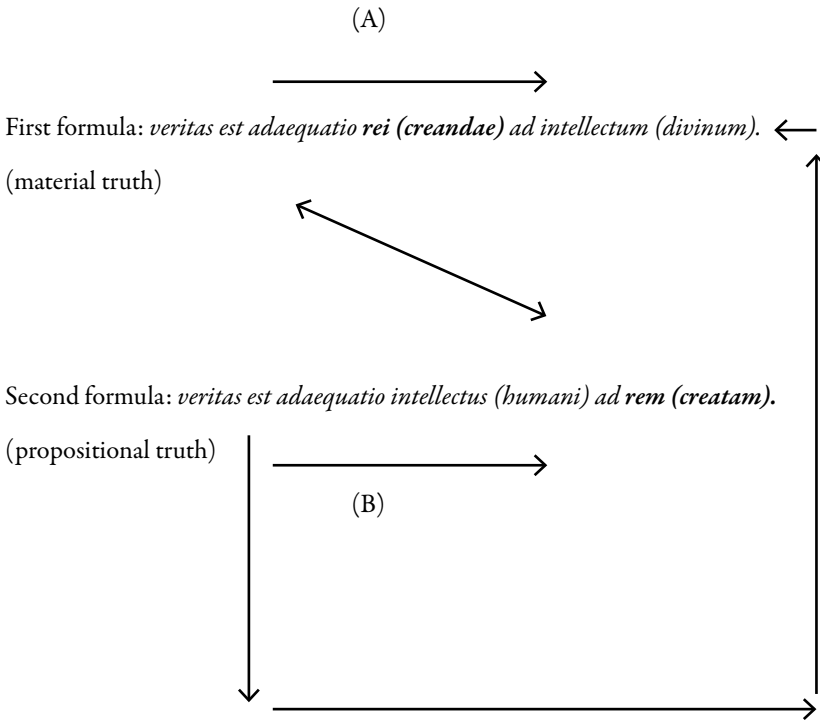
This assumption is particularly important since it allows to classify Anselm's argument as an 'ontological' one. The reason for this is that the distinctive feature of the arguments that are dependent only on reason is that they proceed from premises that are supposed to be known *a priori*, and these arguments were called by Kant 'ontological arguments' (Oppy 1995: 1).

Keeping in mind that the expression 'Anselm's argument' now involves these two assumptions, I will come to the task of approaching this argument through Heidegger's analysis of *adaequatio* in *On the Essence of Truth* by posing the following question: What happens to the structure of 'schema I' when we try to prove God's existence by unaided reason? In other words, does the structure of 'schema I' allow a proof of God's existence by appealing to reason alone? In order to accomplish this analysis I will focus on the guarantor for truth in 'schema I'. The reason for this is that – following the analysis in section I – in each case the structure of the schema is maintained by its guarantor. This means that any transformation of the guarantor necessarily implies a transformation of the schema.

The proof of God's existence under consideration here is a proof that is not dependent

on faith but only on reason. This means, for example, that (i) we cannot assume that God has placed the concept of himself in our minds in order for us to be able to prove his existence, or that (ii) we cannot appeal to the things that God has created in order to prove his existence. Both of these would imply believing in God's existence before proving his existence. In the proof under consideration here, *I* can only place myself in a relationship with the concept of God that is in *my* mind, without any assistance of the mediations that the belief in God's existence involves. As I already pointed out, the only relationship between the human intellect and God that is established in 'schema I', is one mediated through created things. How could we visualize then a proof like this in 'schema I'?

It seems to me that this can be viewed in the following way (**schema IV**):



In 'schema IV', the human intellect establishes a non-mediated relationship with the divine intellect. Considering that this relationship consists in demonstrating the existence of the divine intellect by the human intellect, what does this mean in terms of the guarantor for truth in 'schemas I and IV'?

Regarding the guarantor for truth in 'schema I', I already pointed out that the truth of the thing as created guarantees that the propositions that the *intellectus humanus* produces at the level of propositional truth accomplishes the conformity with the idea in the mind of God, who thus is the final guarantor for truth. This entails, as I already said, that the structure of 'schema I' is maintained by the guarantee given by God.

According to 'schema IV', the human intellect is now what guarantees the existence of God. This means that in 'schema IV', the human intellect is placing itself as the guarantor for what in 'schema I' is the guarantor for truth – God –, which means that in 'schema IV' the human intellect is placing itself as the final guarantor for truth. As can be seen, structures of 'schema I and IV' are different structures since the guarantor for truth in each case is a different one. This means that the structure of 'schema I' could not allow a proof as the one under consideration here without changing its structure into 'schema IV'.

However, I think that the transformation of 'schema I' into 'schema IV' does not end here; it opens up the possibility for a further transformation. Given that (i) in 'schema II' the human intellect is also the final guarantee for truth (as in 'schema IV'), and that (ii) 'schema II' implies 'schema III' (as I already explained in section I), I think that the transformation of 'schema I' into 'schema IV' opens up the possibility for the transformation of 'schema IV' into 'schema II', and thus, into 'schema III'.

The conclusion of this analysis is that Anselm's argument, understood as a proof of God's existence by unaided reason, opens up the possibility for the occurrence of the Copernican Revolution as understood by Heidegger in his analysis of *adaequatio* in *On the Essence of Truth*.

4. THE INHERENT AMBIGUITY IN ANSELM'S ONTOLOGICAL ARGUMENT

The analysis offered in the previous section of this paper was carried out on the basis of two assumptions regarding Anselm's argument. Without these assumptions, would I have reached to the conclusion that this argument is related to modernity?

- Without assumption 1 we cannot consider Anselm's argument as a proof of the existence of God. The starting point of the analysis carried out in section II is to test what happens to the structure of 'schema I' when proving the existence of God. Thus, if we cannot consider Anselm's argument as a proof of the existence of God, this analysis is precluded from its very beginning. This clearly means that we cannot conclude that Anselm's argument opens up the possibility for the Copernican Revolution.

- Without assumption 2 we can consider Anselm's argument as an argument that is not only dependent on reason but also on faith. This enables us to believe in God's existence before proving his existence. In this case, the structure of 'schema I' does not

change into 'schema IV', since the guarantor for truth continues to be God. This again means that we cannot conclude that Anselm's argument opens up the possibility for the Copernican Revolution.

In light of this, it is clear that the validity of the conclusion reached in section II depends on the appropriateness of attributing these two assumptions to Anselm's argument. Given that I already supported the appropriateness of this attribution, I will now support its inappropriateness so that we can decide which of these two options is correct.

Assumption (1):

- As I already pointed out, Oppy thinks that some theologians have gone so far as to deny that in the *Proslogion*, St. Anselm intended to put forward any proofs of the existence of God. One of these theologians is Karl Barth: 'Barth (1960) is the principal exponent of the view that St. Anselm did not intend to put forward any independent arguments for the existence of God in the *Proslogion*' (Oppy 1995: 207). According to Barth, says Oppy, all that St. Anselm intended to do was to 'expound and impart... the knowledge that is peculiar to faith, knowledge of what is believed from what is believed' (Oppy 1995: 207; Barth 1960: 102). Nevertheless, in his book *Anselm: fides quaerens intellectum*, Barth does use the word 'proof' to refer to what Anselm does in the *Proslogion* (1960: 73). However, this word loses its usual meaning when we notice that for Barth, this 'proof' has to do with making *intelligible* something that is already *given* to us through faith (1960: 78).

- Another interpretation of Anselm's argument which also questions the fact that it can be understood as a 'proof' or even as an 'argument' for the existence of God, is offered by the theologian Paul Tillich: 'The arguments for the existence of God neither are arguments nor are they proof of the existence of God' (1978: 205). The reason for this, says Tillich, is that 'both the concept of existence and the method of arguing to a conclusion are inadequate for the idea of God' (1978: 204). In the first case, to say that God exists is to deny him: 'God does not exist. He is being-itself beyond essence and existence' (1978: 205). In the second case, God is derived from the world, which means that 'God is 'world', a missing part of that from which he is derived in terms of conclusions. This contradicts the idea of God as thoroughly as does the concept of existence' (1978: 205). What are the arguments for the existence of God then? Tillich's answer reads as follows: 'They are expressions of the *question* of God which is implied in human finitude. This question is their truth; every answer they give is untrue' (1978: 205). This means that the arguments must be treated as questions, not as answers: 'they must be deprived from their argumentative character' (1978: 206). The possibility of this question is given by the fact that 'an awareness of God is present in the question of God. This awareness precedes the question. It is not the result of the argument but its presupposition. This certainly means that the "argument" is no argument at all' (1978: 206).

Assumption (2):

- Following Barth's interpretation of Anselm's argument above-mentioned, it is to be expected that he also supports the inappropriateness of assumption (2). Barth sustains that 'The Existence of God' (1960: 78) and the 'Nature of God' (1960: 80) are both accepted in faith. For him, Anselm's formula *aliquid quo nihil maius cogitari possit* does not say anything about the existence or about the nature of the object described (1960: 75). Thus, it is not 'the condensed formula of a doctrine of God that is capable of later expansion but it is a genuine description (*significatio*), one Name of God, selected from among the various *revealed* Names of God for this occasion and for this particular purpose, in such a way that to reach a knowledge of God the *revelation* of this same God from some other source is clearly assumed' (1960: 75). The only thing that Barth thinks that 'can possibly be expected from this Name [the Name of God] is that, in conformity with the programme of Anselm's theology, it should demonstrate that between the Name of God and the revelation of his Existence and Nature from the other source there exists a strong and discernible connection' (1960: 75-76). In light of this, Barth would not only say that faith is something on which Anselm's *Proslogion* can depend on, but something on which it must depend.

- In his book *A History of Christian Thought*, Paul Tillich offers a different argument in favor of this same idea. Tillich begins his analysis by stating that 'the basis of Anselm's theological work was the same as for all the scholastics, the assertion that in the Holy Scriptures and their interpretation by the fathers all truth is directly enclosed. His phrase *credo ut intelligam* (I believe *in order* to understand, not I understand *in order to believe*) must be understood in the light of how he understood faith and tradition. Faith is not belief as a special act of an individual, but is participation in the living tradition. This living tradition, the spiritual substance in which one lives, is the foundation, and theology is interpretation built on this foundation' (1968: 158). According to this tradition, says Tillich, we grasp the content of eternal truth by the subjection of our will to the Christian message and the consequent experience that arises from this subjection. This experience is given by grace – which means that it has to be distinguished from what we now mean by 'experience' –, and every theologian must participate in it (1968: 158). 'Then this experience can become knowledge, but not necessarily so. Faith is not dependent on knowledge, but knowledge is dependent on faith' (1968: 158). Having determined the frame within which Anselm's work has to be placed, Tillich then defines Anselm's 'attitude as theonomous' (1968: 160). What this word means can only be understood within the frame that Tillich has just pointed out: 'This theonomous way means acknowledging the mystery of being, but not believing that this mystery is an authoritarian transcendent element which is imposed upon us against us, which breaks our reason to pieces. For this would mean that God would be breaking his Logos to pieces, which is the depth of all reason. Reason and mystery belong together, like substance and form' (1968: 160). In this way, that Anselm attitude was theonomous means that he was neither autonomous in an empty formalistic sense, nor heteronomous in subjecting his reason to a tradition which he did not understand.

(1968: 160). Tillich continues to suggest that this theonomous thought is expressed in his famous arguments for the existence of God or, as Tillich likes to say, his so-called arguments for the so-called existence of God, because ‘they are neither “arguments” nor do they prove the “existence” of God’ (1968: 161). In light of this, Tillich would say that Anselm’s *Proslogion* has to be understood as a work that expresses, and is dependent on, the fundamental relation between reason and faith.

Given that both Barth and Tillich are against assumptions (1) and (2), one could expect that there is a necessary connection between criticizing both assumptions. However, this is not the case:

- In her work *Anselm on faith and reason*, Marilyn McCord Adams understands Anselm’s *Proslogion* as a proof of the existence of God (2004: 48) and, at the same time, she supports the idea that *Proslogion* has to be understood in terms of collaboration between God and humans: ‘Anselm envisions the human search for God as throughout, in all its dimensions and phases, a matter of divine-human collaboration, involving initiative on both sides’ (2004: 36). For McCord Adams, God always makes the first move. In *the intellectual sphere* ‘God takes the initiative: first, by creating rational beings with intimate knowledge of Himself; then, by disclosing Himself to select human beings, and by providing Holy Scripture and ecumenical Church councils. God sends the Holy Spirit to His people in every age, stands ready to help them understand the mysteries a little bit (*aliquatenus*) more. Yet, as with Moses and the burning bush, the creature must turn aside to pay attention, give him/herself over to sustained inquiry; the Christian ought to accept by asking divine aid and energetically seek to understand what s/he has believed’ (2004: 37). This collaborative nature of *intellectual inquiry*, says McCord Adams, ‘is fully explicit in his [Anselm’s] most famous work, the *Proslogion*’ (2004: 37). In this work, ‘the soul begins by asking of, putting puzzles to, and/or begging help from God. Then, God “illumines” the soul so that it may “see”, “teaches” that it may understand. Anselm appeals, “Tell your servant within, in his heart” that he may know. It then belongs to the soul to articulate what God has revealed...’ (2004: 38).

As it can be seen, by supporting the inappropriateness of the attribution of these two assumptions to Anselm’s argument, the conclusion reached in section II is invalidated, which means that the argument is kept in its medieval context.

Having explained some views that support both the appropriateness and the inappropriateness of the attribution of these assumptions to Anselm’s argument, we should now be in a position to decide which of these two alternatives accurately adheres to this argument. Do we find in the *Proslogion* a clear basis in order to take this decision? I think not.

What I want to suggest is that Anselm’s argument provides a basis for taking this decision in favor of both alternatives. With this, I am suggesting that none of the alternatives is completely wrong or none completely right. What does this mean?

In *Metaphysics as a Guide to Morals*, Iris Murdoch offers an analysis of the ontological argument. Here, she says about Anselm's argument that 'its ambiguities give rise to a variety of styles of interpretation' (1992: 392)⁶. By referring to Anselm's argument by the word 'ambiguous', Murdoch highlights a feature that I think is fundamental to it. Because the argument is ambiguous, it does not give us a clear basis for taking a definitive decision regarding its interpretation. Am I stating with this that the argument is not a sound argument? That it is a merely confusing argument and therefore it has not to be taken seriously? No.

In what follows, I want to show that defining Anselm's argument as 'ambiguous' has nothing to do with qualifying it as a valid or invalid argument, but with placing it in a *crucial position* within what Heidegger calls *the determination of the essence of truth*. In this context, the word 'ambiguous' does not touch on the issue of the soundness of the argument, but on something else.

5. ANSELM'S ARGUMENT AND HEIDEGGER'S ANALYSIS OF THE AMBIGUITY IN THE DETERMINATION OF THE ESSENCE OF TRUTH IN PLATO'S DOCTRINE OF TRUTH.

The words with which Heidegger opens his work *Plato's Doctrine of Truth* are the following:

The knowledge that comes from the sciences usually is expressed in propositions and is laid before us in the form of conclusions that we can grasp and put to use. But the "doctrine" of a thinker is that which, within what is said, remains unsaid [*Ungesagte*], that to which we are exposed so that we might expend ourselves on it (Heidegger 1998b: 155/203).

For Heidegger, what remains *unsaid* in Plato's thinking is 'a change in what determines the essence of truth' (1998b: 155/203). He suggests that we can achieve clarity about (i) the fact that this change takes place, (ii) what it consists in, and (iii) what gets grounded through this transformation of the essence of truth, by an interpretation of the 'allegory of the cave' (1998b: 155/203).

For the sake of the clarity of the exposition, I divided Heidegger's analysis of the 'allegory' into four major parts. Parts 'one and two' prepare the ground for parts

6 C.F.J. Williams also holds that Anselm's argument is ambiguous, but he is more specific than Murdoch in that he identifies the precise part of the argument that gives rise to this ambiguity. According to Williams, and following Russell's terms, in *Proslogion 3* Anselm wanted to prove (1) the primary occurrence that there is just one thing that is X and whose non-existence is inconceivable. However, what he actually proves is (2) the secondary occurrence that is not the case that there is just one thing that is X whose non-existence is conceivable, which is not a proof that there is such a thing (1992: 499). In response to this ambiguity charge, Ian Logan argues that Williams is wrong in this view given that (1) is precisely what Anselm does in *Proslogion 2* and the remainder of the *Proslogion*. For Logan, the argument in *Proslogion 3* is not a separate argument containing an unjustified claim about the existence of X (2016: 184).

‘three and four’, which contain Heidegger’s central ideas regarding the change in the determination of the essence of truth. Thus, I will discuss more extensively the latter parts and address the former ones only marginally.

Part one: Heidegger argues that the ‘allegory’ is meant to talk about παιδεία (education): the ‘turning around’ of the soul towards that which is ‘more truth’. But, since there is an essential relation between παιδεία and ἀλήθεια (unhidden), a proper understanding of the content of the ‘allegory’ is only achieved by also focusing on ἀλήθεια (1998b: 167-168/218-219). This essential relation is entirely explained in part two.

Part two: Heidegger offers two crucial descriptions of ἀλήθεια according to its Greek essence: (1) in some way or other it renders accessible whatever appears and keeps it revealed in its appearing, and (2) it also constantly overcomes a hiddenness of the hidden: the unhidden (*Unverborgen*) must in a sense be stolen from hiddenness (1998b: 171/223). Between the exposition of descriptions (1) and (2), the essential relation between παιδεία and ἀλήθεια mentioned in part one is explained: being oriented toward that which is the ‘most unhidden’ alone fulfills the essence of education – παιδεία – as a turning around.

Part three: According to Heidegger, the ‘allegory’, and specially the image of an underground cave, has no basis as an illustration if we do not understand ἀλήθεια in its original Greek sense. Nevertheless, in place of ἀλήθεια, another essence of truth pushes to the fore:

And yet, even though ἀλήθεια is properly experienced in the “allegory of the cave” and is mentioned in it at important points, nonetheless in place of unhiddenness another essence of truth pushes to the fore. However, this also implies that unhiddenness still maintains a certain priority (Heidegger 1998b: 172/224).

Heidegger thinks that since ‘the expository power behind the images of the “allegory” is concentrated on the role played by the fire, the fire’s glow and the shadows it casts, the brightness of day, [and] the sunlight and the sun’ (1998b: 172/225), unhiddenness is only considered in terms of ‘how it makes whatever appears be accessible in its visible form (εἶδος), and in terms of how it makes this visible form, as that which shows itself (ιδέα), be visible’ (1998b: 172-173/225). Thus, the reflection is focused on the visible form that offers a view of what is present, i.e., the *ιδέα*. The idea is what brings about presencing of what a being is (its whatness) in any given instance.

What the idea, in its shining forth, brings into view and thereby let us see, is – for the gaze focused in that idea – the unhidden of that as which the idea appears. This unhidden is grasped antecedently and by itself as that which is apprehended in apprehending the *ιδέα* [*Vernehmen der idea Vernommene*], as that which is known (γινώσκειν) in the act of knowing

(γιγνωσκόμενον). Only in this Platonic revolution do νοεῖν and νοῦς (apprehending) first get referred essentially to the “idea”. The adoption of this reorientation to the ideas henceforth determines the essence of apprehension [*Vernehmung*] and subsequently the essence of “reason” (Heidegger 1998b: 173/225-226).

This means for Heidegger that now unhiddenness is accessible thanks to the idea’s ability to shine and that this access is necessarily carried out through ‘seeing’. Thus, unhiddenness ‘is yoked into a relation with seeing’ (1998b: 173/226); it is relative to seeing. Heidegger continues by pointing out that the relation between the ‘thing seen’ and the ‘act of seeing’ is possible by the light that lends visibility to all things: the sun. But, seeing sees what is visible only insofar as the eye has ‘the power to participate in the sun’s kind of essence, that is, its shining’ (1998b: 173/226). For him, Plato expresses this relationship as follows: ‘Thus what provides unhiddenness to the thing known and also gives the power (of knowing) to the knower, this, I say, is the idea of the good’ (Plato in Heidegger 1998b: 173-174/226).

Part four: Heidegger’s interpretation of the ‘allegory’ in terms of a transformation in the essence of truth, follows from what he has said in part three:

...this allegory contains Plato’s doctrine of truth, for the allegory is grounded in the unspoken event whereby *ιδέα* gains dominance over *ἀλήθεια*. The “allegory” puts into images what Plato says about *ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ*, namely, that *αὐτὴ κυρία ἀλήθεια καὶ νοῦν παρασχομένη*, “she herself is mistress in that she bestows unhiddenness (on what shows itself) and at the same time imparts apprehension [*Vernehmen*] (of what is unhidden)”. *Αλήθεια* comes under the yoke of *ιδέα* (Heidegger 1998b: 176/230).

Heidegger suggests that when Plato considers the *ιδέα* as the mistress that allows unhiddenness, ‘he points to something unsaid’ (1998b: 176/230), namely, that from now on the essence of truth, as the essence of unhiddenness, does not ‘unfold from its proper and essential fullness but rather shifts to the essence of the *ιδέα*’ (1998b: 176/230). This means for him that ‘truth gives up its fundamental trait of unhiddenness’ (1998b: 176/230). By the shifting to the essence of *ιδέα*, our comportment with beings becomes a matter of seeing – *ιδεῖν* – the visible form – *ιδέα* –, which requires the correct vision. Heidegger thinks this is clear in Plato’s following words: ‘and thus turned to what is more in being, they should certainly see more correctly’ (Plato in Heidegger 1998b: 177/230). According to Heidegger, Plato is here talking about those who, once liberated, turn away from the shadows toward the things, and thus, direct their gaze to that which is ‘more in being’ (in comparison with the shadows). Now, says Heidegger, ‘the movement of passage from one place to the other consists in the process whereby the gaze becomes more correct...Thus, the priority of *ιδέα* and *ιδεῖν* over *ἀλήθεια* results in a transformation in the essence of truth. Truth becomes *ὀρθότης*, the correctness of

apprehending and asserting' (1998b: 177/230-231). This implies that the locus of truth also changes: truth is no longer a fundamental trait of beings themselves, but – as the correctness of the 'gaze' – it becomes a characteristic of human comportment toward beings (1998b: 177/231).

At this point Heidegger introduces the idea of an ambiguity in Plato's doctrine of truth: On the one hand, Plato still has to hold on to truth as a fundamental characteristic of beings, since being – as something present – has being precisely by appearing; being brings unhiddenness with it. But on the other, 'the inquiry into what is unhidden shifts in the direction of the appearing of the visible form, and consequently towards the act of seeing that is ordered to this visible form, and toward what is correct and toward the correctness of seeing' (1998b: 177/231).

This is precisely what attests to the heretofore unsaid but now sayable change in the essence of truth. The ambiguity [*Zweideutigkeit*] is quite clearly manifested in the fact that whereas *ἀλήθεια* is what is named and discussed, it is *ὀρθότης* that is meant and that is posited as normative – and all this in a single train of thought (Heidegger 1998b: 177/231).

This means for Heidegger that in Plato's allegory, 'truth still is, at one and the same time, unhiddenness and correctness, although unhiddenness already stands under the yoke of the *ἰδέα*' (1998b: 178/232).

Heidegger suggests that this ambiguity can also be found in Aristotle. On the one hand, he thinks that in the concluding chapter of Book IX of the *Metaphysics*, 'unhiddenness is the all-controlling fundamental trait of beings' (1998b: 178/232). On the other, he thinks that insofar as Aristotle says that 'the false and the true are not in things (themselves)...but in the intellect' (Aristotle in Heidegger 1998b: 178/232), the place of truth and falsehood and of the difference between them is now the assertion of a judgment made by the intellect:

The assertion is called true insofar as it conforms to the state of affairs and thus is a *ὁμοίωσις*. This determination of the essence of truth no longer contains an appeal to *ἀλήθεια* in the sense of unhiddenness; on the contrary *ἀλήθεια*, now taken as the opposite of *ψεῦδος* (i.e., of the false in the sense of the incorrect), is thought of as correctness. From now on this characterization of the essence of truth as the correctness of both representation and assertion becomes normative for the whole of Western thinking (Heidegger 1998b: 178/232).

For Heidegger, the guiding theses that typify the characterizations of the essence of truth in the main epochs of metaphysics, evidence this normative character of the essence of truth as correctness:

- Medieval Scholasticism: Thomas Aquinas.
- The beginning of modern times: Descartes.
- The age when the modern era enters its fulfillment: Nietzsche.

In line with the analysis so far, it is relevant to mention Heidegger's reference to Aquinas' and Descartes' theses:

- Aquinas says: 'Truth is properly encountered in the human or in the divine intellect' (Aquinas in Heidegger 1998b: 178/233). Thus, the essential locus of truth is the intellect. Here, says Heidegger, truth is no longer *aletheia* but *omoiosis – adaequatio* –.
- Descartes says: 'Truth or falsehood in the proper sense can be nowhere else but in the intellect alone' (Descartes in Heidegger 1998b: 179/233).

Heidegger suggests that this interpretation of beings results in that 'being present is no longer what it was in the beginning of Western thinking: the emergence of the hidden into the unhiddenness, where unhiddenness itself, as revealing, constitutes the fundamental trait of being present' (1998b: 179/233-234). By the determination of the being of beings as *idéa*, truth has become correctness.

In light of this, I want to suggest that an interpretation of Anselm's argument in *Proslogion* in light of Heidegger's analysis of Plato's allegory of the cave in *The Republic*, allows understanding the ambiguity of this argument as an expression of the coexistence of two ways of experiencing truth. These are the *medieval* experience of truth and the *modern* experience of truth.

If we accept that it is in Anselm's argument where this ambiguity first takes place, then – following Heidegger's analysis – we would have to place this argument in a crucial position within the determination of the essence of truth. This crucial position consists in being the work in which the change that goes from 'truth as correctness as experienced in Aquinas' to 'truth as correctness as experienced in Descartes' first takes place.

As can be seen, this is a change that takes place within the already prevailing determination of the essence of truth as correctness. Thus, it does not correspond to the main change of the determination of the essence of truth (which takes place in Plato's allegory and goes from *aletheia* to correctness), but to a secondary one.

Despite this differentiation, I think that following Heidegger's analysis, both 'Plato's allegory' and 'Anselm's argument' can be interpreted as preparing the ground for a determination of the essence truth that was going to be distinctive of the epoch after their own.

6. CONCLUSION

In this paper I have explored Anselm's ontological argument in light of 1) Heidegger's analysis of *adaequatio* in *On the Essence of Truth*, and 2) Heidegger's analysis of the *ambiguity* in the determination of the essence of truth in *Plato's Doctrine of Truth*. The aim of this paper was to demonstrate that the significance of Anselm's argument goes beyond being in favor of its suitability or of its logical validity. I suggested to do this by arguing that its value can be understood as a result of its *crucial position* within what Heidegger calls the *determination of the essence of truth*.

The analysis was developed in four central steps, each one corresponding to a section of this paper. Throughout this analysis the concept of an *ambiguity* in the determination of the essence of truth appeared to be decisive for accomplishing the aim of this paper. I defined Anselm's argument as 'ambiguous' by showing that the argument itself provides a basis upon which two differing interpretations may be advanced:

- 1) Anselm's argument is related to the occurrence of modernity; and
- 2) Anselm's argument is entirely consistent with its medieval context.

Each interpretation is the conclusion of a corresponding analysis carried out in this paper. Each analysis was developed on the basis of certain ideas. Thus, the validity of each analysis and its respective conclusion –interpretations (1) and (2) - is dependent on these ideas:

- Interpretation (1) was developed in section II, on the basis of:

- a) Heidegger's analysis of *adaequatio* in *On the Essence of Truth* (explained in section I).
- b) Two assumptions regarding Anselm's argument:
 - i) In Proslogion 2 and 3, Anselm attempts to prove the existence of God.
 - ii) Anselm's proof of the existence of God is a proof that is independent of faith, and dependent only on reason.

- Interpretation (2) was developed in section III, on the basis of:

- a) The negation of assumptions i) and ii)

The main characteristic of interpretation (1) is that it directs Anselm's argument away from its theological scheme, while interpretation (2) does precisely the opposite. Whereas according to interpretation (1) Anselm's argument can be considered as a 'rational' 'proof' of the existence of God, interpretation (2) thinks it inappropriate to attribute these adjectives to this argument.

Once the argument was defined as 'ambiguous', this word acquired a fundamental significance through Heidegger's analysis of the ambiguity in the determination of the essence of truth in *Plato's Doctrine of Truth*.

Following this analysis, I interpreted the ambiguity in Anselm's argument as an expression of the coexistence of two ways of experiencing truth: 1) the medieval experience of truth as correctness as experienced in Aquinas' thesis and 2) the modern experience of truth as correctness as experienced in Descartes' thesis. Further, I argued that if we accept that it is in Anselm's argument where this ambiguity first arose, then this argument has to be placed within a crucial position within the determination of the essence of truth. This crucial position consists in being the work in which the change that goes from 1) truth as correctness as experienced in Aquinas to 2) truth as correctness as experienced in Descartes, first took place.

In light of this, I want to suggest that the significance of Anselm's argument resides in constituting a point of departure from which a determination of the essence of truth was going to be *explicitly* assumed in an epoch after its own.

Finally, I would like to point out that Heidegger's analysis of *Plato's Doctrine of Truth* defines the change in the determination of the essence of truth in 'Plato's allegory' as something *unsaid*. Although in this paper I have not developed Heidegger's concept of 'the unsaid', I think that the application of this concept to the change that takes place in Anselm's argument would entail at least two relevant implications for the analysis carried out in this paper. First; as an unsaid change, Anselm cannot be considered as being aware of its occurrence. Second; the continued relevance and vitality of the argument can be attributed to its unsaid.

7. BIBLIOGRAPHY

Anselm, St. (1965): *St. Anselm's Proslogion: with A reply on behalf of the fool by Gaunilo and The author's reply to Gaunilo*. Oxford: Clarendon Press.

Anselm, St. (1946): *Opera Omnia*, Volumen Primum. F.S. Schmitt (Ed.). Edinburgh: Thomas Nelson and Sons Ltd.

Barth, K. (1960): *Anselm: fides quaerens intellectum*. London: SCM Press.

Davies, B. (2004): Anselm and the ontological argument. In B. Davies & B. Leftow (Eds.), *The Cambridge Companion to Anselm* (pp. 157-178). Cambridge: Cambridge University Press.

Heidegger, M. (1988): *The Basic Problems of Phenomenology*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

_____ (1998a): On the Essence of Truth. In W. McNeill (Ed.), *Pathmarks* (pp. 136-154). Cambridge: Cambridge University Press.

_____ (1998b): Plato's Doctrine of Truth. In W. McNeill (Ed.), *Pathmarks* (pp. 155- 182). Cambridge: Cambridge University Press.

_____ (2002): The Age of the World Picture. In J. Young & K. Haynes (Eds.), *Off the Beaten Track* (pp. 57-85). Cambridge: Cambridge University Press.

_____ (2000): De la esencia de la verdad. In H. Cortés and A. Leyte (Trans.), *Hitos* (pp. 151-171). Madrid: Alianza Editorial.

_____ (1976) GA 9: Vom Wesen der Wahrheit. In F.W. von Herrmann (Ed.), *Wegmarken* (pp. 177-202). Frankfurt am Main: Klostermann.

_____ (1976) GA 9. Platons Lehre von der Wahrheit. In F.W. von Herrmann (Ed.), *Wegmarken* (pp. 203-238). Frankfurt am Main: Klostermann.

_____ (1977) GA 5: Die Zeit des Weltbildes. In F.W. von Herrmann (Ed.), *Holzwege* (pp. 75-113). Frankfurt am Main: Klostermann.

_____ (1975) GA 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. F.W. von Herrmann (Ed.). Frankfurt am Main: Klostermann.

Inwood, M. (1999): *A Heidegger Dictionary*. Oxford: Blackwell Publishers.

Leftow, B. (2004): Anselm's perfect-being theology. In B. Davies & B. Leftow (Eds.), *The Cambridge Companion to Anselm* (pp. 132-156) Cambridge: Cambridge University Press.

Logan, Ian (2016): *Reading Anselm's Proslogion*. London and New York: Routledge

McCord Adams, M. (2004): Anselm on faith and reason. In B. Davies & B. Leftow (Eds.), *The Cambridge Companion to Anselm* (pp. 32-60) Cambridge: Cambridge University Press.

Murdoch, I. (1992): *Metaphysics as a Guide to Morals*. London: Chatto & Windus.

Oppy, G. (1995): *Ontological arguments and belief in God*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tillich, P. (1978): *Systematic Theology*, Volume I. London: SCM Press.

_____ (1968): *A History of Christian Thought*. London: SCM Press.

Williams, C.F.J. (1993): 'Russell', *The Philosophical Quarterly*, 43, pp. 496-499

ARISTÓTELES Y EL ABORTO: UNA MIRADA AL PRINCIPIO DE POTENCIALIDAD

ARISTOTLE AND ABORTION: THE PRINCIPLE OF POTENTIALITY

Matías Leiva Rodríguez
Profesor Universidad Andrés Bello
Departamento de Humanidades
Facultad de Educación y Ciencias Sociales
Correo electrónico: m.leivarodriguez@uandresbello.edu

[Fecha de recepción: 28 de mayo de 2018]
[Fecha de aprobación: 11 de agosto de 2018]

Resumen

Aristóteles es uno de los autores que, directa o indirectamente, ha aportado más a la discusión contemporánea sobre diversos temas de bioética. El problema aborto destaca entre ellos por su actualidad y contingencia. En este artículo se propone un análisis del así llamado principio de potencialidad, argumento que ha sido utilizado tanto a favor como en contra de la defensa de la vida del nonato, abordando la lectura que se ha hecho de él, tanto de parte de la filosofía cristiana como de la escuela actualista inglesa. El objetivo del artículo es demostrar, siguiendo los principios de la ontología aristotélica, que la vida humana comienza en la fecundación.

Palabras clave: Aristóteles, aborto, potencialidad, naturaleza humana, actualismo.

Abstract

Aristotle is one of the authors who, directly or indirectly, has contributed greatly to contemporary discussion about diverse topics in Bioethics. Abortion stands out among them, given its topicality and contingency. This article proposes an analysis of the so-called potentiality principle, an argument that has been used for and against the defense of the unborn, by both Christian Philosophy and the English Actualism. The aim for this article is to demonstrate that, following the principles of Aristotle's ontology, human life starts with the fecundation.

Key words: Aristotle, Abortion, Potentiality, Human Nature, Actualism.

1. INTRODUCCIÓN

A pesar de la relevancia que posee en los debates bioéticos contemporáneos, la literatura existente sobre el pensamiento aristotélico en torno al aborto es sorprendentemente escasa (Lu, 2013, p.47). Lo que es posible encontrar en abundancia son textos y argumentaciones *provida* basados en el pensamiento de Aristóteles, pero que en su mayoría no consideran la totalidad de su sistema filosófico, sino solo aquellos elementos que, desde su perspectiva, les permiten articular una argumentación contra el aborto.¹ Para conseguir nuestro propósito principal, en este artículo nos proponemos dos pasos: en primer lugar se intentará dilucidar el estatus aristotélico en torno al problema del aborto, es decir, se considerarán los pasajes más relevantes del estagirita sobre el asunto para establecer si puede considerársele un pensador *provida* o *proaborto*. En un segundo momento serán sometidos a análisis los fragmentos que han sido utilizados por los académicos que sostienen una postura a favor de la vida para reconstruir sus argumentos y someterlos a juicio, poniendo especial énfasis en el así llamado 'principio de potencialidad'. Ese examen estará iluminado por la visión del actualismo inglés, que se ha encargado de poner en duda las reflexiones metafísicas *provida* y, con ello, ha intentado construir una argumentación a favor del aborto. Finalmente se intentará dar respuesta a estas críticas actualistas utilizando los principios filosóficos establecidos por Aristóteles, iluminando así nuestra tesis, a saber, que la vida humana comienza en el momento de la concepción.²

2. ARISTÓTELES Y EL ABORTO

El pasaje más extenso y relevante acerca del aborto lo podemos encontrar en el libro VII de *La Política*. Allí el autor estructura las bases de su sistema político ideal y trata, como preocupación muy propia de su tiempo, el asunto del control demográfico. Sostiene lo siguiente:

En cuanto a la exposición y crianza de los hijos, debe existir una ley que prohíba criar a ninguno defectuoso; y en el caso de un número grande de hijos, si la norma de las costumbres lo prohíbe, que no se exponga a ninguno de los nacidos. Es necesario, en efecto, poner un límite numérico a la procreación. Y si algún niño es concebido por mantener relaciones más allá de estos límites, se debe practicar el aborto antes de que surja la sensación y la vida,

1 Para efectos de este artículo y por falta de una nomenclatura más específica, los términos *provida* y *proaborto* se utilizarán de forma lata.

2 Dada nuestra tesis, se omitirán las clasificaciones semánticas que dan diversos nombres al óvulo fecundado en sus diversas etapas del desarrollo pues, muchas veces, son usadas para establecer diferencias ontológicas entre una etapa y otra. Dichos nombres, en cambio, se usarán indistintamente bajo el principio de que la alteración del término no implica una alteración de la naturaleza del ser, que es nuestra tesis central. Para el aporte científico respecto del estatuto ontológico del embrión, que no será abordado en este artículo, es recomendable la lectura de Sgreccia, 2014, p.535-547.

pues la licitud e ilicitud de éste será determinada por la sensación y la vida. (1335b 19-26)³.

De acuerdo a este pasaje, si el embrión en desarrollo ya ha adquirido 'la sensación y la vida,' Aristóteles considera el aborto como un acto ilícito (literalmente *no sagrado, profano*). Desde el momento en que el feto es ya potencialmente humano, interrumpir su desarrollo natural no está permitido. No queda, sin embargo, completamente claro cuándo sucede esto, es decir, cuando el feto adquiere la sensación y la vida. No es en *La Política* donde se encuentra la respuesta, sino en los textos biológicos del autor. En su *Reproducción de los Animales*, Aristóteles arroja algunas luces sobre el desarrollo fetal y las capacidades que va adquiriendo a lo largo de su desarrollo:

Desde luego, no se podría considerar al embrión como inanimado y privado de vida en cualquier aspecto: pues los espermias y los embriones de los animales no están menos vivos que las plantas, y son fértiles hasta un cierto punto. En efecto, es evidente que poseen el alma nutritiva . . . pero durante el desarrollo, también reciben el alma sensitiva, por la que son animales. Pues no llegan a ser al mismo tiempo animal y hombre, ni animal y caballo; y lo mismo pasa en el caso de los demás seres vivos, ya que el fin aparece en último lugar y el fin del proceso de formación es lo particular de cada uno. (736a 32-736b 5).

Para comprender el sentido de este pasaje, se debe considerar que el filósofo arranca desde la taxonomía de las almas establecida en el *De Anima*. Existen tres tipos de alma según sean los tipos de movimiento y facultades que pueden encontrarse en la naturaleza. La primera y más básica es el alma nutritiva que pertenece a las plantas y vegetales y les permite el movimiento relacionado al ciclo de la vida. En segundo lugar encontramos el alma sensitiva perteneciente a los animales, que les otorga, entre otras, las capacidades de la sensación y el movimiento locativo o desplazamiento. En último lugar encontramos el alma racional o humana, que otorga las potencias intelectivas, es decir, el uso de la inteligencia y el desplazamiento según la voluntad. Es menester recordar que existe una cierta sucesión en este tipo de almas, a saber, que el alma sensitiva posee las cualidades descritas más arriba, más las capacidades del alma nutritiva; y el alma racional posee la voluntad y la inteligencia, más las potencias del alma sensitiva y la nutritiva. Esto no significa, sin embargo, que el hombre posea tres almas, sino que aquella que le corresponde según sus facultades y tipo de movimiento es la humana, que es la más perfecta pues posee además las capacidades de las almas inferiores o menos perfectas.⁴

³ Se utilizarán, para las citas de fuentes clásicas, las numeraciones y abreviaciones del *Oxford Classical Dictionary* (4^o ed.). Este material se encuentra disponible en: <http://classics.oxfordre.com/page/abbreviation-list/>

⁴ Para esta división de los tipos de alma ver el libro II, específicamente el capítulo 2 en adelante. Ver también: Lu, 2013, p.49.

Considerando esto, nos es posible comprender el sentido del pasaje de *Reproducción de los animales*. Lo que está aseverando allí el estagirita es que el embrión posee primero un alma nutritiva, luego adquiere el alma animal, y finalmente, cuando su desarrollo somático lo permite, recibe el alma racional o humana. Cuando sucede esto último es que el aborto se torna ilícito. Esta teoría recibe tradicionalmente el nombre de ‘hominización tardía’.

Para contestar la pregunta planteada originalmente se deben precisar aún algunas cuestiones: ¿En qué momento del desarrollo embrionario podemos reconocer ya un feto humano con alma propiamente humana? ¿A partir de qué fase el aborto no es moralmente válido porque hay ser humano? Afortunadamente, Aristóteles responde claramente esta pregunta. En su *Historia de los Animales*, el autor sostiene que esto sucede a partir del día cuarenta de gestación. Es allí cuando ya se está en posesión de ‘sensación y vida’ (583b 3-26). Para afirmar ese día en específico, Aristóteles hace en el texto una serie de observaciones empíricas a partir de experimentos aparentemente practicados por él o sus discípulos que le permitieron sostener que sólo a partir del día cuarenta en adelante hay una materia somática apta para ser informada por un alma intelectiva y, por tanto, con las potencias racionales y volitivas (Lu, 2013, p.52).⁵ Sin embargo, el filósofo es cauteloso en no aseverar más allá de lo que el conocimiento sensible le permite. En razón de ello es que no afirma con certeza cuándo sucede la adquisición del alma racional, sino que se limita a afirmar que, dado que la materia está preparada para ser informada con el alma humana desde el día cuarenta en adelante, toda acción contra él *podría* significar el asesinato de un ser humano y, en consecuencia, el aborto debe practicarse previo a dicho momento (Kraut, 1997, p.156). La teoría de la hominización tardía fue influyente durante la Edad Media, pudiendo encontrarse incluso en la *Suma Contra Gentiles* de Santo Tomás de Aquino (II.89.11).⁶ Lu sostiene en *Aristotle on Abortion and Infanticide* que la Iglesia Romana consideró por siglos esta teoría como válida, razón por la cual se condenaba con mayor vehemencia a las mujeres que se practicaran un aborto posterior al día cuarenta de gestación que a aquellas que lo hicieran antes (p.53, n19).

Volvamos ahora al pasaje de *La Política*. El fundamento de la aseveración allí hecha por parte del filósofo se encuentra en la presencia o ausencia de potencialidad humana. Si hay potencia humana (día cuarenta en adelante), el aborto es ilícito. Si no la hay, el aborto está moralmente permitido. ¿Qué sucedería, sin embargo, si Aristóteles hubiese tenido nuestro conocimiento de embriología y genética? ¿Sostendría lo mismo en el conocimiento de que el embrión es embrión humano desde el principio? ¿Modificaría su propuesta sabiendo que la carga genética que posee ese ser es indistintamente la de una persona de raza humana y no un animal? En ese caso, suponen algunos, la hominización tardía debiera ser modificada por una cierta ‘hominización temprana’ donde todo aborto es reprobado moralmente. Esta idea de la actualización moderna del conocimiento

⁵ Existe otra interpretación del asunto que sostiene que el alma humana está presente en el cuerpo desde el inicio, pero que sus potencias se van actualizando a medida que el desarrollo somático lo permite. Para este abordaje ver: Code, 1987; Morsink, 1982; Oppenheimer, 1975.

⁶ En esta misma línea ver: Eberl, 2005, p.379; Morgan, 2013, p.S19. Sgreccia, 2014, p.550-552 ofrece una mirada más amplia sobre el problema en el medioevo.

científico de Aristóteles es defendida, entre otros, por Peter Simpson, quien afirma en su *Comentario filosófico a La Política de Aristóteles* lo siguiente: “Buenamente podríamos esperar, por ejemplo, que la nueva evidencia recientemente descubierta acerca de la sensibilidad en el feto humano previo a la espiritualización [día cuarenta], movería hoy a Aristóteles hacia a un condena casi absoluta del aborto” (p. 247, n82).⁷

¿Es posible sostener esta última idea la luz del pensamiento aristotélico? ¿Es coherente esta afirmación con el resto del sistema filosófico del autor? Como mencionamos, el libro VII de *La Política* tiene por objeto la descripción del estado ideal y especifica la regulación demográfica que allí debe practicarse. Si leemos el pasaje con cautela, nos percataremos de que lo que hace Aristóteles, de hecho, es ofrecer una opción de regulación para aquellos Estados que, por sus propias costumbres, no acepten ni el aborto ni el infanticidio. Para no quebrantar sus propias leyes y no acabar con una vida humana y, de paso, evitar el infanticidio por exposición, esas comunidades específicas no podían practicar un aborto posterior a los cuarenta días. Esto no significa que Aristóteles extendiese esta obligación a todas las otras comunidades, sino que solo les ofrece una salida a aquellos que se encuentran limitados en su obrar por sus creencias y tradiciones. Es más, Aristóteles no presenta, en sus textos, objeción alguna contra el aborto en cualquier etapa de gestación ni tampoco contra el infanticidio. El objeto de la comunidad política es el bienestar de sus integrantes, que representa el fin más alto al que se puede aspirar. Si para asegurar ello se debe acabar con la vida de potenciales integrantes, a Aristóteles pareciera no molestarle en lo absoluto (Lu, 2013, p.54-55).

Entendiendo este pasaje en su contexto y considerando los diversos abordajes del autor sobre el tema, no es posible afirmar que el filósofo pueda ser considerado un autor provida. Muy por el contrario, justifica tanto la interrupción de un embarazo como el abandonar a un niño nacido para que muriera de hambre o por los efectos del clima, prácticas muy comunes en su tiempo (Lu, 2013, p.57). Así, todo intento por afirmar que Aristóteles defendía la vida del nonato es, en consecuencia, un esfuerzo infructuoso e inútil.

3. EL PRINCIPIO DE POTENCIALIDAD

Considerando todo lo anterior sería lícito preguntar: si Aristóteles mismo no presentaba objeciones morales al aborto, ¿por qué es utilizado como el principal instrumento teórico al momento de articular una defensa de la vida humana en gestación? Fundamentalmente porque diversos autores han encontrado en el filósofo un arsenal argumentativo efectivo para defender sus propias posturas, incluso contradiciendo el conocimiento biológico y la filosofía éticopolítica del pensador griego. Es dentro de este arsenal de principios argumentativos que se encuentra el principio de potencialidad.

⁷ Para esta aproximación ver también: Dobbs, 1994, p.70-71 n2.

Para comprender este principio debemos aclarar algunas cuestiones previas. Aristóteles define la potencia como el “principio del movimiento o del cambio [que está] en otra cosa o en la misma cosa en cuanto otra” (*Metaph.* V, 1019a 15). De la potencia hay dos tipos: la activa, que es la capacidad de provocar una actualización o cambio en otro, o de la misma cosa en cuanto otra; y la pasiva, que es la capacidad de recibir una actualización o cambio desde fuera (*Metaph.* IX, 1046a).⁸ Así, cuando el artista pinta un lienzo, está actualizando su potencia activa de arrojar pintura sobre dicho lienzo, y el lienzo, a su vez, está recibiendo del pintor la actualización de su potencia pasiva de ser pintado. La potencia, entonces, se puede entender desde la posibilidad que algo tiene de adquirir una forma distinta a la que posee, ya sea por una capacidad propia o por un agente externo. Aristóteles sostiene que “una cosa es posible cuando el hecho de pasar a la actividad de la que se dice tener potencia no implica imposibilidad” (*Metaph.* IX, 1047a 23ss), es decir, cuando a un ente no le es imposible ser de una manera determinada, esa manera determinada de ser se encuentra dentro de sus potencias. La semilla puede ser árbol, puesto que no le es imposible, pero nunca será caballo, puesto que ello no se encuentra dentro de sus potencialidades.⁹

Considerando lo anterior, podemos resumir el argumento de potencialidad visto de la filosofía aristotélica, y aplicado a las reflexiones contemporáneas acerca del aborto, de la siguiente forma: el embrión, en cualquiera de sus etapas de desarrollo, posee ya las potencias y cualidades de un ser adulto desarrollado, pero en forma potencial. Dentro de estas cualidades cuentan la racionalidad, voluntad, libertad, dignidad, etc. Es importante recalcar que, en la teoría aristotélica, la potencia y el acto pueden ser entendidos, de forma general, como ‘modos de ser’; es decir, el embrión es, para usar la expresión de Boecio, de ‘naturaleza racional’, con capacidad volitiva, libre y digno tal como el adulto, pero en potencia. La única diferencia es que esas capacidades no se han actualizado, es decir, son, pero de un modo distinto al del adulto desarrollado. Este argumento ha sido esgrimido durante décadas por filósofos y eticistas cristianos que buscan dar un sustento teórico a su doctrina que sostiene la sacralidad de la vida humana (Morgan, 2013, p.S16-18), incluyendo al conocido Profesor Alfonso Gómez-Lobo.¹⁰

¿Es posible compatibilizar la teoría de la hominización tardía con el argumento de potencialidad? La respuesta es ciertamente negativa. ¿Cómo podemos conjugar entonces ambos pensamientos? Sólo queda un camino: afirmar uno y negar el otro. Eberl sostiene que si nos guiamos por los principios metafísicos propuestos por Aristóteles y seguidos por Santo Tomás, en lugar de su desactualizado conocimiento embrionario, la conclusión que se sigue es que la vida humana comienza con la concepción (2005, p.392). Es más, para algunos académicos, desde esta perspectiva es posible, actualizando

⁸ Para un abordaje más contemporáneo de esta cuestión ver: Kaczor, 2011, p.24.

⁹ En *Metaph.* VIII, 5. Aristóteles hace un esfuerzo por distinguir entre las meras posibilidades de un ente de adquirir una forma distinta a la que se posee, y las potencias que le competen por naturaleza. El vino no posee, ejemplifica el autor, la potencia de transformarse en vinagre pues, aunque la realización de esa posibilidad no le resulta contradictoria, ella es el producto de la corrupción de su materia y no de una actualización de sus potencias intrínsecas.

¹⁰ Para esta tradicional comprensión del principio de potencialidad ver: Gómez-Lobo, 2007; Napier, 2001.

el conocimiento fisiológico del filósofo, corregir su concepción acerca del inicio de la vida propiamente humana. Si bien la teoría de la hominización tardía estaba basada en evidencia empírica que, aunque válida en la antigüedad, ha sido refutada hoy en día. Los principios metafísicos, sin embargo, que defienden el argumento de potencialidad no han sufrido el mismo destino. Así, el afirmar la naturaleza humana y, por tanto, racional del embrión, les ha permitido a los pensadores cristianos descartar la teoría de la hominización tardía y afirmar la posesión de un alma racional desde el momento en que se inicia la existencia de un humano, es decir, desde la concepción. Diversos autores han sostenido que, de tener nuestro conocimiento actual, tanto Aristóteles como Santo Tomás estarían de acuerdo con esta corrección.¹¹

Esta visión ha sido, sin embargo, duramente criticada por diversos autores, señalando que a la cristiandad no le interesa, en realidad, encontrar la verdad metafísica respecto del estatuto ontológico del embrión o feto, sino que su objetivo es influenciar las discusiones a nivel mundial acerca del aborto y mantener un discurso ético que esté al servicio de sus creencias religiosas (Morgan, 2013, p.S22-S23). De allí la relevancia para este grupo de mantener válido el argumento de potencialidad y poder afirmar una base teórico-filosófica para su aproximación al problema y no una doctrina religiosa que puede ser sujeto de disputa y escepticismo (Lu, 2013, p.47). Por abordar el problema solo de forma tangencial y circunstancial, no ahondaremos en esta crítica.

4. LA CRÍTICA DEL ACTUALISMO

A partir la década de los 70, es posible encontrar los primeros textos que ponen en tela de juicio esta argumentación provista y que han intentado desarticular el principio de potencialidad como tesis válida en la discusión, a saber, como fundamento del estatuto moral y ontológico del embrión. La argumentación que esgrimen estos autores es la siguiente: dado que el feto humano no es persona en acto sino en potencia, no debería gozar de los mismos derechos y garantías que una persona actualmente desarrollada. Podría pensarse que esta teoría está tomada del mismo pensamiento aristotélico en relación a la anterioridad del acto respecto de la potencia (*Metaph.* IX, 1049b 4ss). Sin embargo, encuentra su origen en la escuela empirista inglesa que, como es sabido, da mayor validez a las realidades actuales que a las potenciales (Locke, 2005, p.138).

En términos generales, el argumento defendido por estos pensadores proaborto se basaba en la afirmación de que el feto no obtiene la humanidad sino hasta después del parto, por lo que acabar con su vida no representa un problema moral (Kaczor, 2011, p.13 ss). Una de las primeras menciones a este respecto se encuentra en el artículo de Judith Thomson de 1971 titulado *A defense of abortion*. Allí sostiene escuetamente que “un óvulo recién fecundado . . . no es más persona que una bellota es un roble”

¹¹ Ver, por ejemplo: Simpson, 2002, p.247. Para esta aproximación y una interesante revisión de la postura de Santo Tomás de Aquino frente al problema del aborto y la hominización tardía ver: Morgan, 2013, p.S19-S23.

(p.48),¹² sin profundizar mayormente en la idea. No será hasta 1972 que encontraremos un abordaje directo al principio de potencialidad de la mano de Michael Tooley con su artículo *Abortion and Infanticide*. Allí el autor sostiene que el feto no adquiere su humanidad sino hasta una semana después del parto (p.37-65). Otros siguieron esta interpretación, llegando a alargar el período incluso hasta un mes después de nacido (Singer, 2000, p.163). Estos académicos hacen una distinción que, a ratos, resulta algo oscura y complicada, pero que descansa fundamentalmente en la distinción que realizan entre una ‘persona’ poseedora de derechos y un simple ‘ser humano’. Tanto el feto como el recién nacido son seres humanos pero no personas, por lo que no tienen el derecho a la defensa de su vida. En términos generales, el feto no se diferencia de un animal cualquiera, carente de propiedades psicológicas y, especialmente, habilidades intelectuales abstractas.¹³ Son diversos los autores que, aunque presentando algunos matices, siguen esta corriente.¹⁴ Para Tooley en particular, el hecho de que el feto sea humano en potencia (idea, por demás, imprecisa, como veremos más adelante) es irrelevante. Si el embrión no es persona en acto, no es persona. Para explicar esto propone el siguiente experimento mental: supongamos que se inventa un suero que transforma gatos comunes y corrientes en gatos perfectamente racionales. Cada gato es, por tanto, potencialmente una persona. ¿Me veo obligado -se pregunta- a convertir a los gatos que me cruce en personas? Ciertamente no. Aquí es donde Tooley introduce lo que él llama el ‘principio de simetría’: si no presenta problemas morales el abstenerse de iniciar un proceso causal, tampoco es inmoral detener ese proceso una vez iniciado. De esa forma, abstenerse de inyectar el suero en un gato y abortar tienen el mismo valor de amoralidad (1972, p.58). De la misma forma, y siguiendo un argumento similar, otros autores llevan esta postura aún más lejos, sosteniendo que solo una vez que el sujeto posee conciencia es que puede considerarse ‘persona humana’. Así, un feto o un recién nacido, siendo humanos, no son ‘personas humanas’. Son, dicho de otro modo, personas humanas en potencia, por lo que sería lícito acabar con su vida.

Unos años más tarde, en 1973, aparecerá uno de los textos actualistas que es considerado clave en la crítica al principio de potencialidad, escrito por la filósofa norteamericana Mary Anne Warren. En su artículo *On the Moral and Legal status of Abortion*, define los requisitos con los cuales debe cumplir un ser para ser afirmado como persona, y realiza otro ejercicio mental: propone un escenario donde nos encontramos con un marciano y se debe discernir si darle un trato humano o de otro tipo. Para hacer la distinción hace un listado de las cualidades propias de los seres humanos. Entre ellas se incluyen la racionalidad, la comunicación y la autoconciencia. Si el marciano las tiene, debe ser tratado humanamente. De lo contrario, tal trato no le corresponde. A continuación compara el marciano con un embrión humano y llega a la conclusión de que el embrión no debe dársele un trato humano pues no despliega estas capacidades (1973, p.43-61). En una línea similar a esta, Tooley afirma que para ser persona hay que tener

12 Esta autora es también reconocida por defender los derechos de la mujer en el uso de su cuerpo. El caso que presenta del violinista conectado a una mujer es el ejemplo más claro de esto.

13 Kaczor, 2001, p.14-16 hace una interesante descripción y análisis de esta postura.

14 Ver, por ejemplo: Singer, 2000; Warren, 1973.

la capacidad de buscar sus propios intereses y valorar la propia vida; un ente no puede tener derecho a la vida si no es capaz de interesarse en su propia existencia.¹⁵ Teniendo en cuenta estas consideraciones, y dado que la experiencia nos muestra que los embriones no hacen uso consciente de su razón, no poseen autoconciencia y no han desarrollado aún deseos propios originados libremente, éstos no se considerarían personas, por lo que acabar con sus vidas no reviste problemática moral alguna.

5. UNA RESPUESTA A LA CRÍTICA DEL ACTUALISMO

Analicemos estas objeciones al principio de potencialidad. Entendiendo como elemento base que el actualismo es una crítica relativamente actual, no puede, por su condición, ignorar la evidencia empírica que poseemos. Esa evidencia señala, hoy, que esa célula fecundada no es persona en potencia, sino persona en acto. Para comprender esto debemos acordar lo que entendemos por ‘persona’. Siendo esto una tarea larga y extenuante, remitámonos a comprender el asunto desde lo que nos atañe, a saber, la potencialidad. En términos generales, los actualistas estarían de acuerdo en que un adulto desarrollado es una persona en acto y no en potencia, pues hace uso de sus facultades, tiene conciencia de sí mismo, etc. ¿Qué sucede, sin embargo, cuando esa persona adulta en acto no está haciendo uso de sus facultades o no está teniendo conciencia de sí mismo de forma actual? ¿Qué pasa cuando duerme, cuando está en estado vegetativo, o simplemente cuando está ebria? Ya que el dejar de hacer uso de sus facultades lo pone en condición de potencia y no en acto: ¿deja, entonces, de ser persona un adulto desarrollado cuando duerme o no está haciendo uso de sus capacidades? El actualista tiene dos opciones: responder afirmativamente, en cuyo caso se torna lícito acabar con la vida de un durmiente o de un boxeador noqueado; o responder negativamente, en cuyo caso su objeción al argumento de potencialidad no se sostiene, pues se estaría contradiciendo. Esto es, de hecho, un argumento del propio Aristóteles. En el libro IX de la *Metafísica* llama a este ‘el error de los megáricos’ (1046b 29ss) quienes sostendrían que solo se posee la potencia cuando esa potencia se está actualizando, y menciona que la consecuencia de esta postura es tan absurda como proponer que quedamos ciegos cuando cerramos los ojos o nos tornamos sordos cuando nos tapamos los oídos, acciones que llevamos a cabo regularmente.¹⁶

¿Cuál es el error de fondo del argumento actualista? Tiene que ver con una confusión en la potencialidad respecto de las facultades y de la naturaleza del ser. El embrión o feto no es persona en potencia, es persona en acto. El hecho de que sus capacidades no estén siendo ejercidas de manera actual no afecta su naturaleza, que es completamente humana.

15 Para una revisión de los requisitos para ser persona propuestos por Tooley y Singer, ver: Kaczor, 2011, p.17ss.

16 Estas distintas formas de comprensión de la persona humana tienen adherentes y detractores hasta nuestros días. La visión expuesta en este artículo se puede considerar de carácter “sustancialista”, mientras que la actualista se acerca a una concepción “funcionalista” o “empirista” de la persona. Para esta distinción ver: Ciccone 2006, p.78ss. Para una distinción similar, aunque bajo una nomenclatura diferente, ver: Prieto 2005, p.42-48.

Desde el momento de la concepción, y de acuerdo a la información científica actual, ese ser es un organismo biológico humano con una carga genética humana, con la condición que, por su primitiva condición gestacional, no puede llevar a cabo la actividad que le es más propia, que es la actividad racional. ¿Significa esto que no es persona, o que lo es de una manera ontológicamente menor o menos perfecta? No. Afirmar eso sería, como ya mencionamos, lo mismo afirmar que las personas dejan de ser personas cuando duermen o se encuentran en estado vegetativo.

Un segundo argumento tiene que ver con la potencialidad de desarrollo de las células que componen el cuerpo humano. Ciñéndose a los descubrimientos de la ciencia actual, estos autores sostienen, además, que diversas células son potenciales personas humanas (los gametos, las células clonables, etc.) y que, siguiendo la línea del argumento de potencialidad, debieran ser resguardadas con los derechos propios de una persona. ¿Es ésta una crítica válida? Ajustando nuestro razonamiento al pensamiento aristotélico, podemos observar aquí una confusión respecto del concepto de potencia. Anteriormente hemos explicado la existencia de dos tipos de potencia, la pasiva y la activa. La potencia que posee el feto o embrión es de carácter activa. ¿Qué significa esto? Que la capacidad de llegar a ser una persona completamente desarrollada, con pleno uso de sus facultades y con conciencia de sí mismo se encuentra en su propia naturaleza, sin que se necesite más que de la nutrición externa y el paso del tiempo para que esto suceda. La semilla, por ejemplo, llegará a ser naturalmente un árbol si sigue el curso natural de su desarrollo; esa es su potencia activa. Para que llegue a ser silla, sin embargo, se requiere de una acción externa que modifique su desarrollo normal y transforme su materia en la de una silla; a esto es lo que hemos denominado potencia pasiva. De esa forma, las células clonables y los gametos humanos no llegan a ser persona humana según el desarrollo natural de su ser, sino que requiere de la tecnología y de la unión con el otro gameto respectivamente, para que esa potencia pasiva se actualice. En la *Metafísica* es el mismo Aristóteles quien afirma que los gametos no son en potencia humanos pues “es menester que sufra un cambio en otro medio” para poseer dicha potencia (*Metaph.* IX, 1049a 15). En el caso del embrión no sucede esto. Es por la posesión de la potencia activa que es posible afirmar que nos encontramos en presencia de un ser que, de seguir el desarrollo natural que le es propio por naturaleza, alcanzará el estado de actualidad humana.

Tomando en cuenta lo anterior, nos es posible afirmar que la idea de ‘potencia humana’ es falsa e inexacta. No hay ningún ser en la naturaleza que sea ‘potencialmente humano’ (entendido, evidentemente, desde la potencia activa). O se es gameto, o se es persona humana. No existe, nos indica nuestra argumentación, un estadio intermedio en que se pueda llegar a ser persona, pero sin serlo aún. Hablar de potencialidad humana reviste, entonces, un velo de confusión e imprecisión que no hace otra cosa que dar a lugar a discursos que, jugando con el lenguaje y las nomenclaturas, buscan negar el reconocimiento de la naturaleza humana en algunas personas. El único caso donde corresponde usar el concepto de potencialidad es en el desarrollo corporal. Es correcto afirmar que el cuerpo del embrión es, en potencia, un cuerpo adulto desarrollado; de la misma forma que nuestro cuerpo adulto es en potencia un cuerpo anciano. El desarrollo

corporal, de acuerdo a lo que hemos establecido, no comporta un aspecto relevante en la consideración de lo que es ser humano, pues afirmarlo nos conduciría invariablemente a cuestiones de valor ontológico respecto de personas con malformaciones o afecciones somáticas.

6. CONCLUSIÓN

Queda así claro que, de las críticas al argumento de potencialidad, no hay ninguna que se sostenga luego de ser revisadas a la luz del pensamiento que inspira su existencia, a saber, las reflexiones metafísicas y antropológicas que nos ha legado Aristóteles. Así planteadas las cosas, pareciera ser que, de acuerdo al uso de nuestra razón, el estatuto ontológico del embrión, en cualquiera de las etapas de su desarrollo gestacional, es invariablemente el de una persona humana con todos los derechos que le corresponden, por lo que el acto de abortar es, en definitiva, el acabar con una vida plenamente humana.

Existen otras críticas al argumento de potencialidad que atacan el hecho de ignorar factores contextuales e intentar establecer verdades universales a partir de reflexiones teóricas alejadas de la práctica. Esto genera amplias discusiones sobre la validez de unos derechos sobre otros; el derecho al bienestar, por ejemplo, sobre el derecho a la vida. Discutirlos aquí sería un trabajo demasiado extenso, sin mencionar que su abordaje es, en gran medida, casuístico y no constituye un análisis considerable del problema de la potencialidad, sino que desvía la atención hacia factores difícilmente argumentables por su carga emocional, psicológica y social, razón por la cual no han sido considerados en este artículo.¹⁷

A pesar de que ha sido demostrado que la vida en gestación es una vida humana, algunos podrían aún argumentar que es mejor acabar con esa vida humana, impidiéndole una posible vida de abandono y sufrimiento o por una valoración superior de la vida de la madre por sobre la del hijo.¹⁸ Queda abierta la discusión y análisis de los supuestos sobre los que se fundan este tipo de posturas y poder así dar respuesta a la problemática del aborto, ya no desde la pregunta por la naturaleza del ser, sino desde la mirada de las acciones que nos competen en relación a él dada su cualidad humana.

¹⁷ Sgreccia, 2014, p.563-571 aborda de forma general estas líneas de discusión.

¹⁸ A este respecto, resulta muy esclarecedora la división del problema que plantea Ciccone: El problema de la naturaleza del ser en gestación corresponde a su *estatuto ontológico*; el problema de las acciones que nos corresponden dado su estatuto ontológico es su *estatuto ético*; y las acciones que legalmente corresponden dada su estatuto ético es el *estatuto jurídico*. En este artículo hemos abordado el estatuto ontológico y, tangencialmente, el estatuto ético. El estatuto jurídico es, en el debate actual de nuestro país el que genera mayor controversia entre las distintas partes involucradas en la discusión acerca del aborto.

7. REFERENCIAS

- Aristóteles (1983). *Acerca del Alma*. Madrid: Gredos.
- _____ (1992). *Investigación sobre los animales*. Madrid: Gredos.
- _____ (1994). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- _____ (1988). *Política*. Madrid: Gredos.
- _____ (1994). *Reproducción de los animales*. Madrid: Gredos.
- Ciccone, L. (2006). *Bioética. Historia, principios, cuestiones*. Madrid: Palabra.
- Code, A. (1987). Soul as Efficient Cause in Aristotle's Embryology. *Philosophical Topics*, 15 (2), 51-59.
- Dobbs, D. (1994). Natural Right and the Problem of Aristotle's defense of Slavery. *The Journal of Politics*, 56 (1), 69-94.
- Eberl, J. (2005). Aquinas' account of human embryogenesis and recent interpretations. *Journal of Medicine and Philosophy*, 30 (4), 379-394.
- Gómez Lobo, A. (2007). Individuality and Human Beginnings: A Reply to David DeGrazia. *Journal of Law, Medicine and Ethics*, 35 (3). 457-462.
- Hare, R. M. (1975). Abortion and the Golden Rule. *Philosophy & Public Affairs*, 4 (3). 201-222.
- Hassoun, N. & Kriegel, U. (2008). Consciousness and the Moral Permissibility of Infanticide. *Journal of Applied Philosophy*, 25. 45-55.
- Kaczor, C. (2011). *The Ethics of Abortion*. London: Routledge.
- Kraut, R. (1997). *Politics: Books VII and VIII*. New York: Oxford University Press.
- Locke, J. (2005). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lu, M. (2013). Aristotle on Abortion and Infanticide. *International Philosophical Quarterly*, 53 (1), 209. 47-62.
- Morgan, L. (2013). The Potentiality Principle from Aristotle to Abortion. *Current Anthropology*, 54 (7). S15-S25.
- Morsink, J. (1982). *Aristotle on the Generation of Animals: A Philosophical*

- Study*. Washington: University Press of America.
- Napier, S. (2001). *Introduction: What are Persons? What is Valuable?*. En S. Napier, *Persons, moral worth, and embryos: a critical analysis of pro-choice arguments*. 1-18. London: Springer.
- Oppenheimer, J.M. (1975). When Sense and Life begins: Background for a Remark in Aristotle's 'Politics' (1335b24). *Arethusa*, 8 (2). 331-342.
- Prieto, L. (2005). El hombre, el animal y la antropología biológica. *Ecclesia*, 19 (1). 37-59
- Sgreccia, E. (2014). *Manual de Bioética I: Fundamentos y ética biomédica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Simpson, P. (2002). *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Singer, P. (2000). *Writings on an Ethical Life*. New York: Ecco Press.
- Thomson, J. (1971). A defense of Abortion. *Philosophy and Public Affairs*, 1 (1). 47-66.
- Tomás de Aquino, S. (1998). *Suma Contra Gentiles*. Madrid: Alianza.
- Tooley, M. (1972). Abortion and Infanticide. *Philosophy and Public Affairs*, 2 (1). 37-65.
- Warren, M. (1973). On the Moral and Legal Status of Abortion. *The Monist*, 57 (1). 43-61.

MITO Y TRADICIÓN: INGREDIENTES INELUDIBLES DE TODO
RELATO HISTÓRICO. UN ANÁLISIS A LA LUZ DE LOS ESTUDIOS DE L.
DUCH Y J. HUIZINGA.

MYTH AND TRADITION: TWO COMPONENTS OF THE HISTORICAL
TALE. AN ANALISIS GUIDED BY THE STUDIES OF L. DUCH AND J.
HUIZINGA.

Joel Isaac Román Negroni
Estudiante de Maestría en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana,
Medellín, Colombia.

Correo electrónico: joel.roman@upb.edu.co

Roberto Emmanuel González Quiñones Ph.D. (c) *
Pontificia Universidad Católica de Chile
Santiago, Chile.
regonzalez2@uc.cl

[Fecha de recepción: 02 de abril de 2018]
[Fecha de aprobación: 03 de julio de 2018]

Resumen

El presente escrito intenta poner en diálogo a dos reconocidos autores en temáticas filosóficas y antropológicas: Lluís Duch y Johan Huizinga. Duch postula una reflexión de la existencia misma según los elementos lingüísticos y morfológicos que usaron en la antigua Grecia para explicar, narrar y argumentar las complejidades de la condición humana: *mythos* y *logos*. En este artículo queremos examinar este juicio defendido por Duch en su obra y aplicarlo al estudio de la historia. Si la historia, entendida como relato del pasado, es creación propia del hombre, entonces es consecuencia esperada que el relato histórico tenga también una importante cuota de elementos mitológicos. Para hacer plausible nuestra hipótesis habremos de estudiar las bases filológicas de los términos en cuestión: *mythos* y *logos* y, en segundo lugar, abordar el tema de la historia entendiéndola -siguiendo principalmente a J. Huizinga- como producto espiritual mediante el cual una generación “rinde cuentas de su pasado”. De esta manera, llegada la conclusión de nuestro trabajo, se espera haber demostrado que el relato histórico de cualquier tiempo y lugar contiene en sí un importante elemento mitológico que no merece ser despreciado, antes bien, reclama la atención de filósofos, antropólogos e historiadores.

Palabras clave: historia, tradición, logos, mito, antropología-filosófica

Abstract

The aim of this paper is to create a dialogue between two recognized authors in both philosophical and anthropological affairs: Lluís Duch and Johan Huizinga. Duch postulates a reflection of the existence itself following the linguistics and morphological elements used by the Ancient Greeks to explain and to argue the complexities of the human condition: *mythos* and *logos*. In this paper we want to examine this thesis defended by Duch, and to applicate it to the study of history. If history, understood as story of the past, is a man's creation, then is a logical consequence that history has an important mythological element. To make this statement plausible, we have to study the philological bases of *mythos* and *logos*. In second place, we have to approach to the topic of history -following primarily J. Huizinga- as the spiritual product by which a generation “give account of their past”. At the conclusion of our work, we are going to prove that the history of any place or time has itself an important mythological element that, instead of being depreciated, claims for a special attention of philosophers, anthropologists and historians.

Key Words: history, tradition, logos, myth, philosophical-anthropology

* Becario CONICYT: Beca Doctorado Nacional Chile: CONICYT-PCHA/DoctoradoNacional/2016-Folio 21160285

1. INTRODUCCIÓN

El siguiente escrito pretende reflexionar y analizar los términos *mythos* y *logos* como los elementos claves para formular una “lectura en afinidad” con los aspectos más significativos de la vida y de la existencia humana. Es por tal razón que, motivados en esta dirección de comprensión de lo propiamente humano, nos hemos dispuesto tratar en un primer momento una aproximación filológica de los conceptos puestos en cuestión: *mythos* y *logos*. Así, queremos defender la visión de que tanto el mito como la tradición pueden ser considerados elementos omnipresentes en todo relato histórico. Esto es así ya que en todos los espacios de reflexión aparece la indisoluble relación entre *mythos* y *logos* como si este último hubiese “surgido de improviso, directamente, como si brotase por sí sola del suelo presente, sino es también [...] una herencia, más concretamente, del resultado del trabajo de todas las anteriores generaciones del linaje humano” (Hegel Vol. 1:9 en Duch, 2002).

Para argumentar satisfactoriamente a favor de la presencia del mito y la tradición en todo relato histórico, examinaremos, en un segundo momento de nuestro trabajo, la postura de Duch y Huizinga frente a la historia, o mejor, frente al relato histórico como fenómeno propio del ser humano. Basados en el estudio de algunos de sus textos más representativos, esperamos llegar a una mejor comprensión del relato histórico y sus componentes más propios.

2. DESARROLLO

2.1 El *mythos* como narración

Los acercamientos para la comprensión etimológica del término *mythos* parece que no terminarán jamás. Hay múltiples aproximaciones, pero su ocultamiento sigue estando ahí. Por eso, “aquello que propiamente es el mito no puede definirse fácilmente, y siempre se hace de manera discutible” (Duch, 2002, p. 63). En este inmenso mar de preguntas acerca de su correcto significado, al menos queda claro que el mito se arrima en *narrar* y, en efecto, *revelar* la existencia y condición misma de la humanidad o, dicho de otro modo, de lo humano. Bien perfila en las palabras de Ricardo López Pérez, cuando sostiene que:

El *mito* revela el tejido de la existencia y, a su manera, la explica, recurriendo a una especial capacidad para organizar y comunicar la experiencia en forma narrativa. Relata los grandes sucesos y orígenes de todo lo que se conoce de una manera conectada. Pone al descubierto la presencia de las fuerzas divinas, detrás de un presente inevitablemente cambiante (López Pérez, 2012, p. 61).

Ahora bien, la tesis principal que ha tenido bastante relieve entre los expertos es la que arguye Gustav Stählin, sosteniendo que el origen de *mythos* aparece en las lenguas

indogermánicas, articulándose con los conceptos *meudh*, *mudh* dentro de una amplia gama de significatividades que se relacionan con “recordar, aspirar, preocuparse”, etc.

En este sentido, siguiendo el horizonte que Gustav nos propone, el *mythos* se desliza hacia un horizonte que responde a los conceptos de “preocuparse” y “recordar”. Sin embargo, esta hipótesis representa “tan solo un intento de dar un par de pasos al callejón sin salida, sin que, ahora mismo, pueda afirmarse su completa fiabilidad” (Duch, 2002, p. 65).

Otra perspectiva para conjugar el mito como discurso hablado es la interpretación que sostiene Lluís Duch, en la que *mythos*, posiblemente, se relaciona con *logos*; o al menos “significaba lo mismo que *logos*, palabra, discurso hablado” (Duch, 2002, p. 65).¹ Aunque también, el término *logos*, precisamente, ha de designar aquella palabra pensada, calculada, reflexiva, y concretamente la forma de llegar a un análisis mental.

Así, al menos de manera general, lo que caracteriza al mito es su *forma*, su *narrativa* de las cosas, revelando las particularidades de la existencia del ser humano y la relación de los dioses con los hombres. Tiene en sí una manera distinta de narrar la condición humana a diferencia del *logos*. Es decir, el mito no necesita mediación lógica; no argumenta, sino que presenta las vitalidades y condicionamientos de la existencia humana (o como escribe sugestivamente Duch, “en la existencia humana”). El “*mythos* significaba en griego [...] la *iluminación inmediata*, que irrumpe súbitamente en el espíritu humano sin ninguna mediación de carácter «lógico»” (Duch, 2002, p. 66).

Por lo tanto, creemos que el mito constituye un instrumento de conocimiento. El mismo intenta, de forma peculiar, *apalabrar* toda la realidad del ser humano. Este apalabramiento no está basado en narraciones llenas de estulticias, sino que modula en proposiciones todo sentimiento y contradicciones en las que el ser humano está inmerso. Por eso, “las narraciones del mito modelan una realidad común, unas creencias, unas formas de pensar” (López Pérez, 2012, p. 61).

La conexión del término *mythos* con *legein*, como sugiere Jean Pierre Vernant, pertenece a un orden de compuesto semántico, tal como aparece con los conceptos *mytholegein*, *mythologia*. Por esta razón no hay que confundir, en efecto, con *logos*. De esta manera, *logos* y *legein* pueden significar cosas muy distintas. Lluís Duch sostiene que el verbo *legein* fue únicamente empleado por Homero cuando narra acerca de la recogida de los huesos de los caídos en combate; aunque, por otro lado, también podría significar “calcular, contar y enumerar”. En este sentido, *legein* desde su carga semántica ha de caracterizar el significado de “reunir” y “recoger”. Sin embargo, *logos* se deriva del verbo *legein*, con la connotación de “agrupar diversas comprobaciones puntuales”

¹ Esta interpretación se corrobora fácilmente en el profundo análisis de *μῦθος* presente en el Lidell-Scott Greek English Lexicon. El mismo define *μῦθος* en su segunda acepción como *tale, story, narrative* [...] *in Homer like the later λόγος, without distinction of true or false*. El uso posterior le adjudicó carga de falsedad al vocablo *μῦθος*. Interesante es también para nuestro análisis del *μῦθος* como narración la acepción que tuvo en la época clásica entendiéndose como el argumento (*plot*) de un obra literaria (Lidell & Scott, 1996, s. v. *μῦθος*).

(Duch, 2002, p. 68). Por tanto, en la oposición que aparece entre los términos *mythos* y *logos*, éstos son sustancialmente determinables, por la manera que tienen según sus únicas formas de funcionar. Es decir, por un lado, el *mythos* constituye la narración en la esfera de la condición humana en su totalidad, mientras que, por otro lado, el *logos*, en la perspectiva de racionalidad, tiene el horizonte de una fuerza bastante enraizada con la argumentación lógica. Por eso:

En la creación literaria, la *palabra* ya no es únicamente la palabra inmediata, sino que también contiene un entramado racionalizado y con fuerza argumentativa, la cual se opone tanto en la forma como en el fondo al *mythos* como palabra meramente transmitida por vía oral. En una palabra: en el mundo de los griegos aparece por vez primera en la historia una oposición entre la *dramática* del mito y la *abstracción* del logos (Duch, 2002, p. 69).

En este sentido, *mythos* aparece ya en la historia de la epopeya clásica. Una de sus características principales son, entonces, recoger los aspectos retóricos y mostrar con ciertas perspicacias de elocuencia las preguntas acerca de la vida y la muerte, de los dioses y de los hombres, sin necesidad de dogmatizar lo que narra. De esta manera responde al fin último de lo que existe y posiblemente acontece en la vida de los humanos y de los dioses. Así pues, el mito se ofrece a sí mismo como un marco de referencia, como *paideia*, para la transformación individual hacia la *totalidad*, es decir, “son personales, pero, sobre todo, son colectivos” (Ferro Bayona, 2015, p. 33).

De esta manera, se abre el espacio a una conciencia colectiva que, tocada por el mito y lo simbólico por medio de la palabra oral, proporciona una vida armónica no para sí, sino también para la comunidad.² Es en la comunidad donde el mito “[...] mantuvo de forma muy destacada una función pedagógico-retórica. En la tradición griega posterior, el uso del mito quedó, casi exclusivamente, reservado a los poetas y a los ejercicios pedagógicos de los jóvenes” (Duch, 2002, pp. 69–70).³

Asimismo, el término *mythos*, que aparece en los escritos de Homero, suele sugerirse que hay que comprenderlo como “opinión o de exposición de cuento”; en términos de contar algo de forma ordenada. Siguiendo esta concepción, para algunos *mythos* podría significar “consejo y pensamiento” (como en el latín *cogitatio*) tal y como arguye Lluís Duch. En este camino de forma serpentaria, hay que tener en consideración las

2 Robert Graves en *Los mitos griegos I* expone un exhaustivo estudio acerca de las posibles versiones entre el mito de Homero y la fábula de la creación de pelusa (véase cap. 1). Además, en esta obra de dos volúmenes, sostiene que la aproximación a cualquier figura mitológica el punto de partida, desde luego, debe ser considerada en la propia dimensión religioso-político. Esta idea permea en la importante cuota antropológica en la que figuran los dioses, héroes y personajes como representaciones políticas. De este modo, lo que fluctúa en las obras de Robert Graves no es en cuanto a una perspectiva formal de relación entre historia y mito, sino en las posibilidades significativas materiales de lo que expresa allí el mito, en cuanto actividad narrativa de una comunidad. (Véase: Robert Graves, 1985).

3 Por otro lado, Joseph Campbell escribe que el mito viene a constituir “el modelo [...] que nos indica el camino a seguir y la forma de enfrentarnos a los problemas y oportunidades que la vida nos depara” (Campbell, 2014, p. 18).

expresiones de Titz Scheiner, cuando dice que “en el mito, la cosa tiene la preeminencia sobre la palabra, mientras que, en el logos, la palabra la tiene sobre la cosa” (en: Kerényi, 1964, p. 26). Por tal razón:

El cosmos que surge es solamente una imagen del ser puro, el cual es el *modelo original*. Por eso al mundo físico, que no es el ser puro, sino exclusivamente su *imagen*, no se le pueden aplicar razonamientos absolutamente verdaderos, sino meramente *verosímiles*. En consecuencia: la naturaleza humana ha de darse por satisfecha con el mito como narración probable (Duch, 2002, p. 64).

Así pues, el lenguaje del mito, en su forma de narrar los acontecimientos *hic et nunc*, está revestido de un matiz ambiguo y, sobre todo, verosímil. De este modo se ajusta, por sobre todas las cosas, a las contradicciones del ser humano. La contradicción y la complejidad del mito en cuanto narración fluctúan en la misma contradicción y complejidad que el ser humano lleva en sí mismo. Por tal razón, los mitos jamás estarán disociados de las problemáticas de la existencia humana, y mucho menos de los espacios de la vida social, sino que es “flexible” dentro del concreto de la vida humana, de los individuos y de los pueblos.⁴ Como bien diría Lluís Duch, reflejan de manera enciclopédica la diversidad de problemas y formas de los aspectos más significativos de la vida real. En resumidas cuentas, “el mito llega a hacerse actual en todas las épocas [...], porque ha de ser incesantemente reinterpretado en función de las nuevas variables que surgen en los trayectos vitales de los individuos y de las colectividades” (Duch, 2002, p. 27).

3. EL LOGOS Y LA TRADICIÓN

La pregunta rectora de nuestro trabajo hace que, tras examinar las nociones de *mythos* y *logos*, devolvamos la mirada al relato histórico.⁵ Como se mencionó más arriba, *mythos* puede entenderse como “relato, narración”. Por tal razón, *mythos* está estrechamente vinculada al *logos*. Esta experiencia del narrar es condición muy propia del ser humano como ser social. En efecto, el “hablar” siempre es “con alguien” y “de algo”. En la narración se pone en evidencia la “colectividad” del ser humano. Es por esta razón que los mitos son, ante todo, colectivos. Este conjunto de narraciones generan un conjunto de conocimientos diversos que se transmiten a lo largo del tiempo. A ese

⁴ Cornelius Castoriadis observa los textos de Homero como descripciones de las significaciones imaginarias, o como lo llamaría el autor: “creaciones humanas”, en cuanto a los primeros elementos de lo que puede llamarse “captación” griega del mundo. Expone tres puntos centrales que serán el hilo conductor a lo largo de su obra: En primer lugar, los poemas describen el mundo desde un contexto real según la época. En segundo lugar, la sociedad que allí es descrita en los poemas concierne al mundo del mito. En pocas palabras, el mundo social que allí aparece no es otro sino el “tejido social del mito”. En tercer lugar, los poemas describen la sociedad real de la época de los aedos, de una sociedad que está dentro de los años oscuros de Grecia entre el siglo XI y los siglos IX y VIII. (Véase: Cornelius Castoriadis, 2006, pp. 109-111).

⁵ En esta segunda parte del artículo examinaremos los ensayos “Problemas de historia de la cultura” y “Una definición del concepto de historia” de Johan Huizinga y a través de ellos pondremos a prueba nuestra hipótesis. Estos escritos están recogidos en el volumen titulado “El concepto de la historia” (Huizinga, 1977).

conjunto de conocimientos, *logoi*, llamamos tradición. El análisis que sigue evalúa esta hipótesis e intenta profundizar en la relación de la tradición con el relato histórico.

Del verbo latino *trado*, la *traditio* es aquella transmisión de bienes ya materiales o inmateriales de una persona a otra. Más formalmente, en la segunda acepción presentada por el Oxford Latin Dictionary, *the transmission of knowledge, a teaching. The handing down of knowledge; an item of traditional knowledge, belief, etc.* (Glare, 1990, s. v. *traditio*). Presente en los *Anales* de Tácito, una máxima nos refiere a la tradición como una de las realidades vinculadas a la historia: *ut...in traditione supremorum accipiant...propiam memoriam*.⁶ La tradición se convierte entonces en ese caudal que transmite, de generación en generación, los “tesoros espirituales” propios de cada cultura.

La interrogante por la tradición ha ocupado a los hombres desde antiguo. Ésta conforma una masa enorme de conocimientos que llega a nosotros a través de las más variadas formas de expresión cultural: desde el mito hasta las memorias académicas de las universidades medievales. No es posible desligarnos de este depósito milenario pues en alguna medida “somos tradición” (Arvea, 1999, p. 375). El mito -entendido como aquellos relatos que subyacen en el colectivo de cualquier cultura- y la tradición están mutuamente imbuidos. Estas formas de narración no pueden ser ignoradas sin desdibujar aquello que se pretende estudiar, en el caso de la historia, el pasado. La historia es un fenómeno cultural y, por lo tanto, está permeado por la tradición propia de cada cultura: “[la historia] no es nunca la reconstrucción o la reproducción de un pasado dado. El pasado no es dado nunca. Lo único dado es la tradición” (Huizinga, 1977, p. 91). Sin embargo, la tradición no es historia por sí sola.

La referencia a la tradición es ineludible en la tarea historiográfica de cualquier cultura. La historia -en cuanto relato del pasado- está en contacto con la cultura, es decir, brota de un determinado contexto. Esta cultura, expresa Huizinga, está “saturada de pasado en forma de imágenes” (Huizinga, 1977, p. 38). Estas imágenes toman distintas formas entre las que nuestro autor destaca el mito, la saga y la leyenda, pues dichas imágenes responden a una forma de saber propia de cada cultura y por eso satisfacen una apetencia de verdad. Si bien es cierto que nuestra sociedad actual exige como forma de saber el pensamiento científico y crítico, el olvido del sustrato eminentemente cultural de los conocimientos humanos conlleva, para Huizinga, un grave error metodológico.⁷

⁶ Tácito, *Anales*, 16.16 (Glare, 1990, s. v. *traditio*).

⁷ Esta opinión parece ser compartida por W. Jaeger en su célebre obra *Paideia: Los ideales de la cultura griega* (1943). En este texto de tres volúmenes, Jaeger intenta realizar un análisis de la educación griega teniendo en cuenta todos los elementos culturales de la época. Comparte, en este sentido, una visión antropológica semejante a la de Huizinga en la que el ser humano no se puede reducir a la esfera científica y lógica pues un elemento esencial de éste (y por tanto, de la sociedad) es el mito y la tradición. El mismo Jaeger afirma: *I have attempted to interpret the rivalry of philosophical and anti-philosophical forces for the primacy of culture of the fourth century as a single historical drama, which cannot be broken up without impairing our understanding of the whole and obscuring the position of this antithesis, which is fundamental in the history of humanism down to the present day* (Jaeger, 1943, p. X).

4. LA HISTORIA COMO CIENCIA

Huizinga es consciente del influjo cientificista que sufrió la historia. Para él, este afán decimonónico significó una pérdida del concepto de la historia y, consecuentemente, la dificultad de plantear un auténtico problema al quehacer histórico. Esta dificultad a la hora de establecer el problema y el objeto de las investigaciones históricas, desembocaron en una abundante producción especializada e inconexa entre sí. Para Huizinga, el problema no es la investigación especializada, sino la carencia de propósito que el historiador experimenta (Huizinga ve plasmada esta realidad en la “justificación” que solían hacer los historiadores de su época y en la denominación -por parte de los mismos historiadores- de los trabajos históricos como “labor preparatoria” a investigaciones posteriores).

Las exigencias de la ciencia para con la historia venían sobre todo de una interpretación -errónea o exagerada según Huizinga- que se le dio al escrito de Ranke en el que dice que la historia es un deseo general por saber “cómo sucedieron las cosas, en realidad”. Al respecto dice nuestro autor:

La famosa frase de Ranke, que se ha tergiversado y de la que se ha abusado al arrancarla del contexto en que el maestro la empleó muy de pasada, para convertirla en adagio deliberado, ha adquirido una resonancia programática que a veces amenaza con rebajarla al plano de una falsa consigna para una estéril historiografía (Huizinga, 1977, p. 20).

En su disertación, Huizinga prosigue con una sugerente imagen. El historiador es como un arqueólogo que se dedica a recolectar e interpretar algunos fragmentos de cerámica. Si se pudiera aplicar la frase de Ranke, el arqueólogo intentaría ver “qué son esas cosas en realidad”. En ese sentido, mientras avance en su estudio, el arqueólogo descubrirá que se trata de los fragmentos de un vaso. A partir de entonces, su labor ya está condicionada por la idea de vaso que él tiene. Con esto Huizinga quiere señalar que el historiador no puede ver hechos aislados y, como el arqueólogo, siempre se acercará a su objeto de estudio con una idea que él ya tiene. Esta idea que tiene toda persona que estudia la historia se ve expresada en un “hallarse condicionadas por la idea de una cierta unidad histórica y lógica” (Huizinga, 1977, p. 20).⁸

En esto reside precisamente el fracaso del intento de una “historia científica” según Huizinga. El espíritu científico se sentirá inclinado a dejar fuera la consideración de los mitos y tradiciones propias de cada cultura pues seccionará los hechos históricos como unidades aisladas, viéndolos como “fragmentos” separados sobre los cuales es posible hacer “ciencia”. En respuesta, Huizinga plantea que:

⁸ Para Huizinga la historia tiene siempre carácter teleológico. Al menos entendida como relato, la historia es un esfuerzo del hombre por ordenar los sucesos; luego, la interpretación que el historiador hace de los hechos del pasado siempre responderá a las ideas culturales propias del historiador y a éstas se ordenan. Sobre este punto: cfr. Huizinga, 1977, p. 20 ss.

La unidad no puede residir jamás en un “fragmento” cualquiera de la realidad pasada. El espíritu entresaca de la tradición ciertos elementos y los agrupa para formar la imagen de una conexión histórica, no realizada siquiera en el pasado mismo, tal y como fue vivida (Huizinga, 1977, p. 20).

5. HISTORIA COMO CIENCIA DEL ESPÍRITU

Como opción a este planteamiento de una historia científica, Huizinga examina en un primer momento otra caracterización que tuvo la historia en el siglo XIX, la historia como ciencia del espíritu. Esta visión hunde sus raíces en el pensamiento ilustrado de Turgot, Voltaire, Condorcet y, posteriormente, en el idealismo alemán de Hegel y Herder. Sin embargo, tiene su base conceptual en el pensamiento de W. Windelband, H. Rickert, G. Simmel y Dilthey. Estos, según Huizinga, “demostraron que el conocimiento de lo particular basado en intuiciones podía tener el rango de ciencia, sentando las bases para la teoría del conocimiento de las ciencias del espíritu” (Huizinga, 1977, p. 52).

A pesar de que la consideración de la historia como ciencia del espíritu reveló “que la ciencia y la génesis del conocimiento histórico diferían fundamentalmente de la investigación propia de las ciencias naturales” (Huizinga, 1977, p. 25), a Huizinga le parece insatisfactoria esta perspectiva por una razón muy delicada: la vinculación de las “ciencias del espíritu” a la idea de “evolución”. Para nuestro autor, el problema con el concepto de “evolución” es el aspecto biológico que rige el modo en que se acerca al mundo. Es decir, quien pretende entender la realidad en términos “evolutivos” acaba asumiendo la postura del biólogo, esto es, el análisis de fenómenos aislados:

El método de la ciencia biológica es el único que nos ordena concebir el organismo desligado del medio ambiente, no citar más que *pro memoria* la continua supeditación del objeto al medio y representarnos la evolución como un proceso causal cerrado. [...] Ahora bien, los fenómenos históricos no pueden desglosarse impunemente con el pensamiento del medio que los rodea, como se hace aquí. Si los tratamos por ese procedimiento, como si fuesen objetos biológicos, en seguida se vengan del investigador: el método histórico se anquilosa (Huizinga, 1977, p. 37).

Por otra parte, quien pretende entender la historia en clave evolutiva, no hace sino acentuar el complicado problema de la teleología histórica pero sin hacerse cargo del mismo en la mayoría de los casos: “la palabra [evolución] llega a hacerse tan corriente que se desgasta a fuerza de usarse. Pierde la grávida consecuencia de su acusado contenido metafórico para convertirse en sinónimo de causalidad determinada en general” (Huizinga, 1977, p. 28). El “problema de la evolución” de la historia como ciencia del espíritu, remite a un problema parecido al que Huizinga vio en la historia entendida como ciencia: todavía no se es capaz de generar un concepto de historia que abarque la realidad de la historia misma. En este sentido, Huizinga pretende, por medio de su ensayo *En torno a la definición del concepto de historia*, encontrar una manera de entender

la historia que se haga cargo del substrato cultural en el que, entre otras cosas, residen las realidades del mito y la tradición.

6. HISTORIA COMO FORMA DEL ESPÍRITU

En la búsqueda de un concepto de historia que sea capaz de asumir las realidades culturales más profundas de la condición humana, Huizinga llega a la consideración de la historia como “forma del espíritu”. Para llegar a este concepto, nuestro autor indaga en la “forma y función constantes” del fenómeno cultural que es la historia. Como se ha mencionado, para nuestro autor la historia es ante todo un fenómeno cultural que, refiriéndose al pasado, intenta explicar el sentido de lo acaecido captando e interpretando las posibles conexiones entre los hechos. La historia es, entonces, un “dar forma” (Huizinga, 1977, p. 92) al pasado. Siguiendo este raciocinio, Huizinga no duda en llamar a la historia una forma del espíritu:

[S]i la historia, como actividad del espíritu, consiste en dar forma al pasado, podemos decir que como producto es una forma. Una forma espiritual para comprender el mundo dentro de ella como lo son también la filosofía, la literatura, el derecho y las ciencias naturales (Huizinga, 1977, p. 92).

Lo particular de esta forma del espíritu es que versa sólo sobre el pasado. Esta actividad espiritual que intenta dar forma al pasado finaliza, según nuestro autor, en una “rendición de cuentas” (Huizinga, 1977, p. 93).⁹ A partir de esta concepción de la historia, Huizinga termina por preguntarse *quién* rinde cuentas y *de qué*. Se abre paso así a la resolución del problema que motivó su ensayo mediante la exposición de su definición para el concepto de historia: “*historia es la forma espiritual en que una cultura se rinde cuentas de su pasado*”.¹⁰

La definición propuesta tiene algunas ventajas respecto a la visión de la historia como ciencia natural o como ciencia del espíritu. “Esta expresión es más amplia que la de ciencia [...] y a la par más precisa, puesto que formula la esencia del fenómeno mismo” (Huizinga, 1977, p. 95). El sujeto de la oración, “una cultura”, es cónsono con lo que a lo largo de su obra Huizinga expuso sobre la historia: es ante todo un fenómeno cultural. A través del rendir cuentas, nuestro autor quiere expresar la presencia de un elemento pragmático en toda labor histórica: “se trata siempre de entender el pasado, de obtener enseñanzas acerca de algo que rebasa el conocimiento de los mismos hechos” (Huizinga, 1977, p. 96).¹¹

9 “El modo como la Historia se sitúa ante el pasado podría designarse sobre todo como una «rendición de cuentas hecha ante uno mismo»” (Huizinga, 1977, p. 93).

10 Cursivas del autor

11 Huizinga rescata otras bondades de su definición y las expresa con estas palabras: “Considerada en su conjunto, esta definición tiene además la ventaja de que, dentro de la amplitud con que está concebida -amplitud que no es, a mi modo de ver, confusión-, deja margen para los distintos sistemas y concepciones en disputa. No tuerce en la controversia entre la idea de una construcción cíclica de la Historia Universal y

En lo tocante a nuestro tema particular, ¿puede la historia considerada como “forma del espíritu” hacerse cargo del mito y la tradición? A nuestro juicio, Huizinga da un paso audaz para librar a la historia del dominio del espíritu crítico científico de nuestros días. Sin embargo, parece no ir tan lejos como L. Duch en su obra “Mito, interpretación y cultura”. Huizinga apuesta a que su concepto de historia puede abarcar las realidades culturales de la vida humana -mito y tradición, por ejemplo- y a la vez mantener su rigor científico. Esto es así porque Huizinga cree firmemente que la historia satisface la “apetencia de verdad” propia de la cultura que la gesta. Si una cultura tiene como forma del saber propia la mitología, su historia será mitológica. En cambio:

La forma de saber propia de la cultura occidental moderna, en lo que a los acontecimientos del mundo se refiere, es la forma de la ciencia crítica. No podríamos renunciar al requisito de lo científicamente seguro sin lesionar con ello la conciencia de nuestra cultura (Huizinga, 1977, p. 95).

A este respecto, Huizinga es categórico “las fábulas míticas sobre el pasado pueden seguir teniendo un valor literario para el hombre de hoy, pero no son ya historia para él” (Huizinga, 1977, p. 95). La novedad de la propuesta de Huizinga reside, a nuestro juicio, en que su concepto de la historia como forma del espíritu consigue elevar el mito y la tradición al terreno de lo científico crítico mediante la consideración de la historia como fenómeno cultural. De esta manera, se logra una visión de conjunto de la tarea histórica: si bien el mito y la tradición no *son* historia, *sí forman parte esencial de* la historia.¹² No hay realidad auténticamente humana que deba quedar fuera de la labor historiográfica.

7. CONCLUSIONES

El problema que dio origen a nuestro trabajo pretendía responder en qué medida el mito y la tradición están contenidos en los relatos históricos partiendo para ello del punto de vista de dos autores reconocidos en la antropología, filosofía e historia. Como parte de nuestro trabajo realizamos una revisión etimológica de la palabra *mythos* y convenimos en que para propósitos de este trabajo, el mismo sería entendido en su sentido de “relato”.

la de su continuidad. Deja una salida al dilema de si el conocimiento histórico es más bien conceptual o más bien intuitivo; no obliga a determinar lo que es indeterminable: la significación histórica, ni a optar entre lo particular y lo general como objeto del interés histórico. Son, si que quiere, méritos negativos, pero méritos al fin y al cabo” (Huizinga, 1977, p. 97).

¹² En este aspecto, Jaeger, en la obra antes citada, contribuye un poco más al análisis desde la perspectiva filosófica. Con sus conocimientos del mundo helénico propone al mundo de la filosofía y de la historia de la actualidad recuperar lo que él llama el sentido “tucídideo” de la historia. Esta visión sería capaz de obtener cierta objetividad al leer en clave filosófica las diversas fuentes (mitológicos, poéticos, tradiciones locales) que nutren el relato histórico. *The historian should not, indeed undertake to decide who possesses absolute truth. But he is able to use the criterion of the main Thucydidean objectivity on a large scale to mark out the main lines of a historical pattern, a true cosmogony of values, an ideal world which will survive the birth and death of states and nations. Thereby his work becomes a philosophical drama born of the spirit of historical contemplation* (Jaeger, 1943, p. XIII).

Evaluamos luego como la tradición está vinculada con el mito. Tradición, en la medida que es transmisión de conocimientos a través del tiempo, es también “narración”. El mito forma parte de la tradición aunque no la agota. En este tesoro espiritual propio de cada cultura que es la tradición, existen también otras clases de saberes, como el saber científico y crítico. Nuestra cultura actual, exige que un verdadero saber sea científico y crítico. Sin embargo, la historia no agota su fuente en este ámbito de la cultura. De los estudios de Huizinga se desprende que la historia, en la medida en que es un fenómeno cultural, se nutre de la tradición y del mito. Para satisfacer la condición de “saber crítico” que debe tener también la historia, Huzinga defiende la noción de historia como “forma del espíritu”.

En efecto, para responder a nuestro problema evaluamos las distintas consideraciones de la historia que Huzinga presenta: como ciencia natural, como ciencia del espíritu y como forma del espíritu. De ellas, encontramos que sólo la consideración de la historia como forma del espíritu es capaz de hacerse cargo de la realidad auténticamente humana de la cultura y, por esto mismo, del mito, de la tradición y de la necesidad científico-crítica que nuestra cultura exige a toda forma del saber. Aunque Huizinga sea cuidadoso en sus pronunciamientos, es de elogiar el intento que hace de conciliar una visión científica y crítica de la historia con una visión más abarcadora de la tarea histórica que incluya la consideración del mito y la tradición. Consideramos, por tanto, de particular relevancia el estudio del pensamiento de autores como los que acabamos de abordar. En tiempos en que los estudios antropológicos y filosóficos concernientes al aspecto cultural de la historia parecen recuperar la atención de los académicos, se hace cada vez más importante una revisión de aquello que tenemos por “historia”, pues nuestra reacción ante el presente está en gran medida condicionada por nuestro entendimiento del pasado.

8. BIBLIOGRAFÍA

- Arvea, A. (1999). "¿Por qué estudiamos latín?" en *Onomazein*, no. 4, 371–379.
- Campbell, J. (2014). *En la búsqueda de la felicidad: mitología y transformación personal*. (D. Kudler, Ed., D. González Raga & F. Mora, Trans.). Barcelona: Kairos.
- Castoriadis, Cornelius. (2006). *Lo que hace a Grecia: de Homero a Heráclito. La creación humana II* (T. Arijón, Trad.). Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Duch, L. (2002). *Mito, interpretación y cultura*. Barcelona: Herder.
- Ferro Bayona, J. (2015). *El mito de la filosofía*. Colombia: Universidad del Norte.
- Glare, P. G. W. (1990). Oxford Latin Dictionary. *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: The Clarendon Press.
- Graves, Robert. (1985). *Los mitos griegos I*. (L. Echávarri, Trad.). Madrid: Editorial Alianza.
- Huizinga, J. (1977). *El concepto de la historia*. (W. Rocas, Trad.) (Primera edición, 1946, reimpresión 1977). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Jaeger, W. (1943). *Paideia: the Ideals of Greek Culture*. (G. Highet, Trad.) (Vols. 1–3). New York: Oxford University Press.
- Kerényi, K. (1964). *Griechische Grundbegriffe, Fragen und Antworten aus der heutigen Situation*. Zürich.
- Lidell, H. G., & Scott, R. (1996). Greek-English Lexicon With a Revised Supplement. *Greek-English Lexicon With a Revised Supplement*. Oxford: The Clarendon Press.
- López Pérez, R. (2012). "El mito griego con razón. Homero y Hesíodo en el origen de la filosofía" en *Medicina y Humanidades*, no. 4, 61.

DISCURSOS VACÍOS PARA OÍDOS ESTANCADOS: HACIA UNA HERMENÉUTICA DE LA ACCIÓN

EMPTY SPEECHES FOR STAGNANT EARS: TOWARDS TO HERMENEUTICS OF ACTION

Edgar Enrique Velásquez Camelo, sdb
Licenciado en filosofía y letras de la Universidad Pontificia Bolivariana
Colombia-Bogotá DC
Correo electrónico: evelasquez@sdbcob.org

[Fecha de recepción: 13 de abril de 2018]

[Fecha de aprobación: 03 de julio de 2018]

Resumen

El estado actual del discurso, como modalidad específica de la comunicación humana, ha perdido, en algunos escenarios políticos, religiosos y culturales, su vinculación efectiva con la realidad, es decir, ha quedado desprovisto de referentes existenciales que soporten la idealidad del discurso. Así las cosas, la vacuidad semántica del discurso humano se ha perpetrado en el estancamiento existencial del ser humano convirtiéndose en obstáculo de los procesos de transformación personal y social. Por tal motivo, se hace preponderante la necesidad de que la idealidad del discurso humano se haga real y efectiva en la persona interpelada por medio de la hermenéutica de la acción, de tal forma que los grandes sueños de la humanidad no queden solo fijados en la escritura, sino que logren incidir de manera efectiva en la vida de las personas que conforman el entramado social comunicativo del mundo actual.

Palabras clave: Discurso, vacío, apariencia, hermenéutica de la acción y testimonio.

Abstract

The current state of discourse, as a specific modality of human communication, has lost, in some political, religious and cultural scenarios, its effective link with reality, that is, it has been devoid of existential referents that support the ideality of discourse. Thus, the semantic emptiness of human discourse has been perpetrated in the existential stagnation of the human being, becoming an obstacle to the processes of personal and social transformation. For this reason, the need for the ideology of human discourse becomes real and effective in the person questioned through the hermeneutics of action, so that the great dreams of humanity are not only fixed in the writing, but that effectively affect the lives of people who make up the communicative social fabric of today's world.

Key words: Discourse, emptiness, appearance, hermeneutics of action and testimony.

1. INTRODUCCIÓN

*“He oído ya mil discursos semejantes, todos ustedes son unos colaboradores inoportunos. ¿No hay límite para los discursos vacíos?”
(Job 16, 2)*

El objetivo de este artículo es presentar una reflexión acerca de la condición contemporánea del discurso humano, que sin lugar a duda está afectado por lo que denomina Lipovetsky la era del vacío (2010), y su relación intrínseca con la hermenéutica de la acción (Ricoeur 2002; 1981), que, a nuestro modo de ver, resulta ser una respuesta loable cuando la supremacía del concepto está por encima de la realidad (Baudrillard 2009a); de esta manera la hermenéutica de la acción permite que el discurso humano no se quede estancado en los conceptos sino que sea operativo en la vida de las personas. Las preguntas que orientan nuestra reflexión son: ¿Cuál es la característica predominante del discurso actualmente? ¿Cómo, desde la hermenéutica de la acción, se disuelve el concepto y se da paso a la realidad? La tesis que se defiende es que los discursos contemporáneos, que motivan la existencia humana hacia la construcción de un mundo mejor, carecen de «fuerza de realidad» cuanto más «el concepto», contenido en el “documento ejemplar”, es más por su idealidad discursiva que por su realización; esto hace que las palabras se conviertan en discursos vacíos. Ahora bien, por la fuerza embelesadora del concepto y su capacidad para convertirse en el único referente real (Baudrillard 2002): su virtualidad no pasa de ser una mera representación ideal que estamos acostumbrados a citar y renombrar: se consolida en el ser humano la condición de “oídos estancados.” En este sentido, cobra importancia acudir a la hermenéutica de la acción como una forma plausible para hacer frente a la vaciedad del discurso cuando este no se hace operativo en la persona. La hermenéutica de la acción, a nuestro modo de ver, consiste en el proceso interpretativo que facilita al ser humano la capacidad de dinamizar la existencia en la búsqueda por la autenticidad, por la pragmática de la comprensión que provoca el cambio de vida: esto desde la conciencia, la autonomía y la decisión.

Para desarrollar lo anterior se expone el siguiente esquema argumentativo: en el primer apartado se abordará cuáles son las principales características de la era del vacío según Lipovetsky; esto es, la condición humana envuelta en el vacío, entendido en su forma metafórica y desde sus implicaciones ontológicas. En el segundo apartado se abordará lo que significa «vacío» en el plano del discurso; de tal forma que teniendo claro las diferentes modalidades del discurso religioso, político y cotidiano podamos dar cuenta de por qué son cada vez más vacíos. Y por último se expondrá lo concerniente a «hermenéutica de la acción», es decir, entender cómo la apropiación del discurso lleva a la persona necesariamente a involucrar en un solo movimiento la aplicación, no entendida como un segundo paso, sino como parte del proceso interpretativo.

2. LA ERA DEL VACÍO: LA DESAPARICIÓN DE LO REAL

“Entonces Dios me dijo: «Ve y dile a este pueblo: “Por más que oigan, no van a entender; por más que miren, no van a comprender”. «Confunde la mente de este pueblo; que no pueda ver ni oír ni tampoco entender. Así no podrán arrepentirse, y yo no los perdonaré.»” (Is 6, 9-10).

El objetivo de este apartado es indagar sobre las principales características de la era del vacío y su consolidación en la desaparición de lo real, es decir, de qué manera el vacío permea el lazo social discursivo de la realidad recomponiendo el imaginario colectivo virtual y disolviendo lo real: la realidad misma se vuelve virtual cuanto más impera el concepto y desaparece el referente real existencial. En otras palabras, el vacío permea los lazos discursivos creados por el lenguaje, haciendo que su contenido se convierta en autorreferencial y carente de sentido, lo que, a nuestro modo de ver, facilita que los grandes relatos de la «posmodernidad» (Lyotard, 1987), sean meramente entelequias discursivas que promueven una esperanza irrelevante hacia un futuro incierto; esto, si no se consolidan referentes reales cuya forma de disolver el vacío sea a través del testimonio (Ricoeur, 2008).

La posmodernidad se caracteriza por instaurar múltiples microrrelatos proliferados por los medios de comunicación (Velásquez, 2014b), que se encargan de virtualizar la realidad social componiendo la imagen virtual del mundo. Dichos microrrelatos fundamentan el pensamiento cotidiano no especializado del ser humano que trata de comprender la existencia en la cotidianidad (Heller, 1998). En las sociedades desarrolladas no hay mejor forma de socialización que a través de la tecnología porque el mundo y sus relaciones simbólicas se crean por medio del imperio informacional de la era virtual-tecnológica (Castells, 2006). Los discursos sociales, permeados por el vacío, quedan desprovistos de un fundamento real: parece que fueran fruto de la imaginación y no de una concepción real del mundo; es como si quisiéramos que el mundo ficcionado de la producción cinematográfica actual fuera el referente real del complot social que cada vez se vuelve caótico y la manera de comprenderlo superficial (Cohen, 1980) (Sartori, 1998). Cabe aclarar que se entiende por vacío la falta de referentes existenciales que soporten la idealidad del discurso humano. Así las cosas, el discurso social es la ficción legitimada del imaginario colectivo cuya representación cobra realidad en las concepciones de mundo que cada vez más son homogeneizadas cuanto más sean aceptadas por la influencia de la globalización (Castells, 2009).

Sin pretender abarcar toda la complejidad del vacío, nos preguntamos ¿cuál es la forma del discurso social contemporáneo? ¿Cómo afecta la era del vacío en la desaparición de lo humano en su modalidad discursiva? En otras palabras ¿cuáles son las consecuencias del vacío en la vida de las personas? En consecuencia, el planteamiento teórico de este apartado es que por la influencia de la era del vacío se consolida cada vez más la desaparición de lo real en la medida que se impone el concepto y disuelve el

referente vital por su inexistencia. La desaparición no es aniquilamiento, como lo afirma Baudrillard, sino una modalidad del discurso que se mantiene en el modo de “documento ideal”, es decir, en la forma ideal del concepto (Baudrillard, 2009a). De esta manera, al quedar confiscada nuestra representación por la idealización extrema de la vida, el ser humano enfrenta la arrasadora tarea de convertir en realidad lo que solo acontece en el concepto. Sin embargo, se vuelve una tarea imposible toda vez que el vacío existencial sin referentes afecta el discurso humano a tal punto que nos acostumbramos a que el documento ideal sea simplemente una entelequia empalagosa estancada cuya fase de movilidad queda provisionalmente detenida por la inoperancia del concepto. Este es el núcleo central de este artículo; de ahí que nos parece pertinente abordar qué se entiende por vacío y cómo esto afecta los procesos de transformación social.

2.1. El vacío como concepto ontológico

El vacío como categoría ontológica-existencial tiene su fundamento en el *nihilismo*. Esta corriente filosófica tiene por objeto la pregunta por la nada ¿por qué hay nada en vez de algo? Tal cuestionamiento existencial es el punto de partida de la reflexión del *nihilismo*. Cabe aclarar que, aunque vacío y la nada son conceptos análogos desde el punto de vista semántico, son dos realidades diferentes porque el vacío hace referencia a la vacuidad existencial del ser, en cambio la nada a la in-transcendentalización del ser. En este sentido, aunque afirmamos que el vacío tiene su fundamento en el nihilismo, se desliga de él, es decir, se vuelve una corriente en sí misma porque actualmente ha cobrado otros escenarios sociales, en este caso concreto, en el discurso social contemporáneo (Ricoeur, 1981).

El vacío, por lo tanto, como concepto ontológico, reconfigura la condición existencial del ser humano a tal punto que hay necesidad de preguntar ¿por qué hay vacío en vez de plenitud? Entiéndase por plenitud la realización operativa existencial del ser por la consolidación paulatina del sentido y la autenticidad (Frankl, 2010). Por esto cobra importancia plantear, en términos del sentido y del cuidado, la condición ontológica existencial del hombre y su inminente caída. Ahora bien, no se comprende aquí vacío en relación con el sinsentido de la vida, sino más bien, que el vacío en sí mismo parece ser una forma nueva, actualmente, del sentido mismo del ser en su forma aparente: la desaparición de lo real por la confiscación virtual aparente del discurso social. La edad contemporánea, cuya construcción social artificial discursiva se consolida cada vez más en el ideal de la sostenibilidad, el desarrollo y el progreso, herencia conceptual de la modernidad, impulsa sobremanera el capitalismo informacional (Castells, 2001), y a la vez instaaura un mundo cuya representación ha sido confiscada y acaparada por las tecnologías virtualizantes de la realidad social, hace que los referentes reales existenciales sean precarios cuanto más se instaaura en nuestra sociedad el reino de la apariencia (Baudrillard, 1993).

Lo aparente es en sí mismo el vacío existencial que configura la nueva realidad antropológica-ontológica del ser humano. Cabe resaltar que, si bien es vacío, no quiere

decir que no haya nada, es decir, la presencia del vacío es la apariencia. Este concepto, presentado por Sócrates en el *Sofista* (Platón, 2011) refiere que ahora hay una forma del ser que no es, esa es la apariencia; comienza el discurso filosófico de la desaparición. La apariencia se impone como una invención discursiva que soporta la construcción social del mundo contemporáneo. ¿En qué sentido? En el sentido mismo en que hoy somos más por cuanto aparentamos que por lo que somos en realidad (Baudrillard, 2009b). Este reino de la apariencia, a nuestro modo de ver, configura la nueva condición discursiva del entorno social institucional artificial en sus diversas modalidades: político, religioso y cotidiano.

El vacío permea el entramado social de lazo comunicacional entre las personas a tal punto que configura una representación aparente (Baudrillard, 1993) ideal e inexistente de los grandes discursos que sustentan la realidad social en su condición óptima. Así, por ejemplo, el ideal político está expreso en el documento ideal del Estado, el ideal religioso está caracterizado en su forma pura en el documento fundacional y el hombre cotidiano no especializado asevera su condición existencial en la sapiencialidad de la cultura que es aparente en sí misma. Esto quiere decir que hace falta, en el mundo actual, procesos de transformación que faciliten la operativización de los grandes ideales que componen el discurso humano social, para que se pase de lo aparente a lo real: ser más existencia que apariencia; lograr consolidar el inicio del camino por lo auténtico en su forma concreta y evidente: el testimonio.

Se debe conocer a profundidad los componentes esenciales del vacío para que podamos resolver de forma real el peligro inminente de la desaparición. Afortunadamente la desaparición total de ser humano no ha sido plenamente efectiva, como lo expresa Baudrillard en su texto ¿Por qué no todo ha desaparecido ya?, en la que plantea de forma categórica que el ser humano, en su forma ausente, no ha desaparecido porque todavía conserva en sí mismo algo que lo hace esencialmente humano, es decir, la existencia. La existencia es la esperanza que fundamenta la empresa que tiene por objetivo «dar muerte al documento» para que sea, en la persona, una realidad viva y operante.

2.1.1. La apariencia: aproximación filosófica

Parménides planteó por primera vez la disyuntiva entre el ser y el no-ser (1981). Afirma que solo es posible el conocimiento por la vía del ser, en la vía del no-ser no es posible nada; aunque piensa que puede haber un punto intermedio que denominó *doxa*. Esta se caracteriza por ser mera habladuría del mundo carente de profundidad y sentido. Dicho punto intermedio entre el ser y el no-ser constituye la puerta de entrada de la apariencia y el vacío. Luego Sócrates, en el *Sofista*, afirma que hay un modo del ser que no-es, la apariencia, que constituye para Sócrates la modalidad del no-ser (2011) y la inminente caída del ser en continua movilidad y desaparición. Lo aparente en sí mismo es lo que aparece, es decir, lo que se muestra. El mostrarse de lo aparente es engañoso porque en su aparecer desaparece la esencia misma del ser humano: lo auténtico. Por eso para Sócrates las cosas en sí mismas como realidades puras solo están en el mundo de las

ideas, el mundo terrenal es gobernado por lo aparente: la representación confiscada de la realidad en la que la imagen del mundo es borrosa cuanto más sea vulnerable su esencia.

San Agustín en *Las Confesiones* (2013) presenta un camino hacia lo auténtico, la desaparición de lo aparente y el imperio de lo real-auténtico por la conciencia de sí: finitud y culpabilidad (Ricoeur, 1982), y la conciencia del mundo. La forma como lo aborda, desde la narrativa existencial (Ricoeur, 2004), facilita la conexión entre la vida y el mismo acto del pensamiento, a tal punto que impulsa, con su hermenéutica existencial, la arrasadora tarea de enfrentar el mundo aparente e ilusorio y ver con claridad lo que encara el mundo por procurar una vida auténtica. Si en Sócrates hablamos de un mundo aparente, en Agustín podemos referirnos a la disolución de lo aparente por la predominancia vital de la persona que aniquila la fuerza del discurso para ser, en concreto, la palabra hecha carne.

Con Descartes, padre de la modernidad, la persona accede al mundo en cuanto pensado por la acción preponderante de la razón. (Xiol, 2015) Lo aparente para Descartes, en línea con lo anterior, es todo aquel juicio que no es sopesado por la voluntad y el intelecto. La apariencia es el objeto no analizado que está suspendido en el juicio racional del filósofo; indagar sobre sus posibilidades hace que pase de ser un mero objeto aparente y se acceda al ser de la cosa en sí desde el pensamiento. Descartes considera que solo es posible acceder a la esencia misma de las cosas a través de la construcción racional del intelecto (2006). A diferencia de Descartes, Locke, Hume y Hobbes consideran que las cosas son en sí mismas y no apariencias, en tanto ilusión óptica. La experiencia constituye el modo por el cual se accede al conocimiento de las cosas. Además de fundamentar el cimiento epistemológico del empirismo, consolida las bases sociales de la constitución del Estado Moderno. El mundo social es empíricamente posible porque es esencialmente discurso de lo real por la experiencia. Así, por ejemplo, Hobbes además de postular que el hombre tiene conocimiento de las cosas por medio de la experiencia, esto no es solamente un planteamiento epistemológico, sino que además constituye la base por la cual desarrolla su pensamiento político en la sección “Sobre el Estado” en el *Leviatán* (2007).

Con Kant se dio un paso grande promulgando la autonomía como la capacidad de autodeterminación: su máxima “*sapere aude, incipe*” sintetiza de manera clara la imperiosa necesidad del hombre de valerse por sí mismo (2004). La autonomía sería la oposición más evidente de la apariencia porque lo aparente es dependencia absoluta condicionada por la representación confiscada de los mecanismos que deciden por nosotros, cuando carece el ser humano de autodeterminación. Heidegger, por su parte, nos introduce en *Ser y tiempo* (2003) un nuevo concepto para referirse a la apariencia: la habladería, que, según él, es apropiarse de la cosa sin poseerla. Lo aparente, entonces, sería como querer representar la cosa en sí sin poseerla en su esencia misma.

Actualmente estamos colonizados por el reino de la apariencia, las cosas tal como aparecen, cuya representación está confiscada por la ciencia y la técnica. Lo evidente y lo

aparente son dos conceptos análogos que nos hacen pensar sobre la condición ontológica existencial que aboca al ser a los precipicios de lo aparente como la única forma del ser, que en sí misma, se convierte en el único referente y original. No queremos ser catastróficos, o algo por el estilo, sino más bien describir la realidad tal cual se presenta para tomar las determinaciones existenciales que nos conduzcan de manera clara a la autenticidad, que se comporta en el existente como un proyecto inacabado cuanto más “el ser que somos nosotros mismos es ontológicamente el más lejano” (Velásquez, 2017).

2.2. El lenguaje: de lo real a lo artificial

El lenguaje es la forma por la cual el ser humano se hace comunicación vital existencial. En la modalidad de las palabras, que articulan el discurso social, el lenguaje dejó de ser un enigma esencial de la existencia, porque su poder comunicativo, capaz de convencer a cualquier persona de una idea, pasa a ser una herramienta que facilita la instauración de un mundo posiblemente articulado y creado a través del lenguaje (Wittgenstein, 2009). En este sentido cobra importancia preguntarse si en el lenguaje se sostiene la realidad en sí misma o es una mera representación artificial que hace comprensible, en términos cognoscitivos, el mundo.

Aristóteles afirma que el ser humano es un ser constitutivo de *λόγος* es decir de lenguaje, razón, conocimiento y por consiguiente un ser racional (Gadamer, 1998). Además, el *λόγος* le permite comprenderse como un ser social: *ζῶον πολιτικόν*. En este punto se ha centrado gran parte de la tradición filosófica y política: la persona está dotada de *λόγος* que le permite interactuar con el mundo social de manera racional. El lenguaje, en este sentido, y visto desde una perspectiva más contemporánea, es comprendido como la forma por la cual el ser humano construye el mundo social.

La Edad Media reflexionó acerca de la importancia del lenguaje desde los universales que consideraban que en el «nombre mismo de las cosas» estaba la esencia de su ser, es decir, como algo universal. En este sentido el conocimiento es posible por medio de la adecuación del intelecto a la cosa, es decir, el objeto mismo en tanto construcción lingüística es en cuanto es. Además, el influjo del concepto griego *λόγος* permeó todo el pensamiento teológico acerca del *Verbo Encarnado*. Jesús, la Palabra del Padre, es carne, presencia vivificante de Dios (Rahner, 2008) (Baena, 2011)

En la edad moderna, el lenguaje ha adquirido mayor relevancia porque centró su preocupación en la comprensión científica de la existencia humana (Horkheimer, 1998). La cuestión de fondo era escudriñar el origen del lenguaje, con los nuevos planteamientos sobre la evolución del hombre. (Cassirer, 1967) Estudios posteriores, ubicados principalmente en filosofía continental, consideran el lenguaje desde su condición ontológica existencial como un enigma. Se plantean la pregunta ¿Quién es ese ser cuyo ser consiste en comprender? (Ricoeur, 2015). El lenguaje se comporta como un enigma ontológico inherente a la existencia humana. Tanto así que el límite del pensamiento es el lenguaje, como lo confirma Gadamer (1998). Por consiguiente, el lenguaje, desde esta perspectiva, no es simplemente una herramienta. Estamos en el

mundo por medio del lenguaje y en él está soportada la realidad en sí. Además, el límite de nuestro pensamiento es nuestro lenguaje por nuestro carácter finito existencial. Solo se es consciente del lenguaje cuando nos equivocamos.

El lenguaje, como lo afirma Wittgenstein (2009), es una caja de herramientas del cual se extraen los implementos para crear los juegos múltiples del lenguaje. El lenguaje es comprendido como una herramienta social que nos ayuda a comunicarnos con el mundo, comprenderlo y definirlo en el pensamiento. Además, el lenguaje es considerado como la consolidación simbólica del artificio social, tanto así que el mundo, en estos términos, es la construcción de proposiciones lógicamente gramaticalmente construidas.

Una última consideración desde el punto de vista político, y más concretamente, desde Habermas el lenguaje adquiere mayor relevancia cuanto más el Estado se consolida por medio de la participación y la acción de los parlantes que construyen la sociedad. En el lenguaje, desde este sentido, se ve la posibilidad de interactuar con el mundo social y la capacidad de crear consensos en la acción comunicativa.

El mundo socialmente construido por medio de proposiciones lógicamente fundadas es la idealización más concreta de la artimaña del discurso que tiene pretensiones de validez y veracidad. En la legitimidad discursiva del entorno social simbólico desaparece lo real y se impone el concepto como único referente y real en sí (Baudrillard, 2009a). Así, por ejemplo, en el sistema judicial contemporáneo la verdad procesal se convierte en la insignia de lo aparente y más cuando va en contra de la justicia. Lo real, a nuestro modo de ver, parece ser una cuestión cada vez más lejana, existencialmente hablando, porque el ser humano actual es más virtual que posible (Levy, 1999), es decir, la existencia deja de ser referente en sí y empieza a depender, de manera descomunal, del discurso ideal representativo que consolida, por medio del lenguaje, la operatividad utópica de los grandes ideales del ser humano.

El documento ideal deja de ser simplemente un discurso cuando es captado y asimilado por la persona. De ahí que la comprensión es el proceso hermenéutico existencial que permite a la persona dar muerte a lo comprendido, es decir, que el ideal deje de ser real simplemente en el documento y pase a ser la persona, en términos ontológicos, el referente existencial real del documento en sí. Se es auténtico no por el discurso social artificial, sino por la comprensión operativa del discurso que cobra vida en el ser humano, no como simplemente aplicación, sino como una dinámica unitaria que permite al ser humano la comprensión de sí por el desvío de lo otro (Ricoeur, 2015). La desaparición ontológica del ser humano es posible por la supremacía de los discursos sociales que hacen viable la idea de una vida auténticamente posible, sólo en la modalidad del documento.

La desaparición se hace efectiva por la fuerza embelesadora del discurso social, político, religioso y cotidiano. El discurso es una modalidad existencial estancada: puro acto potencial consolidado. La potencialidad misma del discurso es su estancamiento más evidente. Si el discurso social, político, religioso y cotidiano está estancado es por

la falta de comprensión e interpretación; para que el discurso sea operativo se hace cada vez más necesario que el discurso no sea simplemente un documento, sino que sea, existencialmente hablando, la vida misma. Sin lugar a duda, estos retos antropológicos son apremiantes en tanto que la desaparición del ser humano se hace evidente cuando somos más discurso que realidad.

2.3. Desaparición del ser en la apariencia discursiva del entorno social artificial

En este apartado, nos proponemos desarrollar cómo la desaparición del ser se produce por la apariencia discursiva del entorno social artificial; esto es, indagar sobre la desaparición, y su inevitable vínculo con el predominio del concepto. *Desaparición* es lo contrario a aparición, es decir, la manifestación aparente del hombre, en tanto existente, por la progresiva disipación que ha sufrido el ser humano en la posmodernidad. El desvanecimiento existencial que ha sufrido el ser humano tiene sus cimientos en el momento en que la razón, como fin en sí misma, se convirtió en un proyecto inauténticamente humano: la racionalidad instrumental (Horkheimer, 1998).

El imperio de la razón, que pretendió ser una respuesta loable a los retos que enfrentaba el mundo social lógicamente construido, se transformó en su arma más temible: sobre todo desde que empezó a tomar fuerza la legitimación destructora del discurso antisemita, es decir, la operatividad del discurso de aniquilación sistemática de la existencia humana que no solo desapareció la humanidad de los verdugos, sino que devastó los cuerpos de las víctimas-personas (Arendt, 2006). Inevitablemente la desaparición ontológica existencial que afectó al ser humano en el siglo XX hizo que fuera necesario repensar el proyecto humano en el mundo: la razón instrumental no es el camino a la felicidad. El desencanto político, por la ausencia de lo real en lo evidente y aparente, fue el impulsor para que el ser humano empezara una lenta y progresiva desaparición en el mundo social. La razón ya no es el único camino para lograr la anhelada felicidad (Schopenhauer, 2003). Ahora solo queda, aparentemente, recurrir a la fuerza embelesadora del discurso como un medio para hacer catarsis social, para sanear el mundo que había sido aniquilado por el cálculo siniestro de la razón. La respuesta, aunque eficaz, provocó lo que podríamos llamar una existencialidad lapidaria, que es, ante todo, la sentencia que da lugar al hombre imbuido discursivamente en la realidad: virtualmente presente en el discurso social, político, religioso y cotidiano del mundo real de interacción y en los medios de comunicación y ausente en fase de continua desaparición. Lo humano desaparece al mismo tiempo que la realidad parece ser producto del discurso representativo, que está en posibilidad de ser real porque subyace en estos fundamentos un principio de realidad: la existencia.

El discurso social contemporáneo es la posibilidad de configurar un entorno existencial en fase de movilidad y desaparición. Si el discurso es un mecanismo de disolución de lo real entonces la proliferación discursiva no resulta ser más que una mera representación del entorno social simbólico cuya movilidad incesante hace que el referente sea disuelto por la fuerza aniquiladora de la realidad. La realidad es la conceptualización discursiva

cuya apariencia fundamenta la existencia del no-ser. El ser humano empieza a existir en el mismo momento en que empieza a desaparecer (Baudrillard, 2009a) por la fuerza destructora del concepto que confisca la polifonía de la realidad social contemporánea.

2.4. La desaparición de lo real y vaciamiento existencial

El *vacío* es la consecuencia inmediata de una vida que queda superpuesta en fase de desvanecimiento existencial por los efectos de los múltiples discursos sociales del mundo contemporáneo: en el concepto desaparece la función referencial del lenguaje. La desaparición de lo real provoca el vaciamiento existencial (Frankl, 2003); esto es, al faltar la función referencial del lenguaje, la realidad del discurso se impone como el único referente de sentido del entorno real de interacción. Así, por ejemplo, un discurso sobre la solidaridad opera en fase de movilidad discursiva cuya tendencia es desaparecer las acciones concretas de solidaridad por la supremacía del concepto. Esto no quiere decir que se abola las prácticas de solidaridad con el otro, sino que soy solidario desde el documento, es decir, la solidaridad en la edad contemporánea es realmente posible por la conceptualización axiológica racional.

Así las cosas, la desaparición de lo real induce a que la existencia sea vaciada de aquello que, desde el sentido y lo auténtico, está llamada a ser. La llamada de la conciencia acontece en el silencio y se manifiesta como una forma concreta del discurso auténtico del ser. (Heidegger, 2003) (Velásquez, 2017). Los discursos sociales, religiosos, políticos y económicos tienden a dinamizar la desaparición ontológica de la realidad en tanto fáctica dado que en su contenido se recrea un mundo que solo es posible en el ámbito del texto (Ricoeur, 1981). Se deshacen los estrechos lazos de verosimilitud por la ineficacia de la función referencial del lenguaje que deroga también el poder creador del discurso. Esta inoperancia del lenguaje se puede constatar en los múltiples programas de gobierno, ya sea en tiempo electoral como en el gobierno en marcha; en los múltiples discursos dados desde el pulpito, que no siempre cumplen su función porque ha pasado de ser hermenéutica bíblica existencial a mera exégesis del texto, o también mera elucubración discursiva improvisada que mantiene la opresión del orden social contemporáneo; los diversos discursos cotidianos sapienciales que tratan de orientar la vida hacia la soportabilidad de la existencia porque el “consejo”, expresión mínima sapiencial, queda desprovisto de referente real de interacción; y cada vez que el lenguaje proferido por la persona en su forma natural o jurídica queda “huérfano” de las consecuencias autoimplicativas que son posibles por el carácter performativo del lenguaje (Austin, 1991).

La desaparición de lo real acaece por la inoperancia del discurso que queda en fase de “estancamiento” por la falta de vínculos, tanto vitales, como referenciales que funcionan como soportadores del acto lingüístico. Ahora bien, ante este panorama vacío y carente de sentido surge una solución: que haya correspondencia entre el discurso proferido y las implicaciones existenciales que conlleva participar lingüísticamente en la disertación. Así, por ejemplo, si un político promete algunos beneficios para el pueblo lo lógico, en

términos operativos, es que aquellas metas sean alcanzadas dado que han sido promesas respaldadas por el voto del ciudadano; también implica que el pastor, religioso, ministro o cualquier persona que profesa una religión actúe de acuerdo a los principios religiosos, éticos y morales que sostienen su discurso; además que el ciudadano del común y del corriente, que participa de una comunidad lingüística, soporta la existencia de acuerdo a la representación dada en su forma aparente en el lenguaje cotidiano no especializado, sobre todo, la dimensión sapiencial dada en el consejo.

Aquí parece iluminador el principio lógico de no contradicción porque lo que se busca es que haya un vínculo estrecho entre el discurso en su forma aparente en el lenguaje y la representación dada en la realidad operante en la existencia, ya sea en su forma natural o jurídica. Se puede constatar que el principio de no contradicción en el mundo contemporáneo resulta ser un reto apremiante porque existe una relación contraria entre el discurso y la realidad. Ahora bien, dado que es un reto que moviliza múltiples situaciones existenciales, se comprueba que dicha síntesis coherente entre discurso y realidad resulta ser un vano ideal si la vida no se ve implicada en la proliferación discursiva, que hoy tiene su máxima expresión en los entornos multimedia (Castells, 2001) (Velásquez, 2014a).

A toda costa hay que evitar la desaparición ontológica y el vaciamiento existencial cuando lo que se compromete es la vida misma y la consecución de la autenticidad. Una vida vacía y en fase de desaparición es al mismo tiempo una vida estancada. El estancamiento se entiende como una situación existencial que impide al ser humano operativizar el discurso social contemporáneo en sus múltiples modalidades ya sean sociales, políticas, religiosas o económicas. Resulta iluminador entender qué características tiene el estancamiento como una forma existencial que impide el cambio; de tal forma que identificadas las consecuencias sociales del discurso contemporáneo se puedan elaborar algunas alternativas que hagan frente a la situación que padece el mundo actualmente.

2.5. El estancamiento en el vacío

El estancamiento se puede entender como el anquilosamiento existencial que no le permite a la persona estar en fase de movilidad continua: transformación. Una persona anquilosada está enfangada, hastiada, harta del discurso social contemporáneo en sus múltiples modalidades. El estancamiento, en el vacío, es la inoperancia del discurso que, al no tener un anclaje evidente en la existencia, queda desprovisto de todo carácter real que posibilite procesos de actualización de la pragmática de la comprensión, que faciliten la asunción vital del discurso. (Ricoeur, 2002). Ahora bien, una persona estancada es a la vez alguien que no cree en el discurso y su poder creador: tal vez es consciente de su contenido, sin embargo, la no-credibilidad del discurso anula la creación lingüística que en él opera. No se cree en el discurso en tanto realidad potencialmente posible, sino que se cree en quien lo profiere, y si no es respaldado por el testimonio pierde fuerza de efectividad lo dicho. Se respalda un discurso cuando la vida de quien lo profiere da cuenta

de los múltiples escenarios semánticos que operan como facilitadores de la vinculación semántica existencial en su forma lata y concreta.

¿Equivale el estancamiento a la derogación discursiva del lenguaje? ¿El vacío es el estancamiento existencial del sentido? ¿La existencia se estanca por la inoperancia del lenguaje en su poder desarticulador? El lenguaje, como unidad misteriosa existencial, recrea la esencia misma del discurso en la que se establece una inevitable conexión con la vida. La conexión vital del discurso es ausente actualmente por la inoperancia misma del lenguaje por su desarraigo articulador con la vida. La conexión entre vida y discurso es un problema de la hermenéutica existencial; queda dirimida la esencia del existir y lo incapacita, a nuestro modo de ver, de resolver de manera auténtica el problema del sentido de la existencia humana. El estancamiento es la prueba del anquilosamiento vital y la frustración del cambio. Una persona estancada carece de visión, perspectiva, no puede tomar distancia, ni mucho menos resolver, de manera auténtica, la problemática del sentido. La existencia queda vaciada por la inoperancia del discurso. El estancamiento es un estado de crisis existencial. La crisis comporta la inevitable vulnerabilidad del ser escindido y fragmentado. De todos modos, en las crisis hay algo esencialmente humano: el sufrimiento, la culpa y la finitud existencial. En estas tres modalidades se configura la crisis en el ser humano (Frankl, 2003). Por un lado, el sufrimiento que comporta el existir ya sea en la sobrevivencia o también en la búsqueda del sentido. La culpa penetra lo más recóndito de la conciencia hasta provocar el hastío por la vida. La atadura a la culpa no permite la liberación de la persona porque quedan anuladas opciones vitales de sentido. Sin embargo, estas situaciones humanas pueden transformarse en algo positivo:

No existe ninguna situación en la vida que carezca de auténtico sentido. Este hecho debe atribuirse a que los aspectos aparentemente negativos de la existencia, y sobre todo aquella trágica tríada en la que confluyen el sufrimiento, la culpa y la muerte, también puede transformarse en algo positivo, en un servicio, a condición de que se salga a su encuentro con la adecuada actitud y disposición (Frankl 2003 p. 35).

No salir del estancamiento existencial es la forma en que la vida se torna sinsentido. La depresión es actualmente una de las formas habituales como el ser humano provoca el anquilosamiento cognitivo existencial del sentido que deviene, en su forma extrema en suicidio. Todo estancamiento provoca un futuro desbordamiento; si hablamos de estancamiento existencial, entonces la vida estancada se desborda en el sinsentido de la vida. Los impedimentos existenciales de la promoción auténtica del ser humano en el mundo están asociados al estancamiento existencial del sentido. La dinámica de la vida, al perder su operatividad y movilidad continua disipa lo esencialmente humano: la parcialización conminatoria del sentido hacia lo auténticamente humano. Por eso, el estancamiento es una forma de anquilosamiento humano, de quietud que no permite a la persona encontrar caminos loables de realización. Una de las formas, en la actualidad, que provoca el estancamiento cognitivo y existencial son los instrumentos de comunicación social: estos mecanismos intersubjetivos tecnológicos son el embeleo industrial de la

sociedad de consumo (Baudrillard, 2009b)(Velásquez, 2015), que impide el cultivo espiritual del ser humano. Quizás una forma plausible para hacer frente al vacío del discurso humano y no caer en el embeleco tecnológico es el cultivo de la serenidad.

3. LA VACIEDAD DEL DISCURSO Y LA SERENIDAD

“...el que tenga oídos para oír, que oiga.” (Mt 13, 9)

El objetivo de este apartado es presentar una reflexión acerca del vacío del discurso contemporáneo y su inevitable conminación por la serenidad. En la era del vacío, promulgada por Lypovetsky, y en la era de la información, así nombrada por Manuel Castells, se hace cada vez más necesario preguntar sobre la conciencia humana toda vez que se vuelve perentoria la transformación como camino hacia la autenticidad. Se entiende por autenticidad aquello que pertenece a la naturaleza humana, que promueve su dignidad, comprende el sentido mismo de la vida y el camino hacia la felicidad, no como un ideal abstracto, sino instaurado por el carácter, la capacidad de sufrimiento y de autodonación. En un mundo aparente es urgente responder a los retos que depara la existencia sobre todo porque el ser humano, vaciado de lo esencial y lleno del bullicio informacional, no le resulta fácil descubrir la llamada de la conciencia (Heidegger, 2003), que clama en el desierto existencial del entorno simbólico representativo de nuestra realidad actual.

“Hartos de todo, llenos de nada,” reza el himno, son palabras que irrumpen en la conciencia del existente que trata de resolver la angustiada tarea del pensamiento que en la cotidianidad sobrevive en el mar del sinsentido. En la “rapidación” (Francisco, 2015), la vida queda embelesada por el tedio insoportable del discurso que busca realizar la ilusión vital de la felicidad. El vacío se expresa en la superficialidad de las crisis, porque sufrimos, no un dolor físico, sino la carencia de plenitud: la sed de verdad y autenticidad.

Nos enfrentamos a un problema: la era del vacío aniquila la fuerza vital de las palabras y las despoja de su realidad. De ahí que no sea fácil expresar enunciados utópicos sin el peligro de que no tengan significado consistente por la falta de referentes. El lenguaje vacío y repetitivo deroga la novedad cuando carece de referentes reales. Por eso nos atrevemos a usar palabras que, a pesar de estar vacías por su rutinaria apariencia, nos motivan a resolver los grandes cuestionamientos que subyacen en la problemática del sentido. Las instituciones del mundo social buscan su referente ideal en el documento que soporta la utopía humana de la felicidad perfecta. ¿Por qué no hay referentes vitales reales existenciales teleológicamente auténticos que den testimonio por su estilo de vida? Si los hay, su perceptibilidad no es evidente a simple vista porque es un testimonio que acontece en el silencio. La virtualización de la vida social no solo acaece en la modalidad del discurso, sino que actualmente tiene su máxima expresión en la tecnificación de la vida cotidiana.

Pensar la vida en el mundo contemporáneo se ha vuelto una empresa preponderante, pues a la vida asediada en la superficialidad de la existencia no le queda más remedio que aventurarse en la introspección existencial del sentido. No resulta fácil emprender caminos que permitan al hombre descubrir la esencia de ser humano porque la máquina ha colonizado la esfera ontológica, convirtiendo el dispositivo, desde su artificialidad, en condición de posibilidad para la permanencia en el mundo (Velásquez, 2017). La sociedad actualmente avanza a pasos precipitados hacia un abismal pozo de sinsentidos que anula en pensamiento crítico no especializado frente a la vida. La anulación del pensamiento cotidiano no especializado ha provocado que la persona quede desprovista de mecanismos que le permitan tomar distancia del mundo virtualmente interactivo por medio de la serenidad (Torrallba, 2010).

La virtualización del mundo ha sido consecuencia de la sobreabundancia de dispositivos virtuales que inundan nuestra cotidianidad (Baudrillard, 2009b) (Levy, 1999) (Velásquez, 2014b). “En su acepción habitual, lo virtual se opone a lo real, pero su repentina emergencia, al amparo de las nuevas tecnologías, ofrece la sensación de que, a partir de ahora, señala su desvanecimiento, su final” (Baudrillard, 2002, p. 47). Sin embargo, no se trata de la abolición de lo real en forma de exterminación. Lo real se sumerge en lo virtual con lo que se hace posible la realidad virtual, es decir, lo real es confiscado por la virtualidad: la representación del mundo se recrea en lo virtual. Pero la abolición de lo real en forma de suplantación se efectúa por los procesos de virtualización (Velásquez, 2014). Hoy en día no hay otro dispositivo que hace que lo real sea virtualizado que la pantalla. La virtualización atrapa lo actual y lo convierte en virtual. Es virtual no el sentido aparente o engañoso, sino que es una forma diferente de representar la realidad (Levy, 1999). Al respecto Pierre Levy afirma que lo virtual no se debe distinguir de lo real sino de lo actual. Se entiende por actual lo que está presente delante de mí condicionado por el tiempo y el espacio. No así lo virtual que es la forma real de lo actual confiscado en la virtualidad (Levy, 1999).

El bombardeo informático mundial nos afecta a todos, no sólo en nuestra forma de representar el mundo y la realidad de las cosas, sino nuestras conductas, creencias y estilos de vida. “A la continua aceleración de los cambios de la humanidad y del planeta se une hoy la intensificación de ritmos de vida y de trabajo, en esto que algunos llaman ‘rapidación’” (Francisco, 2015: §18). La rapidación acelera la complejización de la vida, deja de lado lo vital de la existencia del ser humano. Un cambio al estilo de vida se vuelve imperante cuanto más necesario se vuelve buscar la autenticidad. La búsqueda por el sentido de la vida y la autenticidad son hallazgos que se hacen en la calma, en la quietud. Por eso “la humanidad está llamada a tomar conciencia de la necesidad de realizar cambios de estilo de vida, de producción y de consumo” (Francisco, Laudato si’, 23), de tal forma que, si se provoca el cambio, pueda hacer de lo simple un modo de ser, que no se deja embelesar por las habladurías existenciales dadas por la técnica y la ciencia, sino que es capaz de resolver lo simple como una forma loable de buscar la serenidad. Otro estilo de vida es la serenidad. Se entiende la serenidad como un estado del espíritu que encuentra su plena realización en la paz. Una serenidad que implica distanciamiento de

lo virtual, que se logra en la comunidad y busca la libertad. Una serenidad, que, en otros términos, es el inicio del camino hacia la auténtica existencia actualmente.

Sería necio arremeter ciegamente contra el mundo técnico. [...] Dependemos de los objetos técnicos; nos desafían incluso a su constante perfeccionamiento. Sin darnos cuenta, sin embargo, nos encontramos tan atados a los objetos técnicos, que caemos en relación de servidumbre con ellos. [...] Pero también podemos hacer otra cosa. Podemos usar los objetos técnicos, servirnos de ellos de forma apropiada, pero manteniéndonos a la vez tan libres de ellos que en todo momento podamos desembarazarnos (*loslassen*) de ellos. [...] Podemos decir «sí» al inevitable uso de los objetos técnicos y podemos a la vez decirles «no» en la medida en que rehusamos que nos requieran de modo tan exclusivo, que dobleguen, confundan y, finalmente, devasten nuestra esencia. (Heidegger, 2002, p. 27-28)

La serenidad no se desentiende del desarrollo técnico, sino que busca mecanismos de autenticidad que dan a la persona la libertad y distanciamiento (Torralba, 2010), a la propuesta multimediática. Es evidente como hoy en día, por la dinámica actual de la sociedad, la relación entre la máquina y el hombre ya no es como medio para un fin, sino relación de servidumbre. El objeto técnico ha colonizado los linderos ontológicos del ser (Velásquez, 2017); ha confiscado la libertad humana y la ha vuelto pedazos. Si no queremos que la técnica devaste nuestra esencia es preciso hacer un pare en el camino existencial del mundo para reconocer qué tan maravilloso es lo simple como estilo de vida. El ser humano es auténticamente humano en lo simple; no necesita tanta maraña para comprenderse a sí mismo. Un sano distanciamiento, sereno y libre de la técnica reivindicará la esencia de lo humano.

Pero si decimos simultáneamente «sí» y «no» a los objetos técnicos, ¿no se convertirá nuestra relación con el mundo técnico en equívoca e insegura? Todo lo contrario. Nuestra relación con el mundo técnico se hace maravillosamente simple y apacible. Dejamos entrar a los objetos técnicos en nuestro mundo cotidiano y, al mismo tiempo, los mantenemos fuera, o sea, los dejamos descansar en sí mismos como cosas que no son algo absoluto, sino que dependen ellas mismas de algo superior. Quisiera denominar esta actitud que dice simultáneamente «sí» y «no» al mundo técnico con una antigua palabra: la Serenidad (*Gelassenheit*) para con las cosas (Heidegger, 2002, p. 28).

La serenidad permite al hombre encaminarse en la aventura por resolver el misterio de la vida, su sentido y final. La aventura del Espíritu es el camino a lo simple que, libre de todo embelesamiento dado por la técnica y la ciencia, encuentra el camino para la respuesta progresiva por el sentido de la vida. La serenidad es la consecuencia de la inquietud de sí que colinda con la posibilidad de la transcendencia existencial del sentido, es decir, allí donde acontece la pregunta por la inquietud de sí, el ser humano toma distancia del mundo meramente inmediato por medio del cultivo de la inteligencia

espiritual (Foucault, 2014). La pregunta por el sentido actualmente se ha vuelto problemática debido al impacto informacional de los medios que consolidan un sujeto escindido, potencialmente esquizofrénico por la inmediatez sensorial de la rapidación social.

La posmodernidad es la disolución de los macrorelatos que sostenían el proyecto de la modernidad. Habermas (1993), por su parte, considera que más bien es una modernidad tardía porque los grandes proyectos de la justicia, la fraternidad y la igualdad no se han realizado del todo. La disolución de los macrorelatos impone la creación de nuevos relatos fundados en los medios de comunicación. El macrorelato de los medios (Velásquez, 2014b) ha encantado el mundo que virtualmente está hechizado en la colonización del pensamiento crítico. Se entiende por encantamiento la disolución del pensamiento crítico por el embelesamiento existencial de la voluntad. Dicho de otra manera: la nigromancia del mundo contemporáneo es el hechizo del dispositivo virtual de interacción social que imposibilita la acción del pensamiento crítico porque se convierte en un obstáculo para tomar distancia del mundo, “porque las cadenas que nos atan son cada vez más virtuales” (Velásquez, 2014a, p. 8)

La atadura existencial al discurso captura la mirada del existente no permitiéndole ver la realidad de otra manera: la óptica Totalitaria del capitalismo informacional. La colonización del pensamiento ha cobrado escenarios cada vez más vitales como el sentido de la vida, el conocimiento, la trascendencia, el carácter social de la existencia, la comunidad, el diálogo, el encuentro, la vida. Cada uno de estos ámbitos de la existencia humana son afectados por el encantamiento de un mundo eternamente feliz: ilusión vital de sentido carente de significado porque aquellos valores auténticamente humanos quedan devaluados por la supremacía del mercado (Velásquez, 2015). El discurso humanista contemporáneo tiene clara la necesidad de reivindicar los aspectos esenciales de la existencia para que de tal forma se pueda recuperar aquello por lo cual nos hemos constituido como humanidad. No se trata de una añoranza sino de despertar (Frankl, 2010)

La añoranza es el estado de la conciencia humana que anhela la reivindicación del pasado. Esto prácticamente es imposible por el constante movimiento de todo lo que está en el tiempo y el espacio. La añoranza es un tipo de encantamiento existencial discursivo que no permite ver las posibilidades que están presentes en el mundo porque rechaza a como dé lugar todo aquello que en un tiempo gozaba de cierta consistencia absoluta. Por otro lado, el despertar existencial es el estado de la conciencia que activa el pensamiento crítico no especializado (Heller, 1998), también llamado sentido común, respecto a la realidad de los avatares de la existencia actualmente. La reivindicación no es añoranza sino despertar porque recupera lo que de por sí en el ser humano está potencialmente: la inteligencia espiritual (Torralba, 2010) El hechizo del mundo cobra el sentido de muchas vidas porque, como fórmula mágica, la realidad misma es transformada por la fuerza del lenguaje del dispositivo.

4. LA HERMENÉUTICA DE LA ACCIÓN: DE LA APROPIACIÓN AL TESTIMONIO

“No te sorprendas si te digo que hay que nacer de nuevo.” (Jn 3, 7)

La palabra es la fuerza vital del espíritu humano que expresa la situación anímica interna existencial de la persona. La convención del discurso soporta los más grandes ideales que orientan el proyecto vital del existente; sin embargo, lo auténtico parece ser un discurso vacío para oídos estancados que carece de referente real por la supremacía del concepto. La vida debe ser menos palabras y más realidad.

El bullicio del discurso aplaca lo real y configura una representación virtual conceptual que resulta ser repetitiva y carente de novedad (Velásquez, 2017). Esto provoca, a nuestro modo de ver, el desinterés por el cambio porque nos acostumbramos al referente conceptual que soporta el documento. Por eso nos preguntamos: ¿Cómo pasar de discursos vacíos para oídos estancados a la renovación vital desestructurada, real y convincente que provoque la transformación hacia el proyecto progresivo existencial por la autenticidad? La pragmática de la comprensión es un camino loable para que la efectividad del discurso sea tanto en el documento ejemplar como en los referentes reales cuya existencia se demuestra en el testimonio. Se hace necesario pasar de una hermenéutica tanatológica a una hermenéutica de la acción. Se entiende por hermenéutica tanatológica el proceso cognitivo existencial que da muerte al documento para que sea realidad en la persona por los efectos de la pragmática de la comprensión. Y por hermenéutica de la acción la consecuencia inmediata de la encarnación documental del ideal que conmina a la acción (Ricoeur, 1981; 2002; 2015).

Toda hermenéutica tiene como objeto la pragmática de la comprensión como problema fundamental de la interpretación existencial, es decir, el cometido de la hermenéutica existencial es la pragmática de la comprensión que trata de entender la existencia como un dinamismo intersubjetivo que hace posible la asimilación del contenido y su inevitable conminación hacia un cambio de vida. Dar muerte al documento no es rechazar todo tipo de producción intelectual sino todo lo contrario: apropiarse de la complejidad del documento para que muera el texto en sí y sea vida, es decir, una realidad efectiva en la persona. No tiene sentido que el documento en su forma ideal sea contradictorio a la realidad, ni mucho menos que la realidad no tenga nada que ver con el documento que la soporta. Así, por ejemplo, el Estado en su forma real es soportado en la Constitución; la Constitución no representa el Estado ideal en su forma abstracta, sino que configura la realidad efectiva de la nación, de los mecanismos de acción ciudadana en la que se hace preponderante el ejercicio político. Tiene sentido, en este orden de ideas, dar muerte al documento para que sea efectivo en los agentes que soportan la realidad. En el ejemplo citado, el ciudadano tiene que dar muerte al documento constitucional para que sea efectivo en el ejercicio responsable como ciudadano de un Estado.

Dar muerte al documento involucra necesariamente dos elementos: la hermenéutica de la acción y el testimonio como hecho efectivo de la encarnación documental que

soporta el ideal. La hermenéutica de la acción constituye todos los mecanismos que hacen posible el milagro humano que provoca el cambio y la transformación: la acción. El supuesto de fondo es que todo ser humano que comprende un texto y lo asimila en su interior está conminado a la acción, como consecuencia cognitiva-existencial del proceso interpretativo de la pragmática de la comprensión. La vida del intérprete está atravesada por las continuas y numerosas comprensiones que compendian su mundo como realidad política, social, cultural, económica y religiosa.

El testimonio es la forma privilegiada para comunicar y transmitir el contenido de la pragmática de la comprensión (Ricoeur, 2008). Se da testimonio de aquello que el ser humano está convencido y que es capaz de defender, no solo racionalmente sino con la vida. La defensa del testimonio consiste en asentir al objeto de fe que se defiende, como algo auténtico y verdadero; no se trata de convencer a otro a través del testimonio sino de provocar la inquietud como camino de la indagación del sentido. Se entiende por inquietud de sí el estado existencial cognitivo que permite al ser humano tomar distancia del mundo, preguntar acerca del sentido de la vida, y proyectarse en la cotidianidad. La inquietud de sí provoca la desestabilización del ser humano a tal punto que conmina al cambio, como forma plausible de resolver el sentido.

En la inquietud el ser humano descubre la esencia existencial del sentido, es decir, la inquietud de sí permite encarar la problemática del sentido porque en el fondo de la indagación existencial no hay simplemente un problema cognitivo sino más bien una inquietud, es decir, ocuparse de sí mismo.

“La epimeleia heautou es una actitud: con respecto a sí mismo, con respecto a los otros, con respecto al mundo. [...] La inquietud de sí implica cierta manera de prestar atención a lo que se piensa y lo que sucede en el pensamiento. [...] La epimeleia heautou también designa, siempre, una serie de acciones, acciones que uno ejerce sobre sí mismo, acciones por las cuales se hace cargo de ‘sí mismo, se modifica, se purifica y se transforma y transfigura” (Foucault, 2014; 28-29).

En la develación del sentido está dado el significado del testimonio, es decir, aquello que da sentido a la vida configura el testimonio de la persona. Si, por ejemplo, un político, en tanto persona, descubre que la esencia de la política es la libertad (Arendt, 1997), necesariamente tendrá que dar testimonio de esta convicción porque será la única forma de dar cuenta a la sociedad del sentido potencial de la política que no reside ya en el documento sino en la persona que hace ejercicio responsable en el quehacer gubernamental. También, si un religioso descubre el camino de realización en el seguimiento de Cristo, tendrá que dar cuenta de su fe no el discurso, sino en el testimonio de vida (Baena, 2011). El discurso en tanto elaboración conceptual no tiene sentido si no cobra vida en la persona que se apropia del contenido (Ricoeur, 2002). Si, por el contrario, la única herramienta que se tiene para defender una convicción es la vociferación de palabras, la vacuidad semántica del discurso aniquila la vida y deja

desprovisto de sentido aquello que debería ser objeto del testimonio.

El mundo actual está cansado de tanta palabrería y reclama que todos nos involucremos en aquello que por la fuerza de la palabra decimos defender. Somos λόγος, palabra, razón, lenguaje, pensamiento. La vida del ser humano está atravesada por la fuerza perlocutiva del lenguaje que reside en el testimonio. La mejor forma de ser λόγος es por medio del testimonio porque expresa aquello que no puede ser dicho en palabras, ni mucho menos mentado en el intelecto; el testimonio expresa lo indecible, lo auténtico, lo verdadero, lo real y esencial. No quiere decir que no haya palabras para decir aquello que expresa el testimonio, sino que las palabras no agotan el testimonio y más bien despojan de la fuerza perlocutiva del lenguaje. No hay que decir nada sobre el testimonio porque su forma de expresar es en sí el testimonio mismo. El lenguaje en su forma arbitraria dará cuenta parcial del contenido del testimonio, pero no abarcará la complejidad de lo testimoniado porque no se agota en el lenguaje en tanto palabra escrita. El testimonio es la forma privilegiada de decir aquello que queremos sea una realidad efectiva en el mundo. Así, por ejemplo, si queremos la paz, ésta solo se hace efectiva en el testimonio de la no-violencia; si queremos comprensión, será operativa en el testimonio de la acogida, el diálogo, el entendimiento...; si queremos justicia, solo será efectiva en el testimonio de toda realidad que equivale a igualdad, participación, inclusión, diferencia, pluralismo...; si queremos experiencia de Dios solo será efectiva en el testimonio del seguimiento operativo de Dios en las diversas formas de la simbólica de la fe (Cassirer, 1967).

El discurso no agota la complejidad existencial del ser humano, ni dice todo acerca de la realidad que lo conforma. El límite del discurso está anclado a un tiempo específico; el “decir” limitado del discurso puede ser actualizado por los efectos de la pragmática de la comprensión. Solo tiene sentido un discurso en tanto que es actualizado en el testimonio: momento culmen de hermenéutica de la apropiación (Ricoeur, 2002). En cambio, en el testimonio no hay temporalidad, es decir, el testimonio no queda confiscado a un tiempo específico, ni se agota en el lenguaje. Hoy podemos conocer el testimonio de otras personas que siguen conmoviendo la existencia y conminando a la acción. Si bien conocemos el testimonio de su vida a través del lenguaje, la diferencia con el discurso contemporáneo es que al tratar de compendiar la complejidad existencial del sentido de su testimonio hacen falta palabras, hojas y espacios en los libros para abarcar la narrativa existencial de su testimonio. Por ejemplo, el Jesús histórico ha sido objeto de investigación y reflexión para muchos teólogos en la historia del cristianismo; los teólogos desean dar testimonio de aquello que siguen transmitiendo en el tiempo: el Cristo de la fe (Kasper, 1979). Don Bosco, santo muy conocido no solo en la iglesia católica, sino también en ámbitos seculares, invita a seguir su estilo de vida como testimonio de fe (Lenti, 2007). Y así podríamos dar cuenta de cada existencia que loablemente se puede convertir en punto de referencia paradigmático, cuyo testimonio existencial interpela y provoca transformación en la persona.

La virtualización del testimonio en la escritura es prueba de que el discurso humano

no agota el “decir” de lo testimoniado, sino que es un medio privilegiado para que a través de la muerte del texto cobre vida en la persona que interpreta el contenido. La actualización de lo virtualizado es el resultado de la pragmática de la comprensión. Una vez que la persona entra en contacto con la tradición, entabla un diálogo de sentido cuya tensión es librada por la comprensión del texto y en la que se resuelve el abismo temporal de sentido que hay entre la Tradición y el tiempo en que se ubica la actualización (Gadamer, 1998). Dicho abismo temporal de sentido es la carga simbólica que ha soportado el texto para tener sentido en la actualidad. Ahora bien, si los discursos contemporáneos están vaciados de sentido es porque el proceso de actualización de la pragmática de la comprensión no ha logrado entender la inseparable y dinámica unidad entre teoría y praxis. La vinculación ha sido estropeada por la tradición dicotómica de occidente al configurar la realidad como la unidad de opuestos, sin considerar que las cosas en tanto que están en el mundo, desde un enfoque de complejidad, pertenecen la unidad que conforma la realidad social.

La vacuidad semántica del discurso es la consecuencia discursiva del vacío existencial que soporta el testimonio en el mundo actual. No hay referentes, no existen paradigmas, ni mucho menos testimonios creíbles que den cuenta del discurso en la actualidad. Esto no quiere decir que no haya personas que encarnen la idealidad del discurso en tanto realidad operativa y objetiva, sino que, al desaparecer la realidad por el concepto, no queda más remedio que el concepto absoluto represente la idealidad de la forma, como imagen de la imagen, prototipo y original sin tener un referente al que pueda decir su testimonio (Ricoeur, 2008). Así, por ejemplo, cuando un político enuncia un discurso solo es posible esta realidad en estado puro en el discurso en sí. Si un pastor expone los fundamentos de la fe, la idealidad del credo desaparece en su forma concreta y pasa a ser en estado puro en el discurso religioso del dogma. No tiene sentido un discurso sino está anclado de manera cognitiva y existencial al referente de sentido que lo pronuncia porque hay un vínculo perlocutivo entre los actos de habla y la existencia concreta de la persona. La consecuencia es la respuesta que debe dar la persona que, al ser agente del discurso, no suplanta la realidad en el concepto, sino que se hace operativa en la narrativa existencial la objetividad del discurso.

En definitiva, si el objetivo fundamental de toda comprensión es tender hacia la hermenéutica de la acción, entonces todo discurso humano, en tanto realidad conceptual, expresada en su dualidad noética y existencial, tiene que traducirse en testimonio como la única forma legítima consecuente de dar cuenta de la semántica discursiva de la narrativa existencial del interprete, cuya referencia no reside en el concepto, sino en la vida que soporta el documento y que descubre el sentido de la vida en forma dinámica, progresiva, circunstancial y de manera conminatoria en el documento actualizado a través del testimonio.

5. CONCLUSIÓN

“Ustedes saben que el grano de trigo no produce nada, a menos que caiga en la tierra y muera. Y si muere, da una cosecha abundante.” (Juan 12, 24)

El estado de vacuidad semántica del discurso actual es debido a la falta de vinculación existencial entre la teoría y la praxis. La consolidación de un sujeto escindido potencialmente esquizofrénico ha hecho discursos vacíos para oídos estancados como paradoja existencial de sentido exponiendo a las personas al vacío. La falta de sentido, culminación existencial del nihilismo práctico, ha cobrado la vida de muchas personas porque no queda más remedio que resolver de manera enfática la pregunta, aniquilando la causa racional del sentido: la existencia. Esta aniquilación no es, en sentido estricto el suicidio, sino una forma de suplantación que hace desaparecer lo real por lo aparente: el imperio del concepto como idealidad discursiva que soporta el documento ejemplar.

Dar muerte al documento, como insignia de la hermenéutica tanatológica y causa racional de la hermenéutica de la acción, pretende romper los paradigmas discursivos que forman una existencia escindida y hacer que el documento, en su forma ideal, cobre vida en la persona a través del testimonio. La fuerza legitimadora de la narrativa existencial del testimonio es la forma auténtica con que la persona dice al mundo su ser y tal vez la única forma posible de conminar a la acción como realización progresiva, dinámica y procesual del sentido; porque allí donde acontece el testimonio se expresa en su plenitud el sentido de la vida.

6. REFERENCIAS

- Arendt, H. (1997) *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós.
- _____. (2006) *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Austin, J. (1991) *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.
- Baena, G. (2011) *Fenomenología de la revelación*. Navarra: Verbo Divino.
- Baudrillard, J. (1993) *Cultura y simulacro*. Barcelona: Kairos.
- _____. (2002) *Contraseñas*. Barcelona: Anagrama
- _____. (2009a) *¿Por qué no todo ha desaparecido ya?* Medellín: Universidad de Antioquia.
- _____. (2009b) *La sociedad de consumo, sus mitos y sus estructuras*. Madrid: Siglo XXI.
- Cassirer, E. (1967) *Antropología filosófica: introducción a una filosofía de la cultura*. México: FCE.
- Castells, M. (2001). *La galaxia internet*. Madrid: Areté.
- _____. (2006). *La era de la información, sociedad red*. México: Siglo XXI.
- _____. (2009). *Comunicación y poder*. Madrid: Alianza Editorial.
- Cohen, G; Pierre Fougeyrollas. (1980) *La influencia del cine y de la televisión*. México, FCE.
- De Hipona, Agustín. (2013). *Las confesiones*. Madrid: BAC.
- Descartes, R. (2006). *Discurso del método*. México: Porrúa.
- Foucault, M. (2014). *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: FCE.
- Francisco, Papa. (2015). *Carta Encíclica Laudato Si', sobre el cuidado de la casa común*. Bogotá: San Pablo.
- Frankl, V. (2003). *Ante el vacío existencial, hacia una humanización de la psicoterapia*. Barcelona: Herder.
- _____. (2010) *Psicoanálisis y existencialismo, de la psicoterapia a la logoterapia*. México: FCE.
- Gadamer, H. (1998). *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme.

- Habermas, J. (1993) *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- Heidegger, M. (2003) *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Heller, A. (1998). *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Península.
- Hobbes, T. (2007) *Leviatán*. Buenos Aires: Losada.
- Horkheimer, M. Adorno Theodor. (1998) *Dialéctica de la ilustración, fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- Kant, I. (2004) *Filosofía de la historia, qué es la ilustración*. La Plata: Caronte Filosofía.
- Kasper, W. (1979) *Jesús el Cristo*. Salamanca: Sígueme.
- Leibniz, G. (2012). *Ensayos de Teodicea*. Granada: Comares.
- Lenti, A. (2007) *Don Bosco, historia y carisma I*. Madrid: CCS.
- Levy, Pierre. (1999) *¿Qué es lo virtual?* Barcelona: Paidós.
- Lipovetsky, G. (2010). *La era del vacío, ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama
- Lyotard, J. (1987). *La condición postmoderna, informe sobre el saber*. Madrid: Cátedra.
- Parménides. (1981). *Fragmentos*. Buenos Aires: Aguilar.
- Platón. (2011). *Diálogos*. Madrid: Gredos.
- Rahner, K. (2008) *La gracia como libertad*. Barcelona: Herder.
- Ricoeur, P. (1981). *El discurso de la acción*. Madrid: Cátedra.
- _____. (1982) *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Taurus.
- _____. (2002). *Del texto a la acción, ensayos de hermenéutica II*. México: FCE.
- _____. (2004) *Tiempo y narración*. México: Siglo XII.
- _____. (2008) *Fe y filosofía: problemas del lenguaje religioso*. Buenos Aires: Libros Prometeo.
- _____. (2015) *El conflicto de las interpretaciones*. Buenos Aires: FCE.
- Sartori, G. *Homo videns, la sociedad teledirigida*. Argentina: Taurus.
- Schopenhauer, A. (2003). *El arte de ser feliz explicado en cincuenta reglas para la vida*. Barcelona: Herder

Torralba, F. (2010) *Inteligencia espiritual*. Barcelona: Plataforma Editorial.

Velásquez, E. (2014a). *La virtualización en el escenario contemporáneo de la educación*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.

_____. (2014b). 'La virtualización, aproximaciones desde Manuel Castells y Jean Baudrillard'. *Pensamiento humanista*, 11, pp. 31-53

_____. (2015). 'La sociedad de consumo en *La Caverna* de José Saramago: la aplicación de la función purgativa de la obra literaria'. *Escritos*, 51, pp. 497-524.

_____. (2017). 'La dimensión temporal del Dasein en la era virtual, para una hermenéutica existencial del tiempo'. *Versiones*, 11, pp. 40-68.

Wittgenstein, L. (2009) *Tractatus logico philosophicus*. Madrid: Alianza Editorial.

Xiol, J. (2015). *Descartes, un filósofo más allá de toda duda*. España: Bonal letra

SENTIDOS Y CONDICIONES DE LA MANIFESTACIÓN DE DIOS EN EL
UNIVERSO SEGÚN ALGUNOS TEXTOS DE LA SUMA TEOLÓGICA Y DE
LA SUMA CONTRA GENTILES DE TOMÁS DE AQUINO

MEANING AND CONDITIONS OF THE MANIFESTATION OF GOD
IN THE UNIVERSE ACCORDING TO SOME TEXTS OF THE SUMMA
THEOLOGIAE AND THE SUMMA CONTRA GENTILES OF THOMAS
AQUINAS

Catalina Velarde
Pontificia Universidad Católica de Chile
Correo electrónico: catavelarde@gmail.com

[Fecha de recepción: 28 de marzo de 2018]

[Fecha de aprobación: 03 de julio de 2018]

Resumen

Al inicio de la *Suma Contra Gentiles*, al definir el objetivo de su obra, santo Tomás dice que Dios crea para manifestarse. En este estudio se mostrará en qué sentido Dios se manifiesta en el universo, y cómo el mismo acto de manifestación supone un destinatario, que tiene que ser una criatura intelectual que pueda reconocer a su autor por medio de su obra. Con este objetivo se analizará el sentido de la noción de verdad en *Suma contra gentiles* I, 1. Y se lo relacionará con el concepto de manifestación indicado en el mismo artículo para luego poder señalar si el universo creado es una realidad hierofánica.

Palabras clave: verdad, manifestación, hierofanía, reconocimiento, hombre.

Abstract

At the beginning of the *Summa Contra Gentiles*, in defining the purpose of his work, St. Thomas says that God creates to manifest the truth. This study will analyze this phrase and show how God manifests itself in the universe, and how the act of manifestation itself assumes the existence of a recipient of the same, which has to be an intellectual creature that can recognize its author through his work. With this aim the meaning of the notion of truth will be analyzed in *Summa contra Gentiles* I, and it will be related to the concept of manifestation indicated in the same article and then to be able to indicate if the created universe is a hierophanic reality.

Keywords: truth, manifestation, hierophanic, recognition, man.

1. INTRODUCCIÓN

Al inicio de la *Suma contra Gentiles*, santo Tomás sostiene que uno de los objetivos de Dios al crear el universo es manifestarse. En este estudio mostraremos cuál es el sentido de dicha manifestación, y cuáles son sus alcances para el proyecto salvífico del ser humano. Para hacerlo lo hemos dividido en cinco partes: en primer lugar explicaremos en qué sentido se puede hablar de fin al referirse a Dios, en segundo lugar, qué entiende Tomás de Aquino por verdad en la primera parte de la *Suma Teológica*, y su relación con la manifestación. En tercer lugar, qué es una hierofanía y en qué sentido la manifestación del mundo a la que alude aquí Tomás de Aquino podría serlo, en cuarto lugar, se explicitará el sentido del vocablo manifestación utilizado en este contexto, y en quinto lugar, se mostrará que Dios, al manifestarse, tiene en vistas a un destinatario que si no lo conoce no puede llegar a su plenitud.

2. DIOS ACTÚA POR UN FIN

Tomás de Aquino explica en qué sentido se puede entender que Dios, que es el “ente” perfectísimo, actúe en vistas a un fin, relacionando el concepto de fin con los de causa y efecto. Así, lo que en un género tiene una cualidad en máximo grado, es causa de esa cualidad en los demás entes de ese mismo género. Un ejemplo de esto es el fuego, que es lo cálido por antonomasia, y es capaz de producir calor, y por tanto, causa de todo lo cálido. Algo similar ocurre en el caso del fin y del bien. Dios que es el sumo bien, es causa de la bondad de las cosas; y como todo lo bueno tiene carácter de fin, Dios es causa de que los entes particulares que participan de la bondad divina sean apetecidos en cuanto fines intermedios. Sin embargo, para ser fieles al principio de causalidad se debe admitir que la causa es siempre mayor que el efecto; por lo que en Dios se encuentra la bondad más eminentemente que en aquellos entes en los que la causa, ya que es el sumo bien. Al ser el sumo bien, es lo más apetecido para cada una de las criaturas, por lo que es el último fin de cada una de ellas (Cfr. Tomás de Aquino, SCG, III, Cap. 17. [trad. 1968]).

En segundo lugar, destaca que Dios es acto puro, por lo que al actuar por un fin no puede perfeccionarse, ya que se trata del sumo bien y de la suma perfección. Entonces: ¿cómo puede entenderse que Dios actúe por un fin?

En la *Suma Teológica*, al explicar el modo en que Dios quiere a las criaturas, señala como una de las características de la voluntad Divina la comunicación de su propia bondad. Y sostiene que, así como la perfección admite haber alcanzado el fin, supone también comunicar aquello que posee. Así, Dios, que es el ser perfectísimo, al quererse a sí mismo como fin, comunica su bondad a las demás criaturas; por lo que se puede decir que al actuar por un fin no se perfecciona, sino que comunica su bondad (Cfr. Tomás de Aquino, S.Th. I, Q. 19. A. 2. inC. [trad. 1959]).

Ésta misma idea aparece al hablar de la creación. En este artículo el Aquinate afirma que “al primer agente, que es exclusivamente activo, no le corresponde actuar para adquirir algún fin, sino que tan sólo intenta comunicar su perfección, que es su bondad” (Tomás de Aquino, S. Th. I, Q. 44. A. 4. InC. [trad. 1959]). Así la voluntad Divina tiene como móvil su misma bondad, pero como se trata de Dios que es el ser perfecto, no busca perfeccionarlo, sino comunicarse fuera de sí mismo. Por lo que Dios al actuar por un fin sale de sí mismo por pura bondad en un movimiento de “éxtasis”.

3. LA NOCIÓN DE VERDAD EN SUMA CONTRA GENTILES I, CAP. 1.

Al inicio de la *Suma contra Gentiles*, dice Santo Tomás:

“Mas el fin de cada uno de los seres es el intentado por su primer hacedor o motor. Y el primer hacedor o motor del universo, como más adelante se dirá, es un entendimiento. El último fin del universo es, pues, el bien del entendimiento, que es la verdad. Es necesario, en consecuencia, que la verdad sea el último fin del universo y que la sabiduría se funde principalmente en su consideración.” (Tomás de Aquino, SCG. I, Cap. 1, [trad. 1968]).

¿Cómo hemos de entender aquí la noción de verdad?

En la *Suma Teológica* Santo Tomás cita varias definiciones de verdad. Una de ellas es la de San Agustín que en *De Vera Religionem*, sostiene que la verdad es aquello con lo que se pone al descubierto lo que algo es (Cfr. Tomás de Aquino, S.Th. I, Q. 16. A. 1. InC. [trad. 1959]). Esta definición destaca su carácter manifestativo, no obstante, en el primer artículo de la misma cuestión explicita con más precisión de qué tipo de manifestación se trata:

“Así como se llama bien aquello a lo que tiende el apetito, se llama verdadero aquello a lo que tiende el entendimiento. La diferencia entre el apetito, el entendimiento o cualquier otro tipo de facultad, está en que el conocimiento es tal según está lo conocido en quien lo conoce; y el apetito es tal según el que apetece tiende hacia lo apetecido. De este modo, el fin del apetito, que es el bien, está en lo apetecido; pero el fin del conocimiento, que es lo verdadero, está en el mismo entendimiento. (Tomás de Aquino, S.Th. I. Q. 16. A. 1. InC.” [trad. 1959]).

En este pasaje se ve con claridad que uno de los aspectos de la verdad consiste en la manifestación de la cosa conocida, por lo que para que exista una verdad es necesario un intelecto que la manifieste, y otro que sea el destinatario de dicha manifestación. Este semblante de la cuestión es fundamental, ya que, si Dios crea para manifestarse, supone

un destinatario de dicha manifestación, que por tratarse de un des ocultamiento a nivel intelectual; debe ser también intelectual.

Aquí distingue el conocimiento del apetito y sostiene que el conocimiento es tal según está lo conocido en quien lo conoce; y el apetito es tal según el que apetece tiende hacia lo apetecido (Cfr. Tomás de Aquino, S.Th. I, Q. 16. A. 1. InC. [trad. 1959]). Así el apetito implica un movimiento hacia la cosa apetecida que puede estar fuera del sujeto que apetece, por lo que el bien, que es el fin del apetito está en lo apetecido; en cambio, el fin del conocimiento, que es la verdad, está en el cognoscente. Es por esta razón, que la noción de verdadero deriva del intelecto, y la de bueno, de la cosa (Cfr. Tomás de Aquino, S.Th. I, Q. 16. A. 1. InC. [trad. 1959]).

En la segunda parte de esta misma respuesta, Tomás de Aquino (1959) se refiere a la verdad predicamental. Y distingue los modos de predicar la verdad de algo y los aspectos de la misma. Al referirse a los modos, sostiene que una verdad se puede predicar esencial o accidentalmente de algo. Se trata de una verdad esencial cuando la cosa conocida depende del entendimiento; y accidental cuando no depende de éste. El universo, que es conocido y creado por el primer entendimiento, que es Dios, depende de él absolutamente, ya que Dios es el primer agente; por consiguiente, se trata de una verdad predicada esencialmente. Aquí la verdad implica una relación de dependencia entre el universo y el primer intelecto; esta relación radica, por una parte, en que Dios es el autor del universo, y por otra, en que el fin de cada ente es lo intentado por su primer hacedor, es decir, adecuarse con la idea ejemplar que Dios tiene de él (Cfr. Tomás de Aquino, [trad. 1968]). Se puede concluir entonces que en un primer sentido el fin de cada ente es lo intentado por su primer hacedor, es decir, adecuarse con la idea ejemplar que Dios tiene de él¹³ (Cfr. Tomás de Aquino, SCG I, Cap. 1. [trad. 1968]). Esta adecuación tiene dos aspectos: A) la manifestación de la esencia divina por cada una de sus criaturas. B) la idea del mundo que consiste en la ordenación de todas ellas (Cfr. Tomás de Aquino, S.Th. I, Q. 15. A. 1. InC. [trad. 1959]).

En el texto de la *Suma contra Gentiles* que se está analizando, el Aquinate sostiene que el fin de cada ente es la realización de la intención del primer agente, es decir, de su autor. Cuando la intención del agente corresponde a un quehacer productivo, se denomina también causa ejemplar, porque equivale a la idea que el autor tiene de su obra. Si se aplica esta noción al universo creado, se puede afirmar que el fin de cada criatura en particular y del universo en su totalidad, consiste en asimilarse a la idea que Dios tiene de él.

Una prueba de esta interpretación es que en la *Suma Teológica*, el Doctor Común afirma que aquello que es lo óptimo para las cosas que existen está en el bien del orden

¹³ "Es importante recordar aquí, que hablar de ideas ejemplares en Dios, no va en contra de la simplicidad de su esencia. Así lo explica Tomás de Aquino cuando sostiene que Dios puede conocer su esencia de dos modos: por una parte, en sí misma, y por otra, de las múltiples formas en que puede ser participada por alguna de sus criaturas. Así, Dios conoce la modalidad en que cada una de sus criaturas va a imitar su esencia, y en esto consiste la idea que tiene de ella". Al respecto véase: s.Th. I. Q. 15. A. 2. inC.

del universo (Cfr. Tomás de Aquino, S.Th. I, Q. 15. A. 2 InC.). Si en el intelecto divino que se identifica con su esencia se encuentra la ordenación de todas las cosas, es decir la idea de mundo; se puede afirmar siguiendo al Aquinate que la verdad consiste en la manifestación de la esencia divina por medio de su creación que lo refleja en una unidad jerárquica que también es llamada cosmos. Este reflejo de Dios que es posible porque cada una de las criaturas participa de su esencia identificándose con su causa ejemplar, y el conjunto de ellas con la imagen del universo que está en la esencia divina, refleja mejor a su autor que cada criatura individualmente.

4. EL MUNDO COMO REALIDAD HIEROFÁNICA.

Uno de los motivos por los que Santo Tomás escribe la *Suma contra Gentiles*, es mostrar a los paganos, a través de la observación del universo, que existe un Dios omnipotente que es el creador de todo. Así lo declara al inicio de su obra:

“Primeramente, porque, de cualquier manera que meditemos tales obras, tenemos motivo para admirar y considerar la sabiduría divina; pues las obras de arte manifiestan el arte con que están hechas, y Dios produjo sabiamente las cosas en el ser, conforme a lo que se dice en el Salmo: “Todo lo hiciste con sabiduría”. De donde, considerando tales obras, podemos inferir la sabiduría divina, hechas como están en virtud de cierta comunicación de semejanza que por ellas se encuentra desparramada, pues se dice en el Eclesiástico: “La diseminó -a la sabiduría- sobre todas sus obras”. (Tomás de Aquino, SCG. II. Cap. 3. [trad. 1968])

Santo Tomás utiliza la metáfora del artista, para mostrar la relación que hay entre Dios y su obra. Así como el artista plasma su huella en lo creado, también Dios, que crea a su semejanza, deja su huella en su obra¹⁴. A este rastro de lo divino en el cosmos, nos referimos cuando hablamos de un reflejo de Dios en el mundo creado. Esta idea aparece en toda la historia de la filosofía y de la religión, ya que desde muy antiguo los hombres han atribuido a la naturaleza un carácter sagrado. Al estudiar la historia de las religiones se ha descubierto, que todos los pueblos primitivos consagran un fragmento de la realidad al que consideran sagrado, porque aunque tiene una apariencia cotidiana, representa otra cosa. Actúa como signo de la divinidad. Esta representación simbólica de lo sagrado en un objeto natural se llama hierofanía (Eliade, 2000).

Mircea Eliade (1981), al describir el fenómeno de lo sagrado, sostiene que los hombres premodernos veían al mundo como una hierofanía, es decir, como una manifestación de la divinidad. En su concepción cosmogónica, lo sagrado es lo real por excelencia, y está cargado de ser. Al participar de lo sagrado, se participa de la realidad; y cada uno de los actos que se realizan cobran sentido y dirección. Un objeto hierofánico, se transforma en un punto organizador de la realidad, ya que al darle sentido y orientación, hace que

¹⁴ Para un estudio más acabado entre la relación de Dios con su obra, véase. Piepper Josef. El descubrimiento de la realidad cap. 1.

el espacio y todo lo que está en él se convierta en un cosmos (Eliade, 1981). Para que exista un objeto hierofánico tiene que haber un hombre que lo considere como tal. Y esto ocurre en el caso del hombre religioso; Este vive en un espacio sagrado, que por serlo, tiene una orientación y un sentido (Eliade, 1981). Una de las particularidades de la hierofanía, es que destaca un espacio, sacralizándolo. Este espacio sagrado se transforma en un centro, en un punto firme que comunica el cielo con la tierra: lo humano y lo divino (Eliade, 1981).

Eliade, ya clásico en sus estudio de historia de las religiones, ha descubierto, que la simbología de puntos de comunicación entre el cielo y la tierra, llamada técnicamente simbología de centro, es muy antigua y tiene elementos comunes, como el árbol y la escala (Eliade, 1979). Por lo que es posible sostener, que Dios se revela a todos los hombres por medio de la naturaleza, ya que los estudios de las religiones han encontrado hierofanías en las expresiones religiosas de los pueblos más primitivos¹⁵.

El pasaje de la *Suma Contra Gentiles* que se ha citado anteriormente, puede interpretarse desde esta perspectiva, porque Santo Tomás es un hombre religioso. Para el Dominico, el mundo es una hierofanía. Al igual que para los hombres de su época, es un lugar en el que hombres y dioses se encuentran; al ser una hierofanía, se transforma en signo de dios, y adquiere una orientación y un sentido precisos (Eliade, 1981). El caos se transforma en cosmos, y el hombre adquiere seguridad, porque el espacio se organiza según el modelo de la divinidad. En el caso de Santo Tomás, el modelo es un Dios trino, es por eso que en cada criatura hay un vestigio de la Trinidad (Cfr. Tomás de Aquino, S.Th. I. q. 93. A. 2 InC. [trad. 1959]).

Al tener el universo un carácter hierofánico, manifiesta al Creador, ya que se transforma en un ícono del modelo de la divinidad al que representa. En este sentido puede decirse que es un espejo de Dios, ya que éste al crear el mundo organiza el caos y le da un sentido (Eliade, 1981).

Según Eliade (1981), todo hombre pre moderno que se instala en un lugar, establece su morada creando un mundo. Para hacerlo, imita la visión cosmogónica de sus divinidades, por lo que su creación, se convierte en un espejo de ellas.

En la cosmogonía cristiana, el mundo es el lugar que Dios le da al hombre para que lo habite y lo cuide (Cfr. Gen 1:10).

Por lo que si se sigue la interpretación de Eliade, al constituirse en morada del hombre, la creación se transforma en un ícono de dios; por lo que se podría decir que Dios se refleja en ella.

15 Para un estudio más detallado de las distintas hierofanías en las religiones más diversas, véase: M. Eliade. *Tratado de historia de las religiones: morfología y dialéctica de lo sagrado* (1981).

5. LÍMITES Y ALCANCES DEL VOCABLO MANIFESTACIÓN EN *SUMA CONTRA GENTILES I*, CAP. 1.

En este artículo se ha expuesto en primer lugar, en qué sentido puede entenderse en *Suma contra Gentiles*, I, Cap. 1. que la verdad es el bien del entendimiento. Y en segundo lugar, cómo la realidad puede transformarse en símbolo expresando algo que la trasciende. Ahora se mostrará qué quiere decir santo Tomás cuando sostiene que el universo es la manifestación de la verdad divina. Un ejemplo de esto, puede encontrarse en el siguiente pasaje en el que el Aquinate aplica esta noción al origen del universo:

“A lo noveno se responde diciendo que así como el efecto sigue a la causa agente natural según el modo de su forma, del mismo modo [el efecto] sigue a la [causa] agente por voluntad según la forma que él ha concebido y definido previamente, como es patente por lo dicho más arriba. Por tanto, aunque Dios sea desde la eternidad causa suficiente del mundo, sin embargo no es conveniente afirmar el mundo por el producido, sino en cuanto que está en los planes de su voluntad (in praedefinitione suae voluntatis); como por ejemplo que [está en sus planes] que tenga ser después de no tener ser para que más manifestamente declare a su autor” (Tomás de Aquino, S.Th. I, Q. 46. A. 1. Ad 9. [trad. 1959]).

En este pasaje Tomás de Aquino aplica la noción de idea que desarrolló en la *Suma Teológica*, lugar en el que señala que el orden del cosmos ha sido creado por Dios; por lo que Dios tiene una idea de dicho orden (Cfr. Tomás de Aquino, S.Th. I, Q. 15. A. 2. InC. [trad. 1959]). Así, Dios no es una causa natural del universo, sino voluntaria; por lo que su orden corresponde a un plan divino. La creación del orbe, pone de manifiesto por el hecho mismo de ser creada, que hay un agente con inteligencia y voluntad, que cumple mejor su propósito con su acción creadora, en la que es mejor que el universo tenga un comienzo temporal a que sea eterno, y que su estructura corresponda a aquella que se encuentra en la idea divina para que pueda manifestar más claramente a su autor. Así, tanto el orden como la creación del cosmos, dan a conocer a un Dios que tiene el poder de crear, y de hacerlo voluntariamente, es decir, siguiendo un designio que se propuso libremente.

En el párrafo anterior, se ha mostrado que las criaturas pueden ser expresión de la divinidad si hay un ser intelectual que pueda ser remitido desde el conocimiento de la criatura al Creador. Si esto ocurre, la criatura hace las veces de símbolo. Sin embargo, en los filósofos medievales esta terminología es muy precisa. Buenaventura señala que la semejanza de Dios con su criatura se divide de la siguiente manera: en primer lugar, según la conveniencia de la naturaleza; así se asemejan las personas de la trinidad ya que las tres tienen una naturaleza divina. En segundo lugar, la semejanza por participación en una naturaleza universal; un ejemplo de este segundo modo es la semejanza que hay entre dos animales, porque ambos participan de la animalidad que es la naturaleza

universal. En tercer lugar, la semejanza por proporcionalidad, en la que se comparan las funciones de los dos analogados; como por ejemplo el navío con el conductor del mismo. Y finalmente, la similitud de orden, en la que una copia se parece a su modelo. Según Buenaventura, el universo se parece a su creador en este último modo ya que Dios lo crea por sí mismo, por lo que es su causa eficiente, para que lo represente a él, y en este sentido es su causa ejemplar. Y con su creación quiere comunicarse fuera de sí mismo, por lo que dicha comunicación constituye la causa final, es decir, una de las razones por las que conviene que Dios cree (Soto-Bruna, 1995).

En el pasaje de la *Suma Teológica* que estamos analizando, Santo Tomás señala que la existencia del universo declara manifiestamente a su autor. Y en el siguiente texto sostiene que todo el universo, lo manifiesta mejor que una sola de sus criaturas:

“A un agente óptimo le corresponde producir todo su efecto de forma óptima. Sin embargo, no en el sentido de que cada una de las partes del todo que hace sea absolutamente óptima, sino que es óptima en cuanto proporcionada al todo. Ejemplo: Si toda la perfección del animal estuviera en el ojo, que es una parte, se anularía la bondad que tiene todo el animal. Así pues, Dios hizo todo el universo óptimo, atendiendo al modo de ser de las criaturas, no a cada una en particular, sino en cuanto una es mejor que otra. Así, de cada una de las criaturas se dice en Gen 1,4: Vio Dios que la luz era buena. Lo mismo se dice de las demás cosas. Pero de todas en conjunto se dice (v.31): Vio Dios todo lo que había hecho, y era bueno” (Tomás de Aquino, S. Th. I, Q. 47. A. 2. Ad. 1. [trad. 1959]).

Si se aplica a este texto la división de semejanza citada de Buenaventura, debería decirse que la totalidad del universo es más semejante a su modelo, que es Dios en cuanto causa ejemplar, que uno solo de los entes que lo componen.

6. LA CREACIÓN COMO MANIFESTACIÓN DE LA VERDAD DIVINA

Para concluir este artículo, se retomará la noción de verdad que resultó de la exégesis de *Suma contra Gentiles*, I. Cap. 1. Para mostrar en qué sentido Tomás de Aquino sostiene que la creación es manifestación de la verdad divina. En el *De Veritate*, se pregunta en qué aspectos la noción de verdad añade algo a la de ser. Para responder señala que se trata de una correspondencia con el intelecto. Esta correspondencia ocurre en distintos niveles. El primero de ellos consiste en una adecuación de la cosa consigo misma, por lo que se trata de una verdad trascendental en la que se funda la existencia de la cosa. Y el segundo en la adecuación de la cosa con el intelecto¹⁶ (Cfr. Tomás de Aquino, *De Veritate* Q. 1.

¹⁶ Para una discusión más completa con la corriente racionalista y para una comprensión más precisa sobre la verdad desde el punto de vista analógico, véase Garrigou-Lagrange, Reginald. El sentido del misterio y el claroscuro intelectual natural y sobrenatural. Dedebe. Buenos Aires. P 70 SS.

A. 1. InC. [trad. 1968]).

El tercer aspecto de la verdad se refiere a lo manifestativo del ser; y también, citando a Agustín: aquello por lo que juzgamos las cosas inferiores (Cfr. Tomás de Aquino, *De Veritate*. Q. 1, A. 1. InC. [trad. 1968]). San Agustín destaca las dos caras del asunto, por una parte, la verdad es manifestativa, y por otra medida de juicio. En otro pasaje de la misma obra, Santo Tomás sostiene que la verdad se da en el alma, que es de alguna manera todas las cosas, y que es el lugar en que estas se conocen (Cfr. Tomás de Aquino, *De Veritate*. Q. 1. A. 2. InC. [trad. 1968]). Por lo que se puede concluir que la manifestación de la que habla Agustín está al nivel de un conocimiento, razón por la que también la verdad es una regla que nos permite juzgar.

Sin embargo, ya se ha dicho, que el autor del universo es un intelecto, y que la primera adecuación de las cosas que hace posible que un ente exista es aquella que tiene con su causa ejemplar, que es la idea que hay de ella en este intelecto. Por lo que cuando Santo Tomás sostiene que el fin del universo es manifestar la verdad divina, supone dos intelectos: primero el intelecto divino que crea las cosas sirviéndoles de modelo, por lo que se manifiesta en ellas; y segundo el intelecto humano, que al conocerlas conoce mediante ellas al Creador.

En este punto de la investigación surge una pregunta: ¿por qué Dios quiere manifestarse en el universo? Tomás de Aquino señala explícitamente que el “primer hacedor o motor del universo es un entendimiento” y continúa argumentando implícitamente que lo pretendido por él es la plenitud de cada criatura en la que consiste su fin.

En la *Suma Teológica*, al hablar de la creación, distingue tres tipos de criaturas: los vegetales, que son irracionales y tienen sólo vida vegetativa; los animales, que tienen vida sensitiva, y los ángeles y el hombre que tienen vida racional¹⁷ (Cfr. Tomás de Aquino, S.Th. I. Q. 69, A. 2. inC. [trad. 1959]). Cada una de estas criaturas debe llegar a su plenitud, que consiste en alcanzar su fin; y es tarea del Creador, en cuanto gobernador del mundo, ayudarlo a hacerlo¹⁸. En el caso de las criaturas intelectuales, su fin se relaciona con una actividad del intelecto. Y Santo Tomás señala que el fin del intelecto es conocer la verdad, que consiste en una manifestación de las cosas a nivel intelectual.

Como el hombre es un animal racional, su fin es contemplar la verdad, como el de todas las criaturas intelectuales; pero no se trata de cualquier verdad sino de la verdad divina, es decir, de la contemplación de Dios (Cfr. Tomás de Aquino, C. Teol. Cap. 104 [trad. 2008]). Sin embargo, en el caso del hombre que es un espíritu encarnado que necesita abstraer las especies inteligibles desde las cosas, logra llegar al conocimiento inteligible pasando por la percepción sensorial. Es por este motivo, que Dios, que quiere llevar a la plenitud a todas sus criaturas, se ha manifestado, aunque veladamente, en la creación. Y aquellos que son capaces de descifrar signos, pueden utilizarla como

¹⁷ Sobre la diversificación de la creación véase: S.Th. I. Q. 69 SS.

¹⁸ Sobre Dios en cuanto gobernador del mundo véase: S.Th. I. Q. 103. SS.

un camino ascendente para prepararse a recibir la visión beatífica si el Creador quiere concederla.

7. CONCLUSIÓN.

Si se entiende la verdad como una manifestación a nivel intelectual, se hace evidente que un intelecto está hecho para conocerla, ya que se trata de una naturaleza cuyo objetivo es conocer lo intelectual. De aquí se puede deducir que conocer la verdad es el bien del intelecto, porque al hacerlo ejecuta su función, asunto que lo plenifica, porque efectúa la tarea para la que fue creado; es decir, alcanza su causa final. Es por este motivo que Dios crea el mundo, para poder llevar al hombre de un conocimiento sensorial a uno intelectual; de una percepción sensible a verdades inteligibles cada vez más abstractas, y a la vez más simples, hasta que pueda contemplar la causa primera de todo. Así, la causa final del universo es manifestarse primero a sí mismo, a un intelecto, por lo tanto, verdaderamente. Y luego, remitir en cuanto signo a su autor. Entonces se transforma en un instrumento de Dios, que es intelectual, para manifestarse al hombre, que por ser de naturaleza intelectual puede reconocerle. Y como se trata de un ser intelectual, aunque sea el más pequeño de estos, al contemplar la esencia divina, es feliz y también pleno (Cfr. Tomás de Aquino, S.Th. I:II. Q. 3. A. 8. InC. [trad. 1959]). De lo que es posible concluir que Dios crea el universo para atraer hacia sí al hombre que empieza a buscarlo contemplando su creación.

8. BIBLIOGRAFÍA

Eliade, M. (2000). Tratado de historia de las religiones: morfología y dialéctica de lo sagrado. Editorial Cristiandad. Madrid.

_____ (1981). Lo sagrado y lo profano. Editorial Guadarrama/Punto Omega. Madrid.

_____ (1979) Imágenes y símbolos: ensayos sobre simbolismo mágico-religioso. Editorial Taurus. Madrid.

S. Tomás de Aquino. (2008). Compendio de Teología.. Edición bilingüe latín-español. Madrid: BAC.

_____ (1968). Suma contra los gentiles. Vol. I y II. Edición bilingüe latín-español. Madrid: BAC.

_____ (1959). Suma Teológica. Tomo III (2o) q.75-119. Edición bilingüe latín-español. Madrid: BAC.

Soto-Bruna, M.J. (1995). La recomposición del espejo: análisis histórico-filosófico de la idea de expresión. Ediciones Universidad de Navarra.

IN MEMORIAM



IN MEMORIAM

Francisco Escandón Valenzuela, fallecido el 5 de marzo del 2018

En este primer número del año 2018 de la Revista de Filosofía de la Universidad Católica de la Santísima Concepción, los profesores del Departamento de Filosofía y yo mismo como Director de la Revista, queremos hacer un acto de recuerdo y homenaje a nuestro estimado colega Francisco Escandón Valenzuela, que ha fallecido en Tomé el 5 de marzo de este año.

El profesor Francisco Escandón inició su Licenciatura en Filosofía en la Pontificia Universidad Católica de Chile, donde tuvo como profesores, entre otros, a Osvaldo Lira, Fernando Moreno y Eloy Sardón. Fue ayudante de cátedra de “Filosofía Política” con el profesor Fernando Moreno. Por razones familiares, tuvo que interrumpir sus estudios universitarios por varios años para dedicarse a la gestión del patrimonio y empresa familiar, y más tarde y mediante un proceso de convalidación, terminó su Licenciatura en Filosofía en la Universidad Gabriela Mistral.

El profesor Escandón se ha desempeñado como profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad Católica de la Santísima Concepción en diversas asignaturas como: Introducción al Pensamiento Filosófico, Ética profesional, Filosofía Política, Metafísica, Filosofía Medieval, Textos Medievales, entre otras.

Durante su carrera como profesor de Filosofía, el profesor Francisco Escandón publicó algunos libros y numerosos artículos para revistas académicas que dan cuenta de su labor investigativa y generadora de conocimiento. Destacamos, por ejemplo, los libros “Romano Guardini, diálogo sobre política y analogía” y “La influencia de Kant en el pensamiento jurídico y otros ensayos”; así como numerosos artículos como “Empresa y Cultura”, “El recto orden de la libertad”, “apuntes sobre el pensamiento filosófico y político de Romano Guardini”, “Ética, ciencia y globalización”, etc. Francisco Escandón también publicó artículos en la prensa –especialmente en el Diario el Sur-, que dan cuenta de su permanente interés por el cultivo y la difusión de la reflexión filosófica sobre temáticas de relevancia vital y existencial, entre los que destacan: “Ensayo sobre Ortega y Gasset. Su pensamiento”, “Tradición y Porvenir”, “Vivir y sobrevivir”, “la moda conceptual”, “Precisiones en torno al concepto de autoridad”, etc.

Inició sus estudios de doctorado en el año 2008 en la Universidad Pontificia de Salamanca, y estaba desarrollando su tesis sobre el pensamiento metafísico y estético del Padre Osvaldo Lira bajo la dirección del profesor Ildefonso Murillo, pero no llegó a terminarlo a causa de los graves problemas de salud que le aquejaron en los últimos años de su vida.

Francisco Escandón forma parte fundamental de la historia del Departamento de Filosofía de nuestra Universidad. Fue uno de los profesores que participó activamente en la puesta en marcha de la Licenciatura en Filosofía, así como en la Revista de Filosofía -que cuenta ya con 18 años de historia de ininterrumpida publicación- y participó también en la creación de las Jornadas de Filosofía de nuestra Universidad. Fue Jefe del Departamento de Filosofía entre los años 2002 y 2004, así como representante de los académicos en el Consejo del Instituto de Teología durante algunos años.

Fue también uno de los fundadores de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino (SITA) en Chile, pues a partir de su formación con el profesor Osvaldo Lira y Fernando Moreno, él desarrolló siempre su filosofar inspirado por el pensamiento tomista, si bien él decía que su tomismo no era cerrado ni dogmático, sino abierto al diálogo con pensadores modernos y, sobre todo, dispuesto a confrontar y dar respuesta a problemas o temáticas de la vida y sociedad contemporánea, como se pone de manifiesto en sus publicaciones e intervenciones en congresos, jornadas y eventos académicos.

Su responsabilidad y deseos de participar y colaborar siempre estuvieron acompañados, así como su amistad, buen humor y sentido crítico que lo caracterizaron. En los últimos años de su vida, fuimos testigos de su notable esfuerzo por cumplir sus deberes y tareas académicas a pesar de su delicado estado de salud, que se fue agravando hasta provocar su deceso en marzo de este año.

Valga este pequeño homenaje como agradecimiento sincero a sus servicios prestados, a sus aportes filosóficos y a su colaboración como colega y amigo.

Ignacio Miralbell Guerín
Director de la Revista de Filosofía

COLABORADORES



Rafael Antonio Antolinez Camargo

Correo: rafaelantolinez@usantotomas.edu.co

Grado académico: Doctor en Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana, sede Bogotá

Filiación: Facultad de Filosofía y Letras - Universidad Santo Tomás , Bogotá D.C. – COLOMBIA , Docente del Doctorado en Filosofía. , Miembro de la Sociedad Colombiana de Filosofía., Miembro Honorario de la Sociedad Bolivariana de Colombia., Miembro Principal de la Red de Cooperación “Nuevas Perspectivas en Teoría de la Cultura”.

Principales Áreas de Investigación: Creación, Evolución y Elevación. Sobre la génesis del animal racional teologal; Filosofía Política, Filosofía Ética, Derechos Humanos y Convivencia; Noología y Realidad desde la perspectiva Zubiriana.

Publicaciones (últimos cinco años)

1. Antolinez Camargo, Rafael Antonio, “La experiencia de Dios: Dimensiones individual, social e histórica. Una lectura desde el pensamiento de Xavier Zubiri” Postsecularización. Nuevos escenarios del encuentro entre culturas. En: Perú 2017 ISBN: 978-612-317-248-0 ed: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú PUCP, v., p. 261 – 273.
2. Antolinez Camargo, Rafael Antonio, “La ética militar: Una condición básica para construir democracia” Los Retos Éticos de las Fuerzas Militares. En: Colombia 2014 ISBN: 9789585737655 ed: Dike, v., p.169 - 187.
3. Antolinez Camargo, Rafael Antonio, “La integración posible y las posibilidades de integración” La Integración de América Latina y El Caribe: Filosofía, Geopolítica y Cultura. En: Colombia 2011 ISBN: 9789586316903 ed: Ediciones USTA Universidad Santo Tomás, v., p.19 - 34.
4. Antolinez Camargo, Rafael Antonio; Santamaría Velasco, Freddy Orlando “La Integración de América Latina y El Caribe: Filosofía, Geopolítica y Cultura” En: Colombia 2011 ISBN 9789586316903 ed: Ediciones USTA Universidad Santo Tomás, v., págs. 441.

Proyectos:

1. La educación de los sentidos como condición de posibilidad para el desarrollo de la inteligencia sentiente y sus modos ulteriores: El Logos y la Razón - FASE B

Inicio: mayo 2008 Fin proyectado: abril 2013

2. Fundamentación Filosófica de los derechos humanos y de la pedagogía de la convivencia

Inicio: marzo 2008 Fin proyectado: marzo 2013

3. Educación y Procesos Emancipatorios en el marco del Bicentenario

Inicio: enero 2009 Fin proyectado: diciembre 2014 Fin: diciembre 2014

4. Proyectos y planes de vida de familias campesinas del Meta asentadas en áreas protegidas, en el marco del actual proceso de paz. Estudio Piloto Municipio de Uribe. Fase I: Metodología Prospectiva

Inicio: enero 2017 Fin proyectado: noviembre 2017 Fin: noviembre 2017

5. Proyectos y planes de vida de familias campesinas del Meta asentadas en áreas protegidas, en el marco del actual proceso de paz. Estudio Piloto Municipio de Uribe. Fase II: Investigación Acción Participativa, IAP

Inicio: Enero 2018 Fin proyectado: noviembre 2018.

Cristina Alejandra Crichton Norero

Correo: cristina.crichton@uai.cl

Grados académicos: DPhil in Philosophy y MSt in Theology, University of Oxford, UK

Filiación: Universidad Adolfo Ibáñez

Principales áreas de investigación y/o especialización como docente: Fenomenología y Metafísica, especialmente en el pensamiento de Martin Heidegger

Publicaciones recientes:

1. Crichton Norero, Alejandra, 'Heidegger on representation: the danger lurking in the a priori', *Tópicos*, volumen 57 (Julio-Diciembre 2019), forthcoming.

Matías Alejandro Leiva Rodríguez

Correo: m.leivarodriguez@uandresbello.edu

Grados académicos: Licenciado en Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Licenciado en Educación, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso; Master in Classics, University of Nottingham.

Filiación: Profesor Universidad Andres Bello, Departamento de Humanidades; Facultad de Educacion y Ciencias Sociales

Principales áreas de investigación y/o especialización como docente: Aristóteles, Ética clásica, psicología aristotélica.

Publicaciones recientes: (2018) *Ética y sociedad: Adkins y los valores morales en Homero*. Byzantion Nea Hellás. Universidad de Chile. N° 37. (en prensa).

Joel Isaac Román Negroni

Correo: joel.roman@upb.edu.co ó joelroman@pucpr.edu

Grados académicos: Bachelor of Art and Humanities, major concentration Philosophy in Pontifical Catholic University of Puerto Rico, Ponce. Actualmente Candidato a Maestría en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín-Colombia.

Filiación: Grupo de investigación Epimeleia, Perspectivas de la cuantificación en la ciencia, 854B-07/17-42. Universidad Pontificia Bolivariana.

Principales áreas de investigación y/o especialización como docente: Filosofía antigua. Filosofía de las ciencias.

Publicaciones recientes:

1. Agudelo, A. y Román, J. (2018). Reflexiones en torno al concepto de participación ciudadana: consideraciones aristotélicas y neoaristotélicas. *Revista Filosofía UIS*, 17(2), doi:<http://dx.doi.org/10.18273/revfil.v17n2-2018004>.
2. Román, J. (2018). La Caballería Andante: Una Institución de la Justicia. *Revista Diálogos Universidad de Puerto Rico*, 49 (102).

Proyectos de investigación:

1. Trabajo de investigación en proceso para optar al grado de Maestría en Filosofía, Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín-Colombia. Tesis: “El cuerpo como fundamento de la vida buena en Epicuro”.
2. Ponencia a presentar en Congreso Stoa, Antioquia, Colombia. Derivado de investigación de tesis: “Creaciones humanas: Un análisis de la condición natural humana a partir del mythos y la imaginación”.
3. Investigación en curso: “La gestión del talento humano desde el enfoque de las capacidades: Una apuesta por el florecimiento humano-intercultural”.
4. Investigación en curso de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín-Colombia. Título: “La ciudad como escenario de la participación ciudadana: Una perspectiva de Aristóteles desde La Constitución de Atenas”.
5. Artículo de investigación en curso del seminario de Escritura Filosófica de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín-Colombia. Título: “La *λαθε βιωσας* e implicaciones éticas para el ejercicio terapéutico a partir de la perspectiva filosófica de Epicuro”.

Roberto Emmanuel González Quiñones

Correo: regonzalez2@uc.cl

Grados académicos: 2017- Candidato a Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile.

2015- Bachillerato en Artes y Humanidades, concentración mayor en Filosofía y concentración menor en Psicología. Pontificia Universidad Católica de Puerto Rico

Filiación: Pontificia Universidad Católica de Chile- Becario CONICYT- Beca Doctorado Nacional (CONICYT-PCHA/Doctorado Nacional/2016-Folio21160285)

Principales áreas de investigación y/o especialización como docente: Filosofía Clásica, Filosofía de la Historia, Teoría Política Antigua y Medieval, Antropología Filosófica

Publicaciones recientes:

(Gatica A., González R., et al. eds.) La filosofía en sus problemas actuales, Lenguaje, razón y juego. Teseo Press, 2017.

Proyectos de investigación:

(Tesis doctoral) “El valor del relato histórico en Platón y Aristóteles. Acerca de la posibilidad de una protofilosofía de la historia”.

Edgar Enrique Velásquez Camelo

Correo electrónico: evelasquez@sdbcob.org

Grados académicos: Licenciado en Filosofía y Letras de la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín, Colombia.

Filiación académica : Actualmente estudiante de Teología en la Pontificia Universidad Javeriana en Bogotá, Colombia.

Principales áreas de investigación y/o especialización como docente: Filosofía contemporánea y Teología

Publicaciones recientes:

1. Velásquez, Edgar. *La virtualización en el escenario contemporáneo de la educación*. Saarbrücken: Editorial Académica Española, 2017
2. Velásquez, Edgar. “La dimensión temporal del Dasein en la era virtual: para una hermenéutica existencial del tiempo.” *Versiones 2*. época, n° 11 enero-junio de 2017. Medellín. ISSN: 2464-8026, pp. 40-68
3. Velásquez, Edgar. “La sociedad de consumo en La Caverna de José Saramago. La aplicación de la función purgativa de la obra literaria.” *Escritos*. Vol. 23, N. 51 (2015) / pp. 497-524
4. Velásquez, Edgar. “La virtualización aproximación desde Castells y Baudrillard.” *Pensamiento humanista*. No 11 (2014): Págs. 31-53.

Proyectos de investigación:

En el área de teología:

1. El problema fundamental de la hermenéutica bíblica existencial: una aproximación exegética a Juan 9, 1-41

Presentado para el concurso: Ensayo teológico Joven en la editorial PPC

2. Fundamentos epistemológicos de la ciberteología: diálogo entre fe, cultura y vida
Investigación

3. Realidad de las familias en Colombia: una propuesta de acompañamiento hacia la construcción de un país en paz

Proyecto presentado al Concurso sobre “Familia” a la fundación Antonio Restrepo Barco.

En el área de Filosofía

1. Pensar en el sentido de la vida es orar

Investigación

2. Elogio a lo simple en tiempos del consumismo y el capitalismo informacional

Investigación

3. Violencia: naturaleza y alcances

Investigación

María Catalina Velarde Lizama.

Correo electrónico: mcvelarde@uc.cl

Grados académicos: Candidata a Doctor por la Universidad Católica de Chile. Magister en Filosofía Clásica por la Universidad Católica de Chile. Magister en Filosofía por la Universidad Católica de Valparaíso. Licenciada en Filosofía por la Universidad Católica de Valparaíso.

Filiación académica:

Universidad de los Andes, Santiago.

Universidad San Sebastián, Santiago.

Áreas de estudio: Filosofía clásica, San Agustín y Santo Tomás

Publicaciones recientes:

1. Velarde, Catalina. “La estructura relacional de Dios como base ontológica de la estructura relacional del hombre en algunos textos de la Suma Teológica y del Comentario a la Ética de Tomás de Aquino”, *Revista de Filosofía* (UCSC), Volúmen 15, n.2 (2016).
2. Velarde, Catalina. “Libertad humana y presciencia divina: algunos textos de Boecio y San Agustín como semillas de la teoría del acto voluntario en Tomás de Aquino”, *Intus Legere*, Vol. 9, Núm. 2 (2015).
3. Velarde, Catalina. “El Ego Cogito, punto de partida para la reconstrucción del mundo, o para una subjetividad trascendental”. *Cuadernos de Teología: Vol. VI, nº 1 Literatura - Filosofía - Teología*. (2014)

LLAMADO A ENVÍO DE ARTÍCULOS, RESEÑAS Y COMUNICADOS

La Revista de Filosofía (RFUCSC) del Departamento de Filosofía de la Universidad Católica de la Santísima Concepción invita a enviar artículos, reseñas y comunicados inéditos para dos números que se publicarán el año 2019, correspondientes al primer y al segundo semestre

La Revista de Filosofía se encuentra indexada en: Latindex; Dialnet y Philosopher's-index.

Recepción de documentos

Primer llamado: hasta el 31 de mayo de 2019 (número 1).

Segundo llamado: hasta el 15 de septiembre de 2019 (número 2).

Se solicita el envío de documentos en formato electrónico al correo:

revistadefilosofia@ucsc.cl

Todos aquellos colaboradores que no puedan enviar el documento en formato electrónico pueden enviar una copia en formato impreso o CD-ROM y dirigirlo a la siguiente dirección:

Revista de Filosofía
Departamento de Filosofía
Instituto de Teología
Universidad Católica de la Santísima Concepción
Alonso de Ribera 2850, Concepción. Chile.

Política Editorial

La línea editorial de esta publicación promueve cualquier área de la filosofía relevante para la tradición del pensamiento católico cultivada por profesores, investigadores, y clérigos, a través de la modalidad de artículos, reseñas, notas o comunicados.

Se aceptan textos en español y excepcionalmente en inglés.

El solo envío de un artículo a la RFUCSC implica que este se asume como inédito.

Una vez que el documento es aceptado el autor cede los derechos de autor a la RFUCSC.

Evaluación de artículos

Todos los textos (artículos, reseñas, comunicados y notas) serán evaluados en primera instancia por el Director de la RFUCSC. En caso de haber insuficiencias en alguno de los requerimientos formales se devolverá al autor especificando el problema y solicitando una nueva versión.

Los artículos, una vez cumplidos con los requerimientos formales, serán evaluados por dos árbitros externos (*blind peer review*) y sobre la base de los informes recibidos el Director decide:

- a) Aceptar el artículo, en cuyo caso se informa al autor dentro del plazo estipulado.
- b) Aceptarlo con observaciones, en cuyo caso se informa al autor dentro del plazo estipulado de las observaciones y del plazo que dispone para incluirlas. El Director de RFUCSC se reserva el derecho de postergar la publicación del artículo en cuestión de haber demora en la segunda recepción.
- c) Rechazarlo, en cuyo caso se informa al autor, quedando este último facultado de solicitar un informe detallado de su condición.

Si el fallo del arbitraje externo no resulta satisfactorio al evaluar el contenido (informes contradictorios), se deriva el artículo anónimamente a uno de los miembros del Comité Editorial, conforme a la afinidad del tema y sobre dicha segunda evaluación el Director decide conforme a los puntos anteriormente señalados.

Todos los colaboradores recibirán una notificación dentro de un plazo máximo de 6 semanas respecto del fallo.

Requisitos formales

Generales

- a) Todos los documentos deben ser elaborados en procesador electrónico *Microsoft Word* (cualquier versión) con la opción “Incrustar fuentes True Type” activada (*Embed True Type Fonts*) y el nombre del autor en el archivo del documento: nombreautor.doc
- b) Formato de página: Tamaño carta.
- c) Formato de fuente y párrafo: *Garamond* para todo el documento. Tamaño 10 e interlineado 1,5 para texto principal. Tamaño 8 e interlineado sencillo para notas explicativas como nota a pie de página. Insertar número de página al costado inferior derecho.
- d) Las notas a pie de página se reservan para explicaciones complementarias al texto y/o incluir idioma original del texto referido. Deben ir en numeración arábica correlativa.
- e) Para el uso de idiomas antiguos, tales como el griego, deben usar su simbología original.
- f) Extensión máxima: Artículos, 20 páginas. Reseñas, notas y comunicados: 3 páginas.
- g) Todos los documentos se deben ajustar a la nomenclatura APA (manteniendo la especificidad de requisitos conforme a su modalidad (artículos, reseñas, comunicados y notas. Véase al final *Casos más usados de referencia bibliográfica*).

De los artículos

- a) La primera página debe contar debidamente centrado con un título en mayúsculas, el nombre completo del autor (nombre y apellidos. Evítese el uso de abreviaciones), afiliación académica, esto es, nombre de la institución, ciudad y país (si tiene más de una, mencionar la de mayor vinculación con el autor) y correo electrónico de contacto. A su vez, debe incluir en español e inglés: un resumen (*abstract*), cuya extensión no exceda las 200 palabras y un máximo de cinco palabras claves (*key words*) que identifiquen debidamente lo central del artículo.
- b) El desarrollo del texto debe como mínimo desglosarse en las siguientes secciones: 1. Introducción, 2. Desarrollo, 3. Conclusiones

y 4. Bibliografía. Salvo la primera y última sección, el autor es libre de titularlos como estime. Si el autor decide subdividir las secciones puede hacerlo siempre y cuando respete la enumeración. 1.1, 1.1.1, 2.1, 2.2, y así sucesivamente.

De las reseñas

- a) Debe contar con los datos bibliográficos mínimos para su debida identificación: Título, autor(es), editor(es) y/o traductor (es) si fuere el caso, editorial, lugar de publicación, año, número de páginas y su código ISBN o equivalente. Para los libros reseñados en otro idioma, respetar los datos bibliográficos en el idioma original.
- b) El desarrollo, independiente de su extensión, debe presentar una exposición panorámica del contenido, sin desmedro de las críticas u observaciones que el autor estime pertinente realizar.
- c) Evítese el uso de notas a pie de página. En caso de referir un pasaje del texto reseñado, identificar en paréntesis el lugar.
- d) El autor debe incluir al final del texto a mano izquierda, su nombre completo (nombre y apellidos. Evítese el uso de abreviaciones), afiliación académica (si tiene más de una, mencionar la de mayor vinculación con el autor) y correo electrónico de contacto.

De los comunicados y notas

- a) Debe incluir un título.
- b) La fecha del evento y/o el lugar donde se llevó a cabo en caso de ser relevante.
- c) Evítese el uso de notas explicativas como de referencias bibliográficas. En caso de ser absolutamente necesario estas últimas, indicar solamente el título y en paréntesis los datos mínimos de identificación.
- d) El autor debe incluir al final del texto a mano izquierda, su nombre completo (nombre y apellidos. Evítese el uso de abreviaciones), afiliación académica, esto es, nombre de la institución, ciudad y país (si tiene más de una, mencionar la de mayor vinculación con el autor) y correo electrónico de contacto.

Casos más usados de referencia bibliográfica

- a) Las obras clásicas se ajustan a la nomenclatura tradicionalmente aceptada.

Ejemplo:

Conocido es el pasaje del filósofo griego al inicio de su *Política* (Aristóteles 1252 a1), donde se refiere a la *pólis* como una comunidad.

Si se explicita el texto se debe precisar la edición usada, salvo en caso de traducción propia. En ambos casos la referencia debe ir en paréntesis cuadrados

Ejemplos:

“Toda *pólis* es, como vemos, un cierto tipo de comunidad” (Aristóteles 1252 a1, [trad. 2000]).

“Como es manifiesto, toda ciudad es un tipo de comunidad” (Aristóteles 1252 a1, [traducción propia])”

- b) Las obras secundarias (libros, volúmenes colectivos, revistas especializadas, etc.) deben indicar en paréntesis el apellido del autor seguido del año de publicación y, de ser necesario, los datos necesarios para ubicar el pasaje referido (página, capítulo, sección, volumen, etc.). En caso de mencionar en la oración el autor, se omite este último y se especifica el año junto con los datos necesarios adicionales. Ejemplo:

Beeley, en una lectura histórica, reconstruye genéticamente algunos conceptos de la filosofía leibniziana (2001).

- c) En caso de citar una obra clásica o una obra secundaria como nota explicativa, entonces aplicar lo mismo que el ítem a y b al final de la nota.

Obras secundarias (libros y artículos de revistas)

Tipo de referencia	Ejemplo de primer uso en el texto	Ejemplos de segundo uso y siguientes usos en el texto
Una obra con un autor.	(Beeley 2001) o bien (Beeley 2001, p. 20) si desea especificar el texto referido.	(Beeley 2001).
Una obra con dos o más autores.	(Garber and Ayers 1998) o bien (Garber and Ayers 1998, p. 20) si se desea especificar el texto referido. (Cook, Rudolph y Schulte)	(Garber and Ayers 1998) (Cook et al. 2003).
Artículo de revista.	(Cunningham 1967) o bien (Cunningham 1967, p. 479) si desea especificar el texto referido.	(Cunningham 1967).

Bibliografía (libros y artículos de revistas)

Tipo de texto	Ejemplo
Una obra con un autor. El título en cursiva.	Beeley, Ph. (1996): <i>Kontinuität und Mechanismus</i> , Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
Una obra con dos o más autores . Generalmente en estos casos los autores son editores del texto, de allí la sigla “.eds”. En caso contrario, omitir dicha sigla.	Garber, D., Ayers, M. (eds.): <i>The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy</i> : Cambridge-New York-Oakleigh: Cambridge University Press.
Artículo de revista o capítulo de libro . El título del artículo en comillas simples, el número del artículo en negrita y el título general del libro en cursiva.	Cunningham, S. B. (1967): ‘Albertus Magnus on Natural Law’, <i>Journal of the History of Ideas</i> , 28 , pp. 479-504. Jolley, N. (1998): ‘The relation between theology and philosophy’, in Garber, D., Ayers, M. (eds), 1998, <i>The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy</i> : Cambridge-New York-Oakleigh: Cambridge University Press, pp. 363-92.

El uso de tablas o figuras debe ser mediante números arábigos respetando el orden de mención en el texto: Tabla 1, Tabla 2 o Figura 1, Figura 2, etc. El formato de la tabla debe ser centrada, indicando debidamente a mano izquierda su nombre.

Tabla 1

Autor	Obra	Año de Publicación
Heidegger, M.	<i>Sein und Zeit</i>	1927
Gilson, E.	<i>Christianisme et philosophie</i>	1936

Esta
publicación,
se terminó de imprimir
en el mes de Noviembre de 2018
en los talleres de
Impresora Icaro Ltda.
Rozas 961 Concepción