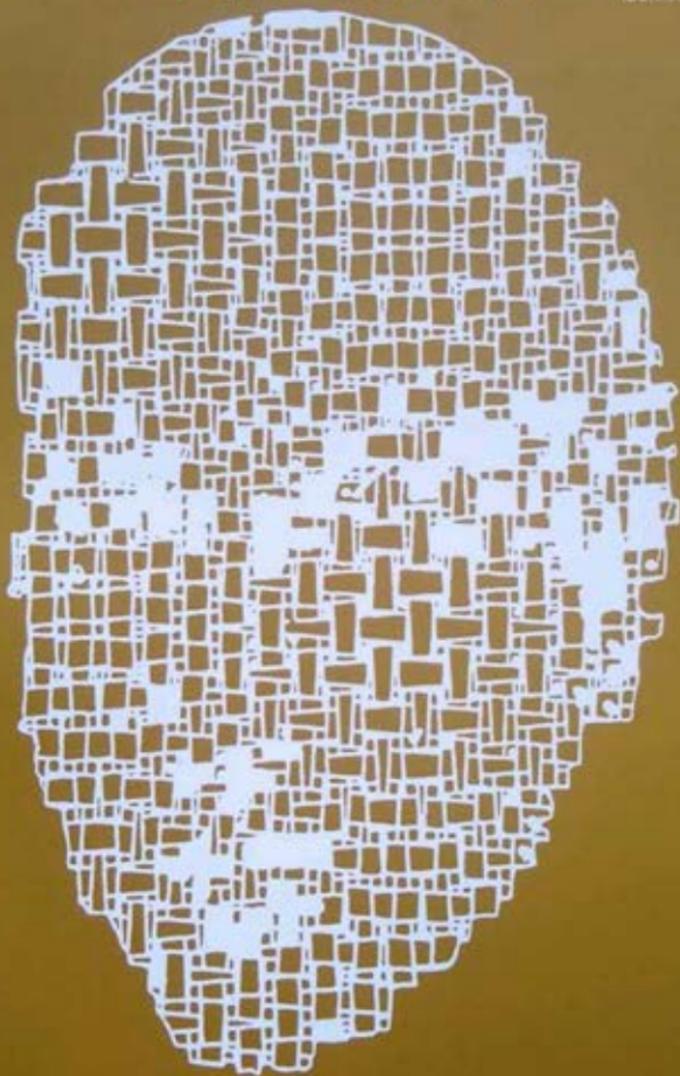


ANNOLOGÍA

FILOSÓFICA

ISSN 0188-896X



REVISTA DE FILOSOFÍA

AÑO XXXVI 2022 No. 2

ANALOGIA es una revista de investigación y difusión filosóficas del Centro de Estudios de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores. Los artículos publicados son de la responsabilidad de los autores.

ANALOGIA aparece semestralmente. El primer fascículo abarca de enero a junio y el segundo de julio a diciembre de cada año.

ANALOGIA está indexada en Dialnet y en Philosopher's Index.

Director:

Mauricio Beuchot

Secretaría de Redacción:

Diana Alcalá Mendizábal

Consejo Editorial:

Ignacio Angelelli (*Austin, Texas*)

Tomás Calvo (*Granada, España*)

Alberto Carrillo Canán (*U. Aut. Puebla*)

Roque Carreón (*Valencia, Venezuela*)

Juan R. Coca (*Valladolid, España*)

Marcelo Dascal (*Tel Aviv, Israel*)

Luis Flores H. (*PUC de Chile*)

Jesús García (*Guadalajara, Jal., México*)

Jorge J. E. Gracia (*Buffalo, N.Y.*)

Jean Grondin (*Université de Montreal*)

Klaus Hedwig (*Aquisgrán, Alemania*)

Carlos I. Massini (*Mendoza, Argentina*)

Angel Muñoz García (*Maracaibo, Venezuela*)

Lorenzo Peña (*Madrid, España*)

Livio Rosetti (*Perugia, Italia*)

Philibert Secretan (*Friburgo, Suiza*)

Alejandro Tomasini Bassols (*UNAM, México*)

Suscripción anual (2 números): 50 US dls. o equivalente en moneda nacional

Precio de cada número: 25 US dls. o equivalente en moneda nacional.

Artículos

- Diego M. Pintado
Zenón de Elea: el Enigma Resuelto 3
- Luis Fernando Torres Vicente
¿Qué Física Podemos Encontrar en
"De Rerum Natura" de Lucrecio? 19
- Jacob Buganza
Trazos Metafísico-Morales en San Ireneo 39
- Juan Granados Valdéz
El Ídolo y el Ícono en los Tres Discursos
Contra los que Calumnian
las Imágenes Santas de San Juan Damasceno 57
- Gabriel González Nares
Aristóteles, Pseudo Dioniso y Tomás de
Aquino en Torno a los Argumentos de la
Causalidad Divina del Mundo en
Summa Theologiae I, Q. 44. 73
- Fernando Álvarez Ortega
El Narrativismo como Modelo Epistemológico 95
- Enrique Aguayo
El Valor Trascendental según Fidel
De J. Chauvet 105

Reiner Fuentes-Ferrada
Recursos de la Hermenéutica Analógica para un
Proceso de Terapia de Pareja con
Trasfondo Religioso: Distinciones y
Semejanzas para el Diálogo Analógico 119

Reseñas

Juan Manuel Campos Benítez
Freedom and Abundance: Dialogical
Philosophy of Style, by Katarzyna Gan-
Krzywoszyńska 145

Mauricio Beuchot
Fernando Leal – Hubert Marraud,
How Philosophers argue. 151

ZENÓN DE ELEA: EL ENIGMA RESUELTO

Una tesis sobre el desconcertante significado develado en las paradojas de Zenón para la física y para la ontología

Zeno of Elea: An Enigma solved

A thesis on the perplexing disclosed meaning of Zeno's paradoxes for physics and ontology

Diego M. Pintado,
Buenos Aires, Argentina.

Introducción: el inadvertido propósito pan-atomista de las paradojas de Zenón

Qué demuestran las paradojas

El principio de irreductibilidad

El principio de traslación inmediata

El principio aritmético

Conclusión

Resumen: Este estudio concierne a las paradojas de Zenón y su trasfondo científico y filosófico desconocido. Intentaremos exponer que el propósito inadvertido de las paradojas es la aserción y demostración de la estructura atómica del tiempo, del espacio y de la naturaleza. Conforme con esto, es necesaria una comprensión acerca de la globalización cosmológica y científica en el siglo VI, a través del Imperio Persa, y a su vez examinar las antiguas doctrinas y cosmovisiones atomistas en la India y en Grecia. En este artículo presentamos tres principios fundamentales implícitos y contenidos en las proposiciones de Zenón.

Palabras clave: presocráticos, física griega, atomismo griego, lógica antigua

Abstract: this paper treats on the Zeno's paradoxes y its unknown scientific and philosophical background. We try to show that the hidden purpose in the paradoxes is the demonstration of the atomic structure of time, space y nature. According to this, it is necessary to understand the cosmological and scientific globalization in the VI century, through

the Persian Empire, and at the same time to examine the ancient atomist doctrines and world view in India and in Greece. In this paper we present three fundamental principles deduced from Zeno's statements.

Keywords: presocratics, greek physics, greek atomism, ancient logic

Introducción: el inadvertido propósito pan-atomista de las paradojas de Zenón

Las paradojas de Zenón han inquietado a filósofos y científicos en todos los siglos. No conocemos mucho acerca de su filosofía; es una época, no solamente arcaica, sino afectada por la censura. Todos estos filósofos padecieron la persecución o la acusación de “impiedad”, durante sus vidas, o la padecieron sus enseñanzas posteriormente. También es posible que haya habido filósofos más elípticos y minimalistas al momento de componer por escritos sus obras que otros más profusos y demorados. En cualquier caso, sabemos pocas cosas de Zenón, pero persisten, a lo largo del tiempo, sus paradojas, como un enigma sin resolver, mudo, inquietante.

Sin la menor presunción, y con la mayor modestia, creemos ser capaces de resolver estas paradojas tan enigmáticas, cuyas implicaciones son de un alcance insospechado. Involucran nada más y nada menos que la estructuración misma de lo real.

Zenón propone al menos cuatro grandes demostraciones de las nos ocuparemos en este breve estudio:

- la existencia del átomo, su indivisibilidad
- la estructura atómica del espacio
- la estructura atómica del tiempo
- la estructura atómica de lo real

Las paradojas de Zenón han sido transmitidas ya bajo contexto fragmentario. No nos llega una obra íntegra de él. Si contamos con fragmentos escritos, es porque debió escribir una obra íntegra. Tradicionalmente ya fueron mal interpretadas, o interpretadas fuera de su contexto, y por eso mismo, siempre resultaron problemáticas, e irresolubles. La

tradición filosófica antigua, incluso, ya no tiene bien claro de que ésta hablando Zenón ni qué quiere probar. No es algo nuevo: a Heráclito lo llamaban “Oscuro”... para todos era indescifrable, y se afirmaba que sólo podían captar sus palabras los iniciados. Parece extraño que filósofos poco menos que contemporáneos, separados apenas por una o dos generaciones, perciban con asombro y desconcertados a muchas de las de las enseñanzas sostenidas por una generación de filósofos e investigadores que los precedieron. Insistimos que no puede perderse de vista la existencia, probada y testimoniada, de censura y acusaciones de “impiedad” contra estas nuevas doctrinas, y al mismo tiempo una trasmisión evidentemente bastante reservada, si no iniciática, de estos conocimientos.

Qué demuestran las paradojas

El problema de los paradójicos planteos enunciados por Zenón reclama dilucidar qué es lo que se proponen demostrarnos. Desde ya, no está entre sus objetivos exponer una paradoja lógica meramente ni un área de contradicción en la realidad, como una especie de rompecabezas para mentes ingeniosas.

En primer término, encontramos en Zenón proposiciones paradójales que parecen tener por objetivo la demostración de los indivisibles, o dicho de una manera tal vez redundante pero más precisada, la demostración de la indivisibilidad del átomo, de su existencia —que en tiempos actuales no está de más aclarar. ¿De qué manera damos en Zenón con esta demostración? La paradoja que se plantea es la siguiente: ¿puede estar compuesto un cuerpo finito —una piedra, una manzana, una gota de agua, un lápiz, lo que sea— de partes infinitas? Si admitimos, como sostienen los “infinitesimalistas”, una partícula es divisible siempre se puede dividir más, indefinidamente, entonces estamos admitiendo *ipso facto* que cualquier cosa que se componga de partículas puede constar infinitas partes. Y esto es sencillamente absurdo: tratar de concebir infinitud de partes en un cuerpo finito es ilógico, además de ser una contradicción en los mismos

términos. De manera que este principio lógico elemental es la demostración de la composición atómica de todas las cosas, o por lo menos de todos los cuerpos materiales.

La otra demostración es la de la estructura atómica del espacio. Imaginemos una distancia entre un cuerpo A y un cuerpo B. Recorrer esa distancia implicaría atravesar un punto C equidistante entre B y A. Pero entre A y C, también atravesaríamos un punto medio equidistante, y así tendríamos siempre que atravesar entre cualquier distancia un punto intermedio que llamaríamos C , $C/2$, $C/4$, $C/8$... y así sucesivamente hasta llegara un punto espacial indivisible. ¿Podría haber infinitos puntos intermedios? La respuesta es contundente: no. Si la flecha lanzada desde A recorriera un camino infinito hasta llegar a B, lógicamente jamás llegaría: demoraría una eternidad, lo que equivale a decir que no llegaría nunca. De manera que la paradoja solamente admite una resolución: admitir la estructura atómica del espacio.

Implícitamente esto significa, por supuesto, que el movimiento de una bola desde un lugar a otro no está atravesando una cantidad infinitesimal de instancias sino una cantidad finita de “átomos espaciales”, o sea, puntos espaciales que no son divisibles infinitesimalmente. Esto lleva a preguntarse cómo es que ocurre realmente el movimiento; el desplazamiento de un lugar M a su lugar contiguo N, por más que sea contiguo, inmediato, uno trata de imaginar un tránsito de mediación; la concepción misma del movimiento es *mediacional*, concebimos instancias intermedias, una acción de desplazamiento transitando “intermedios”. Pero tampoco podemos concebir, efectivamente, que un desplazamiento entre una distancia finita pueda atravesar infinita cantidad de puntos intermedios, ya que esto implicaría atravesar infinitud, y esto asimismo atravesar eternidad y jamás se llegaría... ¡pero no se llegaría no sólo al punto medio sino a ninguna parte! El más mínimo movimiento pretendido implicaría un punto intermedio entre ese mínimo contiguo y el punto inicial, que a su vez implica recorrer infinidad de intermedios, con lo cual, dicho en otras palabras: el movimiento, pensado infinitesimalmente, es decididamente imposible.

Tenemos así un esquema pan-atomista entre los antiguos griegos, que no llega a ser desarrollado en un extremo tan impresionante y digno de perplejidad, y hasta de perturbación intelectual, como el de los jainistas de la India, pero que fuera de toda duda puede clasificarse como un modo de atomismo que va más allá de ese simple atomismo que se limita a explicar atómicamente nada más que los cuerpos materiales.

El principio de irreductibilidad

Una de las premisas paradójales y enigmáticas de Zenón es que la pluralidad no puede ir más allá de su determinación; dicho de otro modo: una vez determinada la pluralidad, está no puede pluralizarse indefinidamente, indeterminadamente, infinitamente. El fragmento que recoge la sentencia de Zenón es confuso y llega hasta nosotros sacado de contexto — como casi todo lo presocrático—; dice así:

“Si hay muchas cosas, es necesario que sean tantas cuantas son, ni más ni menos que éstas. Pero, si son tantas cuantas son, serán limitadas”.

“Si hay muchas cosas [y no son tantas cuantas son], los entes son ilimitados; pues, hay siempre otros entre [medio de] los que son y, de nuevo, otros entre [medio de] éstos. Y así, los entes son ilimitados”.¹

¿Qué significa esta sentencia de Zenón? Aparentemente estamos en otro orden de indagaciones: no en el orden físico y natural, sino tal vez lógico, acaso ontológico, epistemológico, o metafísico. La sentencia nos parece clarísima si la interpretamos de este modo: Zenón está negando que el ente pueda esfumarse en subdivisiones; estas multiplicidades de nuevos entes en los que el ente se disuelve, llevan a un conjunto de paradojas y contradicciones que invalidan la proposición. Si el concepto de un ente determinado se disuelve en un nuevo concepto que ve en él nada sino un compuesto de muchos entes, de una pluralidad de entes, esta multiplicidad

¹ Fr. 351, de la versión de Kirk & Raven (el agregado de corchetes es nuestro).

a su vez se verá diluida en nuevas multiplicidades de entes, y así hasta el infinito, con lo cual llegamos a la misma paradoja que antes hemos visto en el orden natural, ahora en el orden lógico-ontológico: si el ente no es uno e irreductible, entonces está compuesto de otros entes que son también reductibles a otros, hasta el infinito, y todos son reductibles a nada, ya que no están compuestos de ninguna entidad una, indivisible e irreductible, y en consecuencia inferimos lo siguiente: el ente no sería más que nada, es reductible a nada —es una composición de “nadas”, de apariencias reductibles hasta el infinito y la no-entidad. El ente desaparece y se volatiliza. Y así... ¡la multiplicidad desaparece! Porque para que haya multiplicidad debe haber multiplicidad *de algo*.

Entonces, para Zenón, la pluralidad está condicionada por la unidad indisoluble. Pero hagamos lugar aquí, y demos la bienvenida con celebración, a la palabra estelar y luminosa, la que ha de salvarnos a todos: la *irreductibilidad*, lo irreductible.

Lo que parece estar en juego es la salvación del ente. Esto daría la impresión de ser abstracciones filosóficas que nada tienen que ver con nuestra vida pero no es así. El valor de todas las cosas, que incluye decir el valor de todos los seres, que implica decir el valor de nuestras vidas y de lo que somos y de lo hacemos, creemos, amamos, lamentamos, transitamos, consagramos, depende de la consideración acerca del ente, o sea: qué son las cosas, qué entidad tienen, qué nos delimita, qué nos pertenece, cuál es nuestra esencial, cuál es nuestra soberanía ontológica. La devaluación del ente, y su posterior disolución en nada o poco menos, no puede no tener graves repercusiones en nuestras vidas. La dignidad humana está amenazada allí donde se declare que todo es nada, que no hay ser, que el sujeto no existe y que todo es reductible a vacío y nulidad.

El planteo de Zenón tiene más vigencia que nunca en una época donde el atomismo está en crisis, donde el materialismo dejó paso al energismo que todo lo reduce a cantidad, donde se impuso una forma de espiritualismo que pondera la unidad indiferencia de todas las cosas y donde las doctrinas metafísicas de Oriente disuelven al individuo, al ser, al sujeto

y a la persona en lo ilusorio y aparente para dejar en pie únicamente a un Absoluto indeterminado, que puede ser indistintamente el Uno de la mística islámica, el Atman universal de los hindúes o el vacío del budismo predominante que profesa la doctrina del *anatman*.

¿De qué otra forma podemos pensar la proposición formulada por Zenón? Diremos ante todo que se trata del *principio de irreductibilidad*, y que éste puede ser planteado de esta manera:

El principio de irreductibilidad:

Sólo puede haber pluralidad de entidades irreductibles a una pluralidad de otras entidades, ya que de ser así, éstas serían a su vez reductibles a nuevas y más pluralidades y así sucesivamente, siendo todo ente reductible a nada, y no habiendo nada, no habría pluralidad, porque no puede haber pluralidad de nada.

Lo cierto es que, lo que tenemos aquí, en este principio legado por Zenón, es una variante de lo que académicamente se conoce como el “principio de no-contradicción” pero que nosotros, en cambio, consideramos apropiado y conveniente llamar “el principio ontológico”, que encontramos en Parménides y luego, reformulado y precisado, en el libro IV de la *Metafísica* de Aristóteles: una cosa no puede ser y no ser; lo que es, es, y lo que no es, no es; es impensable e imposible que una cosa sea y no sea lo mismo, al mismo tiempo y bajo una misma relación.

Cuando Aristóteles dice que el ente y lo uno son lo mismo, está defendiendo su irreductibilidad. Ninguna teoría monista o nihilista o infinitesimalista puede negar esto sin incurrir en una contradicción. La más grosera de estas teorías es la que pretende reducir el ente a un “recorte” (*sic*) de lo real: ese *todo o realidad* no puede darse sino bajo una estructura conceptual, lingüística y lógica fundada sobre leyes y principio (la tradición occidental tiene una palabra para esto: lo llamó *lógos*). Si uno redujera el ente a nada o a múltiples entes, todos —como Zenón pensaba— podrían disgregarse a su vez en otras multiplicidades, y así, todo ente sería

disgregado en la nada; se trataría de una disgregación ontológica, de un nihilismo extremo, en el que no solamente terminaría cualquier doctrina panteísta como la de Spinoza, o los monismos metafísicos de estirpe griega, musulmana o hindú, sino también la física cuántica, donde el ente se vuelve *quantum*, y el budismo que profesa la doctrina del *anatman* que niega incluso la existencia del sujeto y lo reduce todo a vaciedad. Pero esta eliminación de lo uno, del sujeto, o del ente, implica una “eliminación hiperbólica” —si se nos permite la expresión— que elimina también la multiplicidad y la pluralidad, y desde luego la unidad en un esquema monista, pero también, en el caso del budismo, elimina al budismo mismo porque elimina al sufrimiento, dado que... ¿quién sufre si no hay nadie que sufre? ¿cómo puede haber sufrimiento sin un sujeto del sufrimiento? ¿cómo podría haber sufrimiento si no hay *alguien* que sufre? ¿qué sentido tendría la doctrina de Buda y sus Cuatro Nobles Verdades si no hay sufrimiento? Sepa el lector que citamos los problemas del budismo porque creemos que tienen mucho más que ver en este contexto de lo que podría sospecharse: los griegos de aquellos tiempos conocían las doctrinas de la India, de manera directa y también indirecta a través de los magos y los persas, desde las doctrinas pan-atomistas del jainismo hasta, en el otro extremo, los diálogos y preguntas del rey Milinda al monje Nagasena.

El problema del ser, de su preservación tanto como de su disolución, naturalmente concierne al problema de las categorías. Inmediatamente veremos que Zenón se enfrenta con el problema de la continuidad. La *continuidad* se presenta como problema filosófico, ya que la propuesta infinitesimalista es concebir una perfecta e inalterable continuidad en el espacio, en el tiempo o en la totalidad de las cosas. Además, la continuidad sólo admite las gradaciones, pero no admite irreductibles. La continuidad puede reducirlo todo a un *continuum*. Donde empieza el ente, la continuidad se interrumpe: no hay una continuidad porque no hay reductibilidad. Pareciera ser que uno de los rasgos esenciales del ente es que es irreductible: toda reductibilidad de algo es casi como convertir a ese *algo* en reductible a nada. Si el número 3 fuera una continuidad en tránsito desde el dos al cuatro el

tres desaparecería, no podría ser nada más que nada. Pero, al mismo tiempo, si el tres es efectivamente algo, y si el tres es irreductible en su entidad en el tránsito del dos al cuatro, entonces podemos decir que la continuidad se interrumpe. Ya no hay un *continuum* entre el dos y el cuatro, sino que hay un tres, y el tres no es cuantificable ni reductible ni es una continuidad de nada, ya que de serlo daría lo mismo que fuera un cinco o un seis o un siete, o una mera “mediación”, pero no es nada de eso: es un tres. No se trata de un orden continuo (rítmico) sino de una estructuración homogénea de lo discontinuo (aritmética).

El principio de traslación inmediata

Si, como pensamos e intentamos demostrar, los enunciados de Zenón afirman y demuestran la estructura atómica del tiempo y del espacio, surge un problema para la física y para la lógica: cómo concebir el *tránsito* de un punto a otro en el espacio o de un instante a otro en el tiempo.

Si no nos es lícito, conforme con los axiomas de Zenón, concebir mediación en el discurrir temporal o en el movimiento o traslación espacial, entonces no quedaría otra alternativa que concebir un principio por el cual ese tránsito es *inmediato*, sin mediación alguna. Esta problemática involucra otra, a saber, la problemática de la *continuidad*.

La paradoja de la tortuga y la liebre plantea el problema del *continuum*, propio e implícito en cualquier concepción no-atomista o contra-atomista. La demostración de la estructura atómica del espacio y del tiempo ya contiene en sí misma la cuestión de la continuidad, indispensable para comprender cualquier cosa o fenómeno, pero notoriamente indispensable para comprender cualquier fenómeno propio de la física. La diferencia entre la velocidad de la liebre y la velocidad de la tortuga solamente podría ser posible porque la velocidad no es un *continuo* sino una sucesión de instancias. Hay, repetimos una vez más, dos demostraciones: la estructura atómica del espacio y del tiempo, y el problema de lo irreductible. Indivisibilidad e irreductibilidad hacen imposible un movimiento continuo; el movimiento ha de ser una

sucesión de instancias en la que tenemos que desplazarnos *inmediadamente*, ¿podemos decir entonces que hemos descubierto un nuevo principio de la física? Como quiera que sea, lo exponemos a continuación:

El principio de traslación inmediata:

El movimiento de todo cuerpo que se desplaza de un punto a otro en el espacio lo hace atravesando instancias espacio-temporales indivisibles sin atravesar ningún intermedio entre una instancia espacial o temporal mínima indivisible y la contigua.

Hemos llegado al punto en que la representación imaginaria, fiel compañera y aliada de toda comprensión lógica e inteligente, aquí nos abandona, ya no puede seguirnos: la lógica nos obliga a concebir un punto indivisible sin partes que se traslada en un movimiento a su punto contiguo sin ningún movimiento intermedio. Lo podemos concebir lógicamente, pero es muy difícil, si no imposible, que nos lo podamos representar con la imaginación.

¿Qué implicancias puede tener este principio para la física? Seguramente las implicancias sean muchas, pero se nos ocurren dos. Una: en primer lugar y ante todo, tenemos la absolutidad del tiempo y del espacio, ambos irreductibles a ninguna subjetividad ni mera relatividad. Dos: se trata de una pregunta... ¿por qué esa *traslación inmediata* ha de ser hacia un punto contiguo y no hacia un punto distante no-contiguo? ¿estaría en juego aquí otro principio, al que podríamos llamar *principio de contigüidad*, que establece que nada puede actuar ni influir sobre nada sino a través de lo que está situado en contigüidad —principio que muchos siglos más tarde sería formulado por Francisco Suárez y luego por Newton, para quienes la *acción a distancia* sólo se ejerce actuando sobre lo contiguo inmediato?

El principio aritmético

Para comprender a qué llamamos *principio aritmético* debemos antes especificar por qué utilizamos esta palabra y no otra. Adelantamos al lector que este principio no es otro que el formulado por Platón en *Fedón* y rescatado por Gustavo Bueno, quien dio en llamarlo *principio de discontinuidad* —principio que constituirá la piedra angular de su teoría del cierre categorial. El problema del continuo atraviesa todas las tesis y exposiciones de Zenón, y la carencia de un principio que haga de contraparte a esa continuidad libre e ilimitada es lo que el sabio eléata se empeña en refutar y evidenciar su imposibilidad de ser.

La palabra *rythmós* significa en griego repetición, regularidad, orden constante, y procede de la raíz *rhéō*, que significa fluir, discurrir. O sea: podríamos perfectamente traducir también a esta palabra, *rythmós*, como *continuidad* u *orden continuo*.

Zenón se propone demostrar la imposibilidad física, lógica y ontológica de la realidad estructurada como un *continuum* en todos los órdenes. La continuidad sin contraparte, por así decirlo, desemboca en la problemática de los infinitésimos y de la reductibilidad a nada de todas las cosas, y además todo se disuelve en lo indistinto. Si no hay un *principio de discontinuidad*, ese continuo acaba por sumirlo todo en lo indiferenciable y en lo divisible hasta la nulidad.

Zenón niega la divisibilidad indefinida y por lo tanto la multiplicidad indefinida de partes o de entes resultantes de subdivisiones, pero también niega otra multiplicidad: la multiplicidad del continuo. Zenón plantea que para que haya múltiples cosas se necesita que éstas sean semejantes y desemejantes: semejantes en *algo*, ya sea en género o especie, que haga posible (y tenga sentido) hablar de *muchos* (¿muchos qué?), pero al mismo tiempo han de ser desemejantes en tanto necesitan como mínimo poseer individualidad y diferenciación y distintivo —distintivo cuantitativo.

Si tenemos muchas manzanas, para que se cumpla este enunciado (para que se cumpla este *lógos*) tengo que tener frutas que sean formal, elemental y esencialmente

semejantes pero a la vez que sean desemejantes en tanto distinguibles e individualizables, requisito básico para poder hablar de multiplicidad. La semejanza plena y total borra ese distintivo, ese “factor de diferencia” o “rasgo de diferenciación”. Pero si no hay semejanza, no puede hablarse de multiplicidad de manzanas... —en todo caso hablaremos de multiplicidad de frutas. Nosotros podemos reflexionar de este modo: “¿no sería posible ser un poco semejantes, compartir una base de semejanza, y al mismo tiempo contener el factor diferenciante de la alteridad y la individualidad?” Toda esta problemática está anticipando los problemas de las ideas desarrollados por Platón en el *Parménides* y luego por Aristóteles en su crítica a la doctrina platónica de las ideas y más tarde por toda la tradición hasta el problema de los *universalia*. El problema que Zenón plantea y que nosotros, un tanto ingenuamente, replicamos proponiendo una “solución mixta” de una base de semejanza con rasgos de desemejanza, termina involucrando al problema de la esencia y el ser de la cosa (de la manzana, en este caso): cuán presente está la esencia de la Manzana en cada manzana. Estamos ya hablando platónicamente, y eso nos hace presumir que nos estamos alejando de Zenón: muy probablemente no es una solución platónica la que el eléata tenía en vistas.

Zenón no da soluciones: solamente plantea imposibilidades. Acaso, estos enunciados refutatorios hayan sido originariamente acompañados, en sus escritos, por doctrina y solución, y por razones de censura u ocultamiento no han llegado hasta nosotros ni hasta las venideras generaciones de griegos que pensaron y discutieron estos planteos. La solución ante estos problemas nos parece que debe considerar qué es lo que se está refutando y negándose como un imposible: lo que expone como imposibilidad física, lógica y ontológica es el continuo indefinido, de lo que se desprende que, si algo intentaba demostrar Zenón como posible, era la estructura atómica e indivisible, pero también discontinua, o si se prefiere, aritmética, de la realidad —en donde *arithmós* no significa coordinación de cantidades, tal como los modernos entendemos el número, sino la discontinua pero homogénea estructuración arquitectónica de la naturaleza y de lo real.

Conclusiones

Los enunciados de Zenón, su contexto en la historia de la filosofía griega, su rigor lógico y axiomático, junto con las inferencias extraídas de los mismos, y el propósito atomista, o pan-atomista, o cripto-panatomista, que motiva sus formulaciones, nos permiten concluir lo siguiente:

- las paradojas no pueden interpretarse como ejercicio lúdico-intelectual, propio de muchos matemáticos, ni como hipotéticos enigmáticos formulados por un sabio aburrido;
- estamos ante la formulación de axiomas físicos, lógicos y ontológicos férreos, inquebrantables, al mismísimo nivel del principio ontológico de Parménides (equivocadamente llamado “de no contradicción”) o de los principios de Euclides;
- estos axiomas y proposiciones no pueden abstraerse de un contexto cosmovisional propio de lo que los antiguos llamaban “estudio de la *phýsis*” o “investigación de la naturaleza”, con lo cual queda descartado un propósito meramente lógico y menos aún metafísico;
- subyace una cosmovisión no solamente física sino inequívocamente atomista, y pan-atomista más precisamente, que muy probablemente llega a conocimiento de los griegos por influencia de los jainistas de la India, de manera directa en viajes o por intermedio de los persas;
- el propósito de los enunciados, axiomas y formulaciones de Zenón no sería otra que afirmar y demostrar la naturaleza y estructura atómica del tiempo, del espacio, de la materia y del ente.

Bibliografía consultada:

- Bose, S. K. “The atomic hipótesis”, *Current Science*, vol. 108, 2015.
- Bueno, G. *El cierre categorial*, Pentalfa, vol. 1 y 3, Oviedo, 2006.
- Ferber, R. *Zenons Paradoxien der Bewegung und die Struktur von Raum und Zeit*, Franz Steiner, Stuttgart, 1995.
- Kirk, G. & Raven, J. & Schofield, M. *Los filósofos presocráticos*, vol. 2, Gredos, Madrid, 2014.
- Litterst, F. J. “Atomismus und Kontinuum: Ein Streit der Vorsokratiker und seine Folgen”, *Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft (Jahrbuch)*, 2009, pp. 111-120.
- Mishra, A. “Atomism of Nyāya Vaiśeṣika vs Jainism – A scientific appraisal”, *Indian Journal of History of Science*, 41.3, 2006, pp. 247-261.
- Pániker, A. *El jainismo*, Kairós, Barcelona, 2001.
- Russel, B. *The Philosophy of Logical Atomism*, Routledge, Londres/Nueva York, 1985.

Diego M. Pintado:

Licenciatura en Filosofía (en curso). Área de investigación: Filosofía Antigua, Filosofía Medieval, Historia de la Filosofía, Filosofía del Arte.

Editor y traductor de *Ditirambos dionisiacos*, F. Nietzsche (Vajra, 2012). Algunos artículos publicados:

- “El principio de contingencia en la ética”, *Revista Derecho y Cambio Social*, Perú, 2015, [en línea: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5456255>]
- “El reinado del Cornificio y el exilio de las Musas”, *SCRIPTA*, Universitat de Valencia, 2017, [en línea: <https://ojs.uv.es/index.php/scripta/article/view/9281>]
- “La gravedad en Bruno, Kepler y Newton”, *Revista Claridades*, Málaga, 2016,
[en línea: http://filosofiaenmalaga.net/claridades/8_2016/MDPintado_de_23_a_48.pdf]

- “Juan Bautista Alberdi y el libro más arcano y silenciado en doscientos años de historia argentina”, artículo y exposición en III Jornadas Sanmartinianas (2016).

- “Los fundamentos arcanos de la creación poética. La tesis de León Hebreo sobre el verso y el mito”, Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica, 2016, [en línea: <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/filyling/article/view/27800>]

Buenos Aires, Argentina.

Correo: nulliusinverba@outlook.com

¿QUÉ FÍSICA PODEMOS ENCONTRAR EN “DE RERUM NATURA” DE LUCRECIO?

Luis Fernando Torres Vicente,
Universidad de Zaragoza,
Zaragoza, España.

ABSTRACT O GLOSA DE SÍNTESIS DEL TRABAJO ORIGINAL

“Qué Física podemos deducir de *Rerum Natura* de Lucrecio”

De la mano del filósofo francés Michel Serres se intenta explicitar el vínculo entre la Filosofía de la Naturaleza de Lucrecio con algunas de las creaciones de la Física teórica contemporánea conforme con los modelos de I. Prigogine o de R. Thom. Frente a la lógica de Porfirio o de Euclides, de arquitectura cerrada, los razonamientos conceptuales de Lucrecio sí que tendrían mejor acomodo en Proclo y en la dialéctica de Heráclito; abierta y ramificada en imprevisibles secuencias, en volutas barrocas que vuelcan los ritmos pero que los fertilizan de sentido novedoso y repetitivo de lo nunca visto. Las ciencias tienen sus estilos estéticos que pueden determinar contenidos específicos diversos de valor explicativo específico a la par que universal.

TÉRMINOS CLAVE:

- 1) Ciencia Física en el pensamiento romano: Physical Science in Roman thought.
- 2) Ciencia de Lucrecio: Lucretius Science
- 3) Cambio imprevisible en la cosmología de Lucrecio: Unpredictable change in cosmology of Lucretius
- 4) Lucrecio y la ciencia antigua y moderna: Lucretius and ancient and modern Science.

- 5) Lucrecio como modelo científico: Lucretius as a scientific model.
- 6) La ciencia física de Lucrecio como tranquilidad: Lucretius physical science as peace of mind.
- 7) Combinación fija e imprevisible en la ciencia de Lucrecio: Fixed and unpredictable combination in the science of Lucretius.

Después de haberse planteado estudios con diversos métodos analíticos y hermenéuticos de cariz filológico, histórico, psicológico, ético,.....sobre el poema didáctico de Lucrecio "*De Rerum natura*" creo, siguiendo a Michel Serres (1) , que podemos alcanzar un sentido esencial de la significación cultural y científica del pensamiento lucreciano si somos más fieles al principio materialista que da coherencia a la cosmovisión del gran poeta romano. Es precisamente en sus conceptos relativos a la física, es decir a la materia, a la vida cósmica y al movimiento donde nos encontraremos el gozne que despliega todo el poder de su magnífica epopeya explicativa, del cuadro del mundo y del universo.

En la tradición científica predominante en Occidente, con el modelo que va de Galileo a Heisenberg, los esquemas explicativos de la física lucreciana no tenían cobijo ni aceptación, por el contrario sí que resultarían mucho más comprensivos y apropiados dentro del nuevo paradigma abierto por las premoniciones de I. Prigogine o de R. Thom (2) . Si como ejemplo propedéutico, para nuestro análisis científico, planteamos una ocurrente permuta entre el antiguo objeto de estudio (los modelos sólidos) a otro nuevo, vigoroso en su sabroso barroquismo (la dinámica de los fluidos), habremos no sólo deslumbrado nuestra vista, sino que también habremos encendido el fuego de la inteligencia desde una llama nueva.

Dentro de un marco mecánico-determinista, arropado, en parte, por las figuras del razonamiento de la lógica clásica que según Erardo-Wolfram en su obra "*La Evolu-*

ción de la Lógica Griega “ p.117 (3) , tendrían más que ver con el pensar según la pirámide de conceptos expresada en el “Árbol de Porfirio”, no resultaba interesante ni fructífero intelectualmente el punto, el objeto de atención, al que la física de Lucrecio nos invitaba : el “ clinamen”, que como consecuencia del movimiento inercial y como si se tratase de un “susto” para ese mismo movimiento nos representaba un origen combinatorio imprevisible de todas las cosas y possibilitaba razonamientos distintos que asumiesen el más profundo latido del mundo físico que se escapa a los sentidos pero que vuelve generosamente a ellos atisbándose un orden. Siguiendo a este mismo autor existiría otro estilo del pensamiento que estaría más vinculado “al pensar circular y simbólico” propio de los estoicos, de Proclo, Heráclito o Llulio, donde, según Hans Leisegang, citado por Erardo Wolfram, el modelo del razonamiento tendría su inspiración en “ las estructuras orgánicas y en sus modos de vivir, de nacer y de deshacerse etc.” *Op.cit.* p. 118. Esta modalidad de Lógica sería la más apropiada para adentrarnos en el poema de Lucrecio. Según el estudioso del pensamiento griego W.K.C. Guthrie en Leucipo y Demócrito el movimiento de los átomos “era un movimiento pluridireccional desordenado e irregular, y, puesto que era eterno y carente de principio, era razonable decir que las colisiones y rebotes de los átomos determinaban su dirección, del mismo modo que la naturaleza fortuita del movimiento originaba las colisiones” (4). No podemos olvidar el factor socio-político y económico como macro-circunstancia en el desarrollo de un tipo, de un modelo; en definitiva, de un estilo de ciencia específico que responda a unas necesidades, colectivamente asumidas o institucionalmente impuestas (5). El Nobel de medicina francés Francois Jacob ya denunció que “Los gobiernos imponen las ciencias aplicadas como prioridad, pero el verdadero motor de la ciencia es la investigación fundamental”. Este mismo científico siempre ha creído en el carácter creativo de la ciencia, de esta forma hablando de Pasteur afirmó: “Era muy flexible. Pasaba de la teoría a la práctica cuando lo necesitaba, de las enfermedades del vino a las cuestiones más teóricas. Y su trabajo tenía además una impronta casi castrense. Era capaz de llegar

al punto donde quería. Poseía además un sentido publicitario muy bueno. Sus informes parecían boletines de victorias militares, realmente propagandísticas. Por todo ello creo que la ciencia, al igual que el arte, no copia la Naturaleza, sino que la reconstruye como un niño hace con su mundo”. Justamente por todo esto: “Darwin fue quien descubrió la Teoría de la Evolución de las especies y lo hizo él porque tenía un cierto estilo. Si otro científico la hubiera desarrollado de hecho no sería igual”.

Recrear un estilo paradigmático del pensamiento científico sería la fuerza motriz de la historia de la ciencia (5), como afirma José Luis Pardo, la ciencia, de esta forma, tendría ciclos de larga duración basados en grandes bloques de elementos epistemológicos que cada época pulimentaría en una determinada zona. A la luz de Lucrecio se iluminan los trabajos hidráulicos romanos, el plano inclinado de Galileo, el triángulo de Pascal y el cálculo de Leibniz y Newton, tanto la termodinámica y el ciclo de Carnot (6) o las ecuaciones de la relatividad.

Como afirma el Nobel de Física Gell-Mann, desde un punto de vista teórico, es preciso descubrir las realidades que se adaptan, someten y corroboran los supuestos hipotéticos que constituyen el perfectamente trabado Modelo Estándar de la hipótesis deducida. Por ello el descubrimiento de la última de las doce partículas de la materia como “quark-top” constituye una confirmación de la cosmovisión física apriorística que considera necesaria la agrupación de las partículas del tipo “quark” en tres familias. A este modelo Estándar sólo le faltaba por confirmar la existencia de los bosones de Higgs, hoy ya felizmente culminada, conectada con la existencia de las masas de las partículas y con la violación instantánea de la simetría.

Esta coherencia de la ciencia es en buena medida una virtud interna, ya que hay un cierto tipo de condiciones, de opciones o elecciones previas que no son consustanciales con la ciencia misma, más bien el proceder de la ciencia, en su desarrollo e investigaciones posteriores, se basaría, en parte, en estos axiomas psicológicos, sociológicos o ideológicos; la axiomática fundacional de las diferentes

versiones de la ciencia, en alguna medida, sería una axiología, una fundamentación de ciertos valores o asimilados o buscados. Ahora bien, no por ello el hombre se vería imposibilitado a plantear una metacrítica de su propia dogmática científica. El hombre solo está preso de repensar lo ya pensado.

No creo, por otra parte, que por el mero hecho de invocar la roca madre que parece equilibrar el conocimiento, lejos de todos constructo idealista, el materialismo integral como última razón de ser, del saber, nos veamos automáticamente libres de esta ancestral tendencia a hacer descansar suave y permanentemente la mente en el dogmatismo. La física no dejaría de ser una entomología de los fenómenos visibles, invisibles o hipotéticos de las entrañas de la naturaleza; un arte de la clasificación, operativo por medio de conceptos, para conseguir la explicación y la previsión de los fenómenos encauzados en la técnica del experimento enfocado, en no pocas ocasiones, hacia la tecnología industrial aplicada. La modificación del mundo por la ciencia aplicada es la consecuencia de la modificación de la imaginación libre por la imaginación ordenada. G. Santayana considera que “el cosmos no significa un desorden en el que alguien por azar se complace; significa una regularidad de la que cada uno debe derivar su felicidad. Los procesos mecánicos no son iguales a las relaciones matemáticas, porque se cumplan. Aquello cuya forma expresan es un fluir, no una verdad o una necesidad ideal. Por lo tanto, la situación puede ser siempre nueva, aunque producida a partir de la situación anterior por reglas que son invariables, dado que también la situación anterior por reglas que son invariables, dado que también la situación anterior era en sí misma nueva”. (7)

En la física de Lucrecio, no muy alejada en este aspecto del mundo atomista epicúreo o incluso del de Boltzmann (8), la naturaleza no tiene una finalidad virtual, en potencia, donde una protogenética universal determine la frecuencia de las olas del primigenio y primordial mar del caos genesiaco origen de toda vida. Lucrecio es consciente de que para que exista algo y no más bien nada, se precisa

una fluctuación en el flujo uniforme; esta desviación respecto del equilibrio es el clinamen. La catarata caótica es el fruto de la ruptura del equilibrio universal y es un episodio que ha resultado necesario a posteriori para que exista el ser y la consciencia del ser. Pero el declinar de las cosas y el consiguiente tiempo anterior a su amanecer nos habla de que la vida de los seres es una secuencia de la naturaleza, donde la turbulencia, que hace cristalizar por ejemplo al hombre y a todo lo humano, es sólo momentáneamente estable dentro de la efusión dispersa que es un sistema abierto que se sostiene gracias a un flujo ascendente en mitad del flujo descendente. Recibe y emite átomos. La memoria génica conservadora de estructuras sólo emerge y se activa, en la física lucreciana, para preservar la conjunción que de esta forma pasa a ser memoria de unas condiciones marginales que divergen de la constante y no repetitiva, por continua linealidad, de la caída que es la naturaleza pura concebida casi como para el budismo clásico lo es la materia elemental, eterna o indestructible, que sin la intervención de la voluntad y el poder divinos, agrega y combina sus elementos para producir cuanto existe en el universo.

Tesis ambas contrarias a la postura aristotélica (9) que considera que en la naturaleza no podría existir una materia sin forma, una materia absolutamente indeterminada, sin especificar; ya que sólo existirá lo indeterminado relativo, es decir, sólo hay cosas menos determinadas que otras, y el devenir iría de lo menos a lo más determinado, sin dejar, por tanto, de coincidir con el ser. En Lucrecio no existe una voluntad que determine lo expectante de determinación, únicamente la aparición imprevisible de la declinación angular genera combinaciones apropiadas por su propia unión complementaria.

Vico (10) planteaba una espiral como modelo de la historia cultural de la humanidad rompiendo con los ciclos repetitivos del eterno retorno helénico, Lucrecio considera que naturaleza es la recta inclinada por el ángulo que produce un ciclo, que es a su vez un ciclo inclinado por el ángulo que produce un torbellino global y que por los avatares ocasionados por el tiempo se reconduce a la línea recta que

es el símil más claro de la muerte. En realidad las rectas y los círculos se conjugan para formar torbellinos arquimedeanos cuyos ángulos vienen dados por la concatenación sucesiva de las desviaciones de las partículas y de sus átomos en una caída que es fluir. La física de Lucrecio se basaría en las fluctuaciones sin eterno retorno, prolíficas y fértiles más allá de los límites.

En Lucrecio en lugar de una calorimetría o de una física de la combustión, nos encontraríamos vía poética con la búsqueda de modelos ejemplarizantes que atribuirían cualidades de fluencias irreversibles tanto a los vaporosos gases, como a las fluctuantes llamas, como a los zigzagueantes arroyos. No estaba encapsulada, en Lucrecio, la sabiduría de Fourier, Halley o Carnot, simplemente intuyó, con una tensión poética similar a la de Novalis o F. Schlegel o a la de los demás románticos alemanes, gracias al verbo poético, un camino fértil para abarcar con amplitud y flexibilidad lo que es complejo e inmenso: la naturaleza y su fluir "Liquidfonsirrigat", la hidrostática podría ser el modelo aproximado para evaluar la propagación de la luz, sirviéndose de una osmosis conceptual para atraer lo ininteligible hacia lo inteligible. Pero, en este caso y en contra de la tesis de Michel Serres (10) ¿no está, en lo profundo de la sintaxis de su método una estructura paralela, aunque ciertamente distinta, a la de la física matemática de Galileo, que despreciaba ciertas cualidades secundarias del mundo y de las cosas para centrarse en otras, supuestamente primarias y esenciales, pero que se podían someter con facilidad a su modelo matemático? Es decir si pudiésemos aplicar el instrumental matemático oportuno como el expresado en el cálculo diferencial, en la matemática de R. Thom o de I. Prigogine, a Lucrecio ¿no obtendríamos el reverso simétrico, en cuanto a estilo y metodología de la ciencia, al propio de la metodología de la física de Galileo? Es un planteamiento que se manifiesta, por ejemplo, en la deuda de Einstein con la matemática no euclideana de Riemann en la publicación, en su forma definitiva, de su teoría de la relatividad general (11).

Esta semejanza en el procedimiento formal de la coagulación matemática del movimiento (caída libre hipotética de los móviles en Galileo, movimiento fluctuante de las partículas y de sus átomos en Lucrecio) no puede hacernos olvidar que la física más acorde, como paradigma útil, con la cosmovisión lucreciana es precisamente la que nació en Sicilia en el siglo III a.c. gracias a la prometeica inspiración de Arquímedes (12). En sus obras Arquímedes presentaba el conocimiento científico como un sistema deductivo de teoremas derivados de proposiciones evidentes por sí mismas, al modo de la geometría de Euclides. Con todo, es muy posible que obtuviese antes sus resultados experimentalmente, deduciéndolos luego de axiomas postulados, pues en su obra “Del método” nos cuenta que realizaba experimentos mentales en la investigación de áreas y volúmenes. Este valor de la lógica de la imaginación no descoordinada, coherente y secuencial acerca su obra, en el fondo a los plantamientos de Lucrecio. Arquímedes es el Euclides del mundo epicúreo.

Ha habido intérpretes que sea han atrevido a considerar la física de Arquímedes como una aritmética de la arena. Una geometría plana de los torbellinos y las espirales. Una estereometría de los volúmenes de revolución, conoides y esferoides. Una estática de las palancas, de las balanzas, de los planos inclinados. De la constitución de las idealidades geométricas a partir de una multiplicidad de elementos... De la formación de volutas estables y de torbellinos espirales y de instrumentalización de la ciencia en una tecnología, por cierto, en ocasiones al servicio de la ingeniería militar.

El clinamen de la física lucreciana interpretado como una diferencial; el ángulo mínimo de tangencia, o de contingencia entre la geodésica de la caída y el comienzo de la voluta se puede relacionar perfectamente con el movimiento de giro que reúne tanto los puntos como los átomos (la espiral y el torbellino), la rosca de Arquímedes puede vencer la gravedad de los caudales líquidos con una relación analógica a como la forma del torbellino en “*De rerum natura*” quiebra la ley de los pesos de los átomos y

de las partículas. Quebrando esa ley preanuncia nuevas leyes que den mejor cuenta de los hechos.

Si para Lucrecio el número de mundos es infinito: “Además, cuando hay materia disponible en abundancia, espacio a discreción y no hay obstáculo ni razón que se oponga, deben, no hay duda, iniciarse procesos y formarse cosas “(13) (*De Rerum natura*, lib. II, 1067-1070), ello implica que es coherente la distinción de lo global o lo local, del todo y la parte y la doble afirmación de que, por un lado, no puede haber una dirección privilegiada, y de que, por otro, se puede esbozar el esquema singular de la caída. Se trata de una cinemática general de la cual el movimiento de los cuerpos graves es un caso particular. La física atómica es tan general y abstracta como para implicar una geometría o una cinética o para hacerlas posibles sin confusión ni contradicción.

Es curioso resaltar como Lucrecio a la hora de argumentar en contra de la infinitud de la estructura de la materia más allá del átomo, utiliza argumentos similares a los que empleó Aristóteles. “Dado que no se agotan en el pensamiento, tanto el número, como las magnitudes matemáticas, como lo exterior al cielo, parecen ser infinitos (203 b, 23-5), frente a esto considera que es “absurdo confiar en el pensamiento “(208 a, -15), en el sentido de que el poder pensar una cosa de un modo no implica que sea realmente así. “ El exceso y el defecto no están en la cosa, sino en el pensamiento” (208 a – 15). “Exceso” y “defecto” hacen referencia, para Aristóteles, al aumento y disminución del número, las magnitudes matemáticas y el tamaño del universo. Para Aristóteles, el pensamiento y el movimiento se dan el tiempo, y, al igual que éste, no tienen una actualidad total y simultánea. Por eso pueden ser teóricamente infinitos. Por el contrario, la magnitud no es infinita: “ni por la disminución, ni por el aumento mental” (208 a- 21). Es decir, ni por ser realmente divisible al infinito, ni por ser mentalmente incrementable al infinito, es la magnitud infinita en acto según el Estagirita. Por otra parte, Lucrecio escribió: “Además, si no existe un mínimo, los cuerpos más pequeños constarán de partes infinitas, ya que cada mitad ten-

drá una mitad, y no habrá límite a la división. ¿Qué diferencia habrá, pues, entre lo inmenso y lo ínfimo? Ninguna; pues aunque el universo sea infinito, sin embargo, las cosas más minúsculas constarán igualmente de partes infinitas. Más como la razón protesta y no admite que la mente pueda creerlo, debes darte por vencido y reconocer que existen cuerpos que ya no tienen partes y constan de la menor cantidad de substancia posible; y puesto que existen, has de conceder también que son sólidos y eternos” (*De Rerum natura*, lib. I, 615-629). Es en definitiva la necesidad de una sintaxis racional coherente la que nos obliga a rechazar una hipótesis que entorpece el constructo explicativo que Lucrecio plantea para hacer de los átomos la matriz de la naturaleza. Por otra parte la misma mente afinando en la búsqueda de lógica para la deducción de sus conceptos expresados en las imágenes poéticas de Lucrecio precisa un espacio infinito: “Pues si el espacio fuera finito, no podría contener una cantidad infinita de materia; y si ésta fuera limitada y el espacio infinito, ni el mar, ni la tierra, ni las luminosas bóvedas del cielo, ni la raza de los mortales, ni los sagrados cuerpos de los dioses podrán subsistir un instante; pues la masa de la materia, disgregándose, sería llevada, suelta, por el espacio inmenso; o mejor, jamás se hubiera agregado para crear ningún cuerpo, porque sus elementos dispersos no hubieran podido juntarse” (*De Rerum natura*, lib. I, 1011-1021).

Lucrecio no sólo desnuda , como Demócrito, a los dioses de su poder, sino que también niega el alma del mundo, la efervescencia luminosa de la naturaleza ordenada por el dios ingénito de su propia sustancia; no existe una ilación panteísta que de trabazón a los cuerpos, a los fenómenos ay a sus relaciones; son el azar y la materia los que trazan la aparente arquitectura de la vida: “Pues, ciertamente, los átomos no se colocaron de propósito y con sagaz inteligencia en el orden en que está cada uno, ni pactaron entre sí como debían moverse; pero como son innumerables y han sufrido mil cambios a través del todo, maltratados por choques desde la eternidad, van ensayando toda suerte de combinaciones y movimientos, hasta que llegan por fin a

disposiciones adecuadas para la creación y subsistencia de nuestro universo” (*De Rerum natura*, lib. I, 1022-1030).

El ser de las cosas y la raíz del movimiento se encuentran en la materia, la persistencia de la vida durante largos ciclos se basa en la continua renovación de la materia ya que ésta fluye sin cesar del infinito: “Para reparar a su tiempo las pérdidas”. En Lucrecio no se plantean los diferentes niveles de abstracción sobre el infinito ya se trate del mundo físico, matemático o metafísico, división que heredó, en parte, alguna escolástica. Por ejemplo el éter en Aristóteles no puede ser infinito ya que de serlo no podría tener un movimiento rotatorio exigencia de su Física. Como planteó Antonio Prevosti Monclús para Aristóteles “lo infinito se parece al todo pues lo infinito es la materia de la perfección de la magnitud y el todo en potencia, pero no en acto”.

Por el contrario en la cosmología de Lucrecio se elimina la acción continua de la providencia tan necesaria en los sistemas neoplatónicos o en la misma cosmogonía de I. Newton. Es el derroche incesante de los átomos sin vida ni conciencia lo que permite a los diversos mundos aislados en el espacio infinito mantenerse en su equilibrio. Son precisamente estos átomos que no entran de suyo a formar parte de “concilium” o cuerpos compuestos los que impiden, en alguna medida, la disgregación de los átomos que en el juego cósmico del azar forman el mundo. Pero no sólo la consistencia de las cosas está garantizada por los choques de los átomos, también su ordenada disgregación necesaria. El ser correlativo de las cosas depende del tumultuoso azar de los átomos, pero únicamente en la medida en que existe una cantidad adecuada y suficiente de materia que sea capaz de imprimir fuerza por medio de los choques sobreabundantes en todas partes. Justamente, como hoy sabemos, por la aplicación de métodos estadísticos a la genética de poblaciones, sin ir más lejos, o por el factor de probabilidad azarosa en la fecundación de un óvulo únicamente por un espermatozoide entre miles y miles, y claro está otros muchos fenómenos resultantes en el campo de la bioquímica, biología o física de los gases...que son la conse-

cuencia de la disposición de las partículas atómicas en un momento de tiempo acotado bajo circunstancias parecidas

Para Lucrecio, en contra de Aristóteles, no existe una potencialidad intrínseca, no existe un lugar natural de las cosas: “A este propósito, guárdate bien de creer, Memmio, que todas las cosas tiendan hacia lo que llaman el centro del mundo, y que gracias a ello el universo se sostiene sin ayuda de choques externos” (*De Rerum natura*, lib. I, 1050-1055). Este radicalismo materialista de Lucrecio traería como consecuencia la negación de las direcciones y de los vectores de posición como conceptos expresados en términos absolutos, ya que no existiría un centro del mundo como algo que se “apoya en sí mismo “y que es el fundamento de la localización de todo lo demás que cobraría sentido por el centro de la “cebolla cósmica” como referencia absoluta. Es curioso resaltar como la admisión, sin cortapisas, de esta tesis obligará a Lucrecio a negar la existencia de las antípodas, la cosmografía de Lucrecio al extraer esta conclusión de su axioma anticentripeto es claramente retardataria; la cosmografía marina necesitaría todavía su renacimiento.

Al ser el universo un espacio infinito el valor de los pesos también es relativo: “Pues la extensión y el espacio que llamamos vacío, debe tanto por como fuera del centro dejar paso por igual a los pesos, en cualquier dirección que los lleven sus movimientos”. (*De Rerum natura*, lib. I, 1074-1077). Establecer una jerarquía a priori en el espacio puede ser en el sistema lucreciano una grieta teológica que por analogía derive hacia un poder divino que establece el orden de la naturaleza y del mundo aunque no actúe providencialmente sobre el mismo.

La nada sería la ausencia de materia, pero su presencia sería la muerte cósmica: “Pues por cualquier parte que admitas que la materia empiece a faltar, allí habrá una puerta abierta a la Muerte, por allí escapará la materia en masa” (*De Rerum natura*, lib. I, 1110-1113). Las propiedades del mundo son las propiedades de la materia; no existen saltos cualitativos. Nadie ha podido disponer el orden actual o el primigenio conforme a un modelo preexiste, frente a los

neoplatónicos, toda realidad es consecuencia de lo existente y se bifurca por el movimiento atómico de la caída, de los choques entre átomos y partículas y por el “clinamen”. La armonía del mundo es muy relativa, no es perfecta pues: “Tan grandes defectos la afean”. Es curioso resaltar como la estética viene en ayuda, de la cosmología lucreciana, el torbellino genesiaco del cosmos no permitirá nunca que el mundo, el hombre y sus obras sean plenamente bellos, posean un orden íntegro o inciten e inviten hacia una plenitud inexistente ya que no puede darse un orden íntegro; nada podrá reposar en la luz de la simetría exacta.

La igualdad en el movimiento es el principio de la heterogeneidad momentánea, de esta forma, contando con un escenario inmóvil y vacío, “todos los cuerpos deben moverse con igual celeridad, aun siendo desiguales en peso”. Los choques entre los átomos son posibles debido a la declinación en la caída de algunos átomos, esta declinación debe estar por debajo del umbral de la sensación, no podría ser observada por los sentidos, escapa a la lógica de los sentidos, esta tesis es irrefutable, no se puede invalidar, no se puede falsar: “Pero, que nada se desvíe en absoluto de la vertical, ¿quién es que podría observarlo?”

El fatalismo mico y macro físico de Demócrito es contrarrestado por Lucrecio y puesto en entredicho el principio de causalidad cierta, que tiende al infinito siempre actual y permanente, o a remontarse a otras causas más elevadas y sutiles pero también cognoscibles ya que los átomos al declinar “rompen las leyes previsibles del hado (de la pura naturaleza causal proyectiva y retroyectiva)”, para que una causa no siga a otra causa hasta el infinito. La voluntad libre del hombre es el correlato de la declinación de los átomos. No todo se realiza por el choque de los átomos, la gravedad representa la única necesidad “interna” de los átomos, esta dialéctica necesidad-libertad, en el movimiento atómico, se expresa en la aporía que mantiene presa la mente del hombre entre el deber y la libertad, el conocimiento y el error, la seguridad y la indeterminación, el orden lineal y el tumulto azaroso...; el cerebro humano está constituido por el anverso y el reverso de la física atómica,

funciona al captar desordenadamente las cristalizaciones parcialmente ordenadas de la declinación de los átomos, intentando expresarlas en un cierto orden práctico. Es “la exigua declinación de los átomos, en un lugar impreciso y en un tiempo determinado”, el orden de la propia capacidad-limitación de nuestra mente.

Por ello Arquímedes, planteándose el conocimiento científico como una contracción (sístole), será capaz de concebir la estática como una función límite de la dinámica, reduciendo a cero el ángulo de inclinación y las desigualdades que producen. La desigualdad o el equilibrio no son sino casos particulares de proporciones o de ángulos. Concebir lo que hacía reducir a la igualdad es la indispensable fase intermedia que nos permitirá la dilatación, la diástole cognoscitiva. Quedarse en el principio de identidad equivale al mutismo. Por ello, la estática es un discurso de la desigualdad que se anula a medida que se desarrolla. Evalúa la desviación, la describe, la mide y la reduce a cero. Arquímedes trata de encuadrar en un estado los procedimientos de rectificación, cuadraturas y cubicaciones, mediante el más y el menos, por ejemplo mediante polígonos inscritos y circunscritos. Geometría y mecánica se enhebran en una unidad metodológica, en una sistematicidad. La aprehensión intelectual exige poder, estratégicamente, eliminar una desviación estimada. Sin este requiebro conceptual, la estática no habría nacido, pues es lo que la hace posible y enunciable; sin él no habría palanca ni máquina simple, ni polea, ni torno en sus sistemática aplicación teórica y práctico calculística. El principio de razón que afirma que existe algo no más bien nada es la versión intelectual de la lluvia de átomos declinantes de Lucrecio, de la misma forma que el principio de identidad hace referencia al espacio vacío poblado de átomos en vertical caída libre. La ciencia es la evaluación posible de la desviación atómica. Sin desviación atómica el conocimiento queda vacío de contenido, detrás del telón de la continuidad no hay ni imágenes, ni figuras ni cuerpos que representen el drama del mundo y de la vida humana. Pero además sabemos que el mismo cerebro está constituido y funciona conforme a la danza ininterrumpida de las partículas atómicas. El movimiento de los átomos,

como la cantidad total de materia, siguiendo a Epicuro, es siempre el mismo; la densidad de los átomos es siempre la misma, ni es posible añadir o quitarle al mundo materia. “La suma de materia no fue nunca ni más densa ni enrarecida por intervalos mayores. Pues nada viene a incrementarla, ni de ella nada perece”.

El propio universo es el único receptáculo-escenario donde la materia existe, ni la materia puede escapar de él, ni fuera de él puede venir fuerza o materia alguna. El movimiento es eterno, recorre el tiempo sin verse modificado, su forma de actuar de “empujar” a las partículas es siempre la misma aunque lógicamente a un nivel de la materia que nos resulta inobservable, únicamente el intelecto plantea una hipótesis coherente que se correspondería con los procesos últimos, con los procesos radicales de la materia. La variedad de formas de los átomos, para Lucrecio, se basa, de la misma manera que la de las conchas marinas o de las semillas de un mismo cereal, en la inexistencia de un modelo formal eterno, no existe una ley creadora del Demiurgo si no una azarosa frondosidad fértil por la casual combinación entre los átomos. Los átomos son heterogéneos, ya de la eternidad fluye la vida que es fruto de la variada combinación de átomos diversos complementarios. La contextura de los cuerpos no depende sólo de la mayor o menor densidad de sus átomos, sino también de la manera cómo están unidos, lo cual, es, a su vez, efecto de su forma; no nos encontraríamos muy lejos de la moderna cristalografía.

Las formas de los átomos, en contra de la tesis de Demócrito, quien afirmaba la infinitud de las formas atómicas y admitía la posibilidad de que hubiera átomos grandes como el mundo, varían en un número limitado de agrupaciones. La diversidad de disposiciones, en las redes atómicas, depende de la complejidad de los tamaños de los objetos y por consiguiente de nuevas formas de nuevos átomos dispuestos a ser engarzados en nuevas y más complejas redes, pero este proceso según Lucrecio, no es infinitesimal ya que: “Los seres creados distan entre sí un trecho limitado, pues están contenidos entre dos puntos uno a cada extremo, y los acosan de un lado las llamas, del otro el hielo que

pasma”. (*De Rerum natura*, lib. II, 520-523). Este planteamiento lucreciano se podría considerar análogo con el concepto matemático de intervalo cerrado de extremos. Se trata de una infinitud material inteligible de los átomos y vendría a representar una trabazón sintética, más de dos siglos antes de ser formuladas por Plotino y sus dos términos como opuestos en dicotomía: el infinito positivo y el infinito negativo, el intelectual y el indeterminado; propiamente espiritual el primero y el segundo material en su procedencia extensiva. El átomo material, corpuscular poseerá para el poeta y filósofo romano, por el contrario ambas infinitudes en sí y en su mismo movimiento.

Lucrecio afirmará a la manera casi silogística: “En efecto, siendo limitada la diferencia de formas, necesario es que las iguales sean ilimitadas, o en otro caso la suma de la materia debería ser finita, lo cual te demostraré no ser cierto, haciéndote ver con mis versos que los corpúsculos de la materia, acudiendo de todas partes en recta incesante, con sus golpes mantienen inalterable la suma de las cosas desde el infinito” (*De Rerum natura*, lib. II, 525-530).

Lucreciocreará, como los epicúreos, en el principio de isonomía o distribución equilibrada de los seres. De tal forma que cualquier desequilibrio en la aparición de los individuos de una especie en un lugar del mundo es probable que, por la infinitud del tiempo, materia y movimiento, en cualquier otro vea completado su punto compacto de equilibrio. Por ello también existe la perenne igualdad de los movimientos atómicos, cuyos efectos creadores y destructores se equilibran a lo largo y ancho del tiempo y del espacio.

La teoría del conocimiento de Lucrecio como la “canónica” de Epicuro que lleva su influencia hasta la “*Syntagma Philosophicum*”; *Lógica* II, 5, de Pierre de Gassendi, es de tendencia empírico-racionalista frente a las tendencias puramente empiristas dentro del epicureísmo como las del Filodemo de Gadara. Las impresiones sensibles según la cual éstas consisten en formas o especies de movimiento recibidas por los órganos sensibles que la mente usa como signos, como correlatos de las causas que las han

producido pero no más: “ No pretendo que, de todas las cosas que crean los seres sensibles, pueda sin excepción y al momento nacer la sensibilidad, sino que importa mucho, primero, la pequeñez de los elementos productores de lo sensible, después, la forma que tengan, y, por último, sus movimientos, su orden y sus posiciones” (*De Rerum natura*, lib. II, 892-896).

Toda contradicción, todo hundimiento y todo pasmo retrotraen la ética, la angustia y la estética a un pretencioso conocimiento tranquilizador que se basa en la raíz más profunda de todo: el saber de la ciencia física. Como afirmó M. Serres (1), la declinación genera la turbulencia que hace y deshace las cosas según un orden proveniente estocásticamente del desorden pero que retorna a él, la materia y los gérmenes constituyen el origen de la vida humana y también su quebranto, su aniquilación.

Pero a nosotros todavía por medio de la aplicación de la filosofía de la sospecha al poema de Lucrecio nos cabría una pregunta capital fruto de la duda psicológica y también intelectual. ¿No se trataría de un constructo intelectual más, entre otros muchos en la historia de la cultura, para adentrarnos en la razón cósmica y necesaria librando al hombre de toda angustia y aparente sinrazón ¿No será una nueva teología laica sin concesiones , ni al corazón , ni a la sensibilidad? El mismo Lucrecio nos da lugar a pensarlo cuando escribió:“Pues tal como los niños tiemblan y de todo se espantan en las ciegas tinieblas, así muchas veces nosotros en la luz tememos cosas que en nada son más espantables que las que en lo oscuro temen los niños y creen inminentes. Preciso es, pues, este temor y tinieblas del ánimo, disiparlos no con los rayos del sol y los lúcidos dardos del día, sino con la contemplación de la Naturaleza y de la Ciencia” (*De Rerum natura*, lib. VI, 35-41) ¿ Es la física una huida del dolor-miedo humanos, impulsada por esas mismas pasiones? Se escapa Lucrecio de nuestra pregunta, astuto y sutilescribirá:“Eliminemos la vanidad de la angustia”.

- 1.-) SERRES, Miguel: “El Nacimiento de la Física en el texto de Lucrecio”. Versión de José L. Pardo. Pretextos, 1994. Valencia
- 2.-) BALANDJER, George. “El Desorden, la teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento”. Gedisa editorial, S.A. 2ª Edición 1990. Barcelona.
- 2.-) PRIGOGINE, Ilya, STENGERS, Isabela .“La nueva alianza, metamorfosis de la ciencia”. Versión española de Manuel García Valverde. Alianza Universidad, 1990. Madrid.
- 3.-) PLATZECK, ERARDO-Wolfram O.F.M. “La Evolución de la Lógica Griega en el aspecto esencial de la analogía desde la época de los Presocráticos hasta Aristóteles”. CSIC. Instituto “Luis Vives” de Filosofía. Barcelona, 1954.
- 4.-) GUTHRIE, W.K.G. “Historia de la Filosofía Griega” v. II, p.411. Editorial Gredos, Madrid, 1984.
- 5.-) BERNAL, John D. “Historia Social de la Ciencia”. 2 volúmenes, quinta edición. Ediciones Península, 1979. Barcelona.
- 5.-) FEYERABEND, Paul K.: “Límites de la Ciencia”. Introducción: Diego Ribes, 1ª edición. Editorial Paidós Ibérica, S. A. , 1993-Barcelona.
- 5.-) KUHN, Thomas, S. : “ Qué son las revoluciones científicas y otros ensayos?”. Introducción de Antonio Beltrán, 1ª edición. Editorial Paidós Ibérica, S.A. 1989.Barcelona.
- 5.-) LIZCANO, Emmanuel: “Imaginario colectivo y creación matemática. La construcción social del número, el espacio y lo impasible en China y en Grecia”. Prólogo de Antonio Escohotado. Gedisa editorial , S:A., 1993-Barcelona.
- 5.-) VV.AA.: “Historia y Relaciones sociales de la genética”. Versión española: Miguel Hernández y Luisa Vilagelin. Editorial Fontalba. 1983- Valencia.
- 6.-) CARNOT, Sadi: “Reflexiones sobre la potencia motriz del fuego”. Alianza Universidad. 1987. Madrid

7.-) NUEVO. SANTAYANA, G.:“La vida de la razón o fases del progreso humano.” Tecnos. Madrid, 2005, p.273.10.-)

8.-)BOLTZMANN, Ludwig: “Escritos de mecánica y termodinámica”. Traducción, introducción y notas de Francisco Javier Odón Ordóñez. Alianza Editorial. Madrid, 1986

9.-) PREVOTI MONCLUS, Antonio: “ La teoría del Infinito en Aristóteles”. Prólogo de José M^a. PetitSullú. Promociones Publicaciones Universitarias. Barcelona, 1985.

10.-) VICO, Giambattista: “ Principios de una Ciencia Nueva sobre la Naturaleza comúnde las Naciones”. Aguilar Argentina S.A. Buenos Aires, 1981.

11.-) BOCHNER, Salamon : “ El papel de la matemática en el desarrollo de la ciencia”. Versión española de Mariano Martínez Pérez. Alianza Editorial. Madrid, 1986.

.-) EINSTEIN, Albert: “ Sobre la teoría de la relatividad especial y general”. Alianza Editorial. Madrid, 1991.

.-) HOFFMANN, Banesh: “La relatividad y sus orígenes” Editorial Labor S.A. Barcelona, 1985.

12.-) ARQUIMEDES: “ El Método”. Introducción y notas de Luis Vega. Alianza Editorial. Madrid, 1986.

13.-) LUCRECIO CARO, Tito: “De la Naturaleza”. Texto revisado y traducido por Eduardo Valentí. C.S.I.C. Madrid, 1983.

TRAZOS METAFÍSICO-MORALES EN SAN IRENEO

Jacob Buganza,
Instituto de Filosofía,
Universidad Veracruzana,
Xalapa, Ver., México.

1. Introducción

Este trabajo se limita exclusivamente a indicar los trazos fundamentales por los que transitan las propuestas, que cabe tildar de metafísico-morales, de san Ireneo de Lyon. Nos limitamos a recuperar su perspectiva, bastante amplia, por cierto, contenida primordialmente en el *Adversus haereses*, texto clásico de carácter polémico cuya finalidad es confutar las herejías del siglo II, a las que el santo conoce admirablemente. Primero expondremos cuáles son las tesis esenciales del gnosticismo de acuerdo con la interpretación del santo, buscando destacar, por otra parte, la postura que le contrapone a los herejes. Aun teniendo arraigada la metafísica platónica, característica de la época, san Ireneo se separa en su interpretación del ser del hombre. Propone que el hombre es tanto su parte anímico-espiritual como su parte somática; considerar al hombre sólo como espíritu va en contra en las enseñanzas del Evangelio; si alguien ha de salvarse, y por salvación se entiende la posesión de Dios definitiva, ése ha de ser el hombre entero, sin mutilación alguna.

2. La oposición ireniana al gnosticismo

De entre los muchos aspectos por los cuales destaca san Ireneo de Lyon para la ortodoxia de la Iglesia, sin duda el relacionado con la contraposición al gnosticismo, sobre todo de Valentín y Marción, es el más conocido. El gnosticismo, sin raíces claramente delimitadas, sino que se refiere más a una suerte de nuevo conjunto de creencias, posee un carácter sincrético y, de acuerdo al lugar en donde se adopta, adquiere una morfología distinta, siendo, en todos los casos, un conjunto de

creencias, pues “conocimiento”, para el gnosticismo, “tiene un significado marcadamente religioso o sobrenatural y hace referencia a objetos a los que en nuestros días llamaríamos, más que objetos de la razón, objetos de fe”¹. Sin embargo, san Ireneo piensa encontrar algunos elementos unificadores. Efectivamente, su *Adversus haereses* es una pieza clave para la historia de la teología y la filosofía, en general, y para la historia de la Iglesia, en particular. En esta obra, que es de lo poco que queda en nuestros días de su autoría, que es reputada como vasta, se encuentran los trazos metafísicos de la teología cristiana ortodoxa, la antropología filosófico-teológica y la visión soteriológico-moral que caracterizan a una parte importante de la tardo Antigüedad y la Alta Edad Media.

Después del Prólogo al *Adversus haereses*, san Ireneo expone *grosso modo* la visión de los gnósticos²: de inicio, colocan un Eón perfecto (*perfectum Aeonem*), al que denominan de distinto modo, sea como “Protoprincipio” (*Proarchen*), “Protopadre” (*Propatora*) o “Abismo” (*Bython*). Se encuentra absolutamente separado y así vive por muchos siglos, junto al Pensamiento (*Ennoia*), llamada Gracia (*Charis*) o Silencio (*Sige*)³, hasta que en un cierto momento el Abismo decide depositar su esperma en el Silencio, que en griego es femenino (*Sige*). Al quedar preñada, engendra a la Mente (*Nus*), de acuerdo con su imagen y semejanza, y Ésta es el Unigénito (*Monogené*), “Padre o Principio de todas las cosas (*Patrem, et initium omnium*)”, y junto a Él se emitió la Verdad (*Alétheia*). Según interpreta Ireneo, esta doctrina equivale a la Tétrada de Pitágoras, raíz de todo: “*Est enim Bythus et Sige, deinde Nus et Alethia*”⁴. A su vez, el Unigénito engendra al Verbo (*Logos*) y la Vida (*Zoe*), que es lo que constituye todo el Pléroma. Al

¹Jonas, Hans, *La religión gnóstica* (traducción de Menchu Gutiérrez), Siruela, Madrid, 2003 (2a. ed.), p. 68.

²Ya desde el siglo II se comienza a utilizar el nombre “católico” (καθολική, o bien καθολικός) para diferenciar a la Iglesia (ἐκκλησία) de otras corrientes que, aun siendo “cristianas” o que han asimilado partes del Evangelio, no son del todo ortodoxas. En este sentido, el término católico, que connota “verdad”, se utiliza para oponerse a lo falso, Cf. Wolfson, Harry A., *The Philosophy of the Church Fathers: Faith, Trinity, Incarnation*, t. I, Harvard University Press, Cambridge, 1956, pp. 495ss.

³Ésta es la “dualidad innombrable” de Valentín y sus secuaces.

⁴San Ireneo, *Adversus haereses*, I, 1, 1.

unirse Logos y Vida, engendran al Hombre (*Anthropos*) y la Iglesia (*Ekklesia*), a lo que llaman Ogdóada: “*Bython, et Nun, et Logon, et Anthropon*”⁵. Estos Eónes todavía engendran una larga serie de emisiones que no es preciso recordar aquí.

Ahora bien, para el gnosticismo Cristo no es equivalente al Unigénito, sino que Él y el Espíritu Santo son producto del Unigénito, que es el único que conoce al Protopadre. Cristo y el Espíritu Santo son generados por el Unigénito con el fin de que no se presente (o vuelva a presentar) una pasión en el Pléroma (*πλήρωμα*), que es el elemento en donde se encuentran los Eones, o sea, el conjunto de las divinidades que provienen del Abismo. Cristo y el Espíritu Santo llevan a los Eones a su perfección; “Cristo les enseñó la naturaleza del matrimonio (*Christum enim docuisse eos conjugationis naturam*)”, “y les declaró sobre el conocimiento del Padre, revelándoles que es incomprensible, inaferrable, y que nadie puede verlo ni oírlo sino sólo mediante el Unigénito. La causa de la duración eterna de los otros Eones es lo incomprensible del Padre; en cambio, el motivo del engendramiento y formación del Unigénito es lo que en éste hay de comprensible, pues se trata del Hijo. Esto es lo que el Cristo llevó a cabo apenas fue emitido”⁶. El Espíritu Santo, por su parte, concede reposo a los Eones y les enseña a dar gracias.

El Demiurgo, por otro lado, resulta ser distinto al Protopadre. Tomando como base o modelo al Pléroma, da forma al mundo a partir de la materia: “De esta manera él (Demiurgo) se convirtió en Dios y Padre de todo cuanto existe fuera del Pléroma, siendo el Hacedor de todos los seres psíquicos y materiales (*Patem itaque et Deum dicunt factum eorum quae sunt extra Pleroma, fabricatorem esse omnium psychicorum et hylicorum*)”⁷. El Demiurgo es quien fabrica al hombre, una vez que el mundo ha sido hecho: “No lo hizo de tierra seca,

⁵Ibidem.

⁶Ibid., I, 2, 5. “[...] declarasse quoque in eis Patris agnitionem, quoniam incapabilis est, et incomprehensibilis, et non est neque videre, neque audire eum, nisi per solum Monogenem. Et causam quidem aeternae perseverationis iis omnibus incomprehensibile Patris esse; generationis autem, et formationis, comprehensibile ejus, quod quidem Filius est. Et haec quidem, qui nunc emissus erat, Christus in eis operatus est”.

⁷Ibid., I, 5, 2.

sino tomando algo de la substancia invisible, de la materia difusa y fluida, en la cual sopló el elemento psíquico (*non autem ab hac arida terra, sed ab invisibili substantia, et ab effusibili et fluida materia accipientem: et in hunc insufflasse psychicum definiunt*)⁸. Ahora bien, el origen del hombre parece ser tripartito, pues el Demiurgo le infunde el elemento psíquico, el cuerpo proviene del lodo y la carne de la materia. Por ello se habla de tres tipos de hombre y de tres destinos diferentes para cada uno: el hombre material perece; el psíquico, que es intermedio entre lo espiritual y lo material, se inclina hacia alguno de esos lados; el espiritual o pneumático es enviado al psíquico para que lo eduque: “En efecto, el hombre psíquico necesitaba una educación por los sentidos. Con este objeto el mundo habría sido fabricado y el Salvador habría venido al lado de este hombre animado (psíquico), porque es libre, para salvarlo”⁹. De la parte material del hombre nada puede ser salvado, sino sólo lo espiritual; cuando se salve lo espiritual, se consumará todo, y esto se da mediante la gnosis. Los hombres que se educan en la gnosis son los hombres pneumáticos y son ellos los que han de salvarse. Los gnósticos son, pues, estos hombres, afirma san Ireneo en su exposición del gnosticismo. Empero,

También hay enseñanzas psíquicas, que son las que han recibido los hombres psíquicos, es decir, aquellos que, mediante la fe sencilla y las obras han sido confirmados, pero no tienen la gnosis perfecta: éstos somos los hombres que, según ellos, formamos la Iglesia. Por eso nos hace falta una buena conducta, pues de otra manera no podremos salvarnos. En cambio, enseñan que ellos no se salvan por las obras, sino que, por

⁸Ibid., I, 5, 5.

⁹Ibid., I, 6, 1. “*Opus erat enim animali sensibilibus disciplinis. Ob quam causam et mundum fabricatum dicunt, et Salvatorem ad hoc venisse animale, quia suae potestatis est, ut id salvet*”. Como bien explica Orbe, “Los valentinianos comenzaron a escindir la unidad del género humano, inspirándose en la triconomía de san Pablo (1 Thes. 5, 23) para hacer tres géneros esencialmente diversos de hombres: espirituales o divinos, psíquicos o racionales, híllicos o materiales”, Orbe, Antonio, “Definición del hombre en la teología del siglo II”, en: *Gregorianum*, XLVIII/3, (1967), p. 567.

el hecho de ser de naturaleza espiritual, automáticamente se salvan¹⁰.

Aquí san Ireneo, usando el símil del oro que no puede ensuciarse en el lodo, pues mantiene sus propiedades aun a pesar de la suciedad que lo recubre, explica que de la misma manera los gnósticos aseguran que su salvación no se destruye en razón de sus obras materiales, por más que se aparten de la rectitud moral. Los gnósticos tienen sembrada desde inicio la semilla del conocimiento, y eso les permite, alcanzado el florecimiento de la semilla a través de la gnosis, volver al Pléroma, al lugar intermedio destinado para ellos. En cambio, los psíquicos, los miembros de la Iglesia, requieren contenerse de cometer pecado, so pena de perder cualquier esperanza de salvación. Los espirituales, en cambio, están destinados a unirse en el Pléroma con los ángeles, que forman el entorno del Salvador.

San Ireneo, después de la exposición cuidadosa de la posición gnóstica, de acuerdo con su lectura, asegura que

Esta es su teoría, que ni los profetas anunciaron, ni el Señor enseñó, ni los Apóstoles transmitieron. Y, sin embargo, ellos se glorían de haber recibido de estas cosas un conocimiento más elevado que todas las demás personas. Todo el tiempo citan textos que no se hallan en las Escrituras y, como se dice, fabrican lazos con arena. Y no les preocupa acomodar a sus doctri-

¹⁰ San Ireneo, *Adversus haereses*, I, 6, 2. “*Eridiuntur autem psychica (id est animalia), psychici (id est animales) homines, qui per operationem, et fidem nudam firmantur, et non perfectam agnitionem habent. Esse autem hos nos, qui sumus ab Ecclesia, dicunt. Quapropter et nobis quidem necessariam esse bonam conversationem respondent; aliter enim impossibile esse salvari. Semetipsos autem non per operationem, sed eo quod sint naturaliter spirituales, omnimodo salvari dicunt*”. Al tener presente este pasaje, Jonas explica que san Ireneo extrae el libertinaje moral de los gnósticos, análogamente a como lo ha hecho Plotino en sus tratados *Contra los gnósticos*: “[...] se basa en la idea de la existencia de naturalezas o substancias invariables, y según este argumento el neumáticos *salva naturalmente*, es decir, se salva por la virtud de su naturaleza. La inferencia práctica que se extrae de esta idea es un precepto de licencia general, que permite al pneumático el uso indiscriminado del reino natural. La diferencia inherente al mundo entre el bien y el mal ha estado sumergida en la indiferencia esencial de todo lo cósmico hacia el destino del yo acósmico. Pero la historia del libertinaje gnóstico no se reduce a la indiferencia. La última frase de la cita de Ireneo sugiere ya un gusto por el exceso”, *Op. cit.*, p. 290.

nas, de una manera confiable, sea las parábolas del Señor, sea los dichos de los profetas, sea la predicación de los Apóstoles. Lo único que tratan de hacer es que sus creaciones no parezcan carecer de pruebas. Por eso enredan el orden y el texto de las Escrituras, y en cuanto pueden separan los miembros (del cuerpo) de la verdad. Transponen y transforman todo y, mezclando una cosa con otra, seducen a muchos mediante la fantástica composición que fabrican a partir de las palabras del Señor¹¹.

La metafísica que san Ireneo sostiene es de cuño platónico, pero se separa de las enseñanzas de Platón en relación a la metafísica del hombre. Como suele suceder en su época, la metafísica platónica tiene enorme preeminencia sobre las demás concepciones, pues es habitual que, bajo el marco general de las tesis del sabio ateniense se integren e interpreten los aportes de otras escuelas filosóficas, como el peripatetismo y el estoicismo, o bien se lea en clave platónica a las religiones, descollando entre ellas ciertamente el judaísmo, con Filón alejandrino a la cabeza, y el reciente cristianismo, como puede verse en Clemente de Alejandría y Orígenes. Esta visión platónica es la que le permite acercarse a la Escritura y leerla de acuerdo con ciertas claves. En primer lugar, y buscando mantener la *regula fidei* heredada a través de los Apóstoles, la tesis de que Dios es uno está claramente delineada en el pensamiento ireniano frente a la lectura gnóstica que tiende a la visión dualista, a saber, basada en el Abismo y el Silencio, como se ha visto. Para san Ireneo, se trata de una suerte de *fabula*, mito o cuento el que presentan los gnósticos. Opone la tesis siguiente:

¹¹ San Ireneo, *Adversus haereses*, I, 8, 1. “Cum sit igitur tale illorum argumentum, quod neque prophetae praedicaverunt, neque Dominus docuit, neque apostoli tradiderunt, quod abundantis gloriantur plus quam ceteri cognovisse, de iis qua non sunt scripta legentes, et, quod solet dici, de arena resticulas nec tere affectantes, fide digna aptare conantur iis quae dicta sunt, vel parabolis dominicas, vel dictiones propheticas, aut sermones apostolicos, ut figmentum illorum non sine teste esse videatur; ordinem quidem et textum Scripturarum supergredientes, et, quantum in ipsis est, solventes membra veritatis. Transferunt autem et transfigunt et alterum ex altero facientes, seducunt multos, ex iis, quae aptant ex dominicis cloquiis male compositio phantasmati”.

La Iglesia, extendida por el orbe del universo hasta los confines de la tierra, recibió de los Apóstoles y de sus discípulos la fe en un solo Dios Padre Soberano universal *que hizo los cielos y la tierra y el mar y todo cuanto hay en ellos* (Ex 20,11; Sal 145,6; Hech 4,24; 14,15), y en un solo Jesucristo Hijo de Dios, encarnado por nuestra salvación (Jn 1,14), y en el Espíritu Santo (93), que por los profetas proclamó las Economías y el advenimiento, la generación por medio de la Virgen, la pasión y la resurrección de entre los muertos y la asunción a los cielos (Lc 9,51) del amado (Ef 1,6) Jesucristo nuestro Señor¹².

Esta fórmula, que encierra las verdades de la fe cristiana, la *regula fidei*, es una sola y no está a la espera de ser interpretada a la luz de las teorías (fantásticas) de los gnósticos. Todas las iglesias predicán la misma verdad puesto que, así como hay un solo sol, así hay una sola Verdad de la Iglesia. Sólo hay, entonces, un solo Dios, un solo Unigénito, que es su Hijo, y un solo Espíritu Santo. Esta defensa posee pleno sentido si se comprende que, para varios gnósticos, que hacen depender todo lo que es de una dualidad originaria, o innombrable, como hace Valentín, o bien entre el Protopadre y el Demiurgo, les lleva a sostener una dualidad de Dioses primigenios, que se ve plasmada en el Dios del Antiguo y el Dios del Nuevo Testamento. Por eso dice, con razón, Battista Mondin: “Los gnósticos contraponen al Dios del Antiguo Testamento, que sería el Dios del amor, al Dios de Antiguo Testamento, que sería el Dios de la justicia y la venganza. Ireneo hace ver, en cambio, que, no obstante la diversidad de los dos Testamentos, Dios permanece siendo uno solo, soberano del universo y creador de nuestro mundo y del hombre, autor tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. La unidad de Dios

¹²Ibid., I, 10, 1. “*Ecclesia enim per universum orbem usque ad fines terrae seminata et ab apostolis et discipulis eorum accepit eam fidem, quae est in unum Deum, Patrem omnipotentem, qui fecit caelum et terram et mare et omnia, quae in eis sunt; et in unum Iesum Christum Filium Dei, incarnatum pro nostra salute; et in Spiritum sanctum, qui per prophetas praedicavit dispositiones Dei, et adventum et eam, quae est ex virgine, generationem et passionem et resurrectionem a mortuis, et in carne in caelos adventum eius ad recapitulanda universa, et resuscitandam omnem carnem humani generis*”.

es atestiguada por el carácter unitario de la economía divina, por el plan de salvación. Inspirándose en el ejemplarismo platónico, Ireneo presenta a Dios como una artista que antes proyecta y luego realiza el entero plan de salvación, y lo hace según las exigencias del ejemplarismo, permaneciendo, por ende, fiel en la ejecución de la copia en relación a la imagen originaria. El Artista divino no necesita *de un operador poco capaz o de un joven que comienza a aprender un arte*, de un modelo extraño para copiar. Dios toma el modelo originario de sí mismo: es su Hijo, su Palabra, el Logos. En él, el Padre expresa de manera perfecta y, al mismo tiempo, proyecta todo lo que quiere crear¹³. En definitiva, san Ireneo, inspirado en el platonismo, asegura que hay un solo Dios (que es el mismo Dios del Antiguo y Nuevo Testamentos), tiene un solo Hijo, el Unigénito, que es Jesucristo, y hay un solo Espíritu Santo; por ende, no hay varios principios primeros, varios dioses y tampoco un Pléroma de divinidades.

3. La antropología-moral de san Ireneo

Sin embargo, en la doctrina sobre el hombre san Ireneo no es ya claramente platónico, sino que se decanta por una concepción de la naturaleza humana que implica tanto el elemento espiritual como el corpóreo (aun a pesar de sostener, en cierto modo, la clásica tricotomía platónica que, en san Ireneo, así como en otros pensadores cristianos de su época, viene a ser el cuerpo, el alma y el espíritu¹⁴). En efecto, para este pen-

¹³ Mondin, Battista, *Storia della metafisica*, t. II, ESD, Boloña, 1998, p. 86.

¹⁴ Orbe, Antonio, "Definición del hombre en la teología del siglo II", en: *Gregorianum*, XLVIII/3, (1967), pp. 548-549. Los tres tipos de alma son referidas por Platón, por ejemplo, en este pasaje conocido: "Así como dijimos a menudo que en nosotros habitan *tres especies del alma* en tres lugares, cada una con sus movimientos propios [...]. Por ello hay que cuidar que las diferentes clases de alma tengan movimientos proporcionales entre sí. Debemos pensar que dios nos otorgó a cada uno la especie más importante en nosotros como algo divino, y sostenemos con absoluta corrección que aquello de lo que decimos que habita en la cúspide de nuestro cuerpo nos eleva hacia la familia celeste desde la tierra, como si fuéramos una planta no terrestre, sino celeste. Pues de allí, de donde nació la primera generación del alma, lo divino cuelga nuestra cabeza y raíz y pone todo nuestro cuerpo en posición erecta. Por necesidad, el que se abona al deseo y a la ambición y se aplica con intensidad a todo eso engendra todas las doctrinas mortales y se vuelve lo más mortal posible, sin quedarse corto en ello,

sador eclesiástico el hombre es un compuesto de alma y cuerpo, pero, como bien apunta el máximo especialista castellano sobre san Ireneo, “entre animal, compuesto simplemente de cuerpo y alma, y el espiritual, dotado además del Espíritu de Dios, hay la diferencia que entre el primer Adán y el segundo; entre el destinado a ser imagen y semejanza de Dios, y el que realiza en sí tal destino”¹⁵. Siguiendo las indicaciones de Orbe y Mondin, puede rastrearse como definición ireneana del hombre la que dice: “*Homo est autem temperatio animae et carnis, qui secundum similitudinem Dei formatus est et per manus eius plasmatus est*” (IV, praef. 4). La naturaleza del hombre implica tanto al alma como al cuerpo, de suerte que el cuerpo no es una mera degradación, como se suele leer en los textos medioplatónicos; más bien el cuerpo, por haber sido creado por Dios, así como sucede con la materia en general, tiene carácter positivo, pues es evidentemente más que la nada. Como bien asienta Orbe: “El hombre histórico, colocado por su autor en el bivio entre la muerte de la materia y la Vida de Dios, lleva en su carne una tendencia positiva hacia la ἀφθαρσία divina. No es simplemente mortal, sino —conforme a la teología de Teófilo Antioqueno— capaz de corrupción e incorrupción, de muerte y de vida”¹⁶. En la antropología de san Ireneo, el cuerpo tiene un peso importante, tanto como el alma espiritual. Efectivamente, contra los gnósticos, que sólo afirman la salvación de la parte espiritual del hombre, san Ireneo se opone afirmando que el hombre entero es quien se salva, no sólo el espíritu, pues el ser humano ha sido creado corpóreo por Dios y, por otro lado, está llamado a la resurrección de la carne en la conclusión del tiempo.

Ahora bien, todo aquel que se acerca a la antropología filosófico-teológica de san Ireneo recurre a la distinción, célebre en este autor, entre el hombre hecho a imagen y semejanza de Dios (el primer Adán) y el hombre que manifiesta esta

puesto que esto es lo que ha cultivado”, Platón, *Timeo*, 89e-90b. Además, Filón alejandrino ya pone en circulación, dentro de la filosofía religiosa, esta distinción, cf. Filón, *Quisheres*, 40, 52-57.

¹⁵Orbe, Antonio, “Definición del hombre en la teología del siglo II”, art. cit., p. 575.

¹⁶Ibid., p. 550.

imagen y semejanza. En efecto, es reconocida su interpretación del *Génesis* (1: 26) sobre este punto:

Que todo esto sea verdadero, quedó probado cuando el Verbo de Dios se hizo hombre, haciéndose él mismo semejante al hombre y haciendo al hombre semejante a él a fin de que, por esa semejanza con el Hijo, el hombre se haga precioso para el Padre. En los tiempos antiguos, en efecto, se decía que el hombre había sido hecho según la imagen de Dios; pero no se mostraba, pues aún era invisible el Verbo, a cuya imagen el hombre había sido hecho. Por tal motivo éste fácilmente perdió la semejanza. Mas, cuando el Verbo de Dios se hizo carne (Jn 1,14), confirmó ambas cosas: mostró la imagen verdadera, haciéndose él mismo lo que era su imagen, y nos devolvió la semejanza y le dio firmeza, para hacer al hombre semejante al Padre invisible por medio del Verbo visible¹⁷.

Hay aquí una enseñanza característica de la antropología del pensador eclesiástico, a saber, que hay una doble valencia en la *imago* y la *similitudo*, que tiene especial importancia para los Padres de la Iglesia y los escolásticos. Battista Mondin explica lúcidamente esta doble valencia con estos términos: “La *imago* se encuentra en la naturaleza humana, alma y cuerpo, y no viene a menos ni siquiera después del pecado de Adán. Mientras que la *similitudo* es un don sobrenatural concedido a Adán, perdido con el pecado y restituido por Jesús con la gracia. La *similitudo* consiste esencialmente en la presencia del Espíritu Santo: *similitudinem vero assumens per Spiritum*. La infusión del Espíritu Santo provoca en el hombre un auténtico y profundo cambio de ser: le restituye la esencia originaria. La carne, o sea, el hombre natural, cuerpo y alma,

¹⁷ San Ireneo, *Adversus haereses*, V, 16, 2: “*Tunc autem hoc Verbum ostensum est, quando homo Verbum Dei factum est, semetipsum homini, et hominem sibimetipsi assimilans, ut per eam quae est ad Filium similitudinem pretiosus homo fiat Patri. In praeteritis enim temporibus, dicebatur quidem secundum imaginem Dei factum esse hominem, non autem ostendebatur: adhuc enim invisibile erat Verbum, cuius secundum imaginem homo factus fuerat; propter hoc autem et similitudinem facile amisit. Quando autem caro Verbum Dei factum est, utraque confirmavit: et imaginem enim ostendit veram, ipse hoc fiens quid erat imago eius, et similitudinem firmans restituit, consimilem faciens hominem invisibili Patri per visibile Verbum*”.

aun siendo lo que es, se ignora y asume el modo de ser del Espíritu. Esto no sucede de golpe: la *similitudo* es el resultado de un largo proceso que ni siquiera llega a su fin en la vida presente. La semejanza plena con Dios tendrá lugar con la resurrección, que abre la puerta a la visión de Dios, a la comunión con Él, a la gloria, a la inmortalidad: privilegios todos del hombre espiritual o perfecto. La *similitudo*, realizando el proyecto concebido por Dios con la creación del hombre, comprometido por la caída, es como una creación continua puesta en acto por las *Manos de Dios* (el Verbo encarnado y el Espíritu Santo), puesto que el don del Espíritu, que es el constitutivo esencial de la *similitudo*, procede del Padre y el Hijo”¹⁸.

El alma es el soplo que Dios ha impreso al plasma, a la materia, por la que hace al hombre animal racional¹⁹. La creación del hombre implica, por ende, tanto la parte somática como la anímica; no están, pues, separadas una de la otra, sino que juntas constituyen la unidad del hombre. Sin embargo, a partir de la visión tripartita que parece sostener san Ireneo, la racionalidad humana, si sólo se considera su parte psíquica, es insuficiente para concebir la naturaleza humana en su totalidad. Se requiere considerar también la parte espiritual, que es la que permite el “salto” de lo animal a lo divino²⁰. Aquí se nota el acento que pone san Ireneo sobre el aspecto espiritual del hombre, descuidando en cierto modo el psíquico, aunque, como se ha visto, recupera el corpóreo²¹, a pesar de que en la

¹⁸Mondin, Battista, *Op. cit.*, p. 89. Sobre el concepto de las “Manos de Dios”, cf. Mambrino, J, “Les deux mains de Dieu dans l’oeuvre de s. Irénée”, en: *Nouvelle Revue Théologique*, t. 79, (1957), pp. 355-370.

¹⁹Orbe, Antonio, *Antropología de san Ireneo*, BAC, Madrid, 1967, p. 17. Que el hombre sea racional implica que sea libre, como Dios mismo (cf. San Ireneo, *Adversus haereses*, IV, 37, 5). San Ireneo defiende fuertemente la tesis de que, puesto que existe la ley, que ha sido promulgada por Dios, hay en el hombre (como en el ángel) la capacidad de plegarse o no a ella, Cf. San Ireneo, *Adversus haereses*, IV, 37, 1.

²⁰Cf. Orbe, Antonio, *Antropología de san Ireneo*, *Op. cit.*, p. 18.

²¹Cf. Orbe, Antonio, “Definición del hombre en la teología del siglo II”, art. cit., p. 551. La expresión de Orbe resulta nitidísima sobre este punto: “Las dos manos creadoras estaban personalmente interesadas en aquella carne primera, porque la una —el Logos— habría de vestir un día aquello mismo que entonces plasmaba, y la otra —el Espíritu Santo— lo habría de santificar”, Orbe, Antonio, “El hombre ideal en la teología de s. Ireneo”, en: *Gregorianum*, XLIII/2, (1962), p. 457.

filosofía de la época el cuerpo es minusvalorado por herencia de la antropología platónica. El hombre, que viene a ser el hijo adoptivo del Padre, se vuelve semejante a Él por mediación del Hijo, por lo que tiene razón Scordamaglia al decir que “la manifestación del Verbo en la visibilidad y palpabilidad de su y nuestra carne no mira únicamente a hacernos contemplar al Padre que permanece en su invisibilidad, sino que tiene el objetivo de hacernos semejantes de manera estable (*similitudinem firmans*) a Aquél que contemplamos”²².

Cristo tiene valencia precisamente de ejemplar, de perfección, de meta para el ser humano. Hay evidentemente una valencia cristológica, puesto que el hombre que va de Adán hasta la Salvación de Cristo está, por decir así, fuera de las Manos de Dios. Se requiere, entonces, a Cristo, al que Orbe denomina “paradigma”²³. “De un lado, está el Verbo continuando en los hijos de Adán el misterio de la imagen. De otro, sólo en la plenitud de los tiempos logran las manos divinas hacer en Cristo el hombre perfecto, a imagen y semejanza de Dios”²⁴. Ya desde la eternidad, antes del tiempo, Dios ha visto en Cristo al paradigma del Hombre, lo que el hombre ha de venir a ser: cuando el hombre histórico se asemeja a Cristo, adquiere *forma Dei*. “Échese a ver sin mucho discurrir que el centro del hombre, en la mayoría de las nociones y en todas las nociones históricas, es Cristo. Ejemplar futuro para el hombre animal de *Gn2, 7* y paradigma real, cumplido ya, para el hombre del Nuevo Testamento; destinado a realizarse, al fin, en presencia del Padre”²⁵. Análogamente a Orígenes, en san Ireneo el Espíritu de Dios viene a vivificar, de manera más plena que la que representa la vida animal-racional, al hombre, floreciendo, en consecuencia, como hombre espiritual. No parece ser otra la intención de Orbe quien, en otro trabajo, interpreta sin titubeo la doctrina de san Ireneo: “El Hijo de Dios dio a conocer la semejanza divina del hombre, recapitulando

²² Scordamaglia, Domenico, *Il Padre nella teologia di sant'Ireneo*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2004, p. 241.

²³ Cf. Orbe, Antonio, *Antropología de san Ireneo*, Op. cit., p. 29.

²⁴ Orbe, Antonio, “El hombre ideal en la teología de s. Ireneo”, art. cit., p. 455.

²⁵ Orbe, Antonio, *Antropología de san Ireneo*, Op. cit., p. 31.

en sí el antiguo plasma, asumiendo el mismo cuerpo hecho en Adán a imagen y semejanza de Dios”²⁶.

Ahora bien, Cristo “comienza” la santificación de su cuerpo cuando recibe las aguas del Jordán, cuando recibe el bautismo y el Espíritu de Dios se manifiesta a manos llenas en su exclamación celestial. Pero todavía no está totalmente santificado el cuerpo de Cristo en tal momento, ni siquiera en su pasión, muerte y resurrección: “Al morir Jesús, todavía su humanidad no había llegado a la última fase. No era aún del todo espiritual e incorruptible en la *incorruptela* del Padre [...] La mera resurrección reunía cuerpo y alma en sí. Fue preciso que el Padre sellara de modo especial, con el mismo Espíritu, la carne rediviva de Jesús, consumando con Él la humanidad del Hijo”²⁷. El Cristo Redivivo, el Cristo resucitado no es despojado de su materialidad, de su corporalidad, sino que ésta se santifica, adquiere la *forma Dei* ya prefigurada desde la creación del hombre; se trata de una carne, de un cuerpo divino, espiritualizado. La carne y sangre humanas han de ser incorruptibles por mediación del Espíritu de Dios. Por eso Orbe asienta: “La carne constituye el substrato, principio pasivo, del hombre. El alma, su primero y más inmediato principio activo. Sobreviniendo el Espíritu, acaba por adueñarse del hombre infundiéndole su cualidad propia”²⁸.

4. Libertad humana y la vía moral de salvación

Ahora bien, nos parece que el hombre tiene en sus manos, desde la perspectiva de san Ireneo, el acercarse, mediante su obrar libre, al paradigma que es el Cristo Redivivo. Es verdad que la perfectibilidad del hombre tiene su centro en la moralidad, o sea, el hombre, considerado en su dimensión de animal racional, se perfecciona cuando obtiene el bien moral; sin embargo, es necesario, para san Ireneo, en vistas a alcanzar su mayor grado de perfeccionamiento, volverse un hombre espiritual, y en esto la libre voluntad del hombre juega el papel

²⁶ Orbe, Antonio, “El hombre ideal en la teología de s. Ireneo”, art. cit., pp. 450-451.

²⁷Ibid., p. 462.

²⁸Ibid., p. 466.

clave. Sólo espiritualmente el hombre se supera a sí mismo, va más allá de sí, rompiendo los estrechos límites de la naturaleza anímico-racional, mediante su dirección hacia el Creador mismo a través del Camino que es Cristo. Lo anterior no significa que el hombre no tenga naturaleza, pues *de facto* y *simpliciter* es animal racional, pero está distendido, por su origen y destino, hacia Dios. La razón por la cual los Profetas han hablado, en el Antiguo Testamento, de efectuar actos justos y obrar bien, se debe a que, mediante estos actos morales, el hombre es susceptible de aprobación para Dios. “En efecto, si alguien no quiere seguir el Evangelio lo puede hacer, pero no le será de ningún provecho. Porque la desobediencia a Dios y el rechazo del bien están ciertamente en poder del hombre; pero ocasionan un perjuicio y un castigo no despreciables”²⁹.

El hombre es libre, como Dios mismo, y por ello la unión al Bien resulta ser valiosa, digna de estima pues es fruto de la acción, del cuidado, de la aplicación por parte del agente racional³⁰. Aplicándose el hombre sobre sí, se conquista a sí mismo, a su cuerpo ante todo, de suerte que alcanza la corona incorruptible, análogamente a como el atleta se prepara para alcanzar la corona corruptible. Amar más a Dios es una tarea abierta, en la que el hombre libremente se determina. Dios instruye a la criatura racional con todos los medios de que dispone para que, por libre elección, el hombre se una a Él. “Así Dios ha establecido todas las cosas de antemano para el perfeccionamiento del hombre y para la realización y manifestación de sus economías, a fin de que brille su bondad y se realice su justicia y la Iglesia sea configurada a imagen de su Hijo, y para que un día, en fin, el hombre llegue a su pleno desarrollo, para ver y poseer a Dios”³¹. El destino del hombre

²⁹ San Ireneo, *Adversus haereses*, IV, 37, 4. “*Etenim ipsum Evangelium si noluerit quis sequi, licet quidem ei, non tamen expedit. In obedientia enim Dei, et amisso boni est quidem in hominis potestate; laetionem autem et damnum non quamlibet inferi*”.

³⁰Cf. *Ibid.*, IV, 37, 6.

³¹*Ibid.*, IV, 37, 7, *in fine*. “*Praesiniente Deo omnia ad hominis perfectionem, et ad efficaciam, et manifestationem dispositionum: uti et bonitas ostendatur, et justitia perficiatur, et Ecclesia ad figuram imaginis Filii ejus coaptetur, et tandem aliquando maturus fiat homo, in tantis maturescens ad videndum et capiendum Deum*”. Cf. Montgomery Hitchcock, F. R., *Irenaeus of Lugdunum: A*

terrenal se encuentra en su transformación como hombre espiritual. “El hombre perfecto resulta de la unión del cuerpo y alma y espíritu; o de la unión entre nuestra (humana) sustancia –compuesta de carne y alma– y el unión entre nuestra (humana) sustancia y el Espíritu de Dios”³².

La corona incorruptible a la que está llamado el hombre que se perfecciona es a estar cerca de Dios. Pero a esto está llamado el hombre entero, no sólo una de sus partes. No sin razón afirma Orbe que “El Verbo no había venido a santificar mentes, sino hombres. Su misión no era levantar solas almas a la visión del Padre, sino a los hombres, haciendo también su carne apta para la vista de Dios”³³. Es un triunfo de Dios mismo el que la criatura se acerque a Él, no desde el inicio, sino al final de su camino por la tierra presente. A partir de la debilidad o fragilidad humana, así como de su libertad, el hombre está llamado a coronar la creación de Dios. Es a través del asemejarse a Dios, como se puede ver plasmada en la vida y obra de Cristo, y por el trabajo transformador el Espíritu Santo, que el hombre se espiritualiza, se acerca a Dios, y este acercamiento implica la propia “carne”, “por estar en comunión con la carne del Hijo, que ha asumido la carne humana”³⁴. El bien del hombre consiste en obedecer a Dios (“*Bonum est autem obedire Deo*”³⁵) y su mal lo contrario. El hombre está capacitado para hacerlo, puesto que, así como el ojo carnal está predispuesto para diferenciar entre el negro y el blanco, de la misma manera el *oculus mentis* es capaz de dirigir entre lo bueno y lo malo, entre la obediencia y la desobediencia a Dios, que es donde se juega la vida del agente racional.

La recepción y conservación del espíritu en el hombre se debe a la perfección del hombre mismo, y esta perfección depende de su voluntad y de los actos morales buenos que lleve a cabo. La inmortalidad humana está condicionada por los

Study of His Teaching, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 2004, pp. 54-64 [el original es de 1914].

³² Orbe, Antonio, *Antropología de san Ireneo*, Op. cit., p. 20.

³³ Orbe, Antonio, “El hombre ideal en la teología de s. Ireneo”, art. cit., p. 462.

³⁴ Moreno, José Luis, *La luz de los Padres. Temas patristicos de actualidad eclesial*, Instituto Teológico san Idelfonso, Toledo, 2005, p. 127.

³⁵ Cf. San Ireneo, *Adversus haereses*, IV, 39, 1.

actos buenos morales que el hombre realice en la tierra. Como dice Quasten, “su inmortalidad está condicionada a su desarrollo moral. Es capaz de hacerse inmortal, si es agradecida a su Creador [...] Ireneo creyó necesario refutar la afirmación de los gnósticos de que el alma es inmortal por naturaleza, independientemente de su conducta moral; eso fue lo que lo condujo a estas ideas erróneas”³⁶. Es cierto que teológicamente se rechaza que la inmortalidad del alma se deba a la conducta y desarrollo moral, como dice Quasten, pero ha permanecido la tesis de que es la conducta moral la que viene a cualificar la perfección del hombre en cuanto tal y, en consecuencia, la salvación del propio ser en la vida futura, vida que no es sólo pneumática, sino también corpórea. La propia *similitudo Dei* implica que, aunque el hombre se adhiera o participe de Dios, nunca será Dios; siempre habrá un hiato insalvable entre el Creador y la criatura y, sin embargo, el ser humano está llamado a adherirse a Dios, so pena de no alcanzar su máximo desarrollo ontológico.

5. Conclusión

El esquema que san Ireneo ha brindado sobre los conceptos fundamentales a partir de los cuales se configura el gnosticismo se ha vuelto célebre. La derivación de los eones a partir del Protoprincipio y la multiplicidad de aquéllos resulta ser el carácter distintivo de este conjunto de creencias (sobre todo busca ponerse de realce el dualismo del Abismo y el Silencio); es verdad que la derivación de los eones es de diversa factura dependiendo de la corriente gnóstica en cuestión, pero el andamiaje esencial resulta ser el analógico. Es importante resaltar que el Demiurgo gnóstico es de distinta naturaleza al Protopadre: san Ireneo va a oponerse a esta tesis de manera decidida y su enseñanza corresponderá al dogma de la Iglesia. Tanto san Ireneo como los gnósticos están de acuerdo en que la función demiúrgica tiene por cometido la formación (en el caso gnóstico) o creación (en el cristianismo) del mundo sensible, pero se separan tajantemente al conceptualizar la naturaleza

³⁶Quasten, Johannes, *Patrología* (edición de Ignacio Oñatibia), t. I, BAC, Madrid, 1978 (3a. ed.), p. 311. Las líneas anteriores también están inspiradas en este importante patrólogo.

demiúrgica: para san Ireneo es el mismo Dios quien crea, para el gnosticismo es una divinidad distinta a la del Protopadre. Esto explicaría, a nuestro juicio, que el Demiurgo gnóstico produzca tres tipos de hombres diferentes (el material, el psíquico y el pneumático), mientras que la concepción del eclesiástico subraya la creación de un solo tipo y que el individuo tiene en sus manos la posibilidad de catapultar su existencia hacia el ámbito espiritual.

La antropología de san Ireneo resalta la unidad humana en sus dimensiones somática y psíquico-espiritual. Aunque esta distinción platónico-filoniana está presente también en el eclesiástico, con mucha decisión subraya el carácter unitario del hombre, pues éste completo, y no sólo una de sus partes, está llamado a la salvación. Dios mismo ha creado al hombre con dimensión somática; si es así, si por las Manos de Dios (Cristo y el Espíritu Santo) el hombre posee la naturaleza corpóreo-psíquica y espiritual, y el hombre está llamado a la salvación, que tiene importantes implicaciones morales, lo que se salva es el hombre, no sólo una parte de él. De hecho, la encarnación de Cristo, que es el “paradigma” del hombre, el modelo que Dios toma para moldear al hombre histórico, permite concebir que tanto la carne como la sangre del ser humano han de elevarse de la condición meramente corruptible hasta afianzar la espiritualidad completa. El Cristo Redivivo es, para la antropología de san Ireneo, el origen y meta del hombre histórico. Y el hombre histórico tiene en sus manos la capacidad para volcarse hacia el ámbito espiritual, de suerte que todo su ser se eleve hacia él. Mediante el actuar justo, mediante las obras buenas, el hombre es susceptible de aprobación para el Espíritu Santo. Mediante el progreso moral, el hombre es aprobado para que, en el último pasaje que ha de darse en la consumación del tiempo, alcance a adherirse a Dios, que es el *máximum* al que está destinada la criatura racional.

Bibliografía

- Filón, *Quis rerum divinarum heressit*, en: el mismo, *Opera* (traducción de F. H. Colson), t. IV, Loeb, Londres, 1932, pp. 270-450.
- Jonas, Hans, *La religión gnóstica* (traducción de Menchu Gutiérrez), Siruela, Madrid, 2003 (2a. ed.), 415pp.
- Mambrino, J, “Les deux mains de Dieu dans l’oeuvre de s. Irénée”, en: *Nouvelle Revue Théologique*, t. 79, (1957), pp. 355-370.
- Mondin, Battista, *Storia della metafisica*, t. II, ESD, Boloña, 1998, 764pp.
- Montgomery Hitchcock, F. R., *Irenaeus of Lugdunum: A Study of His Teaching*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 2004, 374pp.
- Moreno, José Luis, *La luz de los Padres. Temas patrísticos de actualidad eclesial*, Instituto Teológico san Idelfonso, Toledo, 2005, 363pp.
- Orbe, Antonio, *Antropología de san Ireneo*, BAC, Madrid, 1967, 566pp.
- Orbe, Antonio, “El hombre ideal en la teología de s. Ireneo”, en: *Gregorianum*, XLIII/2, (1962),
- Orbe, Antonio, “Definición del hombre en la teología del siglo II”, en: *Gregorianum*, XLVIII/3, (1967),
- Platón, *Timeo*(traducción de Francisco Lisi), en: el mismo, *Diálogos*, t. VI, Gredos, Madrid, 2000, pp. 125-255.
- Quasten, Johannes, *Patrología* (edición de Ignacio Oñatibia), t. I, BAC, Madrid, 1978 (3a. ed.), 776pp.
- San Ireneo, *Adversus haereses*,
- Scordamaglia, Domenico, *Il Padre nella teología di sant'Ireneo*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2004, 360pp.
- Wolfson, Harry A., *The Philosophy of the Church Fathers: Faith, Trinity, Incarnation*, t. I, Harvard University Press, Cambridge, 1956, 365pp.

**EL ÍDOLO Y EL ÍCONO EN LOS TRES *DISCURSOS*
CONTRA LOS QUE CALUMNIAN LAS IMÁGENES
SANTAS DE SAN JUAN DAMASCENO**

THE IDOL AND THE ICON IN THE THREE SPEECHES
AGAINST THOSE WHO SLANDER THE HOLY IM-
AGES OF ST. JOHN DAMASCENE

Juan Granados Valdéz
Universidad Autónoma de Querétaro,
Querétaro, Qro, México.

Resumen

En este escrito se plantea la necesidad de revisar de nuevo la obra de san Juan Damasceno titulada *Discursos contra los que calumnian las imágenes santas* con el propósito de aclarar lo que el padre de la Iglesia entiende por icono y la diferencia que éste tendría con el ídolo. Este propósito y este texto nacen de la constatación de que han vuelto a la palestra filosófica las nociones de icono e ídolo y su discusión hace voltear tanto a quienes la rescatan o recuperan, como Jean-Luc Marion, como a quienes la rechazan, como Jean Baudrillard. Asimismo la noción de icono, es de notar, resulta de suma importancia para el desarrollo de la hermenéutica analógica, por lo cual voltear a esta tradición, coadyuvaría a comprender mejor los usos de dicho concepto.

Palabras clave: icono, ídolo, imagen, Juan Damasceno

Abstract

In this letter the need to revise the work of St. John Damascene entitled *Discourses against those who slander the holy images* is with the purpose of clarifying what the father of the Church means by icon and the difference it would have with the idol. This purpose and this text are born from the observation that the notions of icon and idol have returned to the philosophical arena and their discussion turns both those

who rescue or recover them, such as Jean-Luc Marion, and those who reject it, as Jean Baudrillard. Likewise, the notion of an icon is of the utmost importance for the development of analogical hermeneutics, so turning to this tradition would contribute to a better understanding of the uses of that concept.

Key words: icon, idol, imagen, St. John Damascene

Introducción

Jean-Luc Marion se ha interesado en el icono y el ídolo como temas de su reflexión filosófica. Dicho interés puede encontrarse en sus obras *El ídolo y la distancia* (1999), *El cruce de lo visible* (2006) y *Dios sin el ser* (2010). Los trabajos de Carlos Enrique Restrepo sobre Jean-Luc Marion, "Visible-Invisible. Notas para una interpretación icónica del rostro" (2009), "El "giro teológico" de la fenomenología: Introducción al debate" (2010) y "En torno al ídolo y al ícono. Derivas para una estética fenomenológica" (2011), insisten en la recurrencia a ambos conceptos en el pensamiento del filósofo francés. Asimismo dan cuenta de la actualidad del tema y el debate en torno a él. Lo que, sin embargo, no se ha hecho notar de manera suficiente es que para aclarar qué entiende Marion por icono e ídolo, cita los *Discursos contra los que calumnian las imágenes santas* de san Juan Damasceno.

La intención de este trabajo no es polémica, sino aclaratoria. Lo que se propone, pues, es aclarar la diferencia habida entre *ídolo* e *ícono* en la obra de san Juan Damasceno, llamada *Discursos contra los que calumnian las imágenes*. Con esto se dará el debido crédito al padre de la Iglesia en torno al tema que empieza a ser común en la palestra filosófica reciente, y no sólo porque las nociones se recuperan, sino que, como se ve en el pensamiento de Baudrillard, se pone en duda dicha distinción. Se piensa que esta aclaración pueda, también, ser útil para la reflexión filosófica de la Hermenéutica analógica, pues, sin ahondar demasiado, queda claro que la noción de ícono es de suma importancia para ésta, como ha hecho notar varias veces Mauricio Beuchot.

El escrito tiene el marco de la hermenéutica analógica, propuesta de este filósofo mexicano, con el fin de interpretar poniendo el "texto en su contexto, [para] evitar la incompreensión o la mala comprensión eme surge del descontextuar" (Beuchot, 2009: 15). El camino que ha de seguirse, entonces, partirá de las precisiones históricas y biográficas, éstas, por supuesto, relacionadas con el asunto. Desembocará en el texto aducido y cerrará con un balance sobre lo que puede inferirse de la obra del Damasceno sobre la distinción entre icono e ídolo.

Precisiones históricas y biográficas de Juan Damasceno

En el otoño del 725, el emperador bizantino León III el Isáurico, declara la suspensión del culto a las imágenes. Así inicia la primera de las dos controversias iconoclastas dadas en Bizancio. El patriarca de Constantinopla (715-730), san Germano (631, 649-733), se opuso a la resolución imperial. A pesar del apoyo papal fue obligado a abdicar del cargo. Alrededor del 726 Juan Damasceno se involucra en la discusión con sus tres *Discursos contra los que calumnian las imágenes santas*. En el 752, Constantino V, convoca al concilio iconoclasta de Hieria que decretó la destrucción de las imágenes y la persecución de sus partidarios. Juan Damasceno fue excomulgado. En el 787 Irene, madre de Constantino VI y regente del Imperio por la minoría de edad de éste, convoca a un nuevo concilio en Nicea, el séptimo ecuménico, en el cual se revocan las decisiones del concilio de Hieria, se justifica el culto a las imágenes distinguiendo entre *latría* y *dulía* e invalida la pena a Juan Damasceno. No obstante parece no satisfacer a nadie. La crisis se desencadenó de nuevo en 813 con la subida al trono de León el Armenio y prosigue con sus sucesores Miguel II y Teófilo. A la muerte de éste, en el 843, su mujer Teodora, regente en lugar de su hijo menor (Miguel III), restablece el culto a las imágenes conmemorándolo con la festividad de la ortodoxia, que será en adelante celebrada el 11 de marzo cada año.

Juan Damasceno nace, como su apelativo indica, en Damasco en el 676 en el seno de una familia árabe, cristiana, noble y rica. Tuvo una excelente educación literaria y filosófica. Sucedió a su padre en el puesto público de recaudador de impuestos que éste ocupaba. También se hace cargo de la comunidad cristiana de Damasco. A los treinta años “prefirió los oprobios de Cristo a los tesoros de Arabia”. Acompañado por Cosme entró al monasterio de San Sabás, cercano a Jerusalén. Juan V, patriarca de ésta ciudad, amigo y maestro de Juan Damasceno, tal como él mismo lo constata (*Carta sobre el Trisagion*), lo ordena sacerdote. En su *Exposición y declaración de fe*, escrita con ocasión de su ordenación, agradece su educación y la vocación con la que fue bendecido: “Me habéis alimentado, oh Cristo, Dios mío, en un lugar fértil, y me habéis abrevado con las aguas de la sana doctrina, por la mano de vuestros pastores [...] Ahora me habéis llamado, Señor, mediante la voz de vuestro Pontífice, al servicio de vuestros discípulos” (*Apud Loarte*, 1980: 360). Se dedicó a la enseñanza de la Sagrada Escritura y participó activamente en la *querella* iconoclasta defendiendo el culto de las *imágenes*. Muere alrededor del año 749. Fue sepultado en el monasterio de San Sabás, pero inhumado su cuerpo, fue llevado a Constantinopla.

Juan Damasceno fue llamado *crisorroas* (estero en que se apalea el oro) a causa de la triple riqueza esparcida en sus obras: santidad, pensamiento y estilo. *La fuente del conocimiento* es considerada su obra más importante. Se ha dicho de él que es el “Tomás de Aquino de Oriente” porque reúne en su síntesis teológica elementos del pensamiento griego (aristotélicos y neoplatónicos) y el pensamiento árabe-musulmán. Aunque su muerte figura en el martirologio romano el 6 de mayo, su fiesta fue fijada para el 27 de marzo por el Pontífice León XIII, quien el 19 de agosto de 1890 proclamó a Juan Damasceno Doctor de la Iglesia y extendió su culto a la cristiandad entera.

La obra de san Juan Damasceno es amplia, pero no es asunto de este escrito. Con las precisiones históricas y biográficas previas, se puede ya dar paso a la exposición y

aclaración de lo que el padre de la Iglesia entenderá por icono e ídolo.

Los tres *Discursos contra los que calumnian las imágenes santas*

Para Juan Damasceno, lector ávido de los padres occidentales y orientales, no es novedosa la defensa que de las imágenes han hecho otros padres cristianos. En su obra incluye una *antología* de citas en las que se dan lugar los que lo precedieron en dicha defensa. Se mencionarán nombres y obras para dar cuenta de ello. De San Juan Crisóstomo cita sus *Comentarios y Sermones*. De Máximo, el confesor, menciona hechos de su vida. De Anastasio, Arzobispo de Theopolis, cita su *El sábado*. De (Pseudo) Dionisio Areopagita hace mención de su *Homilía sobre la Jerarquía eclesiástica*. De san Basilio alude citas de su *Homilía sobre los cuarenta mártires*, su *Tratado del Espíritu Santo* y su *Comentario sobre Isaías*. De San Atanasio trae a cuento su obra dirigida a Antíoco. De Cirilo de Alejandría refiere citas del *Discurso ante el emperador Teodosio*, *Tesoros* y otros textos. De san Gregorio Nacianceno habla de un *Sermón*. De Ambrosio de Milán indica que puede encontrarse una idea en su misiva al Emperador Graciano. Y de san Jerónimo cita su *Sobre la Santísimo Trinidad*. Con esto queda claro que Juan Damasceno se inscribe conscientemente en una tradición que defiende las imágenes. No obstante esto, su originalidad le ha merecido el lugar de padre y doctor de la Iglesia. Y así lo constatan los estudiosos.

Sobre los tres *Discursos contra los que calumnian las imágenes santas* Raphael Sineux dice que son estos discursos son sobre el mismo tema, pero que cada uno de los posteriores, prueba del interés de Juan Damasceno sobre ello, agrega nuevos esclarecimientos y desarrollos. Por eso afirma el historiado de los Doctores de la Iglesia que el nombre de san Juan Damasceno quedó ligado a la lucha iconoclasta (Cfr. Sineux, 1980: 275-296). Benedicto XVI, sobre los mismos discursos, señala que “En Oriente se recuerdan de él [de Juan Damasceno] sobre todo los tres *Discursos contra*

quienes calumnian las imágenes santas, que fueron condenados, después de su muerte, por el concilio iconoclasta de Hieria (754). Sin embargo, estos discursos fueron también el motivo principal de su rehabilitación y canonización por parte de los Padres ortodoxos convocados al segundo concilio de Nicea (787), séptimo ecuménico. En estos textos se pueden encontrar los primeros intentos teológicos importantes de legitimación de la veneración de las imágenes sagradas, uniéndolas al misterio de la encarnación del Hijo de Dios en el seno de la Virgen María” (Benedicto XVI, 2009). Hubertus Drobner aclara que “Al igual que las controversias trinitarias y cristológicas de los siglos IV y V, la disputa sobre las imágenes se basó en terminología no clarificada. Aquí los términos oscuros fueron *eikoón* y *proskyneesis* [...] El mérito de los Discursos de Juan Damasceno consiste en haber caído en la cuenta de este problema terminológico y en haber ofrecido una pionera clarificación de los términos mediante una distinción nítida de la que se sirvió el segundo concilio de Nicea (787)” (Drobner, 2001: 597). Para fines de este trabajo, presentar una clarificación de los términos ídolo e icono, se recuerda de la *proskínesis* algunas de las palabras que sobre ella dice Benedicto XVI: “San Juan Damasceno fue, además, uno de los primeros en distinguir, en el culto público y privado de los cristianos, entre la adoración (*latreia*) y la veneración (*proskynesis*): la primera sólo puede dirigirse a Dios, Creador y dueño supremo de todas las cosas, sumamente espiritual; la segunda, en cambio, puede utilizar una imagen para dirigirse a aquel que es representado en esa imagen” (Benedicto XVI, 2009).

Ya en el texto y en el asunto que interesa a este estudio, en los tres *Discursos contra los que calumnian las imágenes santas* la palabra griega que utiliza para referirse a eso que se traduce por *imágenes* es *eikonas*, de *eikon*. En este sentido que aparece “*imágenes (eikonas, imágenes) santas (agias, sacras)*” en el título apunta ya una doble distinción. En primer lugar la anunciada con el título de este trabajo, la que hay entre *ídolo* e *icono*, en tanto que lo que caracteriza a éste es la *santidad* o *sacralidad* y no la magia y el poder atribuidos al *ídolo* en la idolatría, como comúnmente se sabe y se sostiene. En segundo lugar la distinción que hay entre las

imágenes santas y las que no lo son, es decir, las imágenes cualesquiera, aunque ambas sean *íconos*.

Para avanzar en la comprensión, en primer lugar, se seguirá la vía terminológica (RAE) y etimológica, otros contextos del asunto que se está tratando. El *ídolo*, del latín *idolum* y éste del griego *éidolon*, es una “imagen de una deidad y objeto de culto (adoración)” o, por extensión, una “persona o cosa amada o admirada con exaltación”. Si se atiende el vocablo griego *éidolon* significa “figura, forma; sombra, ídolo, figura de ídolo; imagen retrato, representación”. Pero *eidolon* viene de *eidos* que quiere decir “vista, visión; aspecto, figura, forma; hermosura, idea, representación, imagen; clase, especie; manera de ser, índole, naturaleza, disposición” y ambos se relacionan con el verbo *eido* que se traduce por “mirar, observar, reconocer”.

El icono, cuyo origen en el español viene del francés *icône*, éste del ruso *ikona* y este del griego *eikón* –*onos*, es, o puede entenderse, como una “representación religiosa de pincel o relieve, usada en las iglesias orientales cristianas” o “una tabla pintada con técnica bizantina”. En una tercera acepción, el icono es “un signo que guarda una relación de semejanza con el objeto representado”. En informática el icono es un pequeño gráfico, con algún parecido que permita la asociación, en la pantalla que identifica y representa algún objeto o función. Por extensión se usa en general como símbolo, por ejemplo un nombre, una cara, un cuadro o una persona que representa o encarna ciertas cualidades o ciertos sitios. Entiéndase por símbolo “representación sensorialmente perceptible de una realidad, en virtud de rasgos que se asocian con esta por una convención socialmente aceptada” y por representación, lo que “se hace presente o imita”, es decir, “figura, idea o imagen que sustituye a la realidad”. Dado esto puede decirse que un icono es un signo o símbolo que sustituye un objeto mediante su significación, representación o analogía. Pero visto así puede dar pie a pensar que contiene una imagen la realidad representada. Así las cosas la diferencia con ídolo no sería mucha. No obstante nada contiene a Dios, por tanto no puede ni debe haber representaciones de él, como asegurarán los iconoclastas. Los sentidos, para

aclarar mejor, que se consignan del vocablo griego *eikon* son “imagen, figura; estatua; pintura, retrato, semejanza, comparación; representación”. El sustantivo viene del verbo *eikoo* que significa “1. Ceder, retirarse, apartarse; 2. Parecer, ser parecido”

Con estos antecedentes históricos, biográficos, terminológicos, etimológicos, incluso, pragmáticos es tiempo de incursionar en el texto, aunque con una aclaración previa. La fuente consultada fue Juan Damasceno, *Orationes apologeticae prior adversus eos qui sacras imagines abjiciunt*. Opera et Studio P. Michaelis Lequien en J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus. Patrologiae Graecae. Tomus XCIV*. 1860. La traducción de algunos pasajes es del autor de este trabajo. Las citas que se harán, indicarán entre paréntesis libro, capítulo y página de la edición mencionada.

En el tercer *Discurso contra los que calumnian las imágenes santas*, Juan Damasceno, y ya que de las *imágenes* (*eikonas*) ha tratado en éste como en los dos anteriores, propone examinar mejor y con mayor precisión qué son. Así plantea tanto lo que ha de tratar enseguida como el orden en el que lo hará. En primer lugar dirá qué son las imágenes; en segundo, enunciará por qué son hechas; en tercero, presentará el número y los tipos de imágenes que hay; en cuarto, indicará lo que puede expresar y lo que no una imagen y, por último, en quinto lugar, dirá quién fue el primero que realizó imágenes (aunque nada se dirá de éste último punto).

Juan Damasceno define, en primer lugar, *eikon* (*imago*: imagen) como *omoioima*, en griego, o *similitudo*, en latín. En ambos casos se entiende similitud, semejanza o copia. La *imagen* o *eikon* es similitud, imagen o copia de algo que, puede ser un alguien, es decir, una persona. El *eikon*, agrega, hace patente, muestra, porque se parece a ella, a la cosa o la persona *imitada* o *copiada*, es decir, representada. En este sentido indica que en cierta medida el *eikon* contiene lo representado, pero sin que se identifique con él. En otras palabras la diferencia entre el *eikon* y la persona es perceptible. La *imagen* (*eikon*) es una cosa y la persona es otra, dice. La diferencia se percibe en que la *copia* no es exacta al original (o *prototipo* o *ejemplar*). Se entiende *prototipo* como

“ejemplar original o primer molde en que y con que se *fabrica una copia*” y *ejemplar*, que en tanto *ejemplo* puede ser “un caso particular que sirve para comprobar una afirmación... o un caso que ha sucedido y se ofrece para imitación”, como equivalente a *arquetipo* o modélico (Ferrater, 1994: 984). Para aclarar esto pone dos ejemplos. El *eikon* (pintura o escultura) de un hombre, dice, puede *representar* su forma corporal, pero no su vida y sus capacidades anímicas, pues la *imagen* no tiene vida, no puede hablar, sentir o moverse. Por otro lado se dice que un hijo es el *eikon* natural de su padre, no obstante no son lo mismo, porque él es el hijo y no el padre (III, 16: 1338). A esta definición antecedió otra en el primer *Discurso* que confirma lo dicho hasta aquí: “una *imagen (eikon)* es “una” copia (semejanza o similitud) de un *original (prototipo o ejemplar)*, con cierta diferencia que lo distingue de él, porque no es una reproducción exacta (*porque la imagen no es respecto del original totalmente similar*)” (I, 9: 1230).

Con qué propósito se hacen las imágenes, es lo segundo que trata Juan Damasceno, según su mismo plan. Todo *eikon*, dice, muestra, hace patente, una realidad latente u oculta. La *imagen* es, entonces, una representación *reveladora*. El hombre, por ejemplo, no tiene un conocimiento claro de lo *invisible*, a saber, el espíritu en el cuerpo, las cosas futuras, las cosas separadas y distantes, porque se circunscribe por su existencia en un tiempo y un lugar precisos. El *eikon* fue diseñado para conocer más y para la manifestación y popularización de las cosas secretas. En este sentido la *imagen* es un beneficio puro que ayuda a la salvación, pues al mostrar y dar a conocer *ciertas* cosas, es posible al hombre llegar a otras, a la vez que le permite desear y emular lo bueno y rechazar lo malo (III, 17:1338).

En tercer lugar Juan Damasceno concreta cuántas y qué tipos de *imágenes (eikonas)* hay. Se trata de seis tipos distintos de *eikonas*. Dice que primero ha de comenzar por lo *natural (fisiké)* y luego ha de pasar a lo instituido de acuerdo a la imitación.

La primera es, entonces, la imagen natural. El hijo de un padre es su imagen natural, por tanto, dice, lo natural es el primer tipo de imagen. El Hijo, Jesucristo, es la *primera imagen (eikon) natural e inmutable* del Dios invisible como dice el Apóstol en su Carta a los Colosenses, “El [Jesús] es la *Imagen (eikon)* del Dios invisible, el Primogénito de toda la creación, porque en él fueron creadas todas las cosas.” (Col. 1, 15-16), y en su carta a los Hebreos, “El es el resplandor de su gloria y la impronta de su ser” (Heb. 1, 3). Y que Dios sea invisible no se echa en saco roto, pues nadie más lo ha visto, sino el Hijo como señala el Evangelio de san Juan: “Nadie ha visto jamás a Dios; el que lo ha revelado es el Hijo único, que está en el seno del Padre” (Jn. 1, 18), más aún, “Nadie ha visto nunca al Padre, sino el que viene de Dios: sólo él ha visto al Padre” (Jn. 6, 46). Pero el Hijo, en tanto que *eikon*, muestra al Padre. En el mismo Evangelio de san Juan, recuerda Juan Damasceno, Jesús lo dice: “Felipe le dijo: «Señor, muéstranos al Padre y eso nos basta». Jesús le respondió: «Felipe, hace tanto tiempo que estoy con ustedes, ¿y todavía no me conocen? El que me ha visto, ha visto al Padre” (Jn. 14, 8-9). Por tanto el Hijo es la imagen natural del Padre inmutable, en todo excepto en que el Hijo es engendrado, y que Él no es el Padre. El Padre engendra al ser ingénito. El Hijo es engendrado, y no es el Padre y el Espíritu Santo es la imagen del Hijo, pues “nadie puede decir: «Jesús es el Señor», si no está impulsado por el Espíritu Santo” (I Cor. 12, 3).

El segundo tipo de imagen (*eikon*) es lo que está en la *presciencia* de Dios: los sucesos futuros, su consejo eterno e inmutable. Dios es inmutable y su consejo sin principio. Lo determinado desde la eternidad se lleva a cabo en el momento anticipado por él. Las imágenes (*eikonas*) del futuro son llamadas, recuerda Juan Damasceno, *predeterminaciones* por Dionisio Areopagita, las cosas han sido caracterizadas aún antes de que se lleven a cabo.

El tercer tipo de *eikon* es el que se da por *imitación (kata mimesin, per imitationem)*. Lo que se crea a partir de la *imagen* natural, dice Juan Damasceno, se crea (se forma, se hace) necesariamente por imitación. Así como el Padre, el

Hijo, el Verbo (*Logos*), y el Espíritu Santo son un solo Dios, la mente, la palabra (*logos, verbum*) y el espíritu hacen o forman un solo hombre. Así lo dice la Escritura: “Dios dijo: «Hagamos al hombre a nuestra imagen, según nuestra semejanza; y que le estén sometidos los peces del mar y las aves del cielo, el ganado, las fieras de la tierra, y todos los animales que se arrastran por el suelo». Y Dios creó al hombre a su imagen; lo creó a imagen de Dios, los creó varón y mujer” (Gn. 1, 26-27). El hombre es *eikon* del Hijo.

El cuarto tipo de *imagen* son las cifras establecidas por la Escritura de las cosas invisibles e inmateriales en forma corporal para una aprehensión más clara de Dios y los ángeles. Por ejemplo, el sol y la luz y el brillo, las aguas corrientes de una fuente perenne, nuestra propia mente y el lenguaje y el espíritu, la dulce fragancia de una flor rosal, son las imágenes de la Trinidad Eterna.

El quinto tipo de *eikon* es el que *prefigura* las gracias del futuro, como la zarza, el paño grueso y la urna que anunciaban a la virginal Madre de Dios; como el mar y el agua que prefiguraban la gracia del bautismo.

El sexto tipo de *imagen* es el *recuerdo* de los eventos pasados, de un milagro o una buena acción, por el honor, la gloria y la memoria permanente de los más virtuosos, o por la vergüenza y el terror de los malvados, en beneficio de las generaciones venideras que los contempla, de modo que puedan evitar el mal y hacer el bien. Esta *imagen* es de dos tipos: a partir de la palabra o a partir de un objeto visible. A través de la palabra escrita en los libros, pues la palabra representa la cosa, como cuando Dios ordenó que la ley sea escrita en tablas: “Estas son las palabras que el Señor les dirigió en la montaña, cuando todos ustedes estaban reunidos. El les habló con voz potente, desde el fuego, la nube y una densa oscuridad. No añadió nada más, sino que escribió esas palabras en las dos tablas de piedra que me entregó” (Dt. 5, 22); y las vidas de los hombres temerosos de Dios que deben registrarse: “El Señor dijo a Moisés: «Escribe esto en un documento como memorial y grábalo en los oídos de Josué: «Yo borraré debajo del cielo el recuerdo de Amalec»” (Ex. 17,14). A través de un objeto visible, como cuando mandó

colocar maná en un recipiente y éste en el arca para generaciones futuras: “Moisés dijo a Aarón: «Toma un recipiente, coloca en él unos cuatro litros de maná y deposítalo delante del Señor, a fin de conservarlo para las generaciones futuras». Aarón puso en el recipiente la cantidad de maná que el Señor había ordenado a Moisés, y lo depositó delante del Arca del Testimonio, a fin de que se conservara” (Ex 16,33-34). Así que se han creado las *imágenes* de hombres valientes para un ejemplo y un recuerdo a las generaciones futuras.

El cuarto momento de la exposición de Juan Damasceno es el de lo que puede y no puede representar o expresar una *imagen* (*eikon*). Indica que aquello que consta de una forma, color y otros accidentes materiales, puede ser representado adecuadamente por una *imagen*. Ahora bien, si nada material puede atribuirse a un ángel, un espíritu o un diablo, sin embargo es posible representarlo o hacerse una *imagen* de ellos, como Moisés hizo con los querubines. Así materialmente se ofrecía una visión de lo inmaterial e intelectual. Sólo la naturaleza divina es incircunscrible a una *representación*. No obstante, queriendo Dios que el hombre no fuera ignorante de las cosas invisibles e inmateriales, permitió las *imágenes* materiales, entre ellas, las de Él mismo, pues no puede negarse que la Sagrada Escritura ofrezca formas e *eikonas* de Dios.

En resumen dice Juan Damasceno que un *eikon* es siempre la copia (*antitypos*) de un original (*prototypos*), semejante a éste, pero necesariamente distinto, pues de lo contrario se daría identidad. Pero el concepto y sentido de la *imagen* no pueden derivar sólo de las representaciones humanas, sino que radican en la Trinidad y en la economía salvífica, de modo que, de los seis tipos propuestos por él, puede sintetizarse en tres (Drobner, 2001: 597-598):

1. *las personales*:
 - a. El hijo de Dios es la imagen *natural* y, por tanto, original del Padre.
 - b. El hombre, “creado a *imagen* y semejanza de Dios” (*Gn. 1, 26*), es la imagen de la imagen de Dios. El hombre es ya imitación.

2. *las que preparan la realidad*: se refiere a las prefiguraciones (*typoi*) del Antiguo Testamento que habían prefigurado la futura salvación de Cristo. Esos *Typoi* no son sólo sombras de los bienes futuros, sino que se actualiza ya en ellos la gracia de la salvación divina.
3. *las que imitan la realidad*: (tercer escalón y más bajo) las *imágenes* como representación, como referencia y recuerdo de la realidad representada, similar a la vez que distinta. Por definición la representación gráfica de Dios no le abarca. La representación en el cristianismo es justificada por la Encarnación. Una *imagen* puede captarlo y representarlo como encarnado.

Si bien no se ha dicho nada más del ídolo, las referencias constantes que hace Juan Damasceno en sus *Discursos* siempre lo relacionan, por un lado, con la prohibición expresa de la Escritura de hacerse *imágenes* y, por otro, con la idolatría. Como pudo constatarse lo que le interesa es el *eikon*. Pero se terminará esto señalando, en la medida de lo posible, con mayor claridad la diferencia entre ídolo e icono que puede inferirse de los tres *Discursos contra los que calumnian las imágenes santas*.

Balance

El icono, puede decirse de acuerdo con lo expuesto, “denota –dicho en un modo general- algo situado en una relación del semejanza y, al mismo tiempo, de diferencia con respecto a un modelo, algo que permite un conocimiento de la naturaleza del modelo mismo, y no una sustitución de su presencia ni de sus funciones” (Vasiliu, 2003: 237). Los iconos bizantinos lo son, sobre todo, cristológicos y mariológicos y de esto les viene a éstos, por supuesto, su santidad. El icono habla de algo que no se ve, pero que lo hace existir, lo ha generado y determinado. Con el ídolo ocurre lo contrario. Se basta a sí mismo, “exige un cara a cara y en este caso pasa a ocupar con éxito el puesto del modelo o, peor, se hace más eficaz que él, actuando allí donde la presencia del modelo puede dejar petrificado al espectador” (Vasiliu, 2003: 212). En el ídolo se confunden la materia de la representación y lo

representado. Por eso los ídolos son ídolos de dioses. En el mejor de los casos sirve de sustituto de la presencia de un personaje, como una especie de doble suyo. “El icono, en cambio, deja percibir su inutilidad, su carácter fugaz e ilusorio... con respecto a un modelo que, en cuanto modelo, origina una manifestación a través de un elemento intermedio, y, precisamente a través del acto revelador recupera al *eikon* como única mediación adecuada” (Vasiliu, 2003: 212). En el ídolo la mirada reposa en él, lo reconoce y descansa. Con el icono no pasa así. Recuérdese que *eikon* viene del verbo *ei-koo* que significa “1. Ceder, retirarse, apartarse; 2. Parecer, ser parecido”. La imagen *icónica* es la que se parece, es semejante a otra cosa y en tanto que es semejante no usurpa el lugar que le corresponde a aquello que representa, lo cede, se aparta para que la mirada alcance a contemplar el *prototipo*; no obstante, y visto de otra manera, es el *prototipo* el que cede su lugar o se aparta permitiendo y dando espacio al *eikon*, dejándolo ante la mirada. Pero ante la mirada lo mismo puede ser icono que ídolo. Un icono lo es, para quien tiene una mirada dispuesta, es decir, mediante la disposición en el sujeto al que el icono concierne, es que el icono se aparece como tal y evade la cerrazón del ídolo.

Como puede verse, la doctrina sobre las imágenes santas de san Juan Damasceno adelantan con mucho los desarrollos recientes, tanto los de Jean-Luc Marion como los de Carlos Enrique Restrepo. Asimismo se emparenta con lo Mauricio Beuchot ha desarrollado sobre el icono, aunque, más bien, desde Charles Sanders Peirce. Volver a san Juan Damasceno, cuyo nombre, como se decía, está ligado a la controversia iconoclastia de Oriente, no es en vano en cuanto que es fácil descubrir que se vive hoy algo semejante, pero, a diferencia del pasado, esta iconoclastia que hoy se percibe, como dijera Jean Baudrillard (2007), en su *El complot del arte. Ilusión y desilusión estética*, no lo es por la destrucción directa de la imagen, sino por su multiplicación o proliferación que agota el sentido y nos deja puros ídolos y en una situación de duelo de la *imagen*.

Bibliografía

- Baudrillard, Jean (2007), *El complot del arte* (Trad. Irene Agoff). Buenos Aires: Amorrortu.
- Benedicto XVI (2009), “San Juan Damasceno”. Audiencia General. Miércoles 6 de mayo de 2009. Librería Editrice Vaticana, en http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20090506_sp.html.
- Beuchot, Mauricio (2009), *Tratado de Hermenéutica analógica*. México: UNAM.
- Damasceno, Juan (1860), *Orationes apologeticae prior adversus eos qui sacras imagines abjiciunt*. Opera et Studio P. Michaelis Lequien en J.-P- Migne, *Patrologiae cursus completus. Patrologiae Graecae. Tomus XCIV*.
- Drobner, Hubertus R. (2001), *Manual de Patrología* (Trad. Víctor Abelardo Martínez de Lopera). Barcelona: Herder.
- Ferrater Mora, José (1994), *Diccionario de Filosofía. Tomo II E-J*. Barcelona: Ariel: 1994.
- Loarte, José Antonio (1980), *El tesoro de los Padres. Selección de textos de los Santos Padres para el cristiano del tercer milenio*. Madrid: RIALP.
- Marion, Jean-Luc (1999), *El ídolo y la distancia*, traducción de Sebastián M. Pascual y Nadia Latrille, Salamanca: Sígueme.
- Marion, Jean-Luc (2006), *El cruce de lo visible* (Trad. J. Bassas Vila y J. Masó Illamola), Castellón: Ellago.
- Marion, Jean-Luc (2010), *Dios sin el ser* (Trad. D. Barreto González, J. Bassas Vila y C. E. Restrepo, revisión y postfacio de J. Bassas Vila). Vilaboa: Ellago.

- Restrepo, Carlos Enrique (2009), "Visible-Invisible. Notas para una interpretación icónica del rostro" en *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)*, Círculo Latinoamericano de Fenomenología Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Morelia (México), Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, pp. 279-287.
- Restrepo, Carlos Enrique (2010), "El "giro teológico" de la fenomenología: Introducción al debate" en *Pensamiento y cultura*, vol. 13-2, Diciembre, pp. 115-126.
- Restrepo, Carlos Enrique (2011), "En torno al ídolo y al ícono. Derivas para una estética fenomenológica" en *Fedro, Revista de estética y teoría de las artes*. Número 10, abril, pp. 26-41.
- Sineux, O. P. Raphael (1980), "San Juan Damasceno" en *Los doctores de la Iglesia* (Trad. Salvador Abascal). México: Tradición.
- Vasiliu, Anca (2003), "Lo visible, la imagen y el icono en los comienzos de la era cristiana" en Tania Velmans (dir.), *El mundo del icono. Desde los orígenes hasta la caída de Bizancio* (Trad. Serafín Fernández Martínez). Madrid: San Pablo.

ARISTÓTELES, PSEUDO DIONISO Y TOMÁS DE AQUINO EN TORNO A LOS ARGUMENTOS DE LA CAUSALIDAD DIVINA DEL MUNDO EN *SUMMA THEOLOGIAE* I, Q. 44.

Gabriel González Nares,
Universidad Panamericana,
Ciudad de México,
ggonzalez@up.edu.mx

I. Introducción

En la *Summa theologiae*, I, q. 44, Tomás de Aquino pretende resolver el problema acerca de cómo las creaturas están relacionadas con Dios, y aclarar el modo en el que ellas proceden de Él, el primer principio. La pregunta en sí misma no puede ser comprendida sin la premisa que establece que Dios y las creaturas son diferentes, pues Dios es primer principio, y las creaturas no son el primer principio, sino que existen gracias a él. Esta distinción implicaría que Dios, como primer principio no es de la misma naturaleza que las cosas que dependen de él, y así, Dios está más allá del ser si Él es el primer principio.

El primer pensador que propuso la tesis por la que hay una diferencia ontológica entre el primer principio y las cosas principiadas fue Platón quien en *República* VI, 22 establece que Dios, el Uno, está más allá de la substancia. Esta idea, que Dios es el principio más allá del ser, fue bien discutida en los círculos neoplatónicos, ya fueran cristianos, judíos o clásicos. La tradición neoplatónica cristiana, que estuvo enraizada en el pensamiento de Plotino, Jámblico, Proclo, etc. llegó a Tomás de Aquino a través de un amplio rango de intermediarios tanto latinos como griegos de entre los que se puede mencionar a Mario Victorino, Boecio, el Pseudo Dionisio, y luego, la Escuela de Chartres. Estas ideas y pensadores fueron usados por Santo Tomás para resolver el problema de la comunicación entre Dios, como principio trascendente, con sus creaturas.

A través de estas fuentes, Santo Tomás con el problema de cómo Dios, si está más allá del ser, puede ser el primer principio de las cosas creadas. Las soluciones aparecen en distintas obras tales como el Comentario al *De hebdomadibus*, o el Comentario al *Liber de causis*. Sin embargo el acercamiento de Santo Tomás para resolver el problema en *Summa theologiae* I, q. 44 es muy llamativo y ordenado, pues en este pasaje provee de cuatro maneras o modos de explicar cómo Dios es la causa de las cosas siendo el primer principio trascendente, incluso si no está en el ámbito del ser, sino más allá de él. De modo que el problema que ha de resolverse es de matriz neoplatónica, más precisamente dionisiana. Pero Santo Tomás usa en este pasaje un método que no es sólo neoplatónico sino aristotélico. Es el caso que el Aquinate asume una cosmología aristotélica como un punto de partida para proponer que Dios, el Uno Bien, es el principio de los seres ordenados que existen en el cosmos. Así, en esta cuestión de la primera parte de la *Summa theologiae*. Tomás pretende explicar los modos en que Dios, como principio más allá de la substancia, es la causa del mundo natural usando la perspectiva de las tetralogía causal natural aristotélica: material, formal, eficiente y final como un punto de partida.

Incluso si estas cuatro causas son usadas como un poderoso instrumento explicativo, aun el problema sigue siendo que el primer principio trascendente está por sí mismo más allá del campo de acción de las cuatro causas naturales de Aristóteles. De modo que, si la agencia del primer principio se debe de alcanzar a través del mundo natural, puede haber una manera de saber algunos aspectos de la vida del Uno a través de las causas aristotélicas. Esto es lo que El Pseudo Dionisio propone en *Los nombres divinos* I, 6, para buscar el encuentro con los aspectos de la vida íntima de Dios empezando a partir de su acción en el mundo.

Por otra parte, Santo Tomás sabe que Dios tiene una vida más allá de las causas físicas del mundo y de que Él es la causa del ser. Pero en *Summa Theologiae* I q. 44 sabe el Aquinate que las creaturas proceden de Dios como primer principio, a través de cuatro modos, a saber: eficiente,

material, ejemplar-formal, y final. Con esto en mente es posible pensar que la búsqueda de argumentos neoplatónicos para figurar algunos aspectos de la vida divina interior vista a partir de su acción en las causas naturales está presente en esta parte de la *Summa theologiae*.

Este artículo pretende explorar los orígenes dionisianos neoplatónicos de los argumentos que santo Tomás usa, junto a los aristotélicos, sobre la causalidad divina sobre el mundo. La primera sección es una presentación de las fuentes aristotélicas y dionisianas de estas cuatro causas en *Summa theologiae* I, q. 44 en la circunstancia en que las criaturas proceden del primer principio. En la segunda sección se explicarán los modos en el que Dios, como primer principio, causa la materialidad, la formalidad, la eficiencia y la finalidad de las cosas naturales. La tercera sección será una revisión de las conclusiones de esta discusión.

II. La tetralogía causal aristotélica y la causalidad divina dionisiana en *S. Th.* I, q. 44

El grupo de cuestiones de *Summa theologiae* I, de la 44 a la 49, es el tratado de la creación. Cabe destacar que la *Summa theologiae* fue redactada entre 1267 y 1273. Esto es que las cuestiones involucran los problemas fundamentales que presentan los modos en los que el mundo procede del primer principio necesario debido a la dependencia de la contingencia sobre el ser necesario. Tomás presenta aquí los mencionados problemas en una manera sistemática, y menciona los puntos más importantes de la cuestión 44 para que puedan ser resueltos.

Después de haber tratado lo referente a las personas divinas, ahora hay que estudiar lo concerniente a las criaturas en cuanto procedentes de Dios. Dicho análisis abarcará tres partes. Primero, estudio la producción de las criaturas. Segundo, su diversificación. Tercero, su conservación y gobierno. La primera parte implica tres aspectos: Primero, la primera causa de los seres. Segundo, el modo en el que proceden las

criaturas de la primera causa. Tercero, el principio de duración de las cosas.¹

En cada uno de los artículos de la cuestión 44 Tomás pretende comprender los diferentes modos en que Dios, como primer principio, genera la realidad física. Ha de notarse que las primeras tres consideraciones involucran tres aspectos de la creación. Usualmente la creación es comprendida meramente como la producción de los seres a partir del primer principio soberano, pero la creación va más allá de la de la producción de las cosas contingentes. Santo Tomás menciona que los siguientes diferentes aspectos en estas tres consideraciones: la creación significa (1) la producción de todos los seres a partir del primer principio, (2) la jerarquía de los seres que se sigue de sus diferencias, y (3) el dominio y preservación de los seres que Dios, como primer principio, tiene. La creación, como producción y como proceso, viene de una causa, pero los seres causados interactúan de diferentes maneras. La Causa primera, como principio, está presente en los seres causados, y así, Santo Tomás presenta la idea de que, si los seres creados y naturales tienen una tetralogía causal aristotélica, y si Dios es el primer principio del que proceden y está de cierto modo en las cosas creadas, entonces algunos aspectos de la cuádruple causalidad aristotélica se pueden decir del primer principio.

Dado que quiero enfocarme en el camino hacia la íntima vida divina a través de las cuatro causas aristotélicas, ahora establezco el modo en que los seres creados, que son primeramente conocidos por su evidencia, llevan hacia la vida del primer principio en diferentes aspectos. Luego de lo mencionado, Santo Tomás establece los problemas particulares que están relacionados con el modo en que la primera causa está presente en los seres creados. Estos problemas se

¹ Tomás de Aquino, (1888), *Summa. Theologiae*. I, q. 44, Post considerationem divinarum personarum, considerandum restat de processione creaturarum a Deo. Erit autem haec consideratio tripartita, ut primo consideretur de productione creaturarum; secundo, de earum distinctione; tertio, de conservatione et gubernatione. Circa primum tria sunt consideranda: primo quidem, quae sit prima causa entium; secundo, de modo procedendi creaturarum a prima causa; tertio vero, de principio durationis rerum.

resuelven como artículos completos. Y cada uno de ellos trata una de las causas aristotélicas.

Por otra parte, en un sentido gnoseológico, primero conocemos las cosas creadas y su estructura causal, y luego podemos conocer la causa primera que es Dios. Pero, ya que la causa está presente en el ser causado, debe de haber algunas características de las causas aristotélicas que se puedan decir sobre la causa primera. Para entender mejor los matices de las cuatro causas, hace falta volver a Aristóteles en el libro II, 3 de la *Física*. Luego, el hilo de la discusión conduce al Pseudo Dionisio, seguido por los maestros de la Escuela de Chartres, para terminar en la comprensión que hace el Aquinate sobre estas fuentes.

En este sentido se dice que es causa (1) aquel constitutivo interno de lo que algo está hecho, como por ejemplo, el bronce respecto de la estatua o la plata respecto de la copa, 25 y los géneros del bronce o de la plata. En otro sentido (2) es la forma o el modelo, esto es, la definición de la esencia y sus géneros (como la causa de una octava es la relación del dos al uno, y en general el número), y las partes de la definición. En otro sentido (3) es el principio primero de donde proviene el cambio o el reposo, como el que quiere algo es causa, como es también causa el padre respecto de su hijo, y en general el que hace algo respecto de lo hecho, y lo que hace cambiar algo respecto de lo cambiado. Y en otro sentido (4) causa es el fin, esto es, aquello para lo cual es algo, por ejemplo, el pasear respecto de la salud. Pues ¿por qué pasamos? A lo que respondemos: para estar sanos, y al decir esto creemos haber indicado la causa.²

² Aristóteles, (2008) *Física*, Gredos: 194b 23-195a 4: ἕνα μὲν οὖν τρόπον αἴτιον λέγεται τὸ ἐξ οὗ γίνεταί τι ἐνυπάρχοντος, οἷον ὁ χαλκὸς τοῦ ἀνδριάντος καὶ ὁ ἄργυρος τῆς φιάλης καὶ τὰ τούτων γένη· ἄλλον δὲ τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα, τοῦτο δ' ἐστὶν ὁ λόγος ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι καὶ τὰ τούτου γένη (οἷον τοῦ διὰ πασῶν τὰ δύο πρὸς ἓν, καὶ ὅλως ὁ ἀριθμὸς) καὶ τὰ μέρη τὰ ἐν τῷ λόγῳ. ἔτι ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἢ πρώτη ἢ τῆς ἡρεμήσεως, οἷον ὁ βουλεύσας αἴτιος, καὶ ὁ πατὴρ τοῦ τέκνου, καὶ ὅλως τὸ ποιοῦν τοῦ ποιουμένου καὶ τὸ μεταβάλλον τοῦ μεταβαλλομένου. ἔτι ὡς τὸ τέλος· τοῦτο δ' ἐστὶν τὸ οὐ ἔνεκα, οἷον τοῦ περιπατεῖν ἢ ὑγίεια· διὰ τί γὰρ περιπατεῖ; φαμέν "ἵνα ὑγιαίῃ", καὶ εἰπόντες οὕτως οἰόμεθα ἀποδεδοκέναι τὸ αἴτιον. καὶ ὅσα δὴ κινήσαντος ἄλλου μεταξύ γίνεταί τοῦ

Ahora que están claras las características de las cuatro causas aristotélicas es posible tomar la visión tomista que pretende observar las mencionadas causas en la intimidad de la vida de Dios, asimiladas desde la perspectiva del Pseudo-Dionisio. Ahora bien, el problema se puede decir en los siguientes términos: ¿cómo han de ser dichas en Dios las cuatro causas aristotélicas?

Pseudo Dioniso, en el siglo VI, aparentemente en Siria, retoma el esquema aristotélico, pero lo predica de la intimidad divina al modo neoplatónico. El cuádruple esquema es traceable en su obra, aunque no aparezca de modo ordenado, tal como el pasaje de *Física* II lo menciona. El primer capítulo de *Los nombres divinos* está dedicado a esclarecer los nombres que se pueden dar a Dios desde la Sagrada Escritura, explicados desde la filosofía, sobre todo desde la platonista. Uno de estos nombres es el de “Causa de todas las cosas”: “Él es el Ser y ningún ser es como Él. Causa de todo cuanto existe. El mismo está fuera de las categorías del ser. Sólo Él con su sabiduría y señorío, puede dar a conocer de sí mismo lo que es.”³

En toda la obra está presente la idea de que el bien es difusivo por sí mismo, y que las cosas contingentes son buenas porque participan del Sumo Bien, otro de los nombres de Dios. Porque participan del Ser de Dios, las cosas contingentes llegan a ser y también son buenas: “Celebrada también como Trinidad que manifiesta su fecundidad supraesencial en tres Personas. De aquí procede toda la paternidad de los cielos y la tierra. Se le llama Causa de todos los seres porque por su bondad emplea su poder creativo llamando todas las cosas de la nada al ser.”⁴ Es así que Pseudo Dionisio tiene un interés por la causalidad divina, sin embargo, el matiz aristotélico aparece disperso por su obra cuando es conveniente mencionar las causas en el sentido material, formal,

τέλους, οἶον τῆς ὑγιείας ἢ ἰσχυασία ἢ ἡ (195a.) κάθαρσις ἢ τὰ φάρμακα ἢ τὰ ὄργανα· πάντα γὰρ ταῦτα τοῦ τέλους ἕνεκά ἐστιν, διαφέρει δὲ ἀλλήλων ὡς ὄντα τὰ μὲν ἔργα τὰ δ' ὄργανα. τὰ μὲν οὖν αἰτία σχεδὸν τοσανταχῶς λέγεται,

³ Pseudo Dionisio Areopagita, (2007), *Los nombres divinos*, trad. T. H. Martín-Lunas, Madrid: BAC, 588B 12-15.

⁴ *Los nombres divinos*, 592A 1-6.

eficiente y final. Más bien, propone este teólogo bizantino que la causalidad de Dios es trascendental y presente en todas las cosas, y por ello no hace falta hacer un matiz sobre los modos de su causalidad, pues Dios es la Causa de todo ser en última instancia, y por ello insistir en un matiz sería un tipo de repetición inútil.

Dos pasajes ilustran esta idea. El primero dice: “Puesto que ya hemos hablado bastante de todo esto, hablemos ahora del Bien como puro ser y causa de todos los seres. Aquel que es y todo lo trasciende en virtud de su poder. Es Causa sustancial y autor de todo ser, persona, existencia, sustancia y naturaleza”⁵ El siguiente pasaje es más enfático al decir que de la causalidad trascendental de Dios surgen las demás causas y todas las cosas:

En toda la disposición del universo, las maneras de ser de toda la naturaleza están ordenadas con una sola misión inconfusa. En el alma están íntimamente unidas las facultades que proveen a todas las partes del cuerpo. Por eso no tiene nada de absurdo que desde las pequeñas e insignificantes imágenes y ejemplos nos elevemos a la única Causa de todas las cosas y con ojos que ven más allá del universo contemplemos todo unido y uniforme, aun las cosas contrarias entre sí. Porque aquella Causa es el principio de las cosas. De ella provienen el ser mismo y toda clase de seres, todo principio, todo fin, toda vida, toda inmortalidad, toda sabiduría, todo orden, toda congruencia, toda potencia, toda conservación, toda fuerza, toda permanencia, toda inteligencia, toda razón, todo sentido, todo hábito, todo estado, todo movimiento, todo unión, todo conjunto, toda amistad, toda diferencia, toda distinción, toda definición. Todo atributo, que, por el mero hecho de ser, imprime su sello en todos los demás seres.⁶

Es posible ver el modo en que se mencionan la causa final como fin, la causa eficiente, como Intelecto, la causa formal como orden, a la cual es posible subordinar la causa material que no aparece aquí de manera explícita. El

⁵ *Los nombres divinos*, 817C 1-5.

⁶ *Los nombres divinos*, 821 A 11-821B 17.

cometido del bizantino es dejar en claro que las múltiples acepciones de la causalidad pueden estar concentradas en la unidad causal trascendente de Dios, y aun así se pueden predicar estas causas de modo análogo en Dios, por ser el origen de la cadena de los seres contingentes.

En el hilo de esta tradición neoplatónica, Guillermo de Conches, maestro de la Escuela de Chartres en el siglo XII, comenzó a relacionar la causalidad divina con las cuatro causas aristotélicas. Esta mención aparece en el comentario que este maestro chartrense hizo al Timeo que intituló *Glossae in Platonem*, puesto que la única obra platónica completa comentada por tal escuela era este diálogo. Sobre esta causalidad dice el autor lo siguiente:

Luego, Platón, discípulo (de Sócrates), cuando hubo compuesto diez volúmenes de la *República*, queriendo perfeccionar lo que su maestro propusiera, acerca de la justicia natural compuso esta obra. Pero, ya que en ella trata máximamente sobre la creación del mundo, a ella se transfiere. De lo que podemos decir que la materia de este libro es la justicia natural o la creación del mundo; de ella propiamente se trata la justicia natural. Trata de este modo tal materia: mostrando la causa eficiente, formal y material del mundo, y luego la causa del razonamiento del alma y el modo y la conjunción de ella con el cuerpo y las potencias que en él ejerce, luego, mostrando la creación de los animales celestiales, los aéreos, los acuáticos, los reptiles. Después trata sobre las edades del hombre y de los usos y utilidad de sus miembros, y por último trata de la materia primordial.⁷

⁷ Guillermo de Conches, *Glossae super Platonem*, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 203, tomo 3, Turnhout, Brepols, 2006, IV, 1-7: Deinde Plato, eius discipulus, cum decem volumina de re publica composuisset, volens perficere quod magister suus proposuerat, de naturali iustitia hoc opus composuit. Sed quoniam illa circa creationem mundi maxime apparet, ad illam se transfert. Vnde possumus dicere quod materia huius libri est naturalis iustitia vel creatio mundi; de ea enim propter naturalem iustitiam agit. Agit hoc modo de tali materia: ostendendo efficientem, formalem, materialem mundi causam, deinde causam excogitationis animae et modum et coniunctionem eius cum corpore et potentias quas in eo exercet, postea creationem caelesits animalis, aerii, aquatilis, reptilis.

Se puede anticipar un esquema en el que Tomás , ayudado por la comprensión dionisiana de la naturaleza divina, que resuelve el problema de los modos en los que Dios es la causa de las cosas del mundo incluso si Él está más allá del mundo. Dios es la causa eficiente de las creaturas porque es el ser necesario y fundamento ontológico para la contingencia, y por participación, le da el ser a las creaturas. Dios es el responsable de la causa material del mundo porque dispone el orden en el que la materia es un sujeto apropiado para recibir la forma. Así, Dios es Intelecto que ordena la materia. Dios es la causa formal- ejemplar del mundo porque Él, en el contenido de su Intelecto, es el modelo sobre el que la creación se forma. Por último, Dios es la causa final del mundo porque Él es el Bien y la perfección hacia la que las cosas creadas tienden para alcanzar su plenitud. Es posible mostrar esta ordenación de las cuatro causas en la siguiente tabla:

Artículo de S. Th. I, q. 44	Tipo de causa aristotélica	Descripción	Nombre divino en <i>In de divinis nominibus</i>
1	Eficiente	Fundamento ontológico y creador	<i>Ipsum esse</i> y Creador,
2	Material	Ordenador de la materia	Dador de forma, Intelecto
3	Formal/Ejemplar	Modelo de la creación	Ejemplo, Uno
4	Final	Perfección final	Bien

Ahora hay que poner atención al núcleo de los cuatro artículos de la cuestión 44 y dar luz al respecto a través del *Comentario a los nombres divinos (In de divinis nominibus)* que fue redactado entre 1261 y 1268. Hay que proceder con

Deinde agit de aetatibus hominis, de officio et utilitate membrorum eiusdem, ad ultimum, de primordiali materia.

un breve análisis de los artículos en los que Tomás dice que Dios, como primer principio, puede comprenderse desde las cuatro causas aristotélicas. Para hacer esto primero remito al argumento en *Summa theologiae* I, q. 44, y luego lo comparo con el pasaje correspondiente al mismo tema en *In de divinis nominibus*. De tal modo se puede ver cual en un espejo cómo los argumentos mencionados en el pasaje de la *Summa*, tienen un tratamiento más profundo y original en *In de divinis nominibus*.

III. Dios como causa eficiente y fundamento ontológico de la creación

El primer atributo que Tomás dice de Dios en la cuestión 44, en el artículo 1, es que Dios es la causa del ser de las cosas. Esto puede entenderse también como la causa eficiente de las creaturas al modo de creador. Lo primero comienza a entenderse a causa de la contingencia de los seres compuestos, pues si son compuestos entonces pueden descomponerse y no tienen la capacidad suficiente de darse el ser a sí mismos. La contingencia necesita de un primer principio, subsistente y necesario, que sea el ser subsistente, o ser mismo a partir del cual se fundamentan las realidades contingentes. Tomás lo explica con estas palabras:

Es necesario afirmar que todo lo que existe de algún modo existe por Dios. Porque si se encuentra algo por participación en un ser, necesariamente ha de ser causado en él por aquel a quien esto le corresponde esencialmente, como se enciende el hierro por el fuego. Se ha demostrado anteriormente (q.3 a.4), al tratar sobre la simplicidad divina, que Dios es por esencia el ser subsistente, y también se ha demostrado que el ser subsistente no puede ser más que uno, pues si la blancura fuese subsistente no podría haber más que una sola, pues se convierte en múltiple en razón de los sujetos en los cuales es recibida.⁸

⁸ *S. Th.* I, q. 44, art 1, respondeo: Respondeo dicendum quod necesse est dicere omne quod quocumque modo est, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit; sicut ferrum fit ignitum ab igne. Ostensum est autem supra, cum de divina

Hasta aquí, la argumentación va por la eminencia de la entidad y la unidad en Dios como primer principio. De la multitud y contingencia precarias de las cosas del mundo se echa de menos la presencia de una causa que, por sí misma fundamente las realidades efímeras. Pero, dado que, sólo Dios es el ser subsistente que no se predica de otro, las realidades contingentes apoyan su entidad en el ser original y causal de Dios. El argumento continúa así:

Por lo tanto, es necesario que todas las cosas, menos Dios, no sean su propio ser, sino que participen del ser, y, por lo tanto, es necesario que todos los seres, que son más o menos perfectos en razón de esta diversa participación, tengan por causa un primer ser que es del todo perfecto.⁹

En este modo, Dios como primer principio es causa del ser, en tanto las cosas creadas se fundamentan en la estabilidad existencial de Dios, al cual participa a las cosas de existencia, pues en su precariedad las creaturas no son la existencia por sí: dejan de ser, decaen. Necesitan de la comunicación con el existente por sí, y tal conexión es la participación.

En *In de divinis nominibus*, Santo Tomás hace énfasis en la infinita capacidad creativa de Dios, que es Causa por su soberanía ontológica. En el comentario al capítulo V, 4, Tomás aclara el modo en que Pseudo Dionisio dice que Dios es causa hacedora de todos los existentes. Originalmente sobre esto anotaba el bizantino:

simplicitate ageretur, quod Deus est ipsum esse per se subsistens. Et iterum ostensum est quod esse subsistens non potest esse nisi unum, sicut si albedo esset subsistens, non posset esse nisi una, cum albedines multiplicentur secundum recipientia.

⁹ *S. Th.* I, q. 44, art 1, respondeo: Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse. Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est. Unde et Plato dixit quod necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem. Et Aristoteles dicit, in II *Metaphys.*, quod id quod est maxime ens et maxime verum, est causa omnis entis et omnis veri, sicut id quod maxime calidum est, est causa omnis caliditatis.

Puesto que ya hemos hablado de esto, pasemos ya a considerar el Bien como el verdadero Ser y el hacedor de todos los seres. El que es supraesencial a todo ser por su poder es la causa sustancial y el autor del ser, la existencia, sustancia, esencia, naturaleza, principio (...) Pero Él es el ser de los seres, no solamente de los que existen, sino incluso el ser de los seres que proceden del ser eternamente (...)¹⁰

El Aquinate comenta el pasaje mencionado y explica el modo en que Dios causa el ser de las cosas contingentes participándoles de su ser simplísimo, a la vez que es causa substanciadora porque su ser es subsistente por sí:

Por tanto, primero dice, (...) que debemos alabar al bien mismo, el cual es Dios, tal como existente en sí y como hacedor de todas las substancias existentes (...) Luego prosigue el propósito, sobre esto hace tres cosas: primero muestra que Dios es la causa de todas las cosas que pertenecen al ser; segundo: que todas las cosas convienen a Él en cierto modo; tercero: que todas las cosas son movidas por Él (...) De modo que dice en lo primero que, el bien mismo que es Dios, según su fuerza supereminente es la causa substanciadora de todas las substancias, y creadora de todos los existentes, porque sin duda, no produce las substancias a partir de algo preexistente, sino que simplemente todo existente proviene de su propia fuerza.¹¹

De este modo se aclara la causalidad eficiente de Dios desde la intimidad de su ser que no queda encerrado en sí mismo, sino que es difundido a las creaturas, apoyándolas como un soporte existencial.

IV. La causa material dada por Dios

Dios, el primer principio, no es la materia prima. Es fácil saber esto, pues en su actualidad perfecta más allá de la

¹⁰ *Los nombres divinos*, 821 A 11-821B 17.

¹¹ *Tomás de Aquino, In de divinis nominibus*, Marietti, 1950, Cap. V, lect. 1, Ns. 622-624

substancia, Dios no podría ser la indeterminación que la materia prima es. Sin embargo, Dios da la materia prima como principio de los seres naturales, pues la materia les es conveniente ya que es el substrato en el que la contingencia está activa. En el artículo 2 de la cuestión 44 Tomás deja en claro que la materia es creada por Dios, y que conviene a los seres contingentes. Indica que, en un principio, los primeros filósofos, por su rudeza, pensaron que sólo existían los cuerpos sensibles. Otros, más avanzados, separaron intelectualmente la materia y la forma, pero pensaron que la materia era in-creada. Tomás clara que la materia se contrae por una forma específica de una substancia existente, o sea, que no hay en la naturaleza materia sin forma. Por eso explica Santo Tomás que la materia ha sido creada por Dios en tanto que ella es una de las maneras del ser que, unida a la forma, es uno de los componentes de las substancias naturales y contingentes. Así, la materia, como un modo de ser, también ha sido creada y originada por Dios, como ser subsistente.

Pero hay que tener presente que la materia se contrae por la forma en una especie determinada; así como la sustancia de cualquier especie se contrae a un modo particular de existir por los accidentes que se le añaden, como hombre se limita por blanco. Así, pues, ambos consideraron el ser bajo un aspecto particular, bien en cuanto es este ser o en cuanto es tal ser. De este modo asignaron a las cosas causas agentes particulares. Otros progresaron más hasta considerar el ser en cuanto ser; y consideraron la causa de las cosas no en cuanto que son éstas o aquéllas, sino en cuanto que son seres. Así pues, lo que es causa de las cosas en cuanto que son seres, es necesario que sea causa de las cosas, no sólo en cuanto que son tales cosas por las formas accidentales ni tampoco en cuanto que son estas cosas por las formas sustanciales, sino también en cuanto todo aquello que pertenece a su ser en el modo que sea. Así, es necesario sostener que también la materia prima fue creada por la causa universal de todos los seres.¹²

¹² *S. Th.* I, q. 44, art. 2, respondeo: Sed considerandum est quod materia per formam contrahitur ad determinatam speciem; sicut substantia alicuius speciei per

En este modo, es posible saber que Dios dio existencia a la materia prima como substrato que permite el cambio. Sin embargo, también es posible comprender de una manera más íntima, en el *Comentario a los nombres divinos*, el modo en que Dios crea la materia, que es potencialidad, confrontada con la actualidad perfecta de Dios. Este modo es en el que la materia queda lista para recibir las formas de las realidades naturales porque Dios la prepara como Intelecto o como mente:

En este libro pretende (el autor) tratar sobre los nombres divinos manifestados en las procesiones de las creaturas a partir de Dios, según lo cual es la causa de las cosas. (...) Pero la forma es causa en tanto que hace que la materia sea en acto; la materia se convierte en acto primero cuando comienza a partir del agente. Luego, enumera las cosas que se ve que pertenecen al ser, y primero pone dos universales: sin duda el existente y la mente esto es, el intelecto. Pero la mente comprensiva es todo el ser. Pero, ya que la mente, o sea, el intelecto, no se hace inteligente en acto sino por participación con los inteligibles, lo que es el mismo existente. (...) Y por esto, Dionisio esto dijo, que Dios es el existente mismo, la causa creadora y la misma mente.¹³

Es así que la materia prima encuentra su plenitud cuando es informada por el Intelecto o la mente de Dios. Es de notar que la substancialidad de Dios se comunica a la materia con la forma, pero también esta forma hace que la

accidens ei adveniens contrahitur ad determinatum modum essendi, ut homo contrahitur per album. Utrique igitur consideraverunt ens particulari quadam consideratione, vel in quantum est hoc ens, vel in quantum est tale ens. Et sic rebus causas agentes particulares assignaverunt. Et ulterius aliqui erexerunt se ad considerandum ens in quantum est ens, et consideraverunt causam rerum, non solum secundum quod sunt haec vel talia, sed secundum quod sunt entia. Hoc igitur quod est causa rerum in quantum sunt entia, oportet esse causam rerum, non solum secundum quod sunt talia per formas accidentales, nec secundum quod sunt haec per formas substantiales, sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo.

¹³ *In de divinis nominibus*, Cap. V. lect. 1 Ns. 227, 625

materia exista como acto, y deja de ser la potencialidad primaria que era.

V. Dios como causa formal y ejemplar

La existencia de una causa formal y ejemplar implica que, dado que la realidad es compleja y variada, entonces lo múltiple debe de existir de alguna manera en el principio sobre el que todas las cosas descansan. Así que, ¿cómo puede predicarse en Dios la multitud? Tomás responde a esto diciendo que Dios es la causa ejemplar y formal de todas las cosas porque todas las esencias están contenidas en la simplicidad y omnipotencia de la existencia de Dios. Esto lo aclara en el artículo 3 de la cuestión 44:

Hay que decir: Dios es la primera causa ejemplar de todas las cosas. Para demostrarlo, hay que tener presente que la producción de cualquier cosa requiere un ejemplar con el objetivo de que el efecto tenga una determinada forma; pues el artista crea en la materia una determinada forma según el ejemplar establecido, tanto si este ejemplar está delante de sus ojos como si, con anterioridad, lo ha concebido en su mente. Ahora bien, es evidente que las cosas naturales tienen determinadas formas, y esta determinación de las formas es necesario que sea reducida a su primer principio, esto es, a la sabiduría divina, que estableció el orden del universo, que consiste en la diversificación de las cosas. Así, es necesario decir que en la sabiduría divina están las razones de todas las cosas, las cuales anteriormente (c.15 a.1) han sido llamados ideas, esto es, las formas ejemplares que hay en la mente divina, las cuales, aun cuando se multipliquen respecto a las cosas, sin embargo, realmente no son algo distinto de la esencia divina, si bien su semejanza puede ser participada por muchos de muchas maneras. Así, pues, el mismo Dios es el primer ejemplar de todo.¹⁴

¹⁴ *S.Th.* I, q. 44, art. 3, respondeo: Respondeo dicendum quod Deus est prima causa exemplaris omnium rerum. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod ad productionem alicuius rei ideo necessarium est exemplar, ut effectus

En este modo se puede ver que todas las esencias están ejemplarmente contenidas en la mente divina, que es el Logos-Cristo en Persona, como el primer principio sobre el que todas las cosas fueron creadas, y todo lo que existe vino a ser.¹⁵

Sobre esto, Dionisio ahondó en la intimidad de la vida divina, proyectando la interioridad de Dios en la diversidad del mundo, de modo que todo el cosmos está impregnado del orden y del intelecto divino. Y, además, la unidad del mundo es dada por Dios como Uno trascendente. Tanto como las esencias están contenidas de modo primigenio en la Mente de Dios, así también la multitud de las cosas del mundo está articulada por y fundamentada por la Unidad substancial divina. Pseudo Dionisio lo apunta en *Los nombres divinos* V, 9 de la siguiente manera:

Todos los seres, efectivamente, deben encontrarse en Ella en una unión trascendente, pues a partir del Ser comenzando por una procesión de su Bondad productora de esencias, y llegando a todas las cosas y llenándolas por sí misma de ser y gozándose con todos los seres, todo lo contiene previamente en sí misma en su abundante simplicidad sin duplicidad alguna, todo lo contiene en sí misma de idéntica manera en su simplicísima infinitud, y todas las cosas la participan de una sola forma, al igual que un sonido que

determinatam formam consequatur, artifex enim producit determinatam formam in materia, propter exemplar ad quod inspicit, sive illud sit exemplar ad quod extra intuetur, sive sit exemplar interius mente conceptum. Manifestum est autem quod ea quae naturaliter fiunt, determinatas formas consequuntur. Haec autem formarum determinatio oportet quod reducat, sicut in primum principium, in divinam sapientiam, quae ordinem universi excogitavit, qui in rerum distinctione consistit. Et ideo oportet dicere quod in divina sapientia sunt rationes omnium rerum, quas supra diximus ideas, id est formas exemplares in mente divina existentes. Quae quidem licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia, prout eius similitudo a diversis participari potest diversimode. Sic igitur ipse Deus est primum exemplar omnium. Possunt etiam in rebus creatis quaedam aliorum exemplaria dici, secundum quod quaedam sunt ad similitudinem aliorum, vel secundum eandem speciem, vel secundum analogiam alicuius imitationis.

¹⁵ Jn, 1, ss.

siendo uno solo y el mismo le perciben muchos oídos como único.¹⁶

Al respecto de la unidad como sostenedora de la multitud de la realidad como forma y bondad perfeccionante, Santo Tomás explica que, por esa misma bondad, que Dios mismo es, las cosas creadas llegan a su plenitud y persisten en su forma. De modo que, por dar la entidad y la bondad a las cosas creadas, Dios es la causa ejemplar de ellas, y también la causa formal en el sentido más existencial que esencial, pues da la existencia a las cosas, que les permite tener una forma, o esencia substancial.

Pero si esto y aquello se conceden, que esto pueda decirse rectamente, que las cosas superiores son ejemplares a las inferiores, en cuanto que las cosas inferiores imitan a las superiores en lo que puedan. Después, (...) termina las cosas antedichas mostrando el modo en que Dios tiene un hábito (posesión) universal hacia todas las cosas. Concluye en primer lugar a partir de las premisas, que todas las cosas han de ser atribuidas a Él, no según alguna composición, sino según una simple unidad. Y esto porque Dios mismo empieza a comunicar su perfección hacia los otros a partir de la misma procesión del ser por la que las cosas se substantifican, y a partir de la misma procesión de la bondad.¹⁷

Este comentario es visible que Dios es causa ejemplar por su perfección y bondad, y que también es causa formal por la unidad que comunica a las cosas y que hace que ellas se substantifiquen, es decir, que lleguen a ser no sólo con una esencia, como, por ejemplo: ser mineral, vegetal, animal, etc., sino a tener existencia.

¹⁶ *Los nombres divinos*, 825 A 9-19.

¹⁷ *In de divinis nominibus*, Cap. V., lect. 3 Ns. 668, 669.

V. Dios como causa final del cosmos

Dios es principio y causa final de la realidad porque Él es el bien substancial que es deseado por todas las cosas por su propia fuerza. Como causa final, Dios es un bien en sí mismo más allá del cual no es posible pensar un mejor bien o una mejor finalidad. Su existencia perfecta atrae a todas las cosas hacia sí, haciéndolo el fin más deseable. En el artículo 4 de la cuestión 44, Santo Tomás explica que Dios es el fin último al que todas las cosas tienden por obra de su bondad y su unidad que son substantificadoras. El Aquinate aborda el tema desde la agencia. Hay dos tipos de agentes: los que actúan y también pueden padecer, y los que sólo actúan. Los primeros tienen esta naturaleza doble por su contingencia, o sea, aspiran a la perfección propia, y son medio de perfección de otras realidades. El segundo sólo es la finalidad del deseo de perfección de otros porque ya es perfecto en sí mismo y no desea otra cosa mayor.

Todo agente obra por un fin, en caso contrario no seguiría de su acción un determinado fin, a no ser casualmente. Ahora bien, uno mismo es el fin del agente y del paciente en cuanto tales, pero de forma distinta, pues uno y lo mismo es lo que el agente intenta transmitir y lo que el paciente intenta recibir. Sin embargo, hay algunos agentes que obran y reciben la acción al mismo tiempo y éstos son agentes imperfectos, a los que les corresponde que, aun cuando actúen, intenten conseguir algo. Pero 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. En cambio, todas las criaturas intentan alcanzar su perfección que consiste en asemejarse a la perfección y bondad divinas. Por lo tanto, la bondad divina es el fin de todas las cosas.¹⁸

¹⁸ S. Th. I, q.44, art. 4, respondeo: Respondeo dicendum quod omne agens agit propter finem, alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud, nisi a casu. Est autem idem finis agentis et patientis, in quantum huiusmodi, sed aliter et aliter, unum enim et idem est quod agens intendit imprimere, et quod patiens intendit recipere. Sunt autem quaedam quae simul agunt et patiuntur, quae sunt agentia imperfecta, et his convenit quod etiam in agendo intendant aliquid

De este modo es posible ver que Dios es la causa final por Él mismo, y que su existencia no sólo es condición de posibilidad de la plenitud de las realidades contingentes, sino el fin mismo buscado por tales realidades según la naturaleza de cada una. Dios es la finalidad que da sentido al movimiento y a la vida de la contingencia.

Si se vuelve al tema de la bondad y unidad substantificadoras y causales, se puede profundizar en la intimidad de la vida divina desde el reflejo que da en el espejo de las realidades contingentes. Se decía que Dios es causa eficiente porque da el ser, es causa material porque ordena la materia como Intelecto, es causa formal porque en su Mente-Logos están contenidas primigeniamente todas las cosas, y es causa final porque su bondad atrae a las cosas contingentes por su actividad perfecta. De modo que la vida íntima de Dios se va dibujando en términos, o nombres, de Acto, Bien, Uno, que son substantificadores o todos un mismo dador de ser. Y a la vez que da el ser, plenifica lo dado con la finalidad de la vuelta a la causa original. De tal modo, el esquema tomista de la cuadruple causalidad aristotélica también tiene el esquema neoplatónico del *reditus ad Unum*, el regreso al Uno que todas las cosas consiguen luego de su vicisitudes alejadas de Él. Pseudo Dionisio lo propone de la siguiente manera en *Los nombres divinos*:

Pasemos, pues, ya a nuestra exposición sobre el nombre de Bien, que los teólogos usan de forma abstracta para la Deidad y con él la distinguen de todas las cosas. Pienso yo, al llamar Bondad a la subsistencia divina y porque por el hecho de ser el Bien, como Bien substancial, comunica la bondad a todos los seres. Pues, en efecto, al igual que nuestro sol, sin pensarlo y sin pretenderlo, sino que, por el mero hecho de existir, ilumina a todo lo que puede participar de su luz, en la medida que puede, así también sucede con el

acquirere. Sed primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicuius finis; sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est eius bonitas. Et unaquaeque creatura intendit consequi suam perfectionem, quae est similitudo perfectionis et bonitatis divinae. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium.

Bien que está muy por encima del Sol, como el arquetipo está muy por encima de una imagen oscura de él por su propia naturaleza, y que extiende los rayos de su plena bondad a todos los seres de forma apropiada a cada uno.¹⁹

El bizantino enfatiza que la bondad divina no sólo se difunde creativamente entre las realidades creadas, sino que ella es causa final deseada. El ejemplo del sol, de tradición neoplatónica que viene desde *República* VII por el mito de la caverna, ilustra el modo en que el Bien hace a las cosas comprensibles, y sobre todo, existentes. Las cosas no son la luz, pero existen por ella (por el poder del sol) y son cognoscibles por ella. Unas líneas más abajo se encuentra el modo en que Dios como el bien sumo es la causa final de las cosas creadas: “Debido a la Bondad tienen allí su morada y fundamento, su permanencia y conservación, su alimento de cosas buenas. Y deseando el Bien tienen no sólo el ser, sino también el bienestar, y configurándose con el Bien, en la medida posible, son buenas y a su vez, como ordena la ley divina, comparten con sus inferiores los dones que les ha dispensado el Bien.”²⁰

Las cosas creadas mantienen su ser deseando el bien, según su naturaleza, y en la comunicación con el bien, es decir, permaneciendo lo que son, llegan a tener felicidad, o bienestar, que es la manifestación de la plenitud de la perfección divina presente en la naturaleza particular de las cosas contingentes.

El principio común de todas estas procesiones es el bien. (...) ya que cualquier cosa en las creaturas procede de Dios, esto comunica a sus creaturas por su propia bondad. y así, trata en el capítulo 4 acerca del bien y de las cosas que pertenecen a la consideración del bien. Si se consideran en singular las procesiones que manifiestan los nombres divinos, vemos que se atribuyen tres cosas a las cosas a partir de la

¹⁹ *Los nombres divinos*, IV, 1, 693B 1-11.

²⁰ Pseudo Dionisio Areopagita, *Los nombres divinos*, 1995, IV, 1, 696A 1-7.

bondad divina: la primera que en ella sean
y se perfeccionen, segundo, que entre ellas
se comparen, tercero, que se ordenen al
fin.²¹

De este modo, Dios es causa final como plenitud de las naturalezas y deseos de las creaturas, y con esa plenitud alcanzan su felicidad o bienestar.

VI. Conclusiones

El repaso de los argumentos de la cuestión 44 de la primera parte de la *Summa theologiae* se puede leer a la luz del *Comentario a los Nombres divinos*. Gracias a esta lectura cruzada de las dos obras tomistas se puede obtener mayor claridad sobre los modos en que Dios es causa de las creaturas en los cuatro modos aristotélicos, así como también se puede ver mejor algunos aspectos de la vida íntima de Dios, que son reflejados en su presencial causal de las cosas contingentes.

El esquema tomista es cuádruple y aristotélico. Dios es causa eficiente porque da el ser, es causa material porque ordena la materia como Intellecto, es causa formal porque en su Mente-Logos-Cristo están contenidas primigeniamente todas las cosas, y es causa final porque su bondad atrae a las cosas contingentes por su actividad perfecta. De modo que la vida íntima de Dios se va dibujando en términos, o nombres, de Acto, Bien, Uno, que son substantificadores o todos un mismo dador de ser. Y a la vez que da el ser, plenifica lo dado con la finalidad de la vuelta a la causa original.

De tal modo, el esquema tomista de la cuádruple causalidad aristotélica también tiene el esquema neoplatónico del *redditus ad Unum*, el regreso al Uno que todas las cosas consiguen luego de su vicisitudes alejadas de Él. Primariamente las cosas salen del Uno en un *exitus ab Uno*, por la dependencia ontológica y causal de las cosas contingentes sobre el primer principio. Posteriormente las cosas tienen un

²¹ *In de divinis nominibus*, C. IV . lect. 1 Ns. 261,262.

redditus ad Unum, un regreso al Uno, que se hace efectivo en el deseo que las cosas tienen de la perfección de su naturaleza, que depende de la divina primacía ontológica. En última instancia la experiencia del Dios personal, más allá de su causalidad en el cosmos, se podrá ver en la mística y en la vida ascética, como un complemento de la vida filosófica que ve las huellas de Dios en el mundo.

Fuentes:

Aristóteles, (2008), *Física*, Trad. G. de Echandía, Gredos.

Pseudo Dionisio Areopagita, (2007), *Los nombres divinos*, trad. T. H. Martín-Lunas, Madrid: BAC.

Guillermo de Conches, (2006) *Glossae super Platonem*, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 203, tomo 3, Turnhout, Brepols.

Tomás de Aquino, (1950), *In de divinis nominibus*, Marietti.

Tomás de Aquino, (1888), *Summa theologiae*, Ed. leonina.

EL NARRATIVISMO COMO MODELO EPISTEMOLÓGICO

Fernando Álvarez Ortega,
Departamento de Filosofía,
Universidad Iberoamericana Ciudad de México.

A modo de introducción

En el presente trabajo intentaré marcar algunas líneas de reflexión en torno a la necesidad de ampliar el modelo epistemológico; esto es, abrirlo para permitir el ingreso de cuerpos de conocimiento más amplios, cuerpos de conocimiento que no estén regulados por lo que se ha denominado la *concepción heredada*, aquella que acepta el modelo físico matemático, en donde existe un predominio de los modelos en donde la constatación, sea verificación o falsación es la única posibilidad de desarrollo y validez del conocimiento científico. Desde esta perspectiva el narrativismo ha tomado forma como una posición alterna dentro de la validación del conocimiento científico. Éste se caracterizará desde la perspectiva de la historia, marcando algunos puntos de unión hacia la biología.

Como punto de inicio de la reflexión cito a Darwin en *El origen de las especies*:

“Un corto número de naturalistas sostiene que los animales nunca presentan variedades y, entonces, estos mismos naturalistas clasifican como de valor específico la más leve diferencia, y cuando la misma forma idéntica se ha encontrado en dos países distantes o en dos formaciones geológicas, creen que dos especies distintas están ocultas bajo la misma vestidura. La palabra especie viene de este modo a ser mera abstracción inútil que implica y supone un acto separado de creación. Lo positivo es que muchas formas consideradas como variedades por autoridades competentísimas parecen, por su índole, tan por completo especies, que han sido clasificadas así por otros competentísimos jueces; pero discutir si deben llamarse especies o variedades antes de que haya sido

aceptada generalmente alguna definición de estos términos es dar inútilmente palos al aire.”¹

Este tipo de afirmaciones se irán haciendo presentes en disciplinas que se enfrentan al hecho de, que, el modelo epistemológico imperante en la ciencia no les es suficiente para explicar los fenómenos considerados. Disciplinas que enfrentan la característica que su objeto de investigación ya ha desaparecido; cuerpos de conocimiento como la biología evolutiva y la paleontología, por nombrar sólo un par de ejemplos, en donde resulta imposible realizar las funciones que se marcan como necesarias en el desarrollo del conocimiento: la constatación, sea como verificación o sea como falsación, de lo afirmado; la matematización de los conceptos y, sobre todo, la predicción de eventos futuros. Éstas utilizan otras formas de abordar sus objetos y otras formas de expresar sus resultados; utilizan, a fin de cuentas, narraciones, que se encuentran, más en el orden de lo literario y lo histórico. Para poder postular esta forma de conocimiento como epistemológicamente válida, evitando las críticas que se le suelen hacer, resulta necesario partir desde las posturas tradicionales en filosofía de la ciencia para ver sus características y, sobre todo, sus limitaciones y, así, considerar otras formas de conocimiento.

La base del conocimiento: la concepción heredada

Hilary Putnam genera el término ‘concepción heredada’ en su artículo ‘What Theories are not’, lo que intenta es identificar la función que desempeñan las teorías cuestionando la visión de que constituyen cálculos parcialmente interpretados.

Pero fue Frederick Suppe en su obra *La estructura de las teorías científicas* quien popularizó el término al sostener que

“a partir de los años 20 se convirtió en un lugar común para los filósofos de la ciencia el construir

¹ Charles Darwin, *El origen de las especies por medio de la selección natural*, traducción de Antonio de Zulueta, Madrid: Alianza, 2009: 97-98.

teorías científicas como cálculos axiomáticos a los que se da una interpretación observacional parcial por medio de reglas de correspondencia. De este análisis, designado comúnmente con la expresión: *La Concepción Heredada de las Teorías* se han ocupado ampliamente los filósofos de la ciencia al tratar otros problemas de filosofía de la ciencia. No es demasiado exagerado decir que virtualmente cada resultado significativo obtenido en la filosofía de la ciencia... o empleó o supuso tácitamente la Concepción Heredada.”²

La finalidad de Suppe es dilucidar la procedencia del fracaso del positivismo lógico con el objetivo de transitar hacia otros desarrollos filosóficos.

En resumen, la concepción heredada cristalizaba una manera de hacer filosofía de la ciencia que partía de una interpretación de la significación del programa del positivismo lógico y de las consecuencias filosóficas de su fracaso. Tenemos que remarcar que esta interpretación de la que se habla es sobre todo simplificadora y reduccionista del programa real del empirismo lógico como lo han hecho notar en tiempos recientes Michael Friedman y Thomas Uebel; hay que aclarar que el programa empirista es un programa social que tiene en la base la posición de Neurath de que la ciencia se desarrolla con fines sociales; esto es, con el objetivo de mejorar la vida de la sociedad; generando, así, no una filosofía de la ciencia sino, más correctamente, una filosofía científica. La visión sobre simplificadora elimina el contenido filosófico y lo sustituye con un contenido, exclusivamente, lógico/metodológico; esto es, esteriliza el pensamiento empirista, removiendo el contenido social. Tenemos que recordar que el grueso de los positivistas lógicos, miembros del Círculo de Viena, eran reconocidos por su socialismo y, también, por su participación en la República de Weimar y sus programas sociales y económicos.

Esta esterilización la realiza el pensamiento pragmatista norteamericano, equiparable a la esterilización que realiza con

²Frederick Suppe, *La estructura de las teorías científicas*. Madrid: Editora Nacional, 1979: 15-16.

el pensamiento de Wittgenstein, al generar una lectura de éste exclusivamente lógica y ya no dentro de la tradición filosófica germana a la que pertenece; este movimiento genera un estricto criterio de demarcación; el conocimiento, para ser reconocido como científico, debe ajustarse al modelo físico matemático; todo aquello que no pueda ajustarse a éste es pseudoconocimiento, es metafísica, es poesía. Esta visión ha sido, con modificaciones, la visión dominante dentro de la denominada filosofía de la ciencia; intentando incorporar campos de conocimiento que se encuentran fuera del ámbito, no olvidemos a Hempel y las leyes generales de la historia.

Formas alternativas de conocimiento

Resulta claro que existen ramas del conocimiento que no se ajustan a esta forma de concebir la validez, por lo que se deben postular formas alternas de validez que engloben a esas respetando sus particularidades. Ernst Mayr ha propuesto que se tome el modelo marcado por Darwin en *El origen de las especies*; esto es, el narrativismo.

Las narraciones no son algo nuevo, están presentes en relatos mitológicos, la literatura, la historia, etc. Éstas han sido ampliamente estudiadas desde el punto de vista literario; es bien sabido que deben contener, para ser tales, una serie de elementos. Por ejemplo, las narraciones deben contener un narrador, una trama, un tiempo de la narración y unos tiempos de los hechos narrados.

Las narraciones no literarias, como sería el caso de las históricas o de las científicas, presentan otras características para tener valor epistemológico y distinguirlas de aquellas que son inventadas.

Quien primero postula las narraciones en el campo de la filosofía es Arthur Danto en su obra en torno a la concepción analítica de la historia. Postula la narración como un método para dar validez a los postulados de Hempel en torno a las leyes históricas. Las narraciones se construyen en pasado, ésta es su característica principal; a simple vista la posición de Danto da la impresión de ser un avance significativo y fundamental en el campo de la filosofía del lenguaje en tanto que habla de narraciones; esto es, discursos, no sólo

elementos del discurso; sin embargo, en su caracterización específica afirma que las proposiciones que conformen una narración deben estar construidas en pasado. Y aquí toma fuerza la crítica que hace Frederick Ankersmit a la filosofía analítica, cuando señala que ésta no ha sido capaz de abandonar a la proposición, negándose la posibilidad de considerar elementos complejos de discurso, como serían las narraciones. La crítica de Ankersmit es válida ya que, como señala John Austin, los elementos constatativos, proposicionales, del lenguaje son un número mínimo y condicionante de la filosofía del lenguaje que se puede generar. Austin posteriormente postula los elementos realizativos, a los que se puede agregar elementos interrogativos, exclamativos, imperativos, etc., los que, en totalidad, conforman al lenguaje y, por lo mismo, a las narraciones. A este respecto, tenemos que señalar que la finalidad de la narración es la descripción, no la verdad; no olvidemos que Larry Laudan ha afirmado que el fin de la ciencia es el progreso, no la verdad; la verdad es un subproducto de la investigación científica, no la finalidad de la misma. Desde la perspectiva de Laudan una teoría científica tendría como finalidad hacer avanzar el conocimiento, no el generar proposiciones verdaderas, como pretendería la concepción heredada.

Regresando a las narraciones y procediendo a justificarlas como una forma alterna de validez epistemológica, podemos afirmar siguiendo a Robert Richards que éstas fijan los acontecimientos a una dimensión temporal propia, generando una cadena causal en donde los acontecimientos anteriores se comprenden como si hubieran dado lugar a los acontecimientos posteriores y, como si los explicaran.

Los acontecimientos narrados sólo existen dentro de la narración y no son idénticos con a los acontecimientos reales. Tomando en cuenta esta característica, el valor epistemológico se establece a través de las técnicas que se utilizan dentro del género narrativo, como el denominado índice de realidad; esto es, su apego a lo acontecido, mismo que se manifiesta a través de la viveza de la expresión, el desarrollo lógico, la coherencia con conocimientos previos; ofreciendo, así, una mayor autoridad y confianza.

Tomando en cuenta lo anterior Darwin entiende el carácter perspectivista de la narración, la narración debe reflejar las cosas desde una perspectiva. Los acontecimientos no pueden hacerse presentes en una narración en toda su plenitud sino solamente a partir de perspectivas sucesivas.

A medida que la narrativa de Darwin continúa cambiando y ampliando la perspectiva sobre la selección, implicándola en un conjunto cada vez más amplio de condiciones, se convierte en algo más que una causa que opera usualmente en el mundo; es una causa con profundidad narrativa, y entonces su significado debe desplegarse en un relato, en una narración del tipo de la que le dio vida originalmente.

Una condición necesaria es que un relato que pretendiera, por contener todas las perspectivas posibles, ofrecer un acceso completo a algunos acontecimientos pasados, tendría que mencionar todos los acontecimientos futuros también, ya que los acontecimientos futuros proveen una perspectiva sobre los acontecimientos pasados que los produjeron. El historiador, de la misma manera que el biólogo evolucionista, debe investigar los acontecimientos pasados desde la perspectiva del futuro.

Por ello existen dos niveles más profundos de la lógica de la construcción narrativa... En primer lugar, el conocimiento, las ideas, las categorías, los intereses y las técnicas del historiador y del biólogo se forman en el presente; solamente a partir del presente se puede retroceder en el tiempo para narrar los acontecimientos pasados, pero siempre desde la perspectiva del conocimiento, las categorías, etc., que están en el futuro de esos acontecimientos. En segundo lugar, aunque el pasado contiene una infinidad de acontecimientos, para relatar una historia coherente, el historiador, o el biólogo evolucionista, debe seleccionar entre ellos.

El acontecimiento principal, a su vez, servirá de norma, como una guía para seleccionar, de entre la infinidad de acontecimientos anteriores, aquellos que tienen efecto en el acontecimiento principal, que le dieron lugar y lo causaron.

La autoridad narrativa puede ser considerada como un aspecto de la perspectiva narrativa. Las narraciones derivan su autoridad de dos fuentes diferentes: el texto y el autor.

Además, el tiempo se introduce en las narraciones de maneras diferentes.

El tiempo de los acontecimientos y el tiempo de los acontecimientos narrados.

El tiempo de la narración.

El tiempo de la construcción narrativa.

Existen, también, en la narración aspectos causales como la de los acontecimientos narrados. Por ello las narraciones como los organismos evolucionados, son creadas a partir del azar y la necesidad. Asimismo, existe la causalidad de la narración, la causalidad de la construcción narrativa.

La historia no es una ciencia; pero las técnicas explicativas de la historia no son menos legítimas. Como afirma Richards, cuando las barreras caigan lo que veremos no es que la narrativa histórica fracasa como explicación científica, sino que buena parte de la ciencia triunfa únicamente como narración histórica. La historia exige una descripción detallada de los acontecimientos. El historiador debe construir, por lo menos en la imaginación, una narración más bien completa, con una estructura temporal definida, *antes* que alguna generalización pudiera ser invocada.

La selección y el empleo de las generalizaciones justificadoras depende de la narración y esto es exactamente opuesto a la suposición del modelo nomológico deductivo de Hempel.

Los historiadores (y los biólogos) construyen explicaciones narrativas y los lectores las aceptan usualmente sin una invocación explícita de las generalizaciones. Así, explicar algo es una actividad completamente diferente, desde el punto de vista lógico, a la de justificar una explicación; por ello, el modelo hempeliano difiere del modelo narrativo.

El principio que podría confirmar el vínculo entre el acontecimiento antecedente y el acontecimiento principal no es una ley, y tampoco una generalización semejante a una ley. Es el

conocimiento de los episodios narrativos previos que desfilan en gran número por la imaginación. La razón principal para restar importancia a las leyes en las caracterizaciones narrativas es la particularidad de los acontecimientos.

Los acontecimientos particulares desbordan siempre las leyes y las generalizaciones tópicas, las cuales, por tanto, no pueden dar una descripción de tales acontecimientos en su inmediatez narrativa.

En cada etapa de la construcción de una explicación narrativa, el relato ya establecido sirve como contexto para ordenar las causas ulteriores y para asegurar implícitamente generalizaciones o casos narrativos previos.

Una narración bien lograda nos lleva en primer lugar a comprender que los acontecimientos principales ocurren en el tiempo con una necesidad ineludible. La contracción temporal y los nexos causales de la narración, el tejido de acontecimientos a la luz de los cuales podrían aducirse las generalizaciones y los casos similares es precisamente lo que hace falta en un anémico esbozo de explicación nomológico-deductiva. El modelo hempeliano solamente puede ofrecer esbozos narrativos.

Los enunciados originales de Hempel acerca de las condiciones antecedentes o límites y las leyes bien podrían ser ciertos – y entonces el enunciado del acontecimiento podría ser *correctamente deducido* – a pesar de que el acontecimiento no sería *correctamente explicado*. Así, en las condiciones hempelianas, podríamos tener una deducción correcta pero una explicación incorrecta, lo que es imposible lógicamente si la ‘deducción’ es la ‘explicación’.

Nosotros quedamos convencidos por las explicaciones nomológico-deductivas solamente hasta el punto en que somos capaces de inyectarles sangre narrativa imaginando un relato que asegura tanto las condiciones pertinentes como las leyes apropiadas, un relato que tiene la característica esencial de sujetar temporalmente los acontecimientos antecedentes frente al acontecimiento a ser explicado.

La comprensión narrativa es una comprensión causal; así, para comprender los acontecimientos principales debemos, no solamente rastrear retrospectivamente sus causas eficientes, sino también seguir sus consecuencias, aquello en lo que ellos se convierten. Al construir una explicación narrativa debemos, lo queramos o no, comenzar en el presente.

El modelo nomológico no toma en cuenta las causas finales. La descripción del acontecimiento principal guía al historiador retrospectivamente a lo largo de las huellas de los posibles acontecimientos antecedentes, para así sujetar aquellos que podrían ser jalados hacia ese acontecimiento principal.

El modelo nomológico-deductivo comienza estipulando los antecedentes y las leyes, no estableciéndolas en el trabajo mismo de la explicación, y ejecuta una explicación interrumpida, de donde no emergen consecuencias conceptuales.

En la historia, en la biología y en las ciencias naturales, la explicación debe demostrar no cuales *podrían ser* las causas de ciertos acontecimientos, sino cuales *son* esas causas.

En resumen, podemos afirmar que la ciencia, la historia y cualquier forma de conocimiento cobran sentido cuando sus generalizaciones, si las hubiera, sean trasladadas hacia narraciones. La narración es, pues, una forma de conocimiento con toda la fuerza epistemológica necesaria que cumple con las exigencias marcadas por las exigencias filosóficas actuales pero, que, debería ser considerada más seriamente dentro del campo de la filosofía. No hay que olvidar un hecho que siempre se ha presentado: cuando el lenguaje científico/filosófico se agota; esto es, cuando ya no alcanza a manifestar lo que se quiere; se recurre a la metáfora, en nuestro caso, a la narración.

EL VALOR TRASCENDENTAL SEGÚN FIDEL DE J. CHAUVET

Enrique Aguayo,
México.

Introducción

Fidel de J. Chauvet construyó su pensamiento axiológico sobre la Filosofía Perenne, lo cual no significa, desde luego, que sea aristotélico-tomista. Sus simpatías filosóficas dirígenle, sobre todo, hacia el escotismo, mas sin ignorar a otros pensadores.

En el caso de la axiología, sus meditaciones se centran en mostrar que el valor no debe ni asemejarse ni incluirse en la bondad ontológica, como suelen hacerlo los neotomistas. En efecto, para éstos el valor es un *bien* adecuado (p.ej., Oswaldo Robles), o un *aspecto de la bondad ontológica* que sólo es apetecida por el ser humano (v.gr., Antonio Gómez Robledo, Jesús Herrera Aceves y Mauricio Beuchot).

Pues bien, para Chauvet el valor es distinto de las propiedades trascendentales del SER, más aún: el valor abarca dichas propiedades. De éstas sólo medita sobre tres: la bondad, la verdad y la belleza. No analiza la unidad ontológica ni la estudia en sus posibles relaciones con el valor; nada dice al respecto, pero es fácil saberlo: la unidad del SERes de sí consigo mismo, sin relación alguna, mientras que en la verdad el SER se vincula con la inteligencia, en el bien con la voluntad y en la belleza tanto con la inteligencia como con la voluntad. El valor se relaciona con la inteligencia y con la voluntad; mas la unidad es el SER consigo mismo. Por tanto, podemos decir que la unidad es independiente del valor, pero, insistimos, nuestro filósofo no examina la unidad ontológica. No obstante, *sus reflexiones son suficientes para determinar que el valor es un trascendental distinto de la bondad ontológica, a la que comprende, al igual que a la verdad y a la belleza.*

Trascendental se compone de dos vocablos latinos: *trans*, “más allá de” y *scandere*, “subir”. Pasar por encima. El valor es trascendental porque se encuentra en muchos entes, ningún

de los cuales lo agota; está más allá de cualquier ente valioso específico.

Este esfuerzo de Chauvet por separar el valor de los trascendentales y colocarlo como el único trascendental es un planteamiento original dentro del contexto de la Filosofía que se hace en México, por lo que vale la pena revisarlo con el mayor detalle posible.

Reflexionamos sobre su pensamiento atendiendo a dos temáticas: 1. su vida y obra y 2. su axiología.

I. *Biobibliografía*

El Dr. Fidel de Jesús Chauvet nació en la Ciudad de México el 26 de septiembre de 1908. Ingresó a la Orden Franciscana en 1929. Estudió Filosofía en España y Teología en el Ateneo Antonianum de Roma. Desde 1935 se dedicó a la enseñanza de Humanidades, Filosofía y ciencias afines. En 1954 fue nombrado director del Colegio Internacional de Pedagogía y Espiritualidad de los franciscanos en Roma.

De entre sus libros destacan *San Francisco de México, La fecundidad de un pobre. Compendio de Historia franciscana, La espiritualidad franciscana, Las pasiones según Juan DunsScoto, Tlatelolco, Primeros lineamientos de un curso de Ética General según las doctrinas del V. Juan DunsScoto*. Elaboró apuntes –que quedaron mimeografiados para los alumnos– sobre Filosofía: Lógica, Cosmología, Metafísica, etc. Publicó, asimismo, numerosos artículos en revistas especializadas.

Murió en la Ciudad de México el 31 de mayo de 1983¹.

II. *Axiología*

Nos ocuparemos del pensamiento axiológico chauvetiano de modo diferente a como él lo expone. Seguiremos este orden: 1. diversos “géneros” de valores, 2. valores trascendentales, 3. bien ontológico, 4. distinción entre bondad ontológica

¹ Datos tomados de Sanabria, *Historia...*, p. 309. En Tlatelolco se asentaron los PP. franciscanos. Desde esa óptica escribe Chauvet su libro.

y valor, 5. supuestos ontológicos del valor trascendental, 6. definición de valor trascendental, 7. unión de las dos definiciones de valor mediante la hermenéutica analógica, 8. valor y dis-valor, 9. analogía del valor trascendental y 10. autonomía de los valores. Añadimos una breve conclusión.

1. *Diversos “géneros” de valores*

Chauvet inicia sus cavilaciones mostrando una rica diversidad de valores que se dan de múltiples formas en la experiencia humana cotidiana.

La llama “géneros” porque son entes que, en sí mismos, son indeterminados, pero determinables. La manera como se determina un género es añadiéndole una diferencia específica, en consecuencia, algo distinto de él, con lo cual el ente se convierte o en género inferior o en una especie².

Menciona algunos géneros de valores. Los éticos “que deben normar la conducta de todo ser dotado de libre arbitrio”. Relacionados con los éticos están los religiosos y los culturales. Éstos son personales o sociales. Menos afines a los tres anteriores se encuentran los económicos “que tanta prestancia adquieren en determinadas etapas de la cultura”. Valores totalmente diversos a los mencionados son los de “verdad lógicos”, los de “verdad ontológicos” y los de belleza o estéticos.

Cada uno de esos géneros se subdivide “en numerosos subgéneros o géneros inferiores”. P.ej.: los “valores éticos” comprenden cuatro géneros intermedios: “prudencia, justicia, fortaleza y templanza”, cada uno de los cuales abarca géneros inferiores. El género “valores religiosos” comprende los subgéneros “fe, esperanza y caridad”, que se dan de diversos modos en las distintas religiones. Los “valores estéticos” incluyen subgéneros como lo sublime, lo hermoso, la bondad, lo ridículo, etc. Ni de los valores económicos ni de los culturales hay al presente alguna clasificación, pues son, a la vez, muy complejos y arduos³.

²Cfr. “El valor trascendental...”, pp. 266-267.

³Ibid. p. 265.

2. *Valores trascendentales*

Además de los valores genéricos y de los específicos o subgenéricos, la Filosofía Perenne propone los trascendentales: bondad, verdad y unidad. A éstos, los escolásticos “prefieren denominarlos ‘propiedades trascendentales del SER’”.

Casi todos los escolásticos consideran que “la bondad trascendental es un genuino valor” o, mejor aún, se identifica con lo que hogañó se llama valor. Eso mismo no sucede con la verdad trascendental u ontológica, ni con la unidad. Respecto a la belleza, hay muchos autores que “le niegan la índole de trascendental”.

El motivo por el que a esos valores se los denomina trascendentales es que no se los considera como géneros, “ni siquiera como géneros supremos”. Más bien son propiedades del SER: cada una de ellas –la bondad, la verdad y la unidad– “es una determinación enraizada en el mismo SER”.

De lo anterior se sigue que el SER no se predica unívocamente –o sea, “en el mismo sentido idéntico”– de los seres, sean éstos genéricos, específicos o concretos, sino analógicamente, como veremos más adelante. No obstante, Chauvet– como buen escotista– advierte que la analogía, con la que se predica el SER, “no está reñida con una cierta univocidad”. La convergencia de la analogía con la univocidad se da “en ciertos hondos niveles”, que no menciona⁴, pero que son los de los trascendentales.

3. *Bien ontológico*

La bondad trascendental es el SER en cuanto “considerado como apetecible, ya sea como fin, ya como medio, o bien como deleitable. Todo SER, decían los antiguos, es bueno en cuanto encierra en sí una razón universal de apetibilidad”⁵.

Explicuemos brevemente. Primero, la apetibilidad del SER consiste en él mismo, pues tiene ciertas características esenciales que atraen la voluntad y el apetito de alguien. Apetecer

⁴*Ibid.* pp. 266-267.

⁵*Ibid.* p. 267.

es dirigirse hacia algo: el SER bueno. La atracción viene de ese SER y lo atraído es la voluntad o apetito racional. Segundo, considerado como fin, el SER bueno origina o provoca en otro ente el que lo apetezca o desee, para lo cual este segundo SER desempeña algunas actividades que le permitan obtenerlo. Tercero, el SER bueno es deleitable porque produce gozo en el sujeto que lo posee.

4. *Diferenciación entre bondad ontológica y valor*

Según Chauvet, hay muchos autores que identifican el bien trascendental con el valor, afirmando “que un SER, en tanto vale, en cuanto es bueno, y por tanto que todo valor se reduce esencialmente a la bondad ontológica”. Pero no coincide con ellos ya que considera que tal identificación “no pertenece al tesoro de la Filosofía Perenne”⁶.

Para separar el valor de la bondad ontológica, analiza ésta en relación A) con los valores éticos, B) con el valor bello y C) con el valor verdad. D) Exponemos, además, el resultado que obtiene.

A) *Distinción entre bondad ontológica y valor ético*

La bondad ontológica no es lo mismo que el valor moral, ni éste se funda en aquélla, por lo cual debemos distinguirlos con toda claridad.

Chauvet enuncia dos diferencias entre la bondad trascendental y el valor ético. Primera, dicha bondad es tema propio de la ontología que a) estudia las propiedades trascendentales, entre las cuales se encuentra la bondad; b) se coloca en el plano más elevado de la abstracción; c) es ciencia teórica. En cambio, la ética a) se ocupa de los valores morales; b) es ciencia práctica que supone, mas no los estudia, fundamentos metafísicos; c) inicia “donde se da la voluntad libre”.

Segunda, tanto la bondad trascendental como el valor moral provienen de orígenes distintos. La bondad emana del SER; los valores morales, de la voluntad libre. Para mostrar esto,

⁶*Idem.*

nuestro filósofo establece una relación de analogía o proporción entre la bondad y el valor ético. La bondad se predica del valor moral, lo cual no significa –para él– que los valores éticos estén subordinados a la bondad ontológica. Más bien ocurre que están coordinados: “Lo que el SER es al valor trascendental, es análogo a la relación que existe entre la acción voluntaria y el valor ético”. Para aclararlo, dividimos este aserto en dos partes: a) lo que “el SER es al valor trascendental” es que éste enraíza en aquél: el valor es la propiedad trascendental del SER. A su vez, la bondad se arraiga en el valor y en el SER. En este segundo en cuanto es apetecible, o sea, un ser es bueno porque tiene en sí mismo ciertas características esenciales que llaman la atención del ente que lo apetece o desea. b) Si esto es análogo a la segunda relación –entre el acto voluntario y el valor ético–, significa que el valor ético también se enraíza en un ser: la voluntad libre, ya que es la que funda “las nociones y axiomas de licitud e ilicitud”, propias de una ética genuina⁷.

Ahora bien, al tener orígenes diferentes, la bondad ontológica no es lo mismo que el valor ético, por tanto, es incorrecto incluir a éste dentro de aquélla e identificar a la bondad con el valor.

El origen del valor trascendental es el SER; el de la bondad ontológica es, directamente, el valor trascendental y, remotamente, el SER; el del valor ético es la voluntad libre.

B) *Distinción de la bondad ontológica con lo bello*

Nuestro filósofo no concuerda con los autores que incluyen la belleza dentro de la bondad ontológica, pues lo bello no es apetecible⁸.

Define lo bello como “todo aquello cuyo mero conocimiento produce gusto y agrado, precisamente en cuanto conocido, no en cuanto apetecido”. En esta definición, se aparta de los escolásticos para quienes “bello es lo que place a la vista”. La razón es que nuestro filósofo considera que la belleza no sólo agrada a la vista, sino, igualmente, a las facultades

⁷*Ibid.* p. 268.

⁸*Ibid.* pp. 270-271.

superiores: la inteligencia y la voluntad. Así que para él “la contemplación de la belleza es esencialmente de orden cognoscitivo” y no sólo visual⁹.

La belleza supone dos tipos de relaciones: a) objetiva, “como las armonías del todo con las partes o del SER consigo mismo, y además, manifestación esplendorosa de esa armonía”. b) Subjetiva, por cuanto “implica una relación necesaria con un sujeto cognoscente” como lo dice la definición antes citada: el conocimiento de lo bello produce gusto y agrado precisamente en cuanto conocido.

Si el valor de la belleza consiste en *contemplar* al SER, entonces es diferente de la bondad trascendental, que consiste en la *apetibilidad*. Tal distinción no permite que el valor sea identificado con la bondad trascendental, pues además de la apetibilidad, existe el conocimiento concreto del SER, de donde se sigue la belleza. Por ende, el concepto de valor incluye la apetibilidad y el conocimiento del objeto contemplado, con lo cual el valor trasciende y se diferencia tanto de la bondad como de la belleza. Escuchemos a nuestro filósofo: “Aun cuando la bondad ontológica sea un valor, y lo propio quepa afirmar de la belleza, la noción, empero, de valor no puede reducirse ni encerrarse en el concepto de bondad”.

Chauvet obtiene una definición de valor después de examinar al ente bello: “El valor es ‘la apreciabilidad’ del SER”, no su apetibilidad. La definición muestra que el valor “es una propiedad trascendental del SER”. Más adelante veremos cómo nuestro filósofo precisa esta nueva definición de valor. Baste, por ahora, señalar que él se ha apartado de los autores que incluyen el valor dentro del trascendental bueno¹⁰.

C) *Diferenciación entre bondad ontológica y verdad*

Hay dos clases de verdad: a) la lógica, que reside en el juicio. La define como “la adecuación del entendimiento (que juzga), al SER”. b) La ontológica, enraizada en el SER. La

⁹*Ibid.* pp. 270 y 271, n. 9. Santo Tomás dice que la belleza place a la vista y al intelecto cuando la contempla. *S.th.*1, 5, 4, ad 1. No vincula la belleza a la voluntad como sí lo hace Chauvet.

¹⁰*Ibid.* p. 271, n. 10.

define como “la identidad de una cosa consigo misma en la esfera de las relaciones trascendentales de la inteligibilidad”. Así que la verdad ontológica surge de la inteligibilidad intrínseca al SER, *i.e.*, conocerlo. Esta característica muestra que el SER, esencialmente, “se ordena al entendimiento en general” o, más exactamente, a la inteligibilidad¹¹. La ordenabilidad al entendimiento en general significa que el SER dice relación a un pensamiento: el humano, el divino o ambos. Dicho de otro modo: el SER es verdadero porque alguien lo puede conocer y pensar.

Ahora bien, la verdad, lógica y ontológica, ¿es un valor? Chauvet responde afirmativamente. La verdad lógica es valor porque el juicio que lo expresa vale si está ordenado a la realidad, si es verdadero. La verdad ontológica es valor para el entendimiento, pues “tanto vale algo, real o racional, en cuanto es inteligible”¹², es decir, en cuanto sea posible conocerlo por algún entendimiento.

La conclusión que saca Chauvet del análisis de la verdad es que es un valor. Por ende, el valor, al ser una noción más amplia, no debe ser identificado con el bien trascendental, ya que, además de la apetibilidad, comprende, igualmente, la inteligibilidad o conocer¹³.

D) Resultado: el valor es trascendental porque es una noción más amplia que la del valor moral y que la de la verdad y la de la belleza

De las meditaciones precedentes impónese una conclusión: “El SER, en sus propiedades trascendentales es intrínseca, aunque no esencialmente, relativo”¹⁴.

Por “esencia”, él entiende algo que es “intrínseco fundamental y original”, lo que es “raíz y fuente de las propiedades correspondientes”¹⁵. Así que intrínsecamente y pensado en sí mismo el SER es absoluto y valioso. Si se lo toma en sus

¹¹*Ibid.* pp. 271-272.

¹²*Ibid.* p. 272.

¹³*Ibid.* p. 273.

¹⁴*Idem.*

¹⁵*Ibid.* p. 273, n. 12.

relaciones trascendentales, “es intrínsecamente relativo” porque “se proyecta hacia el querer [valor de bondad] y hacia el entender abstracto –valor de verdad– y hacia el conocer concreto –valor de belleza– en situación de armonía y esplendor”¹⁶.

Si el valor incluye a la verdad y a la belleza, no se lo debe identificar con la bondad porque ésta sólo dice relación a la apetibilidad, en tanto que el valor dice relación a la apetibilidad, al entender y al conocer concreto. Dicho de otro modo: el orden de fines, medios, etc., el de la inteligibilidad y el de la contemplación son valiosos. En consecuencia, el valor es una noción más amplia que la de bondad trascendental. Escuchemos a Chauvet:

Por consiguiente, el valor es más amplio que la bondad trascendental la cual no representa sino un sólo orden (el de los fines, medios, etc.); es más extenso que la belleza, que representa el orden del SER a la contemplación; y es más abarcador que la verdad, la cual se ciñe al orden de la inteligibilidad en sus dos vertientes, del SER al entender y de éste a aquél¹⁷.

Decir que el valor es “una noción más amplia”, en el lenguaje chauvetiano, significa que es un género. El valor es un género y la bondad, la verdad y la belleza son subgéneros. Estos tres están dentro del valor trascendental. V.gr.: valor + entendimiento = verdad; valor + apetito racional = bondad; valor + conocimiento y voluntad = belleza.

5. *Supuestos ontológicos del valor trascendental*

La relación que ha explicado Chauvet del SER hacia la voluntad (bondad), hacia el entendimiento (verdad) y hacia la contemplación o conocimiento concreto (belleza) puede dar la impresión de que el SER–y, por ende, el valor– es relativo y subjetivo. Para evitar esta confusión expone los fundamentos ontológicos de ese querer y entender¹⁸, es decir, los fundamentos ontológicos del valor.

¹⁶*Ibid.* p. 273.

¹⁷*Ibid.* p. 275.

¹⁸*Idem.*

Stricto sensu, el fundamento es doble: A) la apertura intrínseca del SER hacia otros seres y B) el ajuste entre ellos. En efecto, “el SER no es esencialmente cerrado en cuanto tal, sino, antes bien, resulta intrínsecamente abierto a todos los demás-seres”, es decir, “el SER implica una apertura hacia la ordenabilidad para con todos los demás-seres”¹⁹. Este fundamento se aplica a la bondad, a la verdad y a la belleza. Por eso, nuestro filósofo habla de fundamentos. La aplicación es de la siguiente manera. a) A la bondad: todo SER que se ajuste a su “orden objetivo de fines, medios o goces” acorde a su propia intrínseca naturaleza es valioso “desde el punto de vista de la bondad” porque mantiene apertura hacia otros seres: los que lo apetecen o desean. b) A la verdad: todo SER es apertura al orden “objetividad-subjetividad”. Objetividad, porque puede SER objeto de conocimiento. Subjetividad, porque hay un sujeto que conoce. A su vez, es posible que el sujeto sea objeto de conocimiento. O sea, todo ente tiene “un sentido y significación que puede SER captado y asimilado por otros seres dotados de la capacidad de aprehender ese sentido”. c) A la belleza: el SER es apertura a la sensibilidad intelectual por la cual expresa “su íntima armonía y esplendor, y hablando más en general, su capacidad para integrarse en un orden de esplendentes armonías”²⁰.

Ajustarse o acomodarse un SER a otro es natural y espontáneo: la verdad se ajusta al intelecto; la bondad, a la voluntad; lo bello a las facultades superiores: inteligencia y voluntad.

6. *Definición de valor trascendental*

Ya habíamos expuesto una definición de valor. Ahora estudiemos otra: “La ordenabilidad del SER”. Significa que el SER intrínsecamente es apertura y relacionabilidad “para con los diversos órdenes posibles”²¹; es apertura y relacionabilidad para con todos los demás-seres incluidos los trascendentales: bondad, verdad y belleza.

¹⁹*Ibid.* p. 274.

²⁰*Idem.*

²¹*Ibid.* p. 275.

El concepto de “orden” incluye los de “apertura” y “relacionabilidad”. La razón es que si el SER se halla en orden a..., significa que se dirige hacia otro SER, con el que se relaciona. Al mismo tiempo, si el SER dice orden a..., es porque no está encerrado en sí mismo, sino que está abierto a la relación con otros seres.

Nuestro autor aclara que la apertura del SER excluye, como necesidad, la subordinación de todos los entes. Acepta que sí hay uno que no lo es, en virtud del cual otros sí son subordinados: “Algún SER, por lo menos en el orden ideal, habrá de ser el subordinador absoluto y supremo”. El modo de conocer a ese subordinador absoluto –según Chauvet– es remontándose “de los entes subordinados y de las condiciones de su subordinación y de su subordinabilidad, para poder llegar al supremo subordinante”, que es Dios, el “summum bonum, el summum pulchrum y el summum verum”. Estos valores divinos son diferentes a los valores trascendentales, mas guardan analogía con ellos²².

7. Unión de las dos definiciones de valor mediante la hermenéutica analógica

En este punto de nuestras cavilaciones tenemos que valer nos de la hermenéutica analógica a fin de unir ambas definiciones.

La primera definición fue ésta: el valor como “apreciabilidad del SER”.

Apreciar viene del latín *ad*, que indica dirección y *pretium*, -ii, “precio”. De los diversos significados latinos de *pretium* aquí opera el de valor.preciar es dirigirse hacia el SER para captarlo. El valor, en el lenguaje chauvetiano, es percibirlo en el SER y en lo bueno, lo verdadero y lo bello porque cada uno de ellos vale.

Este primer concepto de valor es captarlo en sí mismo en el SER prescindiendo de cualquiera de sus relaciones.

²²*Ibid.* p. 276.

La ordenabilidad del SER, la segunda definición, es su apertura y relación a otros seres. Justo por ambas –apertura y relación– se capta su valor. Si el SER estuviera encerrado en sí mismo, no lo percibiríamos ni lo apreciaríamos.

Uniendo las dos definiciones, el valor es la apreciabilidad, la ordenabilidad y la relacionabilidad del SER. Epistemológicamente, primero es la apreciabilidad, luego la ordenabilidad después la relacionabilidad. Ontológicamente, primero existe el SER considerado en sí mismo, sin relación alguna, a continuación está ordenado a otros seres: el intelecto (verdad), la voluntad (bondad) y a ambas (belleza); después su relación con ellos y, finalmente, se lo aprecia o valora porque es SER. Asimismo, la verdad, la bondad y la belleza son valiosas. Por ende, el valor, que las agrupa, es un trascendental inidentificable con algún trascendental. Es el primero y único de los trascendentales.

8. *Valor y dis-valor*

No existe ente que carezca de ordenación alguna porque el SER es ordenabilidad, pues “carecería de sentido y significación, y finalmente resultaría totalmente ininteligible y por tanto mero absurdo”²³; sería un no-valor o dis-valor, es decir, una privación o carencia “de una ordenabilidad u orden que de hecho no se ha tenido, aun cuando de derecho se debería haber tenido”. Los ejemplos que da de dis-valor son la maldad [privación del bien], la falsedad [privación de la verdad] y la fealdad [privación de la beldad]²⁴.

9. *Analogía del valor trascendental*

Siendo trascendental, el valor se predica de sus inferiores analógicamente. Así que la bondad, la verdad y la belleza son valores, pero en sentido análogo.

²³*Idem.* Cita a San Agustín, *De ordine*; Duns Scoto, *De primo principio, apud Obras del Doctor Sutil Juan Duns Scoto*, t. I, BAC, Madrid.

²⁴*Idem.*

Por analogía, nuestro filósofo entiende “la semejanza en la misma desemejanza”²⁵. Es decir, en algo se parecen seres que son, también en algo, diferentes: la bondad, la verdad y la belleza son semejantes en cuanto al valor trascendental: son apreciabilidad y ordenabilidad (apertura y relacionabilidad); se diferencian en que esa ordenabilidad, en el caso de la bondad, es a medios, fines...; en cuanto a la verdad, es al entender; y respecto a la belleza, la contemplación cognoscitiva de la armonía..., del SER.

Digamos algo más acorde al pensamiento chauvetiano: considerado en sí mismo y prescindiendo de su apertura y relaciones, el valor es unívoco; relacionado con otros seres, es análogo. Lo mismo se puede decir del SER.

10. *Autonomía de los valores*

La desemejanza que presentan los diversos grupos de valores manifiestan tanto la autonomía de un género de valores con respecto a otros (son independientes los géneros de valores éticos con respecto a los estéticos, y ambos de los económicos, etc.) como el hecho de que cada género de valor permanezca dentro de sus propios límites²⁶, con lo cual no se confunden unos con otros.

Conclusión

El Dr. Chauvet mostró, con suficiente claridad, que el valor sí se distingue de la bondad ontológica en virtud de que la apetibilidad, en cuanto tal, es valiosa. Lo mismo sucede con la inteligibilidad (verdad) y con el conocimiento concreto (belleza): son valiosos. El valor —en su pensamiento— es un trascendental, trascendencia que es intrínseca y esencial al SER, *i.e.* emana del SER mismo y es anterior a cualquier relación que establezca. Así, si el SER es apetecido, si es conocido en lo abstracto o en lo concreto, lo es en virtud de su apertura y relacionabilidad, o sea, de su propiedad trascendental de ordenabilidad. De allí—a nuestro juicio— que el valor —en la

²⁵*Ibid.* p. 276.

²⁶*Ibid.* p. 277.

filosofía chauvetiana— es el primero de los trascendentales, porque es el SER considerado en sí mismo, antes de cualquier tipo de relación. Por eso lo denominó valor trascendental.

De hecho nada más habría dos trascendentales: el valor y la unidad, de la cual nada dice.

No difiere Chauvet de otros axiólogos mexicanos al señalar el valor como exclusivo del hombre: el agua es buena para los animales y las plantas, valiosa para el hombre porque la aprecia lo que lo motiva a purificarla, almacenarla y añadirle sabor. Si el valor es apreciado, sólo el hombre puede percibirlo.

Realista es la Filosofía de Chauvet por dos motivos: 1. toma en cuenta al objeto y al sujeto. El objeto es el SER, su trascendental valor y los subgéneros de éste: bondad, verdad y belleza. El sujeto es el hombre: su voluntad e inteligencia. 2. Es *absoluta* y *relativa*. El SER considerado en sí mismo es valioso, consecuentemente, absoluto; referido al ser humano el SER es relativo a su voluntad e intelecto: bondad, verdad y belleza.

Bibliografía

Chauvet, Fidel de J., “El valor trascendental y los géneros de valores”, en *Revista de Filosofía* UIA, año II, n. 6, Ed. Universidad Iberoamericana, México, D. F., 1969, pp. 261-278.

Sanabria, José Rubén y Mauricio Beuchot, *Historia de la Filosofía Cristiana en México*, col. Sophía, n. 3, Ed. Universidad Iberoamericana, México, D. F., 1994.

RECURSOS DE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA PARA UN PROCESO DE TERAPIA DE PAREJA CON TRASFONDO RELIGIOSO: DISTINCIONES Y SEMEJANZAS PARA EL DIÁLOGO ANALÓGICO.

Reiner Fuentes-Ferrada^{1,2,3,4*}

¹Psicólogo, Terapeuta de Familias y Parejas.

²Centro de Salud Universitario Universidad Austral de Chile,
Valdivia, Chile.

³Investigador Colaborador, Núcleo Milenio para Mejorar la Sa-
lud Mental de Jóvenes y Adolescentes (IMHAY).

⁴Miembro Alianza Chilena Contra la Depresión (ACHID).

ORCID: 0000-0001-5966-3907

*Corresponding author: Reiner Fuentes-Ferrada, Centro de Sa-
lud Universitario. Universidad Austral de Chile, Isla Teja, Los
Laureles #95, Valdivia, Chile
e-mail: reiner.fuentes@uach.cl

Abstract

El presente trabajo tiene el objetivo de presentar a la hermenéutica analógica como una alternativa teórica que puede ofrecer recursos analógicos para la comprensión y abordaje de una terapia de pareja en contexto religioso. Se comienza con una breve introducción a la hermenéutica analógica para luego presentar las características contextuales y religiosas de la pareja consultante la cual adscribe a denominaciones evangélicas aparentemente antagónicas: pentecostalismo - neo pentecostalismo. Finalmente se exploran los principales aportes, recursos y prácticas analógicas que inauguran un nuevo diálogo que diversifica y nutre las posibilidades interpretativas del quehacer terapéutico en terapia de familias y parejas desde una perspectiva analógica. Los resultados muestran que la hermenéutica analógica aporta principalmente una actitud terapéutica e interpretativa y un estilo terapéutico que enriquece y amplía las posibilidades de intervención del terapeuta con parejas en contexto religioso.

Palabras claves: Hermenéutica Analógica, Terapia de Familias y parejas, Diálogo analógico.

Introducción

A pesar de la presencia de la analogía en la historia de los diferentes modelos de terapia familiar, no se reporta en la literatura una propuesta de terapia familiar y de parejas que considere uno de los enfoques hermenéuticos contemporáneos que pone en valor la analogía de manera central en su teoría: la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot. La hermenéutica analógica se presenta como una alternativa pionera en las ciencias sociales haciendo aportes a diferentes disciplinas, rescatando el rol de lo analógico y evitando con prudencia extremos hermenéuticos de los cuales la terapia familiar y sus consultantes no están exentos. Se proponen así recursos dialógicos que se trasladan prudentemente del campo hermenéutico a la escena terapéutica. Se describirán además como estas prácticas dialógicas y analógicas colaboraron en la comprensión y abordaje de un proceso de terapia de pareja con trasfondo religioso.

Hermenéutica analógica

La hermenéutica tiene su génesis en el esfuerzo de teólogos de antaño por descifrar y dilucidar el significado de textos religiosos antiguos. Etimológicamente hace alusión a Hermes, un dios griego, semi humano y semi divino, encargado de transmitir mensajes entre el olimpo y los mortales. En el medievo, la tarea filosófica también hizo uso de la hermenéutica para comprender los clásicos textos de filósofos presocráticos y socráticos. Por un período importante de tiempo la hermenéutica estuvo confinada a la interpretación de textos de carácter religioso escritos, no fue hasta el siglo XIX que Friedrich Schleiermacher construye una teoría general de hermenéutica con independencia de la teología de la época (más logra darle un lugar a la teología en el árbol de las ciencias del saber), una teoría del espíritu que explora la complejidad de la experiencia humana, el lenguaje y la relación del sujeto con el mundo. La llamada hermenéutica por reglas, tiene una definición del autor a lo menos desafiante: hermenéutica es el arte de comprender correctamente el discurso de otro (Schleiermacher, 1977).

En la actualidad la hermenéutica se tensiona entre dos extremos que han polarizado históricamente la práctica de los hermeneutas: la univocidad o hermenéutica positivista y

equivocidad o hermenéutica romántica. A pesar que el proceso de interpretar asume que el objeto de interpretación es polisémico es decir tiene varios sentidos, (si no fuera así, no existiría la necesidad de hermenéutica) la hermenéutica univocista pone esfuerzos en exponer una única interpretación como válida, desplazando las otras interpretaciones del texto como falsas, mientras que la hermenéutica equivocista con un espíritu relativista da cabida a todas o gran parte de las interpretaciones como válidas, rechazando categóricamente cualquier intento de objetivización o verdad (Beuchot, 2021). La hermenéutica analógica desarrollada por el filósofo mexicano Mauricio Beuchot, se presenta como una alternativa hermenéutica que danza entre los extremos unívocos y equívocos, es una propuesta innovadora que busca el justo medio aristotélico, caminos intermedios, vías reconciliadoras de interpretación, un sendero analógico.

Beuchot (2015), señala que hay dos formas de emplear la analogía, la analogía de proporcionalidad y la de atribución. La analogía de proporcionalidad permite gestionar y coordinar varias interpretaciones de un mismo texto buscando el común denominador entre estas interpretaciones, considera las diferencias que contiene, pero busca igualar en cuanto sea posible aquella parte idéntica, semejanzas análogas. En la analogía de atribución, es posible distinguir y a su vez atender a las diferencias, permite ordenar por su estructura jerárquica varias interpretaciones, considerando el mayor o menor grado de adecuación al significado del texto. La jerarquía estructural de estas interpretaciones deriva en análogos principales y secundarios hasta interpretaciones que se diluyen en la inadecuación o equivocidad, esto sin pretender alcanzar la univocidad de la adecuación principal, sino apuntando a una interpretación principal que articula las que han de ser válidas.

La hermenéutica analógica hoy se considera un “movimiento” principalmente latinoamericano con aplicaciones en distintas disciplinas de las ciencias sociales como en educación (Puente, 2020; Sánchez, 2020; Contreras, 2020; Barragán et al., 2019), derecho y derechos humanos (Beuchot, 2018; Vargas, 2017); estudios de interculturalidad (Mota, 2019; Romero, 2018; Perez, 2018); filosofía (Puente, 2019); psicoanálisis (Azcona, 2018; Beledo, 2017) feminismo (Otero, 2017) o discurso y semiótica (Briceño, 2021; Moral 2018). Sin embargo, no se

presentan trabajos que consideren la hermenéutica analógica para la terapia familias y parejas, desde una perspectiva contextual relacional.

De la metáfora a la analogía en terapia familiar

Las terapias familiares, heredan implícita o explícitamente recursos hermenéuticos para comprender variables propias de la terapia como el diálogo terapéutico, la alianza terapéutica o el setting terapéutico. La terapia familiar es en sí misma un ejercicio hermenéutico, el diálogo familiar, las apreciaciones de la familia respecto a la terapia y las preguntas del terapeuta familiar, conforman un texto que es interpretable. Siguiendo a Ricoeur que amplía el sentido de texto, abriendo su definición a todo aquello que es comunicable, como los gestos, los relatos, los símbolos, entre otras formas de transmisión de significado no escrito (Aponte, 2017), se puede decir que la terapia familiar es un lugar de encuentro de textos y contextos en relación.

Ricoeur hace uso constitutivo de la metáfora, de hecho, indica que la metáfora es inseparable de la actividad hermenéutica (Valldecabres, 2005). La metáfora parece ser el principal vehículo de influencia teórica de Ricoeur a la terapia de familias y parejas, se ha llegado a plantear la metáfora como un recurso transversal en el espacio terapéutico (De Shazer, 1990; Zuluaga et al., 2019; Correa, 2018). El uso de la metáfora es valorado también en las terapias posmodernas como en el enfoque narrativo en el que la centralidad del lenguaje y la constitución de nuevos significados son claves para la construcción de narrativas alternativas y creativas de la realidad familiar (Cardona, 2021).

En perspectiva de la hermenéutica analógica, la metáfora es un polo de la misma analogía, por esta razón la hermenéutica analógica supera la dicotomía de la tensión hermenéutica literal-metafórico. Si la metáfora ricoeuriana ha enriquecido la terapia familiar, cuanto más podría la analogía postulada por Beuchot, la cual contiene a la metáfora y abarca hasta lo metonímico, equilibrando el abordaje e intervención terapéutica de forma analógica ampliando las posibilidades de interpretación (Beuchot, 2021) y a su vez delimitando proporcionalmente las posibilidades de las intervenciones y diálogos terapéuticos. De esta forma, la continuidad del trabajo hermenéutico de Ricoeur que realiza

Beuchot en la hermenéutica analógica son íconos que pueden dar luces a la terapia familiar sobre recursos hermenéuticos, una mirada, una actitud y una *téchne* terapéutica analógica.

El lugar de la analogía en la terapia familiar

Arce (2006) se refiere a la analogía en el contexto de la terapia familiar, como una “traslación de un modelo o forma de pensar o perspectiva proveniente de otro campo del conocimiento” (p. 29) para un fin o procedimiento terapéutico. Las terapias familiares en su núcleo contienen analogías teóricas derivadas de otras disciplinas: cibernética (Wiener, 1948); teoría de sistemas (Bertalanffy et al, 1968), o el mismo constructivismo (Von Foerster, 1987). En esta dirección el desarrollo de una terapia familiar o de parejas analógica implica un ejercicio analógico sobre lo analógico, a saber, permitiría por medio de una analogía la translación de la perspectiva hermenéutica analógica para un fin terapéutico, consolidándose lo analógico como teoría nuclear en contextos terapéuticos relacionales.

A pesar de los constantes guiños de los modelos de terapia familiar hacia la analogía, hay una ausencia de una propuesta abierta y explícitamente analógica. Hasta este punto se ha limitado al uso de la analogía como una dimensión de la comunicación y relacional (Watzlawick, 2014) , o a un tránsito conceptual de otras áreas del saber al mundo de las terapias familiares (Arce,2006), o como una herramienta técnica literaria-narrativa en la conversación terapéutica(White &Epston, 1993).Parece no existir un nivel más profundo, una propuesta terapéutica en la cual la analogía sea el lugar epistemológico de inicio, se considere analógicamente su curso y se cristalice en acciones e intervenciones terapéuticas analógicas.

PRESENTACIÓN DE LA PAREJA

Nelson (57 años, inversionista) y Patricia (52 años, emprendedora de pastelería) son una pareja casada hace menos de un año. Vivían en Santiago de Chile y hace cinco meses conviven en Valdivia, al sur de Chile. (Los participantes han firmado voluntariamente consentimiento informado de participación y este proceso terapéutico ha sido supervisado clínicamente por

supervisores clínicos del Instituto Chileno de Terapia Familiar; por motivos de confidencialidad se han modificado los nombres originales, edades, las ciudades y rubro de trabajo, sin que esto modifique sustancialmente la comprensión del caso). Ambos vienen de divorcios complicados de un primer matrimonio y tienen hijos adultos, al momento de consultar tienen la expectativa de constituir una familia saludablemente ensamblada. Cuando les conocí, se encontraban con dificultades de sincronía y satisfacción en la dimensión sexual y diferencias de cuidado sobre el tiempo que se dedican mutuamente, estos dos elementos configuraron el motivo de consulta inicial. Tanto Nelson como Patricia tienen una historia cercana al evangelicalismo y cuando consultan ambos participan activamente en espacios religiosos diferentes. Al explorar en la sexualidad y cuidado de la pareja, las atribuciones de significados en torno al problema se enmarcan desde lugares religiosos y doctrinales diferentes y en sus intentos de solución apelan a la conversión del otro a su propia cosmovisión evangélica de sus problemas.

Contexto cultural evangélico

En la primera sesión se dejaron ver diferencias relacionales y “doctrinales” vale decir una interpretación del texto bíblico que se hace principio, en este punto tenían distintas conclusiones religiosas, a pesar de que ambos se consideran evangélicos, sus comunidades de fe y por tanto la enseñanza religiosa de ambos difiere de forma antagónica. Por un lado, Patricia se identifica como pentecostal, señala que solo quiere ser fiel a Dios y lo que dice la biblia. El pentecostalismo históricamente ha sido una alternativa que ha acogido principalmente sectores marginados, rurales y socialmente vulnerables (Gonzales, 2021; Agüero et al., 2021). Mientras que Nelson se autodefine como cristiano, pero participa en una comunidad que se podría denominar neopentecostal, es decir comunidades que rescatan la experiencia pentecostal, pero con formatos litúrgicos secularizados y con formas organizacionales más flexibles (Mansilla, 2007); o conformado por personas de altos ingresos (Vega, 2016). A pesar que ambas comunidades de fe a las que pertenecen son cristianas y comparten la apertura a lo divino por medio de dones carismáticos o espirituales como glosolalia (hablar en idiomas inspirados

por el espíritu santo) (Jaimes y Montalvo, 2019), la práctica de profetizar, danzar en el espíritu (que hace relación a movimientos en forma de espasmos orientados por el espíritu) (Seman, 2019) entre otras prácticas espirituales comunes, difieren en algunos aspectos teológicos que definen de antemano formas de relacionarse en la pareja. Una de las principales diferencias entre pentecostales y neo-pentecostales es la mirada escatológica, es decir la mirada/estudio sobre los últimos días. Mientras los neopentecostales tienen por idea vivir el tiempo de la “tierra prometida”, en el aquí y el ahora, los pentecostales tienden a proyectar la esperanza después de la muerte en un “más allá” (Mansilla, 2007). En el caso de Nelson y Patricia se ve expresado no solo en sus sistemas de creencias sino en vivencias de vida que se explican desde cosmovisiones diferentes. Patricia ha sufrido dos intervenciones al corazón en los últimos 4 años y actualmente se controla con un marcapaso, lo que le ha impedido sentirse realizada laboralmente. Nelson, se ha dedicado a invertir en departamentos y lleva una vida saludable. Por un lado, Patricia tiene una percepción de la vida llena de sufrimiento con la esperanza de que la recompensa se encuentra después de la muerte. Por otro lado, Nelson cree que la vida “hay que disfrutarla hoy, ser cristiano no es sufrir toda la vida”. Ambos vienen de contextos socioculturales diferentes, Patricia de una familia de origen sumida en la pobreza extrema, vivió hasta los 15 años en un sector rural; Nelson creció en una familia de negociantes y recorriendo diferentes ciudades comerciales de Chile, y a sus 18 años ya estaba decidido en estudiar una carrera que potenciara su deseo de desarrollar una empresa inmobiliaria.

Se ha visto que el pentecostalismo también está mediado por la presencia o ausencia de factores económicos (Rodríguez, 2005), de tal manera que, en sociedades dañadas por el consumismo, los pentecostales se muestran moralistas e integristas constituyendo una forma de evasión de la realidad y en contextos de vulnerabilidad y opresión el pentecostalismo se presenta como liberador. Y no es casualidad, en términos de cosmovisión las comunidades pentecostales se caracterizan por un ideal de autosacrificio constante, basándose en el símbolo de la cruz (Bothner, 1994), viendo la propia vida como una “cruz” que hay que cargar, siendo el mundo representado como una realidad de sufrimiento, con expectativas de una recompensa futura. Si el

pentecostalismo clásico resalta la muerte y la cruz, el neopentecostal resalta la resurrección y la vida (Mansilla, 2007). Y no cualquier vida, algunos neopentecostales exigen una vida en abundancia y prosperidad económica (Tec-Lopez, 2020), perciben que lo merecen porque han seguido las fórmulas bíblicas para ello, este es el caso de Nelson quien refiere: *“Si uno es obediente a Dios nos bendice y a uno le va bien, la pobreza es una maldición por las malas acciones del hombre”*.

Motivo de Consulta

Patricia y Nelson llegan por derivación de un pastor evangélico que lidera una joven congregación en Valdivia. Su comunidad podría estar en la categoría de iglesias emergentes, que se caracterizan por una fuerte presencia en redes sociales, una vivencia de la espiritualidad sensorial y esto se ve reflejado en liturgias con música emotiva, predicaciones motivacionales y con un nicho de feligreses principalmente adulto joven con una mente más “posmoderna” y por tanto que deconstruye parte de los dogmas del cristianismo (Moreno, 2019). El pastor refiere: *“Hemos intentado de todo, consejería pastoral, oración, ayunos, retiros espirituales, pero siguen con sus problemas, me parece que esta pareja necesita ayuda profesional”*.

Al explorar en sus expectativas Patricia refiere que *“Me gustaría pasemos más tiempo juntos, más intimidad sentirnos mutuamente involucrados”* al segundo Nelson hace una pausa y dice *“Quiero que seamos una pareja normal, donde uno pueda tener su espacio y seguir juntos para cuidarnos”*. Hasta este punto había un clima de respeto y calidez, pero en el momento que ambos comienzan a hablar del problema toman una postura defensiva, Patricia alza la voz y Nelson mira hacia otro lugar y niega con la cabeza mientras habla Patricia.

-Patricia: Lo que pasa aquí Reiner es que Nelson es algo pudoroso, pero el problema real aquí es que nosotros no estamos intimando, y no puedo creer que una pareja recién casada no tenga sexo de forma frecuente.

-Nelson (interrumpe): ¿Otra vez con lo mismo Patricia? Cuenta la historia completa mejor, coméntale a Reiner porque no hemos funcionado.

(Patricia refiere que no quiere continuar la conversación, llora.)

-Nelson: Menos mal yo era el pudoroso, vale cambiemos de tema si quiere, ese es uno de los problemas que tenemos, yo me siento cansado que me traten como un niño, por un lado, ella no quiere complacerme como mujer, pero está encima de mí todo el día, se pone celosa me controla y así no dan ganas.

En ese momento intento acoger a Patricia quien lloraba desconsoladamente, exploro en su emocionalidad y me dice: *“me siento como ahogada, como amarrada sin saber qué hacer, yo creí en este proyecto para reinventar mi vida pero me encuentro con más sufrimientos, me he postergado por él, me vine a vivir aquí por él y sus negocios, ahora él ve todo el tema de la plata, yo no recibo nada le puse pausa a mi pastelería por él, me tiene sola ahí en la casa, dime cómo no voy a ser insistente si sale todos los días no se con quién, él debe entender que ya no está soltero, está casado y con una hija de Dios.”*

Desde una mirada relacional construimos entre los tres una pauta relacional en la que Patricia le exige más afecto y tiempo a Nelson, él responde con rabia, se regula y se aísla. Patricia se siente desplazada y abre la exigencia a mayor tiempo juntos, gestos de celos hacia la hija y ex esposa de Nelson y hace acciones controladoras. Nelson responde con violencia verbal, Patricia se aleja temerosa, sufre en la pieza, Nelson se siente sobrepasado sale a caminar. Este circuito refieren haberlo experimentado a lo menos unas 5 veces el último mes.

Prácticas analógicas para el destrabe de tensiones religiosas en una pareja evangélica.

Para esta pareja se utilizaron insumos de tres enfoques, por un lado, la perspectiva del ciclo de vulnerabilidad y hoja de ruta para terapia de parejas de Scheinkman y Dekoven (2008)¹, las intervenciones basadas en Mindfulness para interrumpir el círculo de reactividad de David Kesur (2019)² y algunos elementos esenciales de la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot (2015) para el destrabe de algunas tensiones religiosas.

Nota:

¹El ciclo de vulnerabilidad es un constructo para comprender y abordar impasses en terapia de pareja. Se considera como una serie de patrones en interacción que se componen y mantienen por medio del nexo que existe entre las vulnerabilidades (entendida como resultado de eventos traumáticos pasados o dificultades en la familia de origen, relaciones anteriores y la actual relación) y estilos de sobrevivencia (son las estrategias y creencias que se ponen en juego para proteger y gestionar las vulnerabilidades). El abordaje asume que el reconocimiento de vulnerabilidades y estilos sobrevivencia colabora a las parejas a desafiar conductas desafiantes, fomenta la empatía y facilita la construcción de nuevos patrones relacionales.

²El círculo de reactividad, parece no tener mucha literatura que le describa. La integración de esta técnica se recoge de manera presencial en el Seminario y Taller “Trabajando con la reactividad de las parejas: Un acercamiento desde la Psicología Budista para trabajar con emociones fuertes.” (junio, 2019) organizado por el Instituto Chileno de Terapia Familiar/Ackerman Institute For The Family, en el cual el profesor David Kesur expuso su teoría y aplicación en sesión con una pareja en sala espejo. Parte de la integración de esta perspectiva es tomada de las notas personales de la actividad.

En esta oportunidad quisiera hacer zoom en describir las prácticas analógicas, el mapa de ruta de Sheikman y el círculo de reactividad de Kesur (2019), durante las primeras sesiones colaboraron en la construcción de un “ajuste suficientemente bueno” para tener en las sesiones y fuera de ellas climas de conversación acogedores con la apertura a mostrar la propia vulnerabilidad.

Como terapeuta me encontré con tensiones y formas de relación que estaban profundamente enraizadas en el sistema de creencias y los estilos de religiosidad. En las variables “intrapsíquicas” de la pareja como, creencias, expectativas y significados acerca de la relación, aparecen dificultades importantes que se traducen endesacuerdos sobre lo que se espera del otro para compartir un espacio religioso o sobre cómo debería ser una relación sexual, siendo la pauta común diferencias entre una cosmovisión pentecostal y neo-pentecostal de cada uno.

Este desafío terapéutico me llevó a buscar recursos para trabajar con parejas religiosas, en esta búsqueda di con el marco teórico de la hermenéutica analógica que, si bien es un área aparentemente ajena a la terapia familiar, me entregó nociones y acercamientos a las tensiones y fricciones por cosmovisiones religiosas diferentes, estos recursos y prácticas de la hermenéutica analógica colaboraron en el destrabe de dos preguntas de la pareja con una alta carga de significado religioso: *¿Cómo nos organizamos para tener tiempo con Dios, si ninguno quiere ir a la iglesia del otro?* *¿Cómo nos satisfacemos sexualmente si*

tenemos diferencias sobre que algunas prácticas sexuales son pecaminosas?

Una actitud de prudencia para la terapia de pareja

La analogía ocupa un lugar importante en la hermenéutica, Gadamer llega a relacionar a la hermenéutica con la *phrónesis* (prudencia) aristotélica, e incluso señala que la misma hermenéutica tiene la estructura en la *phrónesis*, y será Beuchot que pone el valor de la analogía como núcleo de la hermenéutica contemporánea, analogía que pretende un equilibrio prudente, sin la imprudencia de los extremos: la univocidad que busca un equilibrio forzado y rígido y la equivocidad que tenderá al desequilibrio interpretativo (Beuchot, 2021). Así la *phrónesis*, es una actitud y virtud al interpretar, evita los extremos e interpreta prudencialmente. La *phrónesis* o prudencia, podría entenderse como una actitud epistemológica, una actitud prudencial de interpretar y acercarse al texto o los textos, entiéndase texto no solo como contenido escrito sino los discursos, los gestos, actos performativos, las emociones, las miradas, tonos de voz etc. Una actitud terapéutica prudencial, es entonces un modo de mirar, una manera de transitar entre los retazos para plantear una voz reflexiva, un razonamiento analógico que consiste en pasar de los fragmentos al todo desconocido. Así interpretar analógicamente es buscar la correspondencia que aparece entre los textos y el mundo designado, mundo por su puesto no necesariamente real, también mundo posible, permitiendo así la referencia analógica, la cual no es unívoca y tampoco irreferencia equívoca. (Beuchot 2008). Este aporte de la hermenéutica analógica está muy en sintonía con lo que indica Scheinkman, et al. (2010), sobre el rol del terapeuta en terapia de parejas cuando indica que el terapeuta “entra habitualmente en una zona en penumbras donde es difícil saber que es fantasía y que es realidad, cuales son los hechos y cuales son temores proyectados. Para establecer una alianza con ambos, la terapeuta debe tolerar estas ambigüedades y evitar una búsqueda de la “verdad.” Esta zona de penumbras, es una zona a interpretar analógicamente, por cuanto es un claro-oscuro, no es un espacio para exigir certezas unívocas, pero tampoco para abrir muchas explicaciones de forma equívoca. Frente a las preguntas antes enunciadas, sobre cuál es la mejor iglesia evangélica

para esta relación, o si algunas prácticas sexuales desagradan a Dios, es imposible no tomar una postura que sea analógica por tanto prudente y no polarizada.

De un problema hermenéutico a un espacio de religiosidad analógico.

En clave de la hermenéutica analógica, los conflictos y tensiones si bien pueden surgir desde dificultades cotidianas, se transforman en problema básicamente por una dificultad que es hermenéutica. Los intentos de solución usualmente pueden dar cuenta de esfuerzos que rayan en comprensiones unívocas o equívocas de una situación, en este caso sobre ¿Cuál es la iglesia verdadera a la que deberíamos ir como pareja creyente? la pareja responde desde un lugar unívoco, vale decir donde solo hay una interpretación válida (Beuchot, 2008).

Si bien, ambos se mostraron entusiasmados como creyentes y con el deseo de participar activamente en una comunidad evangélica desde que llegan a Valdivia, buscaron iglesias en las que podían participar juntos. Se acompañaron a diferentes iglesias, Nelson quedaba deslumbrado por el ambiente, luces y predicaciones con reflexiones interesantes sobre la sociedad y la política en espacios neo-pentecostales. Patricia salía desilusionada y pensaba “el mundo se ha metido a la iglesia, parece más una discoteca que un lugar para alabar a Dios”. Cuando Patricia sugería una iglesia, Nelson acompañaba esperanzado, pero se decepcionaba por los discursos de las predicaciones que él considera “fundamentalista y legalista”. Recorrieron aproximadamente 6 congregaciones, 3 sugeridas por cada uno y ya estaban cansados de buscar. La actitud hermenéutica de ambos era unívoca en cuanto se restringían unívocamente a “esta es la forma de iglesia que le agrada a Dios y de la que deberíamos ser parte”. Esto les hacía poner constantes esfuerzos en intentar forzar al otro a participar o que le haga sentido su propia iglesia.

El destrabe analógico fue cuando ambos reconocieron su lugar unívoco y aceptaron que desde esa postura generan más conflicto y tensión. Para esto ayudó organizar sus interpretaciones desde un punto de vista de analogía de proporcionalidad propia. La analogía de proporcionalidad propia intenta

pesquisar diversos sentidos con más igualdad, en ausencia de un analogado principal y secundarios, busca una democratización del sentido. En esta forma de analogía se respeta a cada cual su porción de sentido, sentido diverso y distinto (Beuchot, 2015). Es decir, como terapeuta fui en búsqueda activa de la democratización del sentido considerando el sentido que tanto Patricia como Nelson aportan para un lugar religioso de convivencia, sin caer en el univocismo que ambos ya habían identificado. La pregunta analógica para esta exploración fue:

-Terapeuta: ¿Hay alguna acción de la espiritualidad de ustedes en la que sí pueden compartir con respeto?

-Patricia: Si claro, a ambos nos gusta orar y hablar en lenguas, Dios nos usa en eso.

Nelson: Se me ocurre que a los dos nos gusta leer la biblia, pero usualmente lo hacemos por separado.

-Terapeuta: ¿Y qué sucedería si por un tiempo dejamos de buscar la iglesia ideal, o dejar de convencerse que la iglesia pentecostal o las “renovadas” son mejores o peores y se animan a crear ustedes su propio espacio de fe en su casa?

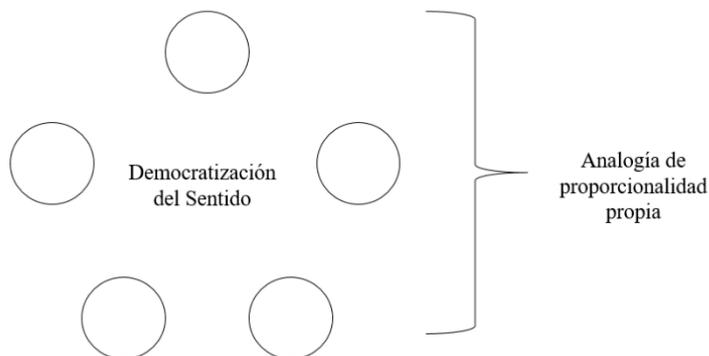
-Patricia: Yo creo que pudiera funcionar bien, quizá después de las 20hrs los viernes en vez de ver pelis como hacemos siempre, podríamos tener un tiempo de oración e intercesión después de unos minutos de lectura de la palabra de Dios.

-Nelson: A mi igual me parece buena idea, pero deberíamos designar otro día para ver series, no podemos perder ese espacio que acabamos de crear.

-Patricia: Sí, me parece bien, cuando nos conocimos algo de eso hacíamos no tan frecuente, pero se sentía bien, construir nuestro propio cultito íntimo con Dios.

De esa manera se creó un paréntesis, un lugar analógico en donde confluyen tres practicas espirituales que le hace sentido tanto a Nelson como Patricia: la oración, hablar en lenguas con fines de intercesión y la lectura de texto bíblico.

Diagrama del sistema terapéutico para la construcción de analogía de proporcionalidad propia



Así en el espacio terapéutico el equilibrio analógico puede entonces moverse de forma circular en la escena terapéutica, hacia la democratización del sentido familiar o de la pareja. El conjunto de interpretaciones se teje y estas se cruzan en algún punto, relacionándose en el aporte de adecuación que cada una aporta sin caer en la inexactitud o inadecuación (Beuchot, 2015). Lo que hace mucho sentido para terapeutas que se pueden ver atascados en posturas religiosas en las familias o parejas que tienden a la univocidad o equivocidad.

Al cabo de dos sesiones, ambos refirieron que semanalmente compartían ese espacio de oración y lectura bíblica. Reconocen que les encantaría ir a una iglesia, pero al verse obligados a hacerlo por separado por sus diferencias de cosmovisión, prefieren mantener por un tiempo estas prácticas religiosas en su hogar.

Sobre prácticas sexuales pecaminosas, una inseguridad común develada.

La satisfacción sexual de esta pareja fue parte de la motivación inicial por consultar a terapia. Al inicio Patricia se mostró reticente a abrir este tema con mayor confianza, no obstante,

en la 8va sesión cuando exploramos esta dimensión la diferencia se presentó como dos posturas que se contraponen respecto a qué está permitido o no dentro de las prácticas sexuales en un matrimonio cristiano. Nelson decía que mientras exista consenso no hay nada prohibido en el matrimonio, *“cuando está la bendición del señor, no hay motivos para no experimentar lo que queramos, siempre estemos de acuerdo”*, mientras que Patricia decía que había prácticas sexuales que a Dios no le agradaban.

La hermenéutica analógica es un intento de ampliar el margen de interpretaciones validas de un texto sin perder los límites; de abrir la verdad textual, esto es, la de las lecturas posibles, sin que se pierda la posibilidad de que haya una jerarquía de acercamientos a una verdad delimitada o delimitable. La analogía se presenta sobre todo como un contexto dialógico en el que la discusión obliga a identificar semejanzas y diferencias (Arriarán & Hernández, 2001).

En esta conversación resultaba infructuoso comenzar a argumentar porque cada uno creía tal o cual cosa. Pero si fui honesto como terapeuta en preguntar para distinguir, no preguntar para argumentar, que práctica sexual es la que Nelson quería intentar y que Patricia se oponía, a lo que indican sexo oral.

Diálogo Analógico

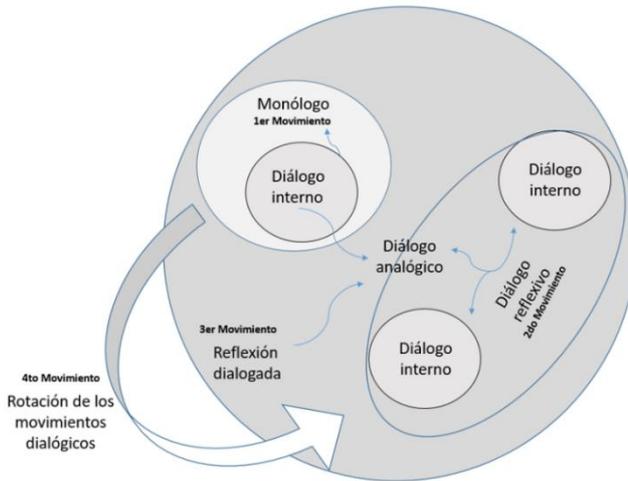
En terapia de parejas es deseable transitar del monólogo al diálogo (Olson, et al. 2012;) y no sin justa razón, ciertos síntomas psicológicos se fortalecen en hábitos mentales de voces únicas o monológicas. Por lo que en pro de un diálogo dialógico, es decir para la preservación de diferentes centros de subjetividad sin que ninguna voz se la dominante, se favorece este tipo de polifonía versus los paradójicamente llamados diálogos monológicos, los que se caracterizan principalmente por conversaciones con un hablante que domina, con un oyente que no contribuye, sin apertura a que se abran nuevos significados (Seikkulay Olson, 2016).A pesar que como terapeuta busqué polifonía, la conversación se tornaba una y otra vez monológica, unívoca y solo era seguir exponiendo dos posturas aparentemente irreconciliables. No fue hasta que dejé de ver el monólogo como problema sino como un recurso, que me animé a intencionar equipos y diálogos reflexivos (diálogos sobre los diálogos) desde una

perspectiva analógica, es decir abrir conversaciones en las que se combine y equilibre proporcionalmente lo monológico y lo dialógico, por medio de reflexiones que son diálogos con el sí mismo que se comparten, es decir una reflexión compartida en diálogo para dar paso a un diálogo a partir de la reflexión (Beuchot, 2009). Para esto intencionamos intercalar monólogos y diálogos compartidos de cada uno de los participantes del sistema terapéutico y luego dialogábamos sobre lo que escuchábamos los dos participantes que escuchaban atentos el monólogo, a esto he llamado un diálogo analógico, en el que conviven conversaciones en tres niveles: de diálogo interno, en relación y sobre la relación.

Esta metodología de diálogo analógico inspirada en la hermenéutica analógica consta de cuatro movimientos. Primer movimiento: El participante abre su diálogo interno en forma de monólogo, es pensar voz alta, sin miedo al juicio, explayando sus ideas e interpretaciones. Las preguntas que pueden orientar el monólogo son: ¿Qué estoy pensando? ¿Qué estoy sintiendo? ¿Qué me gustaría hacer? Este movimiento es importante por cuanto las parejas suelen debatirse cuando expresan libremente sus ideas, no obstante, el sentirse activamente escuchados ya es tremendamente aliviador. Segundo movimiento: Los participantes del sistema terapéutico que escucharon el monólogo, abren una conversación entorno a lo que escucharon, es decir se abre un diálogo a propósito de la reflexión/monólogo compartida. Es importante que en este momento los participantes no hagan monólogos, sino que dialoguen sobre lo que escucharon. Preguntas o consignas que pueden orientar este movimiento son: Yo entendí que (...); Me llamó la atención esto (...); ¿Qué piensas tú de (...) ?; ¿Qué sientes cuando escuchas (...) ?; ¿Qué te gustaría hacer cuando escuchas (...) ? Tercer movimiento: todas y todos los participantes dialogan sobre el monólogo y el diálogo reflexivo. En este movimiento es importante hacer foco en los recursos, en distinguir las diferencias y fortalecer las semejanzas del diálogo analógico. En este movimiento pueden confluír nuevos significados y contrastes entre el monólogo y el diálogo reflexivo. El cuarto movimiento es la rotación en la que otro participante comparte su monólogo (incluyendo terapeutas), luego los participantes repiten los movimientos anteriores para dialogar en torno al monólogo/diálogo reflexivo, hasta completar las

rotaciones necesarias para que todos compartan sus monólogos y todas y todos tengan la oportunidad de abrir y poner su monólogo, dialogar sobre el monólogo en disposición, y conversar colaborativamente predispuestos a encontrar diferencias y semejanzas.

Diagrama de movimientos del Diálogo Analógico



A continuación, paso a describir una de las rotaciones que permitió el destrabe al menos inicial en relación sobre la dimensión sexual. La principal práctica analógica para este movimiento es la distinción, y por ello requiere del diálogo. En efecto, el diálogo es el que obliga a distinguir, y la distinción hace encontrar con sutileza el medio entre dos extremos que se presentan como extremos de un dilema (Beuchot, 2008). El recurso analógico que nos colaboró en avanzar en esta clarificación fue la distinción y a su vez la de una reflexión dialogada o diálogo reflexivo.

Primer movimiento, Patricia abre su diálogo interno y lo pone sobre la mesa para que junto con Nelson dialoguemos sobre él. El fragmento principal de su monólogo se podría condensar en las siguientes frases:

“Este es un tema relevante para mí, me siento como en una contradicción porque si bien quiero que tengamos intimidad, hay algunas cosas que siento que no deberíamos hacer y al final terminamos sin tener intimidad (...) Estoy pensado que aun cuando siempre he creído que el sexo oral está mal, estoy recordando desde que momento lo creo así, y fue una vez que escuche en una predicación que el pastor decía que era antinatural porque la boca tiene una función natural que es comer, y nuestros genitales tienen la función de copular, escuché eso como a los 16 años y me ayudó a ordenarme sexualmente por así decirlo (...) Reconozco que en algunas oportunidades igual me han dado deseos de intentarlo pero siento miedo que a Dios le desagrade, ahora igual yo me he preguntado si la boca su función es comer si fuera por eso no deberíamos ni besarnos, creo que no lo hago porque no lo tengo claro y me confunde y entre pecar y no pecar prefiero no pecar por si acaso.”

Segundo movimiento, junto con Nelson dialogamos sobre el monólogo de Patricia.

Terapeuta: Nelson ¿Qué te llamo la atención de lo que escuchaste?

Nelson: Honestamente nunca pensé que Pati diría que a veces si tiene deseos de hacerlo, yo pensaba que ella utilizaba la excusa de que es pecado porque le daba asco o algo así.

Terapeuta: ¿Es interesante cierto?

Nelson: Si, primera vez que la escucho tan honesta con el tema y creo que tengo un poco de rabia, no sé qué piensas tu, pero esa enseñanza del pastor deja hartos que desear.

Terapeuta: ¿Qué es lo que te da rabia Nelson?

Nelson: Eso, eso de que por causa de una enseñanza de un pastor hoy tengamos problemas de este tipo.

Terapeuta: Me gustaría que no entremos en la discusión sobre si esa doctrina o enseñanza está bien, quizá podemos hacer foco en lo que le pasa a Patricia, que parece que logra poner en duda esa enseñanza y al parecer en esa confusión ha preferido tomar una postura de prevención frente a la práctica del sexo oral.

Nelson: Si, siento que la entiendo mejor ahora, o sea, encuentro muy bonito que ella frente a la duda prefiera abstenerse que arriesgarse a hacer algo de lo cual no tiene confianza espiritual por así decirlo.

Terapeuta: *Ahora el problema parece que igual reposa en que en eso que ella se abstiene del sexo oral tu parece que te cierras a una relación sexual sin sexo oral.*

Nelson: *Si, pero ahora que entiendo un poco más su punto creo que podríamos intentar intimar y yo respetar esa abstinencia.*

Terapeuta: *¿Que te hace querer intentarlo?*

Nelson: *Que ahora sé que no es porque me tiene asco, eso me pone inseguro.*

Tercer movimiento: Entre los tres hablamos del monólogo y del diálogo.

Patricia: *Estaba que cortaba las huinchas por interrumpir (se ríe).*

Terapeuta: *¿Por qué Pati? ¿Qué de lo que escuchaste te llamo la atención?*

Patricia: *Esto pu, esto de que él pensaba que yo no quería porque me daba asco, nada más lejos de la realidad, si como dije a mi me dan deseos de probar otras cosas, si es mi inseguridad espiritual lo que me limita.*

Terapeuta: *Y qué curioso que tu inseguridad espiritual sin querer hace que Nelson se sienta inseguro físicamente ¿no? ¿De lo que pensaban antes de la postura del otro que distinguen hoy?*

Nelson: *O sea la distinción es grande, Pati yo de verdad pensaba que utilizabas el pretexto doctrinal para esconder que yo no te gustaba o algo así.*

Pati: *Pero Nelson, mira te voy a decir una infidencia, a mí a veces incluso me dan deseos de tocarte, pero como pienso que solo quieres eso, por eso me privo.*

Nelson: *Ahí hay otra buena distinción.*

En las siguientes sesiones hasta la 12va Nelson y Patricia reportan que han tenido más espacios de encuentro sexual con una sensación de mayor libertad y satisfacción, reconocen que la discusión doctrinal los enfrascaba en “posturas únicas” (expresión de la pareja similar a unívoca) que les impedía avanzar a una postura compartida, pero “no revuelta” dice Patricia. En otras palabras, avanzaron hacia un lugar relacional analógico.

Finalmente, la pareja decide finalizar el proceso terapéutico en la 14va sesión, ambos indican que están teniendo buenos resultados a pesar que no son resultados que ambos querían en inicio. Se les refleja que estos avances son parte de un paréntesis en el que sus “posturas únicas” son respetadas, pero interfieren menos en los espacios comunes. Al respecto cerramos con una analogía que la pareja construye posterior a que transparente

parte de la perspectiva analógica, llamando a ese lugar analógico, “un lugar sagrado”, en tanto que les facilitó un lugar diferente de encuentro con Dios y un lugar de encuentro sexual que para ambos también es una práctica espiritual. Se finalizó la sesión explorando las siguientes preguntas: ¿Cómo quieren cuidar ese espacio sagrado? ¿Qué cosas pueden poner en riesgo el espacio sagrado? A la primera pregunta responden: *“buscando y fortaleciendo lo que nos hace sentido a pesar de la diferencia”* y a la segunda *“imponer las posturas únicas que heredamos de nuestras propias religiosidades”*.

Discusión

Este trabajo tuvo por objetivo observar recursos de la hermenéutica analógica en un proceso de terapia de pareja en contexto religioso. Se puede señalar que el aporte analógico a la terapia familiar y de pareja es sobretudo que ofrece un marco conceptual y técnico para la construcción y la organización de interpretaciones que pueden orientar las vivencias familiares y de parejas haciendo uso de categorías propias de la hermenéutica analógica como lo es lo unívoco, lo equívoco y lo analógico, sin dejar de mirar límites de una verdad, que, en este campo, no es una verdad unívoca ni una verdad equívoca, es una verdad analógica y por tanto una verdad que resulta familiar para la familia o pareja.

Los principales aportes de la hermenéutica analógica comprenden en primer lugar una actitud prudencial. Mientras que por un lado la herencia del enfoque estructural hace énfasis en una actitud terapéutica de la responsabilidad, carisma e intervenciones directivas que hace el terapeuta para generar cambios en la estructura familiar (Minuchin, 1979), los enfoques posmodernos apuntan a sostener una actitud curiosa, de no saber, de no experto o incluso de irreverencia (Desatkin, 2021). Estas actitudes y estilos terapéuticos pueden convivir con el aporte de la hermenéutica analógica de una actitud prudencial, una prónesis puesta en práctica o una analogía hecha vida (Beuchot, 2019). Una actitud terapéutica basada en la prudencia, hará que el terapeuta con mirada analógica se ejercite en la virtud de interpretar analógicamente, es decir, acompañar en la búsqueda de sentido, referencia y la coherencia del texto familiar o de pareja. Frente a

una familia con discursos antagónicos el terapeuta se puede ver tentado a traicionar esta actitud e imprudentemente tomar partido por una explicación o interpretaciones que trae uno o más de los integrantes de la familia o pareja pero una actitud de prudencia frente a los roces hermenéuticos de la familia/pareja, invitará al terapeuta a elaborar una analogía lo suficientemente amplia para enmarcar los ámbitos en los que se encuentran las interpretaciones, sin confrontar las diferencias para aceptar o rechazar posturas sino para que sea posible por medio de la analogía captar las similitudes y sobre todo las diferencias en los significados para clarificarlas (Beuchot, 2009).

En segundo lugar, el recurso de la construcción de la analogía de proporcionalidad propia que intenta pesquisar diversos sentidos con más igualdad, democratiza el ejercicio terapéutico. La analogía de proporcionalidad permite gestionar y coordinar varias interpretaciones de un mismo texto buscando el común denominador entre estas interpretaciones, considera las diferencias que contiene, pero busca igualar en cuanto sea posible aquella parte idéntica o las semejanzas análogas (Beuchot, 2015), este recurso puede ser de mucha ayuda a los terapeutas cuando se ven enfrentados a una pluralidad hermenéutica sobre lo que se atribuye como problema y sobre como la familia o pareja propone un intento de solución, aun en un mínimo común denominador de interpretación es suficiente para desde ahí ampliar a otros intentos de solución con un foco de acción en lo semejante tolerando y respetando los espacios de diferencia.

En tercer lugar, se propone el diálogo analógico, una metodología aún explorativa que está inspirada en la hermenéutica analógica. Es un ejercicio reflexivo, en el que conviven diálogos internos en forma de monólogos, y diálogos externos entorno al monólogo, y diálogos analógicos entorno a los elementos anteriores, son diferentes niveles de conversación que abren, facilitan y movilizan significados. Es interesante que frente a las dos preguntas que se presentaban como dilema, lo analógico no se presentó como una solución donde una postura era correcta y otra incorrecta, sino que se reveló un tercer camino, una vía intermedia, una alternativa no considerada que se encontraba en un espacio difuso en el que ambos sufrían pero que, al momento de develar, compartir y distinguirse permiten construir en ese lugar, una posibilidad analógica, tan real y como tan posible.

Este trabajo no está exento de limitaciones, por un lado, la hermenéutica analógica a pesar de mostrarse como un campo teórico fértil para las ciencias sociales, puede ofrecer categorías y recursos que se perciban distantes para los terapeutas familiares. Este primer acercamiento si bien tuvo buenos resultados para catalizar cambios en este proceso de pareja, es un desarrollo en un contexto específico de una pareja evangélica, por lo que no es posible generalizar los recursos expuestos a otros contextos familiares o de pareja, no obstante, se invita a los terapeutas de parejas y familias a acercarse con prudencia a incorporar parte de las prácticas analógicas expresadas en este trabajo para observar cómo se extrapolan a otros escenarios terapéuticos.

Así lo analógico se puede considerar como un mapa durante la terapia para discernir relatos y experiencias unívocas, para abrir significados junto a las familias, no de forma equívoca hasta agotarlos sino acercándose prudencialmente a acuerdos analógicos, definiendo el límite entre lo que cada uno de los integrantes de la familiar refiere como problema a veces de manera metonímica o distinguiendo la experiencia intersubjetiva por medio de una metáfora que interprete ampliamente las diferentes voces. Todo esto desde una postura y actitud analógica, curiosa y prudente, hambrienta de lo verdadero pero respetuosa del misterio, para transitar con humildad en la liminalidad de esa dimensión analógica de las relaciones humanas.

Agradecimientos: Al Dr. Sergio Bernales por su supervisión y su compromiso con las nuevas generaciones de terapeutas de familias y parejas en el Instituto Chileno de Terapia Familiar.

Referencias:

Agüero, M. A. M., Urtubia, L. O., & Ladino, M. T. (2021). Historia (no) velada de los pentecostales: la religión de los pobres en el Libro la Sangre y la Esperanza de Nicomedes Guzmán. *Intuslegere: historia*, 15(1), 283-307.

Aponte, R. M. (2017). *Hermenéutica y ciencias sociales: a propósito del vínculo entre la interpretación de la narración de*

Paul Ricoeur y el enfoque de investigación biográfico-narrativo. *Análisis*, 49(90), 205-228.

Arce, G. L. (2006). *Terapias postmodernas*. Editorial Pax México

Arriarán Cuéllar, S., & Hernández, E. (2001). *Hermenéutica analógica-barroca y educación*.

Azcona, M. (2018). Can the analogical hermeneutics be a suitable philosophical mark for psychoanalysis?. *Psicología USP*, 29(1), 67-77

Barragán Machado, N., Evangelista Ávila, I. I., & Charro Medina, P. M. (2019). Una interpretación desde la perspectiva de la hermenéutica analógica: la educación basada en la convivencia. *IE Revista de investigación educativa de la REDIECH*, 10(18), 193-206.

Beledo, R. F. B. (2017). ¿Psicoanálisis y Hermenéutica analógica?: Propuesta de una línea de investigación. *Anthropos: cuadernos de cultura crítica y conocimiento*, (249), 151-156.

Bertalanffy, A. R., Boulding, K. E., Ashby, W. R., Mead, M., & Bateson, G. (1968). *L. von Bertalanffy, General System Theory*. New York: George Braziller.

Beuchot, M. (2008). Breve exposición de la hermenéutica analógica. *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, (97), 491-502.

Beuchot, M. (2009). Aproximación a una hermenéutica analógica. *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, 30(100), 23-38.

Beuchot, M. (2015). Elementos esenciales de una hermenéutica analógica. *Diánoia*, 60(74), 127- 145.

Beuchot, M. (2015). Elementos esenciales de una hermenéutica analógica. *Diánoia*, 60(74), 127- 145.

Beuchot, M. (2018). *Hermenéutica analógica, justicia y Derechos Humanos*.

Beuchot, M. (2019). *Hermenéutica analógica. Exposición y discusión*. *Protrepis. Revista de Filosofía*, (16), 41-51.

Beuchot, M. (2021). Sobre una extraña dialéctica tras la hermenéutica analógica. *Stoa*, 12(23).

Bothner, M. S. (1994). El soplo del Espíritu: perspectivas sobre el movimiento pentecostal en Chile. *Estudios públicos*, (55).

Briceño-Montilla, L. A. (2021). La hermenéutica analógica, estudios críticos del discurso y semiótica como metodología, teoría, arte y técnica. *Social Innova Sciences*, 2(3), 55-67.

Cardona, A. (2021). Intervenciones más allá de las palabras: el uso de metáforas no-verbales como herramienta para movilizar la redefinición del problema dentro del espacio psicoterapéutico.

Contreras Islas, D. S. (2020). Análisis de contenido analógico: una aplicación de la hermenéutica analógica para el análisis de contenido curricular. *Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales*, 10(1).

Correa, M. V. B. (2018). La narrativa y la metáfora como hilos de la creación terapéutica. *De familias y terapias*, (44), 1.

De Shazer, S. (1990). *Claves para la solución en terapia breve*. España: Paidós

Desatnik, M. (2021). Responsabilidad Relacional En La Terapia Sistémico dialógica. *Revista Electrónica de Psicología Iztacala*, 24(3).

González, L. B. (2021). Propuestas teóricas para la comprensión del pentecostalismo chileno: De la focalización en la pobreza a las propuestas culturalistas. *Revista Protesta & Carisma*ISSN 2452-5308, 1(1).

Jaimes Martínez, R., & Montalvo González, A. A. (2019). Neopentecostalismo difuso: movimientos evangélicos en Tijuana. *Estudios sociológicos*, 37(109), 133-164.

Kezur, D. (2019). Trabajando con la reactividad de las parejas: Un acercamiento desde la Psicología Budista para Trabajar con Emociones fuertes. Seminario internacional Ackerman/Instituto Chileno de Terapia Familiar, Santiago, Chile.

Mansilla, M. Á. (2007). El Neopentecostalismo chileno, *Revista de Ciencias Sociales*, N° 18, 87- 102

Minuchin, S (1979). *Familia y terapia familiar*. México: Gedisa, S.A

Moral Palacio, J. Á. D. (2018). Entre semiótica y hermenéutica analógica. *En-claves del pensamiento*, 12(24), 84-105.

Moreno, F. (2019). Interpretación de las presuposiciones eclesiológicas en las iglesias emergentes y sus implicancias en la interpretación del discipulado.

Mota Rodríguez, A. (2019). Un acercamiento a la interculturalidad y a la inculturación desde la Hermenéutica Analógica. *Estudios Filosóficos*, 67(197).

Olson, M., Laitila, A., Rober, P., & Seikkula, J. (2012). Del Monólogo al Diálogo en una sesión de terapia de pareja: investigación dialógica del cambio desde el punto de vista de los terapeutas. In *Fam. Proc* (Vol. 51, pp. 1-15).

Otero, L. (2017). Feminismo analógico: aportaciones de la hermenéutica analógica para un feminismo integral. *HERMENÉUTICA ANALÓGICA*, 45.

Pérez Hernández, J. (2018). Educación y valores interculturales desde la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot.

Puente, M. H. B. (2019). La hermenéutica analógica en el campo de la filosofía. *Cuestiones de Filosofía*, 5(25), 65-81.

Puente, M. H. B. (2020). Educación Intercultural y Hermenéutica Analógica. *Revista Educação, Pesquisa e Inclusão*, 1, 120-130.

Puente, M. H. B. (2019). La hermenéutica analógica en el campo de la filosofía. *Cuestiones de Filosofía*, 5(25), 65-81.

Puente, M. H. B. (2020). Educación Intercultural y Hermenéutica Analógica. *Revista Educação, Pesquisa e Inclusão*, 1, 120-130.

Rodríguez, E. (2005). Pentecostalismo, teología y cosmovisión. *Península*, 1(0), 219-242.

Romero, F. M. (2018). Multiculturalismo e identidad, una mirada desde la hermenéutica analógica. *Perseitas*, 6(2), 275-301.

Sánchez García, A. (2020). Hermenéutica analógica, didáctica y educación. *Conrado*, 16(76), 279- 286.

Scheinkman, M. (2008). El abordaje multinivel: Una hoja de ruta para la terapia de pareja. *FamilyProcess*, 47(2), 197-213.

Scheinkman, M., Werneck, D., & LOGA, P. (2010). Desactivar los celos en las relaciones de pareja: un enfoque de múltiples dimensiones. *Family process*, 486-504

Schleiermacher, F. (1977). *Hermeneutik und Kritik/Friedrich Schleiermacher*. Frankfurt. M: Suhrkamp.

Seikkula, J. y Olson, M. (2016). Therapist's Responses for Enhancing Change Through Dialogue: Dialogical Investigations of Change. En M. Borsca y P. Rober (Eds.), *Research Perspectives in Couple Therapy* (pp. 47-69). Suiza: Springer International Publishing. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-23306-2>

Semán, P. (2019). ¿Quiénes son? ¿Por qué crecen? ¿En qué creen?: pentecostalismo y política en América Latina. *Nueva Sociedad*, (280), 26-46.

Tec-López, R. A. (2020). El neopentecostalismo y sus caracterizaciones en América Latina. *Política y Cultura*, (54), 105-132.

Valdecabres, D. V. (2005). *Del simbolsimo a la hermenéutica: Paul Ricœur (1950-1985) (Vol. 67)*. Editorial CSIC-CSIC Press.

Vargas, E. A. M. (2017). El uso de la hermenéutica analógica en los derechos humanos. Caso de la propiedad intelectual vs procomún. *Ciencia Jurídica*, 5(10), 123-136.

Vega, F. B. (2016). Diversificación en el pentecostalismo contemporáneo chileno: un estudio de caso en sectores de altos ingresos. *Revista Cultura & Religión*, 10(2), 80-104.

Von Foerster, H., *Sistemi che osservano*. Editrice Astrolabio, Roma, 1987

Watzlawick, P. (2014). *No es posible no comunicar*. Herder Editorial.

White, M., & Epston, D. (1993). *Medios narrativos para fines terapéuticos* (pp. 53-87). Barcelona: Paidós.

Wiener, N. (1948). *Cibernética*. Madrid: Guadina, 1971

Zuluaga, M. C., Mesa, S. P. E., Valencia, J. A. G., & Bustamante, A. R. (2019). La metáfora en terapia familiar: fundamentos para la intervención. *Revista de la Facultad de Trabajo Social*, 35(35), 80-105

Freedom and Abundance: Dialogical Philosophy of Style, by Katarzyna Gan-Krzywoszyńska, volumen 8 de las *Poznań Lectures in Philosophy*, publicadas por la *Poznań Society for the Advancement of Arts and Sciences* y la *Adam Mickiewicz University*, Poznań, Polonia, 2021, 131 pags.

Juan Manuel Campos Benítez,
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla,
Puebla, Pue., México.

La autora comienza con una descripción clara de los tres capítulos que componen el libro y las subsecciones de cada uno.

El primer capítulo, “Literatura y estilo”, contiene ocho secciones que tratan sobre diversos temas y autores. Los temas tratados son: (1) La filosofía como relato, (2) Buber sobre las relaciones dialógicas, (3) Diálogo y analogía, (4) El estilo como atributo humano y fin de la vida, (5) Borges y Wilde, (6) La firma o el sentido que expresa una concepción de la vida, (7) Susan Sontag y (8) El estilo como edición (escritura). Los autores cubiertos son Martin Buber, Alistair McIntyre, Nora Ephron, Bruno Schulz, Paulo Freire, Oscar Wilde y Susan Sontag. Además de ellos, hay alusiones a filósofos como Wittgenstein, Walter Benjamin, Ortega y Gasset, Kapuściński, Nietzsche; a escritores latinoamericanos como Jorge Luis Borges, Ernesto Sábato, Juan Rulfo, Elena Garro, Alfonso Reyes, Octavio Paz, siempre en relación con el tema del capítulo y también con el tema del libro, la mayoría son autores del siglo XX.

La autora parte de ciertas premisas: el mundo es independiente del sujeto. Para realizar nuestra propia existencia necesitamos del otro, del Tú. Esta es una parte fundamental de la filosofía del diálogo: el ser conscientes de la forma de vincularnos con el Otro, los otros, ya que son partes esenciales de la realidad. Y por eso hay que tener siempre en cuenta el espacio y el tiempo concretos en los que vivimos, porque (y aquí la autora cita a Borges) la geografía es tan importante como la psicología. La autora nos recuerda cierta literatura donde el diálogo y la relación con los Otros es fundamental:

las narrativas sufíes y las narrativas jasídicas. De hecho, el diálogo puede verse como una especie de obra dramática, donde los participantes son tanto actores como autores. De B. Schulzla autora toma una perspectiva hermenéutica del lenguaje y del mundo donde las palabras han perdido su significado original y deben recuperarlo. Esto muestra una perspectiva escatológica sobre el lenguaje y las palabras y que revive el mito hebreo de la Caída, el Cautiverio y la Restauración. Creo que esta es una forma muy importante y notoria de pensar el lenguaje, es un aporte de nuestra comprensión del lenguaje desde una perspectiva casi religiosa. El sentido se ha perdido, está en cautiverio; hay que recuperarlo, como advierte la Dra. Gan-Krzywoszyńska en esta (y otra) parte de su libro.

Buber es un autor muy considerado en este capítulo, especialmente en su distinción Yo-Eso/Yo-Tú, donde la relación Yo-Tú se aplica al mundo natural, al mundo humano y al mundo divino; también se aplica al mundo del arte. La literatura también es parte de este mundo, así que esto también se aplica a la literatura donde puede haber una relación Yo-Tú con el autor, con la obra y con los personajes de ficción. ¿Quién no siente más simpatía por Don Quijote de la Mancha que por Nerón? Considerar un personaje ficticio como un Tú posible, creo, es también un aporte importante de este libro.

El diálogo es una idea fundamental para la autora, el “estar-en-relación”, el Encuentro con el Otro pero sin distancias, sin jerarquías que anulen el encuentro. Para una mejor comprensión del encuentro, la autora recurre a la teoría de la analogía, según Enrique Dussel, y muestra que el diálogo, para ser fructífero, debe ser análogo y evitar los extremos unívocos y equívocos. Incluso en la búsqueda de la Buena Vida necesitamos distinciones y semejanzas, lo cual es propio de la analogía. El ideal social busca una sociedad dialógica, contrapuesta a la monológica. Según Tischner, cuando los gobernantes establecen un único punto de vista sobre la sociedad (como era común en el bloque oriental) estamos en una sociedad unívoca. En una sociedad dialógica, los grupos tienen derecho a construir su propio modelo deseado de sociedad.

Encuentro aquí otra contribución. La autora hace un uso importante de la analogía enseñada por un pensador latinoamericano, que abre el diálogo entre los filósofos europeos y latinoamericanos. También incluye un rico acercamiento a las ideas pedagógicas de Paulo Freire. Es bien conocida una vieja polémica sobre la validez de la filosofía latinoamericana. Bueno, tenemos un diálogo y una escucha mutua en este trabajo. Ejemplifica lo que se dice del Otro. De hecho, esta obra es también un encuentro con y entre filósofos y literatos.

Otra idea fundamental que encontré en este libro se refiere al estilo; en realidad, es el tema principal del libro. El estilo es una noción compleja que involucra la forma en que enfrentamos la adversidad y comprendemos nuestra actitud, la manera y los patrones que seguimos en nuestras actividades. Los personajes ficticios pueden ser un modelo de estilo de vida. Tienen una forma de vida, y esto lleva a la pregunta sobre cómo debemos vivir, que es una cuestión moral. Ahora bien, según la autora, vivir agradablemente es parte de la respuesta. El vivir agradable es también un tema central de la moralidad. La ficción contribuye a nuestra comprensión de la vida moral ya que nos ayuda a apreciar el estilo de vida. Cuando leemos literatura tenemos un encuentro y un esparcimiento que se puede comparar, analógicamente, a estar frente a una obra de arte o frente a otra persona; en ese momento, nos convertimos por un instante en el mismo objeto al que tenemos enfrente. El encuentro con las personas también puede desarrollar nuestro autodescubrimiento, como nos enseña Wilde en su obra tardía *De profundis*.

El segundo capítulo, “Actitud: libertad y flexibilidad”, es un desarrollo de la filosofía del estilo, comienza asociando la armonía con el estilo y oponiéndola a la noción de equilibrio. Esta oposición debe compararse con la oposición de Paulo Freire entre los enfoques biofílico y necrófilo en educación. La autora nos brinda nuevos elementos para acercarnos al estilo; uno de ellos es la humildad, que incluye la autoconciencia, el autoconocimiento y la aceptación de nuestras imperfecciones. Otra es la analogía, que se utiliza para lograr una mejor comprensión al comparar estilos y relacionar sus propiedades como la integridad, la belleza, la

proporción (la *proportio* está muy relacionada con la analogía) siguiendo a Tomás de Aquino en este tema. La autora nos propone considerar el estilo como una armonía radical.

Cuando hay un conflicto entre las personas, el estilo muestra su característica dialógica, ya que puede conducir a la reconciliación. La educación necesita también estilo, estilos de educación, por ejemplo, y se vuelven a tomar en cuenta las ideas de Paulo Freire, por su gran contenido dialógico. Hay una relación muy interesante entre el enfoque dialógico de estilo y la educación en la filosofía tradicional polaca (la Escuela de Lvov-Varsovia, desde Twardowski hasta Ajdukiewicz, y todas las grandes figuras) y la crítica de Freire al llamado sistema educativo “bancario”. Coinciden en varios puntos de vista: en su aceptación de la racionalidad, la crítica a las autoridades, la búsqueda de un pensamiento original y crítico. En el primer capítulo la autora nos recordaba un dicho de Wittgenstein sobre ética y estética, ahora nos recuerda un dicho de Lukaszewicz: la lógica es la ética del pensamiento. Aprendemos otras características importantes de los estilos, a saber, nitidez, claridad, integridad, humildad y coherencia. El estilo se desarrollará, pero, dice la autora, “nunca a expensas del Otro”. Al final del capítulo, encontramos dos buenos enfoques de la filosofía del estilo y que tienen que ver con la flexibilidad del mismo: uno de jazz y arte, donde el lector podrá recordar alguna pieza que le haya encantado, y otro ejemplo de la antropología cultural y las formas de lucha entre los navajos. Pondré a la luz la diferencia de estilos diciendo que no es lo mismo ser un guerrero que un pendenciero.

El tercer capítulo, “Abundancia de estilos”, sigue caracterizando el estilo añadiendo dos rasgos más, la esperanza y la creatividad. Encontraremos autores conocidos desde el primer capítulo como Wittgenstein, Nietzsche, Simone Weil y Oscar Wilde, entre otros. Hablando de la educación y de los sistemas opresores, la autora apunta hacia los enemigos de la creatividad; no solo la violencia física, también hay un peligro real en la imitación y otras cosas de la moda. La autora propone “considerar el estilo como elemento de una tecnología experimental de la vida dialógica”, y finaliza el capítulo relacionándolo con la sabiduría y presentando lo que

ella llama una “manifestación del concepto dialógico de la vida” que ofrece un ejemplo de lo propuesto. tecnología de la buena vida. Su ejemplo es la llamada “permacultura”, un sistema que tiene que ver con el hábitat, los animales, la agricultura, de tal manera que sea sustentable y de efectos positivos.

Quizás la cantidad de autores mencionados asuste a algún lector, pero también podría motivarlo a leerlos. Creo que hay varias intuiciones importantes sobre el tema y un buen tratamiento del mismo. El primer capítulo es más complejo que los dos restantes y los enfoques son diferentes pero complementarios. El autor logra vincular la filosofía del diálogo, la analogía, la educación, el estilo y la literatura. Esta no es una tarea fácil de hacer e indica un buen sentido de unidad y una pluralidad de lecturas en varios idiomas.

La autora demuestra dominio del tema y un tratamiento original, como he señalado en las observaciones al primer capítulo. El libro merece ser dado a conocer al público hispanohablante.

Fernando Leal – Hubert Marraud, *How Philosophers argue. An Adversarial Collaboration on the Russell – Copleston Debate*, Springer, Cham: Switzerland, 2022, 472 pp.

Mauricio Beuchot

En este libro Fernando Leal y Hubert Marraud nos aleccionan acerca de la teoría de la argumentación. Los dos autores son especialistas en la materia, y exponen diversas teorías y las aplican a un caso típico: el debate entre Bertrand Russell y Frederick Copleston acerca de la existencia de Dios.

En un prefacio, los autores cuentan su trayectoria por los caminos de la argumentación, y cómo Leal se interesó por la propuesta de Marraud, dialéctica argumentativa. A eso se añaden varios reconocimientos de gratitud (pp. v-ix).

En la introducción se dan elementos para entender el debate y su porqué, así como la razón de aplicar una colaboración llamada adversarial, que consiste en que los mismos autores que analizan el debate van a examinar críticamente sus comentarios (pp. 15 ss.). Es una forma de colaborar argumentativamente.

Se presentan luego varias teorías de la argumentación, como las Teorías-A, que consisten en ver la argumentación como argumento; Teorías-E y Teorías-I, a saber, teorías de la argumentación como entrega y como intercambio; y Teorías-T, es decir, unas que ven la argumentación como proceso argumentativo (pp. 21-48).

Una cosa interesante es que los autores han encontrado maneras de “formalizar” la lógica de los debates, mediante operadores inventados para ello. Se asemejan a los operadores o conectivas que se dan en la lógica formal, por eso he hablado de “formalizar” el trasiego argumentativo.

Esto es un gran logro y una buena aportación por parte de los autores del libro, ya que ofrecen a la teoría de la argumentación un sustento bastante fuerte, de modo que no sea

solamente una especie de lógica informal desvanecida, pero tampoco pretenden que sea una lógica formal como la que usamos en las escuelas. Ocupa un lugar intermedio. Por eso es conveniente el nombre que le dan, de dialéctica argumentativa, ya que la dialéctica o lógica tópica estaba, para Aristóteles, como algo intermedio. No tenía el carácter apodíctico de la lógica analítica o de los *Analíticos primeros* y *segundos*, ni tampoco la debilidad de la retórica, sino que era algo intermedio, como lógica de lo probable. Si la lógica analítica era axiomática, con verdad contundente, y la retórica se quedaba en lo verosímil, la dialéctica o tópica tenía verdad probable, y con eso era más que suficiente para el modo en que argumentamos.

Fernando Leal explica extensamente el análisis del debate con una Teoría-P, pues tal es el método que se emplea (pp. 51 ss.). Plantean algunas preguntas previas, hablan de los desacuerdos en la filosofía, cómo son los argumentos filosóficos en el modelo ideal, y da un resumen del debate Russell-Copleston “en una nuez”. Copleston aporta un argumento metafísico, tomado de Leibniz (basado en el principio de razón suficiente) y da las pruebas clásicas (ontológica y cosmológica), así como un argumento moral y religioso (la experiencia de los místicos).

Viene luego el análisis del segmento I del debate, que abarca el comienzo del mismo. El segmento II se refiere al argumento metafísico de Copleston. El segmento III versa sobre el argumento religioso del mismo interlocutor. El segmento IV es sobre la discusión del argumento moral de Copleston. Y el segmento V alude al resumen de los argumentos (pp. 267 ss.).

La parte II contiene un análisis según la Teoría-E, y corre a cargo de Marraud (pp. 281 ss.). Expone la dialéctica argumentativa, que es su teoría propia. Se expone en las estructuras y operaciones de la argumentación. Habla de los contraargumentos. Aborda las razones y los modificadores co-orientados. Trata las estructuras entrelazadas. Y luego hace un análisis del debate Russell-Copleston aplicando la dialéctica argumentativa.

Y se termina con un examen cruzado final comentando la parte I, de Fernando Leal, por Hubert Marraud, y la parte II, de Hubert Marraud, por Fernando Leal (pp. 437 ss.). Así, los dos autores argumentan sus análisis y sus comentarios, de modo que se observa un ambiente argumentativo tanto en la exposición del debate como en sus análisis y comentarios.

Se añade, como apéndice, el texto del debate entre Russell y Copleston (pp. 455-472). Con eso se puede documentar de la mejor manera el trabajo que se ha realizado.

La obra es todo un ejercicio que nos muestra lo que se puede y debe hacer en el debate filosófico. Nuestras discusiones filosóficas no siempre llegan a consensos ni a resultados firmes, dado el carácter de los problemas en la filosofía. Pero es necesario que el filósofo se interese en la teoría de la argumentación, para realizar de la mejor manera posible sus exposiciones y sus discusiones.

Este libro me parece importante por dos razones. Una es que presenta una teoría de la argumentación que nos puede ayudar a mejorar nuestras discusiones filosóficas, muchas veces desarrolladas tramposamente, y en la que se declara a alguien vencedor y a alguien vencido, siendo que la misma investigación reciente sobre esos debates muestra que hay avanzadas y retiradas, pero rara vez victorias y derrotas. Porque se discute acerca de cosas muy de principio, para las cuales no hay una estrategia ganadora, y que son susceptibles de reconstrucción, dado el carácter reflexivo de la filosofía misma, que tiene que volver y volver sobre los problemas y sus intentos de solución, los cuales pocas veces son definitivos.

Otra cosa por la que me parece importante este libro es porque sus autores hacen una especie de reivindicación de Copleston. Dado que Russell era el maestro de la lógica en ese momento, uno de los constructores de la lógica formal y matemática de la actualidad, de manera simplista se creía y se decía que había acabado con Copleston; que había pulverizado los argumentos esgrimidos por éste. Pero los autores del libro que comento han mostrado que no se puede sostener eso; que Copleston ofreció razones firmes y que, en todo

caso, queda mucho por analizar y reflexionar acerca de la misma polémica. En una antología de Russell, compilada por Paul Edwards, con el título de *Por qué no soy cristiano*, se incluye ese debate sobre la existencia de Dios, y se deja sin ningún comentario, como dando por seguro que con sólo leerlo uno se convencerá de que Russell fue el ganador y Coppleston el vencido.

Sin embargo, Leal y Marraud nos hacen ver, con su detallado análisis de cada movimiento del proceso, que Coppleston adujo argumentos bastante aceptables y bien fundados, al paso que Russell, junto con sus análisis lógicos muy precisos, incluyó movidas poco aceptables, casi truculentas. Todo eso nos da una perspectiva nueva, tanto del debate como de la misma teoría de la argumentación, que se ve favorecida por el trabajo de estos dos autores.

Por eso es muy de agradecer este libro a Leal y Marraud, porque es todo un ejemplo concreto y práctico para aprender a argumentar y, por lo mismo, a discutir filosóficamente y a hacer buena filosofía.

Revista ANALOGIA FILOSÓFICA
Domicilio Social:
Calzada de las Brujas No. 51
Col. NUEVA ORIENTAL COAPA
14300 Ciudad de México, México.

- Derechos Reservados, No. 174-92
- Certificado de Licitud del Título, No. 6115, del 25 de Noviembre de 1991
- Certificado de Licitud de contenido, No. 4689, del 25 de Noviembre de 1991

A los posibles colaboradores: Se agradecerá que los manuscritos, preferiblemente hasta de 25 cuartillas, original y copia, se presenten mecanografiadas a doble espacio, inclusive las notas y las citas. Las referencias bibliográficas deberán ir juntas en una lista al final del texto; las notas al pie, irán numeradas progresivamente, en hoja aparte, al final del trabajo. No se devuelven originales que no hayan sido solicitados por el Consejo de redacción.

Toda correspondencia, acerca de suscripciones, canje, artículos, reseñas, etc., deberá enviarse a:

Revista ANALOGIA
Apartado Postal 23-161
Xochimilco
16000, Ciudad de México,
MEXICO.

