

PERSONA

Revista de la Facultad de Humanidades de la
Universidad Católica de La Plata

Año I, N° 2 | Julio-Diciembre 2016

La Hermenéutica en Paul Ricoeur | CLAUDIO MARENGHI

El Romanticismo de José Zorrilla: cristianismo y nacionalismo en *Don Juan Tenorio* | JAVIER IGNACIO GORRAIS

De la muerte al retorno de Dios. La cuestión del inmanentismo religioso | GUILLERMO HUMBERTO WITEMBURG

Sobre los conceptos de *Logoterapia* y *Análisis Existencial* | MARÍA LETICIA LOMBARDI

Psicopedagogía y supervisión: una relación de intercambio y aprendizaje | MARÍA JULIA GIULIANELLI Y MARÍA BELÉN ROSSIN

Recensiones |

JOSÉ ANDRÉS BONETTI

M. GISELLE FLACHSLAND

GUILLERMO HUMBERTO WITEMBURG



ISSN 2525-1767

PERSONA

Revista de la Facultad de Humanidades
de la Universidad Católica de La Plata

Año I, N° 2 | Julio-Diciembre 2016



PERSONA

Revista de la Facultad de Humanidades
de la Universidad Católica de La Plata

Año I, N° 2 | Julio-Diciembre 2016

Presentación	5
La Hermenéutica en Paul Ricoeur	9
CLAUDIO MARENGHI	
El Romanticismo de José Zorrilla: Cristianismo y nacionalismo en <i>Don Juan Tenorio</i>	45
JAVIER IGNACIO GORRAIS	
De la muerte al retorno de Dios. La cuestión del inmanentismo religioso	71
GUILLERMO HUMBERTO WITEMBURG	
Sobre los conceptos de Logoterapia y Análisis Existencial	91
MARÍA LETICIA LOMBARDI	
Psicopedagogía y supervisión: una relación de intercambio y aprendizaje	99
MARÍA JULIA GIULIANELLI Y MARÍA BELÉN ROSSIN	
Recensiones	117
JOSÉ ANDRÉS BONETTI	
M. GISELLE FLACHSLAND	
GUILLERMO HUMBERTO WITEMBURG	

Universidad Católica de La Plata
FACULTAD DE HUMANIDADES

VICEDECANO:

Rubén Marchioni

SECRETARIA ACADÉMICA:

Nancy Alejandra Andrade

DIRECTOR RESPONSABLE:

Rubén Marchioni

DIRECTOR EDITOR: Jorge Dondi

SECRETARIO DE REDACCIÓN:

Hugo Bezzati

CONSEJO ACADÉMICO:

Fernando Sagaspe

José A. Bonetti

Adriana Rogliano

CONSEJO DE REDACCIÓN:

Rodolfo Ángel Sívori

Alfredo Fernícola

Sebastián Corsellas

Yamila Olariaga

Marcelo Etchegaray

Axel Pacheco

COLABORADORES EN ESTE NÚMERO:

Claudio Marengi

Javier Ignacio Gorrais

Guillermo Humberto Witemburg

María Leticia Lombardi

María Julia Giulianelli

María Belén Rossin

José Andrés Bonetti

M. Giselle Flachsland

ADMINISTRACIÓN:

Revista Humanidades Ucalp

Facultad de Humanidades

Universidad Católica de La Plata,

Av. 13 N° 1227, 1900 La Plata.

Tel. (0221) 4227100 interno 131

E-Mail: persona@ucalpvirtual.edu.ar

Los libros, para su recensión deben ser enviados a:

Humanidades Ucalp / Persona, Universidad Católica de La Plata, Av. 13 N° 1227, 1900, La Plata.

Las opiniones expresadas en los artículos, estudios, comentarios y reseñas bibliográficas publicados en **Persona** son de exclusiva responsabilidad de sus respectivos autores.

Diseño y corrección: Editorial Ucalp

© Universidad Católica de La Plata,
Calle 13 N° 1227, 1900 La Plata,
Argentina

Derechos reservados.

I.S.S.N.: 2525-1767

Impreso en la Argentina / Printed in
Argentina
Editorial Ucalp, Diag. 73 N° 2137,
1900, La Plata

Presentación

Persona es una publicación para promover un pensamiento oyente y crítico en la investigación de las ciencias humanas y en las relaciones entre ellas que quiere comprender y orientar a ese ser siempre indigente y trascendente que nace para la libertad y el amor. En primer lugar, se propone escuchar y reconocer a los otros y recoger el don de lo natural que suscita la gratitud. Cuando los oyentes son dos, en el cara a cara, dispuestos a dar asilo a la palabra del otro, se inicia el diálogo en que se opera, a la vez, la comunicación de la vida y una íntima metamorfosis que reelabora el *poder ser* de cada uno. En segundo lugar, se quiere ofrecer un saber crítico para la verdad. Es decir, un saber libre para el ser y el bien antes que investigador de utilidades; un pensar inquieto por los fundamentos antes que mercader de novedades; un saber que pregunta por la verdad para alcanzar la adecuación entre el intelecto y la realidad, en la humildad, y que relega la razón instrumental y mecanicista que opera al servicio del éxito y del poder.

Los artículos que presentamos en este número responden a distintas disciplinas de la Facultad de Humanidades.

El primer artículo acomoda las elaboraciones filosóficas de Paul Ricoeur en un trazado que se afianza en la reflexión hermenéutica. Las interpretaciones de los filósofos y el pensamiento disperso en distintas creaciones culturales deben articularse para iluminar un sentido más profundo. La hermenéutica ricoeuriana se consolida con el análisis de la estructura semántica de los signos, pero no se cierra sobre el lenguaje, sino que desemboca en la existencia humana. No obstante, entiende el autor del artículo, no es este el último horizonte del pensador francés; su destino se halla en el ámbito de la ontología.

El segundo artículo ofrece el análisis de un famoso escrito de José Zorrilla: *Don Juan Tenorio*. Nos introduce en la comprensión del Romanticismo español, con sus componentes de nacionalismo y cristianismo, tal como las con-

cibe el escritor, y destaca la concepción de la moral y la religión que cultiva en su intimidad el sujeto romántico. El análisis de esta obra nos permite penetrar en el tipo de hombre que se repliega en un mundo ideal donde predomina el sentimiento íntimo, con capacidad de cierto arrepentimiento, y que choca con el mundo real, en el cual fracasa en su destinación a un amor humano imposible.

La reflexión del tercer escrito se dirige al fenómeno religioso en la sociedad actual, donde, según el autor, se ha dado un giro fundamental en el modo de interpretar a Dios y la religiosidad hasta llegar a proponer religiones sin Dios. Este giro ha consistido, esencialmente, en el alejamiento del Dios trascendente y en el sometimiento a un sustituto inmanentista. Fija en el racionalismo cartesiano el punto de partida de la disolución de la trascendencia en la inmanencia y proyecta, en el idealismo, la culminación del pensar inmanentista, donde la conciencia origina en sí todas las cosas. No queda lugar para un ser trascendente y sobrenatural, ni para una revelación: la religión se reduce a una construcción de reglas éticas para la convivencia civil. En definitiva, considera el autor, la verdadera inmanencia de Dios permite la verdadera trascendencia, y viceversa; solo frente a este Dios verdadero es posible la fe cristiana.

En cuarto lugar, hallamos el esclarecimiento de dos conceptos: la *Logoterapia* y el *Análisis Existencial*. Desbordando sus aprendizajes con Freud y Adler, Frankl elabora una psicoterapia que parte de lo espiritual (la Logoterapia) y, ante la neurosis, que hunde sus raíces en la falta de sentido, propone una terapia que se ordena a la búsqueda de sentido. No reclama sustituir la psicoterapia, sino, más bien, complementarla. Por otra parte, Frankl sostiene que el Análisis Existencial es un método que ayuda a descubrir factores de sentido, especialmente al comprender la biografía del ser humano concreto. No se ordena solo a la Logoterapia, sino a cualquier psicoterapia.

En el último artículo, se resalta la importancia del adecuado ejercicio de supervisión de una persona sobre otras en el trabajo, desde la perspectiva psicopedagógica, y se resalta que, en la relación de supervisión, operan determinadas actitudes de intercambio, para las cuales el supervisor debe ser preparado desde su formación académica y a partir de principios teóricos. Deben ejercitarse las actitudes reflexivas y colaborativas, y se debe cultivar el empeño por la

investigación permanente. Plasmado de este modo, el supervisor, en la vida profesional, podrá ayudar a otros colaborando con ellos y formándolos, a fin de que puedan superar las situaciones laborales difíciles y perfeccionarse en las restantes.

La Dirección

La Hermenéutica en Paul Ricoeur

por Claudio Marengi

Resumen

En este artículo, nos proponemos delinear las etapas que recorre Paul Ricoeur en la elaboración de su filosofía hermenéutica. Desde una perspectiva personalista, ya tempranamente sugiere abandonar el *camino corto* de la autorreflexión del *cogito* con *cogitata* para constituir una conciencia abstracta referida a idealidades. A fin de comprender en profundidad el ser del hombre, se propone, en cambio, buscar su sentido en las obras culturales en las que se encuentra diseminado. Este es el *camino largo*: se pone en marcha con la *fenomenología existencialista*, que reflexiona sobre la dialéctica de lo voluntario y lo involuntario en el ser humano; continúa su rumbo con la *hermenéutica simbólica*, que piensa a partir de los mitos sobre el origen del mal, la arqueología del psicoanálisis, la teleología del idealismo y la fenomenología de la religión; y termina en una *hermenéutica textual*, en la que se confía el sentido del ser del hombre y de los entes que no son el hombre a una tradición intertextual.

Palabras clave: hermenéutica, fenomenología, simbología, analogía, intertextualidad.

Abstract

In this article we will outline the stages that Paul Ricoeur runs in the elaboration of his hermeneutic philosophy. Early, from a personal perspective, he suggests leaving "the short path" of self-reflexivity "cogito" with their "cogitata", to build an abstract awareness referred to ideals. In order to understand in depth the being of man, he intends to, instead, find its meaning in cultural works where it is disseminated. This is the "long road": he starts moving with the "existential phenomenology", which reflects on the dialectic between the voluntary and the involuntary in the human being. He continues its course with "symbolic hermeneutics", which he makes from the myths about evil, the psychoanalytic archaeology, idealistic theology and the phenomenology of religion. And he ends with "textual hermeneutics", in which the sense of being of man and of the entities that are not the man is entrusted to an intertextual tradition.

Keywords: hermeneutic, phenomenology, symbology, analogy, intertextuality.

LA HERMENÉUTICA EN PAUL RICOEUR

(1.^a parte)

A continuación, intentaremos aproximarnos al insondable pensamiento de Paul Ricoeur en sus momentos hermenéuticos más relevantes. A tal fin, dividiremos la exposición de esta primera parte del trabajo en tres etapas del itinerario filosófico del pensador francés, las cuales se suceden cronológicamente y se vinculan entre sí con coherencia y continuidad.

La primera etapa es la de una *fenomenología existencial*, y a ella pertenecen sus primeras obras, como *Lo voluntario y lo involuntario* (1950), *El hombre falible* (1960) y *La simbólica del mal* (1960). La segunda etapa es la de una *hermenéutica simbólica*, a la que corresponden obras como *De la interpretación, ensayo sobre Freud* (1965) y *El conflicto de las interpretaciones* (1969). La tercera etapa es la de una *hermenéutica textual*, representada, ante todo, por la obra titulada *Del texto a la acción* (1986).

Antes de comenzar, conviene que aclaremos dos cuestiones. Primero, advertir al lector que numerosas obras ricoeurianas quedarán al margen del presente trabajo: *Historia y Verdad*, *La metáfora viva*, *Tiempo y narración*, *Sí mismo como otro*, entre otras. Segundo, de las tres etapas señaladas, la primera será tan solo mencionada, ya que lo que aquí nos interesa sustancialmente es la filosofía hermenéutica de Ricoeur, que la hallaremos en la segunda y en la tercera. Dicho esto, pasamos, sin más, a recorrer el camino señalado.

I.- Fenomenología Existencialista

Se suele situar el inicio de la producción filosófica de Paul Ricoeur dentro de la corriente personalista francesa inaugurada por Emmanuel Mounier. Junto a Jean Lacroix y Maurice Nédoncelle, nuestro autor se cuenta entre los representantes del movimiento Esprit, derivado de la mencionada corriente, quienes, a pesar de las diversas interpretaciones y resultados de sus especulaciones, coinciden en una problemática común: la consideración del hombre como *persona* y su apertura a la trascendencia. Tempranamente, partiendo de

una postura que el propio Ricoeur denomina *fenomenología existencialista* y en la que resuenan influjos de Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty y Marcel, nuestro filósofo se propuso recuperar la noción de persona que el *cogito* cartesiano había fracturado.

Este primer proyecto teórico de Ricoeur terminó compilado en una obra titulada *Filosofía de la voluntad* (1960) –tomo 1: *Lo voluntario y lo involuntario*; tomo 2: *Finitud y culpabilidad*, dividido en dos partes: “El hombre falible” y “La simbólica del mal”–, que reúne los esfuerzos de más de una década de especulación. Con lo que se ha denominado *filosofía de la voluntad*, se da un intento de recuperar la noción de *persona* ante la filosofía postcartesiana. Recordemos que Descartes había escindido al *mundo* (*res extensa*) del *yo* (*res cogitans*), lo cual terminó en un dualismo ontológico irreconciliable. La misión es, entonces, recuperar al *mundo* como constitutivo formal de la *persona*: pensar a partir de una persona que habita un mundo, en vez de pensar la persona por un lado y el mundo por otro. Llevar a cabo esto exige un rodeo reflexivo en virtud del cual el *yo* se transforma de una certeza apodíctica en una verdad interpretada que descifra el mundo como componente propio.

En *Lo voluntario y lo involuntario* (1950), el *cogito* se describe como un *querer* en el que se descubren las estructuras esenciales de la voluntad en su dimensión práctica y afectiva. Las categorías de *voluntario-involuntario* son puestas en juego en tal estructura. Por *voluntario* entiende Ricoeur el querer como origen, el *yo* como sujeto del querer en cuanto tal. Lo involuntario, en cambio, es concebido como naturaleza, como inconsciente indefinido. Con lo *involuntario* entra en escena el cuerpo y su cortejo de complicaciones. Y la mayor complicación es el misterio de la encarnación del espíritu: la unidad del alma y del cuerpo, más allá del acto por el que nosotros los pensamos dualmente. Esta paradoja es superada al concebir que lo voluntario, igual que lo involuntario, configura la estructura ontológica unitaria de la persona desde dos ópticas convergentes.

Hasta aquí la descripción de la voluntad considerada extraña a la esencia humana la culpabilidad. Sin embargo, tal como lo han hecho muchos autores existencialistas, Ricoeur incorpora este tema a su reflexión en *El hombre falible* (1960). Según él, el mal es posible en la realidad humana por la desproporción del hombre consigo mismo. Y la falibilidad no consiste solamente en la orientación hacia el mal,

sino también en la caída en el error. Además, el mal experimentado tiene un lenguaje propio que debe ser indagado si es que se quiere comprender el fenómeno. Esto último es abordado por Ricoeur en *La simbólica del mal* (1960). Se trata de un lenguaje indirecto y simbólico, que es el que se revela en las narraciones míticas y en la experiencia ordinaria del mal y de la culpa.

El problema del lenguaje del mal y de su carácter polisémico da paso al segundo momento señalado en nuestro itinerario introductorio: la *hermenéutica simbólica*, en el que habremos de retomar el estudio de esta última obra indicada por las implicancias que contiene en vistas a la filosofía hermenéutica que le sigue.

II.- Hermenéutica Simbólica (1)

Hemos dicho que el pensamiento de Ricoeur nació con su foco de interés en la cuestión de la persona. Pero debemos advertir que lo que mueve su vocación filosófica es más que una mera antropología, es el deseo de una ontología, como él mismo nos lo confiesa: “comprender mejor al hombre y el vínculo entre el ser del hombre y el ser de todos los entes” (1988, p. 330). El camino de esta ontología comenzará por la persona, por el *yo soy, yo pienso* del que han partido todas las filosofías de la conciencia desde Descartes. Sin embargo, es patente que esta primera verdad, si bien invencible, es abstracta y vacía. Para comprenderse, este *ego* requiere ser mediatisado por todos los objetos históricos en que se encuentra perdido y desde donde debe volver a encontrarse. De este modo, se plantea la necesidad de recorrer un *camino largo* que finalmente hará de esta reflexión inicial vacía una reflexión concreta.

Según esto, solo podrá advertirse lo propio constitutivo del yo que existe como *cogito* leyendo su sentido a través de las obras en las que concretamente se dispersa. En la estructura misma de esta reflexión, en cuanto no se llega al sentido radical del yo como existente, sino pasando por las objetivaciones de la vida en las que él se halla perdido, se encuentra una exigencia hermenéutica, consistente en interpretar el sentido que encierran estas obras. Cabe notar que, ya desde aquí, se puede vislumbrar la aurora de los conflictos por venir: las obras del yo podrán ser vistas a partir de más de un sentido o, lo que es lo mismo, distintas interpretaciones de ellas serán posibles.

Aquello que se encontrará pasando a través de esas obras por interpretar será la naturaleza misma del sujeto, entendida de distintas maneras según las distintas interpretaciones. Pero podría suceder que el mismo sujeto remitiera a algo más raigal, en lo que él mismo se hallara instaurado originariamente, que es lo que sugiere la conclusión de *La simbólica del mal*:

El símbolo nos habla como un índice de la situación del hombre en el corazón del ser en el cual se mueve, existe y quiere. El símbolo da que pensar que el cogito se halla en el interior del ser y no a la inversa. Todos los símbolos de la culpabilidad dicen la situación del ser del hombre en el ser del mundo; la tarea es entonces, a partir de los símbolos, elaborar conceptos existenciales, es decir, no sólo estructuras de la reflexión, sino estructuras de la existencia en tanto que la existencia es el ser del hombre (1988, p. 332).

Con lo dicho, se ha trazado un breve esbozo del nuevo proyecto filosófico de Ricoeur: el intento de una ontología que parte de la interpretación del yo desde sus obras. Pasaremos, entonces, a mostrar en particular los pasos de este pensamiento retomando su obra sobre el lenguaje del mal. Ya hemos dicho que *La simbólica del mal* (1960) se desarrolla en el contexto temprano de una filosofía de la voluntad. Mediante ella, Ricoeur introduce, en su reflexión personalista, la cuestión del mal, que había sido dejada metódicamente a un margen en *Lo voluntario y lo involuntario*. Lo que se intenta ahora es comprender el sentido del mal moral a la luz de la conciencia religiosa de los hombres, para lo cual considera necesario abordar los mitos en los que el tema se explicita ampliamente en el lenguaje. Pero, sucede que el lenguaje de esta experiencia del mal presenta una peculiar e inesperada dificultad.

Ya al comienzo de la obra, Ricoeur señala varias cosas: a) que la experiencia del mal solo es accesible en el lenguaje que lo expresa; b) que ese lenguaje es simbólico; c) que el lenguaje simbólico es aquel en el que el sentido literal de las expresiones lingüísticas transita hacia un sentido ulterior; d) que entre ambos sentidos existe una analogía o semejanza. Y para llevar a cabo esta tarea, Ricoeur ha seleccionado cuatro mitos que dan cuenta del origen y del fin del mal, más precisamente, “los mitos del caos original, los mitos del dios malvado, los mitos del alma exiliada en un cuerpo, los mitos de la falta histórica de un ancestro que sería al mismo tiempo un proto-

tipo de la humanidad” (1988, pp. 11-17). Que Ricoeur parta de los mitos y de su simbolismo no va en contra de su proyecto filosófico, sino todo lo contrario. A su entender, los mitos ya revelan el ser del hombre y de los entes antes que la filosofía: “todo ha sido dicho antes de la filosofía por signos y enigmas” (1988, p. 292).

La filosofía continúa esta revelación, tratando de llevar a conceptos lo contenido en los mitos: “el discurso continuado de los filósofos es, a la vez, reasunción hermenéutica de los enigmas que lo preceden, lo envuelven y lo nutren, y búsqueda del comienzo, búsqueda del orden, apetito de sistema” (Ricoeur, 2003, p. 292). Se trata, entonces, de llevar a la lucidez del concepto filosófico la textura del ser a partir de lo que los mitos revelan. Para llevar a cabo esta tarea, Ricoeur, en *La simbólica del mal*, se vale de un método articulado en tres pasos de progresiva profundización: 1) la fenomenología comparatista, 2) el pensamiento dentro de los símbolos, 3) el pensamiento a partir de los símbolos. A continuación, veremos cada uno de estos momentos en detalle.

El primer momento es el de una *fenomenología comparatista*. Consiste, según palabras del autor, en “una comprensión del símbolo por el símbolo” (Ricoeur, 2003, p. 293) que queda atrapada en el modo simbólico. Aquí no se plantea aún el problema de la verdad, tan solo se muestra la coherencia del sistema simbólico: se contemplan los símbolos, sus relaciones, sus significaciones. Pero no se dice todavía que quien los estudia crea o no en ellos: “se trata de una verdad sin creencia, una verdad a distancia, una verdad reducida, de la cual se ha expulsado la cuestión: ¿creo yo en eso?” (Ricoeur, 1988, p. 329). La actitud del fenomenólogo es la neutralidad, la postura de un espectador desinteresado, que contempla como si fuera un puro ojo en cuya retina se reflejaran puros sentidos. A entender de Ricoeur, esta actitud encierra una ingenuidad y es imposible mantenerla: se acusa a los fenomenólogos diciendo que, si están interesados en el estudio de tales objetos, es porque esperan que estos los interpeleen y les digan algo sobre el mundo y sobre el hombre.

Ricoeur asevera que la fenomenología implícitamente deposita su esperanza en el lenguaje y, por lo mismo, solo será posible como hermenéutica fenomenológica: “la creencia en que el lenguaje que soporta los símbolos es menos hablado por los hombres que hablado a los hombres, que los hombres son nacidos en el seno del lenguaje, en medio de la luz del Logos ‘que ilumina a todo hombre que viene a

este mundo” (1970, p. 38). Según esto, la fenomenología siempre estará más allá de su método, pues, al *contemplar* como un puro ojo al objeto, ya lo *interpreta*, ya *cree* en lo contenido en los símbolos, ya se *envivencia* con lo sagrado allí presente. Importa, entonces, destacar aquí que el paso desde la *fenomenología comparatista* hacia el *pensar dentro de los símbolos* aparece ya esbozado en la intención subyacente a este primer momento.

En el segundo momento, este creer latente en la fenomenología de la religión se vuelve lúcido mediante la comprensión de lo creído. Ahora se trata explícitamente de la cuestión de la verdad de los símbolos. El filósofo abandona su postura de espectador lejano y se abre al campo de la hermenéutica propiamente dicha, a la búsqueda de un sentido en un texto determinado. Y la aplicación de la hermenéutica que piensa dentro de los símbolos comienza con un movimiento peculiar, el del *círculo hermenéutico*, que puede enunciarse así: “es necesario comprender para creer, pero es necesario creer para comprender” (Ricoeur, 1988, p. 326). El punto de partida, entonces, es creer en lo dicho por el símbolo, sin lo cual no puede haber intelección alguna. Tan solo entrando y participando de la atmósfera del mito es posible hacerse cargo de lo que allí se dice. Únicamente una inicial coincidencia del pensamiento con lo que la vida allí apunta habilita el comprender.

Este inicial creer representa un crédito explícito a lo que habla en los mitos, una confianza expresa de que allí habla lo sagrado. Solo así se puede entrar en el movimiento del sentido allí presente. Pero este creer da lugar a un comprender que se despliega en su seno. Tal comprender, para el hombre postcrítico, simplemente puede ser un interpretar, esto es, advertir que en el mito no se trata de un relato de hechos históricos. Es un comprender que desmitologiza, pero este desmitologizar, en cuanto distingue el sentido del mito del elemento pseudohistórico, saca a la vez a plena luz la dimensión del símbolo como tal, hace ver como el hombre expresa las cosas últimas en un lenguaje cuyo sentido verdadero no está dado en lo inmediatamente significado. De este modo, detrás de una historia que se derrumba por la crítica, se alza un sentido ulterior no histórico que habla de ultimidades.

Lo esencial del mito es el relato. Un relato que, hablando sobre el drama del bien y del mal para la historia de la humanidad, no cuen-

ta un hecho histórico. Simplemente relatando, el mito hace de las magnitudes del bien y del mal los protagonistas de un drama. Así, desde el creer inicial, se ha abierto paso un comprender desmitologizante, que a su vez ha facilitado la visión de su sentido profundo nuevamente creído. De esta manera, se ha cumplido el círculo hermenéutico. Gracias a él, el hombre postcrítico puede contar nuevamente con toda la riqueza de los mitos. Es posible una nueva fe, una nueva aceptación de lo dicho en los mitos, una vez que estos se han desembarazado de su fachada histórica. Nuevamente, los mitos pueden hablar y dar que pensar. Escribe Ricoeur: “Todo mito comporta un lógos latente que exige ser exhibido”. Y agrega: “Comprender el mito como mito es comprender que el mito con su tiempo, su espacio, sus acontecimientos, sus personajes, su drama, se añade a la función revelante de los símbolos primarios elaborados anteriormente” (1988, p. 328).

Pero la hermenéutica del círculo hermenéutico no es aún filosófica. Para esto, hace falta pasar al tercer momento, para *pensar a partir de los símbolos*. Que este paso sea necesario no implica ver en el pensar filosófico algo que se añada desde afuera al pensar mítico, sino que, ya en el mito mismo, hay un esbozo de interpretación. Esta cuestión se aclara en la tarea hermenéutica llevada a cabo en *La simbólica del mal*. Allí se habla de los símbolos de primer grado (expresiones como *mancha, culpa, transgresión, impureza*) expresados en los mitos, los cuales, a su vez, serían símbolos de segundo grado (símbolos desarrollados en forma de relatos, que suponen ya una interpretación de los símbolos de primer grado).

Así, por ejemplo, el pecado original (símbolo de primer grado) se interpreta desde un relato que considera que fue cometido por un protohumano, que ha marcado a todo el género humano, que habría acontecido en los principios y que será ajusticiado al final de los tiempos (símbolo de segundo grado). Se ve, entonces, que el mito es ya una interpretación simbólica. Y la conflictiva interpretación de ellos en sus propias tradiciones mitológicas nos da ya una clara idea del carácter conflictivo que asumirá la hermenéutica.

Hace falta una aclaración: en este tercer momento, se trata de pensar a partir de los símbolos de un modo filosófico que nunca agota la riqueza de significado contenida en los mitos. La filosofía no puede agotar la sustancia de la palabra mítica:

Siempre hay más en los mitos y en los símbolos que en toda nuestra filosofía; y una interpretación filosófica de los símbolos nunca llega a ser conocimiento absoluto. Los símbolos del mal, en los que leemos el fracaso de nuestra existencia, declaran al mismo tiempo el fracaso de todos los sistemas de pensamiento que quisieran devorar los símbolos en un saber absoluto (Ricoeur, 2003, p. 328).

Tampoco la interpretación filosófica puede desembarazarse completamente de las vestiduras imaginativas míticas para acceder a conceptos puros. Tal consideración haría del mito una simple alegoría. En suma, el mito nunca puede ser *traducido* totalmente.

Adviértase que, según lo visto hasta aquí, el proceso hermenéutico explícito tiene dos momentos: el pensar dentro de los símbolos y el pensar a partir de los símbolos. Cada uno de ellos tiene características propias. El primero es una recuperación consciente de lo simbólico como tal, es un volver a escuchar el lenguaje mítico sin salir de él, moviéndose en su propio medio. El segundo tratará de llevar a la lucidez del concepto y del sistema la riqueza del decir mítico. Estos conceptos, como lo adelantáramos, serán conceptos existenciales que dirán algo del ser del hombre y del ser de todos los entes. Así, la filosofía hermenéutica se descubre como la expresión en clave conceptual de la rica e inagotable palabra simbólica: se trata de una aproximación al mito en la que se intenta decir filosóficamente (en conceptos racionales) lo que dicen los mitos simbólicamente (en imágenes metafóricas), sin que esta traducción sea absoluta y definitiva, pues, como dice Hans Gadamer en la última línea de *Verdad y Método*, “Mal hermeneuta el que crea que puede o debe quedarse con la última palabra” (1991, p. 673).

Balance I. Según vimos, con la introducción del tema del mal y de la culpa, nuestro autor se topó con un problema por entonces *secundario*, que pasaría a ser *central* en su obra: el lenguaje. Hasta entonces, Paul Ricoeur venía desarrollando su *filosofía de la voluntad* con el método fenomenológico de Husserl, pero tal modalidad descriptiva se mostraba inadecuada para la temática del mal, no así para describir estructuras de proyecto, motivación, carencia y propósito en la configuración antropológica. El tema del mal se ha mostrado reacio a ser estudiado mediante una reflexión directa fenomenológica por la utilización de un lenguaje simbólico. Más que una fenomenología de los símbolos, como vimos, debe realizarse una hermenéutica de los símbolos.

Y haciendo un recuento sobre lo expuesto, tenemos lo siguiente: en el *círculo hermenéutico* del pensar dentro de los símbolos, se había distinguido, luego del inicial creer, un comprender que, dejando de lado la historia del mito, interpretaba allí un resto que era no ya historia, sino sentido. Allí mismo se trataba de exponerse a ese sentido, a fin de dejarse alcanzar por él. Dejarse alcanzar por el sentido significa descubrirse, en algo propio allí dicho, algo finalmente *incon-
torneable*. Mediante un segundo creer, se precisa el sentido del mito, al comienzo creído de forma global. Finalmente, ese sentido (en última instancia inagotable) ha de ser llevado al discurso conceptual para intentar una mejor comprensión del hombre y del vínculo entre el ser del hombre y el ser de todos los entes. Con esto, hemos cumplido las tres etapas del método indicado por *La simbólica del mal*.

III.- Hermenéutica Simbólica (2)

Con la aparición de la obra *De la interpretación, ensayo sobre Freud* (1965), se amplía el concepto de hermenéutica. En principio, se repite la idea de que la hermenéutica nace en el punto de convergencia de las dos instancias del discurso humano: la imaginación simbólica y el pensar racional sistemático. La filosofía no puede comenzar desde sí misma como pensar libre, sino escuchando lo dicho en los símbolos que la preceden. Y su tarea racional consiste en llevar a la dicción conceptual el sentido que se dona originariamente en los mitos como en una cantera inagotable de contenido y provocación a pensar. Se trata, entonces, de una filosofía ligada y libre del mito: ligada porque parte de la atención a ellos; libre porque desarrolla su discurso según un orden racional. Podría decirse, en consecuencia, que el mito provoca y desencadena la filosofía.

Se trata, pues, de pasar del sentido primero (mitológico) al sentido segundo (filosófico). Pero ¿cómo significan los símbolos? Para responder a esto, hay que determinar la naturaleza del símbolo: “Yo llamo símbolo a toda estructura de significación en donde un sentido directo, primario, literal, designa además otro sentido indirecto, figurado, que no puede ser aprehendido sino a través del primero” (Ricoeur, 2003, p. 16). Y el nexo de sentido a sentido que hay en el símbolo no puede ser entendido mediante el solo concepto lógico de la analogía, ya que “a diferencia de una semejanza que pudiéramos considerar desde afuera, el símbolo es el movimiento mismo del

sentido primario que nos asimila intencionalmente al simbolizado, sin que podamos dominar intelectualmente la semejanza” (Ricoeur, 1970, p. 26). Frente a esta concepción del sentido múltiple del símbolo, hay que considerar a la hermenéutica como “el trabajo de pensamiento que consiste en descifrar el sentido oculto en el sentido aparente, en desplegar los niveles de la significación implicados en la significación literal” (Ricoeur, 2003, p. 16).

Mientras que, en *La simbólica del mal*, el símbolo se presentaba como un signo de doble connotación ligada analógicamente o por semejanza, ahora, con la incorporación del psicoanálisis, el símbolo se define como una estructura lingüística de sentido múltiple que no siempre se vincula por analogía. La obra de Freud *La interpretación de los sueños* ha aportado un gran peso a la hermenéutica del sentido múltiple, ya que muestra que los símbolos no mantienen relaciones de univocidad o analogía entre sí, sino que lo que el sueño tiene de patente remite a un sentido latente. El símbolo del sentido manifiesto se presenta como un texto de un relato que el psicoanalista tratará de sustituir por el texto de un deseo reprimido. Pero no solo el sueño, sino todas las formas de la cultura (religión, arte, derecho, economía, política) son para Freud similares al sueño: se tratan de manifestaciones disfrazadas de los deseos arcaicos de la infancia individual y de la humanidad. Ricoeur se apropia de esta idea freudiana al elaborar su nueva hermenéutica, presente en el ensayo que estamos introduciendo. Cabe decir que, en este ensayo, la hermenéutica filosófica propiamente dicha se articulará en tres etapas que corresponden a tres planos de ejercicio del pensamiento: el plano semántico, el plano reflexivo y el plano existencial. A continuación veremos, con cierto detalle, cada uno de ellos y el modo en que se articulan.

En la *etapa semántica*, la hermenéutica se aplica a todo conjunto de signos susceptible de ser considerado texto (escrito, sueño, síntoma, rito, mito, creencia, obra de arte). Pero, para que haya hermenéutica, es necesario que, en el texto que se trate en cada caso, haya una estructura de sentido múltiple. Aquí tiene preponderancia el estudio de la metáfora, pues, si bien el símbolo no se reduce a ella, “la metáfora constituye el núcleo semántico del símbolo” (Ricoeur, 2003, p. 17). La metáfora no se reduce a mera sustitución en la denominación, según la opinión vulgar, sino que constituye un verdadero *acontecimiento* de la frase. Lejos de ser un adorno retóri-

co, la metáfora dice la verdad de un referente no empírico. Pero, si bien la metáfora cabalga sobre la analogía, habrá que notar que el simbolismo onírico freudiano lejos está de ser explicado a partir de metáforas, porque el contenido patente en los sueños no se asemeja al contenido latente, sino que más bien constituye una distorsión suya. Por eso mismo, el símbolo no puede reducirse a la analogía.

El descubrimiento de Freud obliga a ampliar la noción de símbolo, con lo cual la investigación ontológica se amplía tanto en su campo de estudio como en su método. Antes, a la altura de *La simbólica del mal*, el doble sentido de los símbolos religiosos, llevados a la lucidez del concepto de la interpretación filosófica, debía dar finalmente el sentido del ser del hombre y de los entes. Ahora, desde *De la interpretación, ensayo sobre Freud*, la hermenéutica filosófica no solo ha de aplicarse al doble sentido de los símbolos religiosos, sino a todo símbolo, al doble sentido que tienen todas las obras de la cultura, asumiendo que allí el sentido segundo se halla presente en su disfraz, distorsionado y no revelado en un semejante. Ricoeur asume el desafío de esta *hermenéutica como ejercicio de la sospecha*, la cual debe ser coordinada a la otra hermenéutica opuesta a ella, la de la analogía, que Ricoeur suele denominar *hermenéutica de la recolección del sentido*.

Con esta ampliación, la hermenéutica se vuelve conflictiva. En efecto, en este ensayo, se cruzan tres líneas hermenéuticas en conflicto: la escatológica de lo Sagrado, la arqueológica de Freud y la teleológica de Hegel. Como dijimos, ahora no solo la religión será el objeto de la aplicación hermenéutica, sino que lo serán todos los signos equívocos de las obras del hombre. En todos los casos, asumiré Ricoeur el desafío de someterlos conflictivamente a la interpretación desenmascaradora de Freud y a una interpretación opuesta, sea esta solo la del espíritu –para las obras de la cultura que no son la religión–, sea de manera conjunta la del espíritu y la de la fenomenología de la religión –para el caso de los símbolos religiosos–. Esta tarea implica transitar un *camino largo*, en donde cada una de las interpretaciones tomará cierto aspecto semántico del símbolo sin agotarlo nunca. “Cada interpretación reduce esta riqueza, esta multivocidad y traduce el símbolo según una grilla de lectura que le es propia. Es tarea de esta criteriología mostrar que la forma de la interpretación es relativa a la estructura teórica del sistema hermenéutico considerado” (Ricoeur, 2003, p. 18).

Se trata simplemente de mostrar, en general para toda hermenéutica dada, el carácter relativo y limitado de cada una, con lo cual no se dice aún de qué manera precisa cada una de ellas contribuye a la verdad. En el ensayo que estamos analizando, Ricoeur compara a Freud con Hegel, viendo la coimplicancia de ambos autores: arqueología (Freud) y teleología (Hegel), lo inconsciente y lo consciente, se articulan mutuamente como lo pasado y lo futuro en una dialéctica insuperable. El espíritu se halla en la vida y el deseo, pero también la vida y el deseo se sobrepasan en las realizaciones del espíritu. Freud insiste en la presencia insuperable de lo pulsional-biológico en el hombre y sus obras a tal punto que todo lo espiritual sería falso, epifenoménico y enmascararía la verdad arcaica. Hegel privilegia la superación de lo pasado por la vida evolucionante del espíritu, que recorre diversas y nuevas figuras en las que ya habita, haciéndose cada vez más consciente. Así, el origen de la vida humana pareciera inconsciente (Freud), pero su meta, consciente (Hegel).

Es notable la dialéctica que Ricoeur encuentra entre estos autores. En Hegel está la vida inconsciente de la que habla Freud en la etapa en que el espíritu no ha tomado aún conciencia de sí mismo, tal como es relatado en los inicios de la *Fenomenología del espíritu*. En Freud está la vida consciente y espiritual de la que habla Hegel, entendida como epifenómeno distorsionante. Hegel acentúa una cara del fenómeno (espíritu) en detrimento de otra (vida); Freud acentúa la otra (vida) en detrimento de la primera (espíritu). Paul Ricoeur, por su parte, admite ambas dimensiones de lo real y señala que, a pesar de ser dos reduccionismos el de Hegel y el de Freud, no pueden dejar de lado aquello que intentan negar, lo cual sale a la luz en textos de ambos autores. Sin embargo, Ricoeur no se detiene aquí: a la hermenéutica arqueológica de Freud y la hermenéutica teleológica de Hegel incorpora la hermenéutica escatológica de la fenomenología de la religión, y concluye que solo una incesante circulación por estas tres hermenéuticas permitirá una comprensión adecuada de toda la riqueza de sentido que simbolizan las obras humanas.

El superobjetivo que persigue la obra de Ricoeur es elaborar una ontología partiendo de la persona. Y se está de acuerdo con Descartes en que el *yo pienso, yo existo* es la primera verdad de la que ha de partir la reflexión filosófica, con la salvedad de que ella es una verdad abstracta y vacía. Por eso, la reflexión no puede ser *reflexiva*, valga la redundancia, sino *hermenéutica*. Y la hermenéutica, precisamente,

debe buscar en las obras humanas la respuesta a la pregunta ¿quién soy?, haciendo del *cogito* abstracto una *existencia* concreta, llena de sentido y matices, incluso susceptible a interpretaciones opuestas como lo demuestra el carácter conflictivo de las tres hermenéuticas señaladas anteriormente. Y dado que la persona no se posee sabiéndose a sí misma, sino que se halla escindida, como perdida en sus obras, la tarea hermenéutica tendría también una finalidad ética: conocerse a sí mismo y ser lo que se es en libertad. La filosofía, decimos, se inicia como una reflexión que no puede ser sino concreta, mediada por la inclusión de todas las obras en las que el sujeto se objetiva. Pero ahora se sabe que la lectura de estas obras es multifocal: todo texto es un multitexto, susceptible de distintas interpretaciones.

Entre estas, contamos: 1) las interpretaciones restauradoras del sentido (fenomenología de la religión); 2) las que se despliegan como ejercicio de la sospecha (Freud); las que interpretan el sentido del espíritu (Hegel). Pues bien, en esta *etapa reflexiva* de la hermenéutica filosófica, es necesario recorrer cada una de las interpretaciones opuestas, para hacerse cargo de lo que en cada caso sale a la luz de la lectura del sujeto. Se trata de una reflexión que termina siendo una complejión que atiende a una obra concreta dada (idealmente deberían ser consideradas todas las obras) y que sigue las lecturas hermenéuticas de ella efectivamente dadas (las cuales pueden ser opuestas en más de un caso). Cada una de las hermenéuticas consideradas es una *perspectiva* que revela cierto *aspecto* del sujeto, de su naturaleza, pujando con otras interpretaciones por la verdad. De modo que esta conflictividad de las interpretaciones revela la naturaleza conflictiva propia del sujeto, lo cual nos lleva a un nuevo plano más allá del yo, esto es, la etapa existencial.

La *etapa existencial* es la más radical de la hermenéutica filosófica. En esta, la hermenéutica se cumple propiamente como ontología. La etapa reflexiva había puesto a la luz la conflictividad hermenéutica acerca del yo. Ahora, en la etapa existencial, se manifiesta que el sujeto actual se halla diversamente desbordado por algo otro abarcador en lo que se halla instaurado.

Para esclarecer el calado ontológico de la hermenéutica de Ricoeur, tomamos el caso de los símbolos religiosos y las hermenéuticas opuestas de la fenomenología de la religión y del ejercicio de

la sospecha. Por un lado, la fenomenología de la religión cree hallar un nuevo sentido en lo religioso, algo superior al hombre que sería origen y fin de su vida, lo cual nos da, así, una noticia del yo. Por otro lado, la hermenéutica de la sospecha desenmascara en lo religioso una ilusión de la falsa conciencia. En este proceder desenmascador, coinciden Marx, Nietzsche y Freud, aunque cada uno advierta, tras la falsa conciencia, algo distinto: las fuerzas económicas del trabajo, la voluntad de poder, el inconsciente y el deseo.

Podemos, entonces, preguntarnos con derecho: ¿cómo media Ricoeur estas hermenéuticas opuestas? Por empezar, Ricoeur encuentra una coincidencia entre ambas posturas. En ambas, el yo que es leído a través de sus obras queda remitido a una instancia que se halla fuera de él, sea que lo anteceda absolutamente (Freud), sea que lo exceda absolutamente (Religión). Dice Ricoeur: “Ambas interpretaciones humillan la conciencia y descentran el origen de la significación” (2003, p. 326). Y a su entender, “ambas interpretaciones son legítimas, cada una en su nivel; pero no podemos contentarnos con una simple yuxtaposición de estos dos estilos de interpretación, nos es necesario articularlos uno con otro y mostrar sus funciones complementarias” (2003, p. 318).

Frente a la hermenéutica psicoanalítica de la religión, que ve en lo religioso un retorno de lo reprimido que se halla en el inconsciente (asesinato del padre, institución del incesto, restauración de la figura del padre bajo la forma sustituta del animal totémico), la cual reduce todo a lo inconsciente y originario, Ricoeur propone una nueva hermenéutica de lo consciente y último. Se trata ahora de ver, en las figuras simbólicas de la religión, no ya un pasado agazapado, sino un futuro acogedor. Ricoeur advierte, en la fenomenología del espíritu de Hegel, una lectura superadora del yo narcisista de Freud, que en general no interpreta a ese yo desde el pasado, sino desde el futuro. En efecto, en Hegel cada figura del pensamiento (para el caso, la religión) solo adquiere sentido desde la figura siguiente de la conciencia humana y, radicalmente, desde el todo del saber absoluto. Una interpretación del yo podrá atender a su génesis en las figuras pasadas, pero ha de prestar atención a su crecimiento como yo, cuyo sentido se configura hacia delante.

Pues bien, Freud interpreta desde una arqueología (pasado); Hegel, desde una teleología (futuro); la fenomenología de la religión,

desde una escatología (futuro). Pero la teleología hegeliana y la escatología fenomenológica difieren en que, para la primera, lo último termina siendo sabido, mientras que, para la segunda, lo Sagrado es promesa. Ahora bien, si prestamos mayor atención, advertimos que las tres interpretaciones coinciden a su manera y en su medida en descentrar al yo actual, de modo que ponen fuera de él la fuente última del sentido. Y es precisamente en este juego de coincidencias y discrepancias donde se anuncia la coordinación de las interpretaciones en conflicto.

El siguiente texto es lo suficientemente explícito al respecto y no requiere mayor comentario:

Comprendiéndose a sí mismo en y por los signos de lo sagrado, el hombre opera el más radical desasimiento de sí mismo que sea posible concebir; este desasimiento excede al que suscitan el psicoanálisis y la fenomenología hegeliana, sea que se los tome separadamente, sea que se conjugue sus efectos; una arqueología y una teleología develan aún una arché y un télos de los que el sujeto puede disponer comprendiéndolos; no sucede lo mismo con lo Sagrado, que se anuncia en una fenomenología de la religión, éste designa simbólicamente el alfa de toda arqueología, la omega de toda teleología; de este alfa y de esta omega el sujeto no puede disponer; lo Sagrado interpela al hombre y, en esta interpelación, se anuncia como lo que dispone de su existencia, porque la pone absolutamente como esfuerzo y como deseo de ser (Ricoeur, 2003, p. 26).

De distintas maneras, se le dice al yo que él no es la fuente de sentido, que él está inmerso en un acontecer de sentido cuya fuente lo desborda. Aquí se puede ver, entonces, como la etapa reflexiva, llevada hasta su extremo, transita naturalmente hacia la etapa existencial, esto es, hacia la etapa en que el yo aparece radicado en lo *otro* de él mismo: lo sagrado en el caso de la fenomenología de la religión; el deseo en el caso de Freud; el espíritu en el caso de Hegel. El conflicto de las tres hermenéuticas señaladas, según Ricoeur, debe integrarse: arqueología, teleología y escatología no se oponen, sino que se articulan entre sí. Por lo cual, la figura completa del yo y su vínculo con el ser solo puede lograrse *circulando* entre las tres interpretaciones. Y así, la filosofía hermenéutica culmina en una “ontología militante y quebrada” (Ricoeur, 2003, p. 26) en la que el ser no deja de ser interpretado desde la multiplicidad, motivo por el cual la hermenéutica no podrá elevarse a la paz de una hermenéutica general y única.

Pero ¿en dónde fundar la unidad de esta multiplicidad de sentidos? La unidad de estas interpretaciones encontradas descansa en los símbolos mismos. “Son finalmente los símbolos más ricos los que aseguran la unidad de estas múltiples interpretaciones; ellos solos mantienen todos los vectores, regresivos y prospectivos, que las diversas hermenéuticas disocian” (Ricoeur, 2003, p. 27). Y agrega Ricoeur:

La existencia de la que puede hablar una filosofía hermenéutica permanece siempre una existencia interpretada; es en el trabajo de la interpretación que ella descubre las modalidades múltiples de la dependencia del yo: su dependencia del deseo, percibida en una arqueología del sujeto, su dependencia del espíritu, percibida en su teleología, su dependencia de lo sagrado, percibida en su escatología (2003, p. 28).

Para comprender los alcances y los límites de este proyecto ontológico, es revelador el siguiente texto de Ricoeur, donde él mismo nos brinda una valoración final de sus investigaciones:

La ontología propuesta aquí no es en absoluto separable de la interpretación; ella queda dentro del círculo que forman en conjunto el trabajo de la interpretación y el ser interpretado; no es entonces en absoluto una ontología triunfante; no es tampoco una ciencia, porque no podría escapar enteramente a la guerra intestina que libran entre ellas las hermenéuticas (2003, p. 28).

Se arriba tan solo a cierta aproximación del sentido del ser del hombre y de su vínculo con el ser de todos los entes, ciertamente situada en las coordenadas temporales desde las que se practica el ejercicio hermenéutico. Pero esto no es poco, si se considera que con ello obtenemos alguna noticia de carácter ontológico.

Balance II. Recapitularemos ahora el talante de este segundo proyecto hermenéutico de Paul Ricoeur en cuatro puntos: a) filosofía como reflexión concreta, b) la filosofía como hermenéutica, c) la contingencia en la filosofía y d) el conflicto de las interpretaciones.

a) La filosofía como reflexión concreta. La filosofía es, en su punto de partida, reflexión y autoconocimiento. Pero este autoconocimiento no es tal con la mera constatación de la propia existencia. Para alcanzar la plena conciencia por medio de la reflexión, es necesario pasar por las obras donde el yo se explicita perdiéndose; es necesario que la reflexión devenga reflexión concreta, leyendo la

naturaleza del yo desde sus obras. Así, la filosofía se erige como una tarea ética en cuanto devuelve el yo a sí mismo.

b) La filosofía como hermenéutica. Si la filosofía ha de ser una reflexión concreta, ha de ser necesariamente hermenéutica. La filosofía ha de ser un camino de lectura de las obras del hombre, las cuales presentan una estructura de doble sentido, pues el hablar en sus obras en un doble sentido pertenece a la naturaleza misma del yo. Desde tal lenguaje se ha de desplegar la filosofía como tarea estrictamente racional, como pensar a partir de los símbolos.

c) La contingencia en la filosofía. La filosofía como reflexión concreta hermenéutica pasa por las obras del yo, que son siempre contingentes. Ricoeur partió en su proyecto filosófico desde los mitos, más precisamente desde cuatro mitos vinculados al tema del mal. Podríamos preguntarnos: ¿por qué elegir los mitos?, ¿por qué los referidos al origen y al fin del mal?, ¿por qué esos cuatro mitos y no otros? Pues bien, Ricoeur responde la primera cuestión diciendo que, en tal elección, hay una apuesta personal, una apuesta que en definitiva asume riesgos ontológicos. El filósofo francés piensa que, en los mitos, se parte de lo pleno del lenguaje, siendo entre las obras humanas las de mayor amplitud, profundidad y riqueza respecto al sentido de la totalidad. Pero, ¿por qué mitos sobre el mal? Porque el mal representa una crisis en el vínculo entre el ser del hombre y lo Sagrado. Por último, ¿por qué tales mitos sobre el mal y no otros? En esta cuestión se patentiza la contingencia y la particularidad que caracteriza a la filosofía. De hecho, la filosofía que aquí se hace tiene un origen encuadrado histórica, geográfica y culturalmente: nació en Grecia con la pregunta por el ser, y su otro más próximo fue la cultura judía. Y nuestra existencia occidental es, en gran medida, la resultante del encuentro de estas dos fuentes. Nada extraño entonces que los mitos que Ricoeur estudia pertenezcan a una y otra fuente.

d) El conflicto de las interpretaciones. La filosofía reflexiva debe pasar necesariamente por las obras contingentes del yo para interpretar desde allí su intimidad propia. Y si esta lectura ha de ser definitivamente concreta, ha de atenerse a las lecturas múltiples y opuestas ya dadas, que las mismas obras provocan con su riqueza (etapa semántica), y ha de seguir las hasta el fin (etapas reflexiva y existencial), donde ponen de manifiesto la dependencia del yo respecto de algo que lo desborda, entendido en cada caso de manera

diversa (deseo, espíritu, sagrado). Y finalmente, tales interpretaciones opuestas se integran dialécticamente en una figura unitaria y dinámica, articulada en distintas instancias, que coinciden en ser fuentes de la conciencia que trascienden a la conciencia: el yo está hecho de un pasado inconsciente y arcaico y, a la vez, desde allí hecho de un espíritu que avanza hacia lo nuevo y que escucha la promesa de alguien que saldrá a su encuentro.

IV.- Hermenéutica Textual

Hasta aquí vimos que el sentido del ser se ha de recoger en las obras del hombre, según el análisis de las hermenéuticas en conflicto (arqueológica, teleológica, escatológica), pues en tales obras se halla cristalizada la originaria comprensión del ser. Y esta comprensión, ya Ricoeur lo señalaba, es ante todo lingüística: solo en el lenguaje, se expresa toda comprensión óntica y ontológica. Por eso, en este tercer momento, Ricoeur pasa de entender la hermenéutica como interpretación de los símbolos de doble sentido a entenderla como momento de la comprensión en general y, finalmente, como interpretación de textos. Se pasa de una hermenéutica simbólica a una hermenéutica textual.

Y otra vez aquí, en esta nueva visión de la hermenéutica, aparece el descentramiento del sujeto: el ser y sus sentidos aparecen precediendo al sujeto, donándose a él históricamente, en una tradición textual. La obra que reúne estos esfuerzos se titula *Del texto a la acción* (1986). Su eje central, que sigue de cerca al pensamiento de Hans Gadamer, remarca que toda experiencia humana está condicionada por la comprensión y su articulación lingüística. “La experiencia en toda su amplitud tiene una decibilidad de principio. La experiencia puede ser dicha, ella reclama ser dicha. Llevarla al lenguaje no es cambiarla en otra cosa, sino, articulándola y desplegándola, hacerla devenir ella misma” (Ricoeur, 2000, p. 56). Todo sentido del ser, entonces, es comprendido finalmente como tal en el lenguaje, en el seno de la comunicación humana.

Pero ¿cómo se despliega el lenguaje? Su primera figura es el *cara a cara* dialogal. En el diálogo coloquial humano, hallamos la experiencia hermenéutica más familiar, pues toda conversación versa sobre la interpretación de un sentido. En este diálogo, las frases de los interlocutores traen a escena una realidad ante ellos y exigen un

trabajo de interpretación a través de las preguntas y las respuestas que se van sucediendo.

La interpretación es el proceso por el cual, en el juego de la pregunta y la respuesta, los interlocutores determinan en común los valores contextuales que estructuran su conversación. Antes de toda tecnología que erigiera en disciplina autónoma a la exégesis y la filología, hay un proceso espontáneo de interpretación que corresponde al ejercicio más primitivo de la comprensión en una situación dada. (Ricoeur, 2000, p. 47).

En el diálogo, se pone en vibración una red de significados y de realidad compartida al alcance del locutor y del oyente que posibilita la comprensión. Pero a medida que se avanza en la interpretación, se adentran ambos en un contexto de significaciones común a muchos que proviene del pasado. Así, la actual relación lingüística intersubjetiva se incluye en una relación intersubjetiva más amplia perteneciente a una tradición. Y tal tradición descansa, en última instancia, a entender de Ricoeur, en los textos literarios de cada cultura. Es por este motivo que un diálogo cualquiera ha de terminar idealmente en lo dicho en un texto. A tal punto es así que Ricoeur llega a preguntar: “¿Qué sabríamos nosotros del amor, del odio, de los valores éticos, del yo, si no hubiera sido llevado al lenguaje y articulado por la literatura?” (2000, p. 116). La comprensión final de cualquier sentido que se hace presente en un diálogo actual lleva necesariamente a la lectura de las obras literarias pretéritas.

Ahora bien, ¿qué es un texto? Mientras que en el diálogo interpersonal la distancia entre lo dicho y el individuo parlante es mínima, el texto escrito presenta una consistencia propia despegada de su autor, pues gracias a la escritura, el texto adquiere la autonomía que le es propia. En el texto aparece un sentido y desaparece la intimidad del autor: ya no hay un ‘cara a cara’, ni la posibilidad de preguntar para saber lo que íntimamente haya querido decir el autor. A cambio de esto, el texto escrito puede hacer presente algo que el hablar del diálogo no puede: decir algo sobre lo que es, en una referencia extralingüística. ¿Qué significa esto? Pues bien, que, en el texto, dado que no está presente el autor en persona, la función referencial de primer grado (referencia a entes concretos) se sustituye por una función referencial de segundo grado (referencia a un mundo poético signifiante) que apunta no a una autoglorificación del lenguaje,

sino a que el hombre habite en un nuevo mundo, en el *mundo del texto* o en *la cosa del texto*, como lo llama Ricoeur: “La cosa del texto, tal es el objeto de la hermenéutica. Y la cosa del texto es el mundo que el texto despliega ante él” (2000, p. 39).

En este nuevo mundo abierto por el texto, frente al mundo vital cotidiano que se ha impuesto desde la visión científica moderna, las cosas no aparecen ya como meros *objetos* opuestas a un *sujeto* que las manipula, sino como portadoras de una polisemia poética inagotable. En la lectura de un texto poético, aparece ante el lector un nuevo mundo que lo retrae de su mundo cotidiano y lo contextualiza en una nueva dimensión habitable.

Se podría decir que el texto de ficción o poético no se limita a poner el sentido del texto a distancia de la intención del autor, sino que además pone la referencia del texto a distancia del mundo articulado por el lenguaje cotidiano. De esta manera, la realidad es metamorfoseada por medio de lo que llamaría las variaciones imaginativas que la literatura opera sobre lo real (Ricoeur, 2000, p. 53).

La comprensión humana de cualquier sentido es hermenéutica, siendo primero hermenéutica dialogal y finalmente hermenéutica textual. Y cualquier experiencia humana, en cuanto está interpelada por un sentido allí comprendido en el lenguaje, remite en última instancia a los textos literarios del pasado. La experiencia actual, en tanto que lingüística, se sostiene radicalmente en las experiencias, también lingüísticas del pasado, presentes en los textos. Esto es hacer *hermenéutica textual*: interpretar un hecho actual a la luz de los textos del pasado, lo cual es de suyo una obra del texto y no de tal o cual sujeto: “lo interesante aquí es que la interpretación, antes de ser el acto del exégeta, es el acto del texto” (Ricoeur, 2000, p. 156).

Así describe Ricoeur la lectura hermenéutica de un texto: la comprensión de un texto es el acto por el cual el sujeto es capaz de dejarse guiar de tal manera por la *cosa del texto* que logra integrar en sí el sentido y el mundo que aquel despliega ante él. De este modo, la comprensión del texto es una apropiación del mundo del texto, que es un desapropiarse de sí mismo para dejarse apropiar y guiar por el mundo nuevo del texto, para luego desde allí ser sí mismo. En otras palabras: la comprensión del texto es dejar obrar al texto para ser sí mismo como discípulo de él.

No imponer al texto la propia capacidad finita de comprender, sino exponerse al texto y recibir de él un sí mismo más vasto, que sería la proposición de existencia que respondería de la manera más apropiada a la proposición de mundo. La comprensión es, entonces, todo lo contrario de una constitución de la cual el sujeto tendría la clave (Ricoeur, 2000, p. 117).

Gracias al carácter referencial del lenguaje, el hombre como comprensor pertenece al ser y a sus sentidos, pero, en cuanto ese comprender es hermenéutico, le pertenece finalmente a una historia mediada por el texto. Sin embargo, el hermeneuta es consciente tanto de su pertenencia a la tradición textual como de la distancia que lo separa de los textos. Esta conciencia hermenéutica es lo que posibilita un estudio ya no comprensivo, sino explicativo del texto. En el proceso hermenéutico textual, después del primer momento comprensivo, se sigue un segundo momento explicativo en el que el lector se distancia de la obra para desgajar su estructura.

En este segundo momento, encuentran su vigencia los aportes contemporáneos de la lógica simbólica neopositivista, del estructuralismo lingüístico y de la semiótica como ciencia que estudia el aspecto sintáctico, semántico y pragmático del lenguaje cual sistema de signos. Ricoeur aprovecha la clásica distinción entre *comprender* y *explicar* de Dilthey en un sentido renovado. “Explicar es desgajar la estructura, es decir las relaciones internas de dependencia que constituyen la estática del texto; interpretar es tomar el camino de pensamiento abierto por el texto, ponerse en ruta hacia el oriente del texto” (Ricoeur, 2000, p. 155). Por lo tanto, el momento científico de la tarea hermenéutica no tiene otra finalidad que volver a la comprensión, lo cual favorece la fijación del sentido a la que el texto apunta.

Ricoeur advierte que la interpretación textual (escrita) resulta más reducida que la interpretación simbólica (oral o escrita). Esto es cierto, pero lo que pierde la interpretación en extensión lo gana en comprensión. Y es que “gracias a la escritura, el discurso adquiere una triple autonomía semántica: respecto de la intención del hablante, de la recepción del público primitivo y de las circunstancias económicas, sociales y culturales de su producción” (Ricoeur, 2000, p. 33). El rodeo a través de los textos escritos amplía la mediación semiótica y simbólica ya señalada en la medida en que aleja a la inter-

pretación del diálogo, es decir, de la intersubjetividad. La intención del autor ya no está inmediatamente dada, como pretende estarlo la del hablante cuando se expresa en forma sincera y directa.

Esto hace que el significado del texto deba ser reconstruido en la lectura. “Ya no se trata de definir la hermenéutica mediante la coincidencia entre el espíritu del lector y el espíritu del autor” (Ricoeur, 2000, p. 33), contra lo que pretendían Schleiermacher o Dilthey. En esta interpretación textual, es el texto el que tiene la iniciativa y no el intérprete. “Comprenderse es comprenderse ante el texto y recibir de él las condiciones de un sí mismo distinto del yo que se pone a leer. Ninguna de las dos subjetividades, ni la del autor, ni la del lector, tiene pues prioridad en el sentido de una presencia originaria de uno ante sí mismo” (Ricoeur, 2000, p. 33). En una verdadera lectura de un texto, la interpelación de lo allí dicho hace que yo mismo sufra una auténtica transformación, de modo tal que ya nunca más seré el que era antes de comenzar a leerlo.

Balance III. La lúcida comprensión de sí mismo a la luz de los textos del pasado podrá continuarse en un discurso racional en el que la propia existencia, así radicalmente explicitada, se comprenda en conceptos existenciales, siendo que, en tal lucidez, surge que el hombre pertenece a la historia. La hermenéutica en sentido amplio, recapitulando todo lo que hemos expuesto a lo largo del trabajo, puede entenderse en Paul Ricoeur así: es el hombre mismo como ser que es comprendido y que se comprende que explicita el sentido y la realidad presente en su comprensión, hasta comprenderse en los textos del pasado, por los que se comprende radicalmente. Esta comprensión alcanza su plenitud cuando, en lúcida distancia crítica –posibilitada por las sucesivas distancias del lenguaje que culminan en las distancias propias del texto–, incorpora la explicación científica de los textos (estructuralismo) y las distancias hermenéuticas opuestas del sentido (arqueología, teleología, escatología); se expresa al final en un lenguaje racional (filosofía) en que el hombre se reconoce como perteneciente históricamente al ser en una tradición.

PAUL RICOEUR EN LA HERMENÉUTICA

(2.^a parte)

En las últimas líneas de la primera parte de este trabajo, hablamos de la pertenencia del hombre a una tradición. Pensamos que, luego de haber presentado en líneas generales los momentos más significativos del desarrollo de la hermenéutica ricoeuriana, sería de suma utilidad mostrar el lugar que nuestro autor ocupa en la tradición filosófica de la que forma parte, así como también aclarar los supuestos que asume esta corriente de pensamiento.

Para llevar a cabo tal tarea, dividiremos esta última parte del trabajo en dos secciones. En la primera, se presentará la tradición filosófica en la que nuestro autor se inserta, siendo lo más fiel posible a la visión que el propio Ricoeur tiene acerca de ella. En la segunda, se mostrará la originalidad del planteo ricoeuriano dentro de esta corriente filosófica, e insistiremos, sobre todo, en su diversidad respecto a Martin Heidegger.

I.- La Tradición Filosófica en la Obra Ricoeuriana

Ricoeur confiesa que la tradición a la que pertenece se caracteriza por tres rasgos: “corresponde a una filosofía reflexiva; se encuentra en la esfera de influencia de la fenomenología husserliana; pretende ser una variante hermenéutica de la fenomenología” (2000, p. 28). Esta sola declaración nos da una noticia sobre las fuentes matrices que mueven la especulación de nuestro autor tal como la hemos expuesto en la primera parte del trabajo, por lo cual será importante recorrer la opinión que Ricoeur posee sobre cada una de ellas.

En líneas generales, una filosofía reflexiva es el modo de pensar procedente del *cogito* de la filosofía de René Descartes, pasando por Kant y los planteos idealistas posteriores. “Los problemas filosóficos que una filosofía reflexiva considera más importantes se refieren a la posibilidad de la comprensión de uno mismo como sujeto de las operaciones cognoscitivas, volitivas, estimativas, etc.” (Ricoeur, 2000, p. 28). La reflexión es el acto por el cual un sujeto vuelve a captar, en claridad intelectual y responsabilidad moral, el principio unificador de las operaciones en las que se dispersa y se olvida como sujeto.

Es sabido que en su *Crítica de la razón pura*, Immanuel Kant sostuvo que el *yo pienso* debía acompañar a todas las representaciones del sujeto. Y podría afirmarse, sin exagerar, que, en esta exigencia de la apercepción trascendental, coinciden todas las filosofías de la conciencia. Pero surge una cuestión, ¿cómo se reconoce a sí mismo el *yo pienso*?

Cabe decir que las respuestas dadas por la fenomenología y la hermenéutica a esta pregunta representan una transformación radical del programa original de la filosofía reflexiva. En efecto, esta última había tenido numerosas formulaciones en la modernidad, desde Descartes hasta Hegel, en las que, en mayor o menor grado, se pretendía una reflexividad absoluta del sujeto, una autotransparencia o coincidencia perfecta en el conocimiento que el yo tiene de sí mismo. Pues bien, los sucesores de esta tradición idealista se irán alejando cada vez más de este anhelo. En los casos más radicales, se llegará, incluso, al polo contrario que descentra al sujeto y lo concibe en dependencia alterna, como es el caso de Paul Ricoeur, quien en una de sus obras hablará de *sí mismo como otro*.

Edmund Husserl, padre de esta fecunda escuela, concibe la fenomenología no solo como un método descriptivo de las articulaciones fundamentales de la experiencia: perceptiva, imaginativa, intelectual, volitiva y axiológica, sino también como una autofundamentación radical en la más completa claridad de conciencia, lo cual recuerda el talante de proyectos como el de Fichte o el de Hegel. Tal es así que, en su apogeo, hacia la etapa de las *Meditaciones cartesianas*, fruto maduro de *Ideas I y II*, el mismo Husserl llamó a su sistema filosófico con el nombre de *idealismo trascendental fenomenológico*.

Por medio de la *ἐποχή*, Husserl ha creído hallar un ámbito de idealidades donde toda pregunta referida a la realidad de las cosas quedaba programáticamente excluida, poniéndose entre paréntesis. Con esto, Husserl pretende despacharse rápida y arbitrariamente de toda cuestión fáctica: “Más allá de Kant, y volviendo a Descartes, sostiene que toda aprehensión de una trascendencia es dudosa, pero que la inmanencia del yo es indudable. Por esta afirmación, la fenomenología posee el carácter de una filosofía reflexiva” (Ricoeur, 2000, p. 28). Así, lo pensado será un sentido constituido desde la conciencia como desde su fuente originaria: *ego cogito cogitatum*, he aquí la fórmula de su intencionalidad.

Pero podríamos preguntarnos: ¿es posible liberarse del mundo por la ἐποχή? ¿No será más bien que el acto de la reducción es el acto de un ser concreto que existe, si bien desde un puesto privilegiado, como parte integral del mundo? Merleau-Ponty ha señalado que la mayor enseñanza de la reducción fenomenológica reside en la imposibilidad de llevarla a cabo por completo, porque ella revela el resurgimiento inmotivado del mundo. Reducir la realidad a mera hipótesis: esta es su intención y, según Paul Ricoeur, esto es imposible, como ya lo había señalado su conciudadano Merleau-Ponty.

El gran descubrimiento de la fenomenología ha sido la intencionalidad, señalar que la conciencia es siempre *conciencia de algo* a la par que *conciencia de sí*. Pero, en el contexto husserliano, esta intencionalidad hacia el objeto termina siendo constituida por el sujeto. Sin embargo, este proyecto idealista de Husserl tiene sus horas contadas, porque “la tarea concreta de la fenomenología pone de manifiesto, de modo regresivo, estratos cada vez más fundamentales donde las síntesis activas remiten continuamente a síntesis pasivas cada vez más radicales” (Ricoeur, 2000, p. 29). Incluso los últimos trabajos husserlianos dedicados al *mundo de la vida* designan con este nombre un horizonte de inmediatez que nunca se alcanza. “El *lebenswelt* nunca está dado y siempre se supone. Es el paraíso perdido de la fenomenología. Por eso decimos que esta teoría ha subvertido su propia idea conductora al tratar de realizarla. En esto reside la grandeza trágica de la obra de Husserl” (Ricoeur, 2000, p. 29).

La intencionalidad, que está en el centro del pensar husserliano, es un arma de doble filo que se vuelve en su contra. Al plantear que la conciencia intencional es el residuo fenomenológico y el fundamento absoluto de todas las cosas, se puede objetar a Husserl el descansar en supuestos anteriores: la conciencia no es en sí sin lo otro; la conciencia es siempre una conciencia finita de esto o de aquello, sin ser nunca conciencia del todo. Pero ¿qué es, en verdad, una conciencia intencional? La intencionalidad designa que la conciencia contiene idealmente otra cosa que no es ella. Si, como indica la intencionalidad, la conciencia no es nada por ella misma o en ella misma, si su ser consiste en ordenarse sin más a lo otro, entonces debemos reconocer que la realidad propia de esta conciencia no podría ser sí misma en una autoposesión inalienable, sino que se especificará la apertura que ella es por aquello hacia lo cual se abre. Parecería, entonces, que la noción de intencionalidad es una correlación

cognoscitiva derivada que se funda en una apertura más originaria del yo a lo otro en general, con lo cual, la conciencia, más que como *cogito*, habría de concebirse como *existencia*. Fue Martin Heidegger quien reemplazó la noción de conciencia intencional por la de *Dasein*, que mienta *ex-sistencia* o *ser-en-el-mundo*.

Si aceptamos esto, debemos reconocer una apertura original de nuestro ser al mundo, lo cual define la facticidad humana, el estar arrojado en un mundo histórico al que pertenecemos. En consecuencia, se niega la autoconciencia cartesiana, pues el sujeto retorna sobre sí mismo mediando la temporalidad, la historia, el lenguaje, la tradición textual y todas las obras de la cultura. Y no hace falta demasiado olfato filosófico para comprender que esto va acompañado de la negación de la posibilidad de la intuición eidética, lo cual se reemplaza por la afirmación de comprensiones aproximativas del sentido de los acontecimientos, ejercidas en cada caso desde un enclave espacio-temporal. “Así, la hermenéutica heideggeriana y post-heideggeriana, aunque sea la herencia de la fenomenología husserliana, es en última instancia su inversión, en la medida en que es su realización” (Ricoeur, 2000, p. 31).

En síntesis: en la fenomenología husserliana, como sostiene De Waelhens, existe una incompatibilidad inevitable que reina entre, por una parte, la ambición de pensar la filosofía como ciencia estricta, ambición que supone la posibilidad de una reflexión perfecta y total; y, por otra parte, la admisión de una facticidad irrecuperable como característica de la conciencia intencional.

Dejaremos por un momento esta cuestión fenomenológica y pasaremos a tratar la tradición hermenéutica. Ricoeur es de la opinión de que el primer lugar en el que aparece la cuestión de la hermenéutica es el diálogo cotidiano. Para ello, basta con advertir una característica notoria de las lenguas naturales: la polisemia de las palabras, esa capacidad que tienen de tener más de un significado cuando se las considera independientemente de su uso en un contexto determinado. Ya en el ejercicio de discernimiento del sentido de las palabras por parte de los dialogantes, hallamos el primer esfuerzo hermenéutico espontáneo que se construye sobre la base polisémica del léxico común.

En segundo lugar, el problema hermenéutico aparece en los límites de la exégesis, esto es, en el marco de una disciplina que se

propone comprender un texto a partir de su intención. Si la exégesis ha suscitado un problema hermenéutico, es porque toda lectura de textos se hace siempre dentro de una comunidad que posee una corriente de pensamiento vivo que encierra sus propios supuestos. Así, por ejemplo, la lectura de los mitos griegos conlleva una hermenéutica diferente, según sean leídos por un filósofo estoico, un rabino judío, un sacerdote cristiano o un filólogo agnóstico.

Pero, la hermenéutica filosófica propiamente dicha surge con la labor realizada a principios del siglo XIX por Friedrich Schleiermacher, a partir de la fusión de la exégesis bíblica, la filología y la jurisprudencia. Ricoeur considera que no es casual que el kantismo haya constituido su horizonte filosófico más próximo. Como es sabido, Kant invirtió la relación entre una teoría del conocimiento y una teoría del ente, midiendo la capacidad del conocer antes de afrontar el estudio de la cuestión del ente. Es comprensible, entonces, que, en un contexto así, haya podido concebirse el proyecto de relacionar las reglas de interpretación no con la diversidad de los textos y las cosas dichas en ellos, sino con la intención de unificar lo diverso dentro de la interpretación misma. “Esta fusión entre varias disciplinas pudo producirse merced al giro copernicano que dio primacía a la pregunta ¿qué es comprender? sobre la pregunta por el sentido de tal o cual texto” (Ricoeur, 2000, p. 29).

Pero la hermenéutica no podía sumarse al kantismo sin recoger de la filosofía romántica su convicción más fundamental, a saber, que el espíritu es el ámbito inconsciente creador que actúa en las individualidades geniales. Ricoeur anota: “Por lo mismo, el programa hermenéutico de Schleiermacher lleva la doble marca romántica y crítica: romántica porque recurre a una relación viva con el proceso de creación; crítica por su voluntad de elaborar reglas universalmente válidas de la comprensión” (2000, p. 74). Y no solo la de Schleiermacher, sino tal vez toda hermenéutica se halle marcada para siempre por esta doble filiación. Pero este teólogo romántico tan solo trazó un esbozo de la problemática hermenéutica en torno a la comprensión.

Schleiermacher pensaba que, para interpretar correctamente una *parte* de un texto, era necesario comprender antes el sentido de *todo* ese texto. Pero, a su vez, para captarlo más profundamente, era indispensable compenetrarse en la vida de su autor, que funcionaba

como el *todo* de posibilidad del que salía la *parte* representada por el texto. Sin embargo, la cosa no terminaba ahí, porque el autor era, al mismo tiempo, *parte* de una sociedad enclavada en una época histórica teñida por un lenguaje y una cultura específica, que operaba como un *todo* en relación a la vida del autor del texto como *parte*.

Un siglo más tarde, la cuestión de la comprensión desembocará en el problema fenomenológico por excelencia: la investigación sobre el sentido de los actos noéticos o el alcance de la comprensión humana. Conviene decir que, a pesar de que Edmund Husserl y Wilhelm Dilthey tuvieran preocupaciones diferentes, Ricoeur conviene en que, en ambos casos, se plantea la misma cuestión de fondo:

Mientras que la fenomenología planteaba el problema del sentido preferentemente en el plano cognoscitivo y perceptivo, la hermenéutica lo planteaba, desde Dilthey, en el plano de la historia y de las ciencias humanas. Sin embargo, en ambos casos se trata del mismo problema fundamental: el de la relación entre el sentido y el sí mismo, en la inteligibilidad del primero y la reflexividad del segundo (2000, p. 30).

Tanto uno como otro se sitúan en la aurora del giro hermenéutico, pero continúan insertos en el terreno del debate epistemológico característico del neokantismo.

Wilhelm Dilthey ha dado pasos decisivos en el perfeccionamiento de la epistemología de las ciencias del espíritu con su clásica distinción entre *explicar* (ciencias de la naturaleza) y *comprender* (ciencias del espíritu). En 1900, Dilthey escribía un ensayo titulado “El origen de la hermenéutica”, en el que quería dar a las ciencias del espíritu una fundamentación epistemológica tan sólida como la que Kant había dado a las ciencias naturales. Se trataba de elaborar una crítica del conocimiento histórico y de subordinar a ella los procedimientos dispersos de la hermenéutica clásica. Pero la interpretación de textos es para Dilthey tan solo una provincia del comprender y no un problema universal. Y comprender es, para él, entrar en la subjetividad del otro, esto es, adivinar su pensamiento.

Según Ricoeur, para justificar sus aspiraciones, el vitalismo de Dilthey debería volver a la inmanencia del espíritu hegeliano, pues, de otro modo, ¿cómo explicar que, cuando se lee un texto del pasado, uno se envivencia con la psicología ausente del autor del texto?

Todo el planteo hermenéutico diltheyiano implica concebir que la interpretación sea una variante de la teoría del conocimiento y que el debate entre explicar y comprender deba mantenerse dentro de los límites de la metodología de las ciencias propia del neokantismo. Este supuesto es el que cuestionarán Martín Heidegger y Hans Gadamer. Ambos autores ahondarán en la epistemología de Dilthey, a fin de establecer las condiciones específicamente ontológicas, preguntando no ¿cómo sabemos?, sino más bien ¿cuál es el modo de ser de este ente que solo existe cuando comprende?

En *Ser y Tiempo*, Martin Heidegger trata acerca de la pregunta olvidada por el sentido del ser. En ella estamos guiados por lo mismo que buscamos: “la teoría del conocimiento desde el principio queda invertida por un interrogante que la precede y que se refiere a la manera en que un ser se encuentra con el ser, antes mismo de que se le oponga como un objeto que enfrenta a un sujeto” (Ricoeur, 2000, p. 83). Y por más que *Ser y Tiempo* pone el acento en el *Dasein*, no se concibe este como un *sujeto* para el que haya un *objeto*, sino como un ente en el seno del ser. Y pertenece a su estructura ontológica tener simultáneamente una precomprensión del ser y una interpretación del ente. Así, “la hermenéutica no es una reflexión sobre las ciencias del espíritu, sino una explicitación de la base ontológica sobre la que estas ciencias pueden erigirse” (Ricoeur, 2000, p. 84). El problema de la comprensión en Dilthey pasaba por la comprensión del otro; era en el fondo un problema *psicológico*. Con Heidegger se transforma en el problema de la comprensión del mundo y adquiere un rango *ontológico*. “La pregunta por el mundo toma el lugar de la pregunta por el otro. Al mundanizar así el comprender, Heidegger lo despsicologiza” (Ricoeur, 2000, p. 85).

El *Dasein* comprende estando ya arrojado al mundo, estando abierto a él, antes que tal o cual ente pueda aparecersele. De esta precomprensión del ser, se deriva la interpretación de este o aquel ente. Al *Dasein*, pues, le compete una estructura de anticipación del sentido de lo que se está ya comprendiendo. “El famoso círculo hermenéutico, así, no es más que la sombra proyectada, sobre el plano metodológico, de esta estructura de anticipación. Quien haya comprendido esto sabe, en adelante, que el elemento decisivo no es salir del círculo, sino penetrar en él correctamente” (Ricoeur, 2000, p. 87). Llevando esta cuestión al plano lingüístico, podemos decir que comprender es ante todo escuchar, que la primera relación con la

palabra no es la producida, sino la recibida, porque la interpretación solo es posible en función de una comprensión previa.

El gran aporte heideggeriano reside en haber señalado que el comprender está antecedido por una precomprensión del mundo en el que estamos lanzados. Igualmente, según Ricoeur, Heidegger no resuelve la cuestión hermenéutica, sino que simplemente traslada su aporía de la epistemología a la ontología, al punto que “la aporía no está resuelta, solo ha sido trasladada a otra parte y por ello mismo agravada; ya no está en la epistemología entre dos modalidades del conocer, sino que está entre la ontología y la epistemología tomadas en bloque” (Ricoeur, 2000, p. 89). Heidegger se remitió a los fundamentos ontológicos de la hermenéutica, pero se ha quedado allí, no ha vuelto a cuestionar el estatuto de las ciencias del espíritu. “La preocupación por enraizar el círculo más profundamente que toda epistemología impide repetir la pregunta epistemológica después de la ontología” (Ricoeur, 2000, p. 90).

En *Verdad y Método*, Hans Gadamer se propone reanimar el debate en torno a las ciencias del espíritu a partir de la ontología heideggeriana, denunciando aquellas metodologías que se caracterizan por un *distanciamiento alienante* que implica destruir la relación primordial de pertenencia a la historia. Este debate entre *distanciamiento alienante* y *experiencia de pertenencia* lo mantiene Gadamer en tres esferas en las que se divide su obra: esfera estética, esfera histórica, esfera lingüística. En la esfera estética, la experiencia de ser poseído por el objeto precede y hace posible el ejercicio del juicio. En la esfera histórica, la conciencia de ser sostenido por tradiciones que nos preceden es lo que posibilita todo ejercicio metodológico en las ciencias sociales y humanas. En la esfera del lenguaje, la copertenencia a las cosas dichas por las grandes voces de los creadores de discurso precede y condiciona todo tratamiento científico del lenguaje.

Según Ricoeur, la meditación de Gadamer llega a su cenit en la segunda parte, con lo que el filósofo alemán llama *conciencia de los efectos de la historia*, que mienta la conciencia de estar expuesto a la historia y a su acción. La gran enseñanza gadameriana radica en señalar que el pasado no puede ser separado de nosotros, como un *objeto* ante un *sujeto*, ya que estamos siempre situados en la historia y debemos asumir su verdad. Sobre esta importante cuestión, Ricoeur saca a la luz un problema latente: ¿cómo es posible introducir

algún tipo de instancia crítica en una conciencia de pertenencia expresamente definida por el rechazo del distanciamiento?

También Gadamer habló del carácter universalmente lingüístico de la experiencia humana, lo cual significa que nuestra pertenencia a una tradición o a varias tradiciones pasa por la interpretación de signos, de obras, de textos, en los cuales las herencias culturales se han inscripto. Toda la tercera parte de *Verdad y Método* es una apología apasionada del diálogo que somos y del acuerdo previo que nos sostiene frente a la *instrumentalización* del lenguaje. Estando de acuerdo con esto, Ricoeur, empero, irá más allá: no es el diálogo la última instancia, sino la *cosa del texto*, que no pertenece ni a su autor ni a su lector.

II.- El Lugar de Paul Ricoeur en esta Tradición

Hemos dicho que Ricoeur reconoce ser partidario de una filosofía hermenéutica que se ensambla dentro del proyecto fenomenológico. Ahora bien, a su entender, existen dos modos de injertar la hermenéutica en la fenomenología: una *vía corta* y una *vía larga*. La vía corta es aquella de una ontología de la comprensión a la manera de Heidegger. “Llamo vía corta a esta ontología de la comprensión, porque, evitando los debates sobre el método, se vuelca de golpe al plan de una ontología del ser finito, para encontrar allí el comprender, no como un modo de conocimiento, sino como un modo de ser” (Ricoeur, 1975, p. 10). El problema hermenéutico en esta vía pasa a ser una provincia de la analítica del *Dasein*, que existe al modo de comprender. Esta ontología de la comprensión, Heidegger la ha desarrollado enfrentándose al idealismo de Husserl, que reducía al mundo fáctico y solo reconocía la esfera de las significaciones enfrentadas a un sujeto constituyente como su polo intencional. Como ya lo señalamos, con esto Heidegger llevó a cabo una revolución: el *Dasein* es un ser en el mundo y su apertura originaria es la condición de posibilidad de toda comprensión intramundana.

Pero Ricoeur no copia en esto a Heidegger. Por el contrario, adopta el otro camino, el de la *vía larga*. ¿Por qué? Ricoeur ha dado dos razones. La primera reside en que, con el modo de proceder de Heidegger, no se resuelve el problema central que atañe a nuestro autor, que es la interpretación de textos, pues el pensador alemán se

ha mantenido en el nivel de una ontología general y no ha descendido a tratar cuestiones particulares. La segunda reside en que, según Ricoeur, es en el lenguaje mismo donde debe buscarse la indicación de que la comprensión es un modo de ser del *Dasein*. Ricoeur se propone lo siguiente:

... substituir la 'vía corta' de la analítica del *Dasein* por la 'vía larga' jalonada por los análisis del lenguaje; de este modo, guardaremos constantemente el contacto con las disciplinas que buscan practicar la interpretación de manera metódica y resistiremos a la tentación de separar la verdad, propia de la comprensión, del método puesto en funcionamiento por las disciplinas salidas de la exégesis (1975, p. 15).

En el epílogo a su obra *Fe y filosofía*, Ricoeur marca una importante distinción entre *comprensión* e *interpretación*, que señala a la vez el distinto camino que asume su proyecto filosófico frente al heideggeriano:

Por interpretación entiendo el desarrollo con sentido y reflejo de la comprensión espontánea que tenemos de nosotros mismos en nuestra relación con el mundo y los otros seres humanos. Lo que la interpretación agrega a la comprensión consiste en los largos rodeos por las objetivaciones que constituyen el mundo de los signos, de los símbolos, de las obras orales y escritas, sin las cuales la comprensión permanecería oscura y confusa (Ricoeur, 1975, p. 10).

En otras palabras: por el *camino corto* señalado por Heidegger, todo hombre es ontológicamente comprensor, pero solo será hermeneuta si realiza el *camino largo* de buscar el sentido de su ser y de todos los entes en las obras humanas, a modo propuesto por Ricoeur.

La nueva hermenéutica existencial propuesta por P. Ricoeur se organiza en torno a las significaciones simbólicas o de sentido múltiple. Tiene, como vimos en la primera parte del trabajo, tres etapas: existencial, simbólica y textual. El resultado de ella nos lleva a reconocer que el sujeto, que se interpreta al interpretar los signos, no es más un *cogito*, sino una *existencia*, que descubre que está puesto en el ser antes de que él se ponga y se autoposea. No será redundante, creemos, retornar esta metodología tripartita ricoeuriana, ya expuesta en la primera parte, para verla ahora complexivamente y en

confrontación al planteo heideggeriano. Pensamos que con ello no solo se obtendrá una mejor comprensión de su filosofía, sino también el realce de su originalísimo planteo dentro de esta tradición.

Es ante todo en el lenguaje que llega a expresarse toda comprensión óptica y ontológica. No es en vano, entonces, buscar del lado de la semántica un eje de referencia para todo el conjunto del campo hermenéutico. Pero esta semántica será del sentido múltiple, pues todo símbolo posee al menos dos interpretaciones: una literal y otra oculta. “Es, pues, en la semántica de lo mostrado y ocultado, en la semántica de las expresiones multívocas, donde veo reducirse este análisis del lenguaje” (Ricoeur, 1975, p. 17). Ricoeur propuso darle a la hermenéutica la misma extensión que al símbolo: “símbolo e interpretación devienen así conceptos correlativos: hay interpretación allí donde existe sentido múltiple, y es en la interpretación que la pluralidad de sentidos se hace manifiesta” (1975, p. 17). El símbolo encierra una riqueza insondable de sentidos, frente a la que pueden darse interpretaciones diversas e incluso opuestas: “No hay nada de sorprendente en esto: la interpretación parte de la determinación múltiple de los símbolos; pero cada interpretación, por definición, reduce esta riqueza, esta multiplicidad de sentido, y traduce el símbolo según una clave de lectura que le es propia” (Ricoeur, 1975, p. 19). El refutar, en tal contexto, sería necio: cada una de ellas tiene su respectiva validez en cuanto dice algo del ser del hombre y del ser de todos los entes en una situación vital determinada.

El análisis consagrado a la estructura semántica de los símbolos es la puerta estrecha que debe franquear la hermenéutica filosófica, si es que no quiere desligarse de las disciplinas que recurren metódicamente a la interpretación: exégesis, historia, psicoanálisis. Pero, si nos quedáramos en el ámbito del análisis lingüístico, se erigiría al lenguaje en absoluto. Tal hipostización debe rechazarse porque el lenguaje exige ser referido a la existencia. “Estos análisis presuponen continuamente la convicción de que el discurso no es nunca *for its own sake*, para su propia gloria, sino que trata en todos sus usos, de llevar al lenguaje una experiencia, un modo de vivir, un estar en el mundo que lo precede y pide ser dicho” (Ricoeur, 2000, p. 35). Es decir, que el ser del hombre y de todos los entes es el referente último del discurso, herencia que recibe Ricoeur de Heidegger en *Ser y Tiempo* y de Gadamer en *Verdad y Método*. La etapa intermedia, en dirección a la existencia, es la reflexión, es decir, el vínculo entre

la comprensión de los signos y la comprensión de sí. Y es en este *sí* que tenemos la oportunidad de reconocer no ya un *cogito*, sino una *existencia*, con lo cual nos reencontramos felizmente con la *vía corta* de Heidegger.

Todo el trabajo de Ricoeur apunta a alcanzar una ontología. Ahora bien, “la ontología de la comprensión que Heidegger elabora directamente, por una repentina inversión que sustituye la consideración de un modo de ser por aquella de un modo de conocer, no puede ser, para nosotros que procedemos indirecta y gradualmente, más que un horizonte” (1975, p. 24). El planteo heideggeriano es para Ricoeur como una ontología separada que sirve únicamente de oriente a su investigación. Por el contrario, es solamente en el movimiento de la interpretación que percibimos al ser interpretado. Y más aún, “es solo en un conflicto de las hermenéuticas rivales que percibimos alguna cosa del ser interpretado: una ontología unificada es tan inaccesible a nuestro método como una ontología separada” (1975, p. 25). El psicoanálisis descubre la existencia como deseo pasado, la fenomenología del espíritu como espíritu superador, la fenomenología de la religión como una dependencia absoluta de un *otro* que dispone totalmente de ella. Pero adviértase que una ontología así resquebrajada sigue siendo, a pesar de todo, una ontología. Ciertamente, una ontología inseparable de la hermenéutica, incapaz de sustraerse al riesgo de toda interpretación. Por último, se pregunta Ricoeur: “¿Puede irse más lejos?” Y responde: “Esta es la cuestión que el presente estudio deja sin resolver” (1975, p. 29).

Bibliografía

- CORONA, N. A. (1990). El concepto de hermenéutica en Paul Ricoeur. En: *Ricoeur, Fe y filosofía: Problemas del lenguaje religioso*. Buenos Aires: Docencia-Almagesto, 7-54.
- (1992). *Pulsión y Símbolo: Freud y Ricoeur*. Buenos Aires: Almagesto.
- GADAMER, H. (1991). *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme, 19-87.
- RICOEUR, P. (1970). *Freud: Una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI.
- (1975). Existencia y hermenéutica. En: *Hermenéutica y estructuralismo [Le conflit des interprétations]* (traducción parcial de Baravelle, G & La Valle, M. T.). Buenos Aires: Megápolis (La Aurora), 7-30.
- (1983). Del existencialismo a la filosofía del lenguaje. En Ricoeur, P. et al. *Del existencialismo a la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires: Docencia, 9-18.
- (1988). La simbólica de mal. En *Lo voluntario y lo involuntario II: Poder, necesidad y conocimiento*. Buenos Aires: Docencia.
- (1990). El carácter hermenéutico común a la fe bíblica y a la filosofía. En: *Fe y filosofía: Problemas del lenguaje religioso*. Buenos Aires: Almagesto y Docencia, 221-229.
- (2001a). Acerca de la interpretación. En: *Del texto a la acción: Ensayos de hermética II [Du texte á l'action]* (traducción de Corona, P.). Buenos Aires: F.C.E, 15-36.
- (2001b). La tarea de la hermenéutica: desde Schleiermacher y Dilthey. En: *Del texto a la acción: Ensayos de hermética II [Du texte á l'action]* (traducción de Corona, P.). Buenos Aires: F.C.E. 71-94.
- (2003). *El conflicto de las interpretaciones: Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires: F.C.E. (ed. original: (1969). *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique*. Paris: Editions du Seuil).
- RODRÍGUEZ, V. (1992). *Introducción a la filosofía del lenguaje*. Barcelona: Anthropos, 74-79.

El Romanticismo de José Zorrilla: cristianismo y nacionalismo en *Don Juan Tenorio*

por Javier Ignacio Gorraiz

Resumen

Este análisis de *Don Juan Tenorio*, de José Zorrilla, considera el sistema ideológico propuesto por el autor respecto del movimiento literario llamado Romanticismo y del nacionalismo y cristianismo españoles. Su romanticismo, enmarcado en el Romanticismo Liberal, está ligado a la articulación del hombre con aspectos ideológicos, políticos y sociales del país, cuyo propósito consiste en plantear un hombre capaz de rebelarse ante las situaciones presentes para reintegrarse con sus antecedentes históricos y culturales, lo cual logra la recuperación del pasado y la identidad nacional: un reencuentro con la tradición, para que la sociedad y el arte adopten un carácter nacional.

El mito de Don Juan, tratado por distintos autores en variadas versiones (*Les âmes du Purgatoire ou les deux Don Juan*, de Prosper Mérimée; *Don Juan de Marana ou la chute d'un ange*, de Alexandre Dumas; *El convidado de piedra*, de Zamora; *Le Souper chez le Commandeur*, de Blaze de Bury; *El burlador de Sevilla o Convidado de piedra*, de Tirso de Molina y *Don Juan ou le Festin de Pierre*, de Molière), es retomado por Zorrilla en *Don Juan Tenorio* (1844), donde introduce cambios en la historia que le confieren a la obra un tono romántico: el impertinente, escéptico e impío don Juan se enamora verdaderamente. La moral del protagonista subraya su actitud frente a Dios, la culpabilidad de las acciones, el castigo de la justicia divina y el arrepentimiento del seductor, quien adquiere en esta versión una popularidad que lo eleva a héroe del pueblo español.

Palabras clave: Don Juan, Zorrilla, Romanticismo, España, Nacionalismo, Cristianismo.

Abstract

This analysis of *Don Juan Tenorio*, by José Zorrilla, considers his ideological system regarding the literary movement called Romanticism and the Spanish: Nationalism and Christianity. His romanticism, framed in Liberal Romanticism, is linked to the articulation of man with ideological, political and social aspects of this country; and his purpose is to introduce a man who is capable of rebelling against present

situations so as to reintegrate himself with his historical and cultural background, and thus achieving a recovery of this past as well as a national identity: a reunion with tradition, for society and art to take on national character.

The Don Juan myth, dealt with by different authors in various versions (*Les âmes du Purgatoire ou les deux Don Juan*, by Prosper Mérimée; *Don Juan de Marana ou la chute d'un ange*, by Alexandre Dumas; *El convidado de piedra*, by Zamora; *Le Souper chez le Commandeur*, by Blaze de Bury; *El burlador de Sevilla o Convidado de piedra*, by Tirso de Molina and *Don Juan ou le Festin de Pierre*, by Molière), is taken up by Zorrilla in *Don Juan Tenorio* (1844), where he introduces changes in the story that give a romantic tone to the work: the impertinent, skeptical and impious Don Juan truly falls in love. The protagonist's morale emphasizes his attitude towards God, the guilt of actions, the punishment of the divine justice and the repentance of the seducer, who, in this version, acquires a popularity that elevates him to hero of the Spanish people.

Keywords: Don Juan, Zorrilla, Romanticism, Spain, Nationalism, Christianity.

Introducción

Este trabajo consiste en el análisis de *Don Juan Tenorio*, de José Zorrilla, a partir del estudio del Romanticismo español, para abordar el sistema ideológico propuesto por el autor tanto para este movimiento literario como para España: el nacionalismo y el cristianismo. Para introducirnos en su producción literaria, haremos hincapié en ciertos aspectos del Romanticismo, como también de la vida de Zorrilla, que sirven para comprender sus obras en relación con los rasgos principales del individuo romántico. Por eso, presentaremos el movimiento y sus ideas, principios y preceptos, para luego articular el pensamiento de Zorrilla con la obra mencionada y exponer su concepción moral y religiosa.

El Romanticismo surge a fines del siglo XVIII como reacción contra el racionalismo y el materialismo propugnados por la creciente industrialización y el capitalismo, como es en el caso de Inglaterra. En este sentido, la sensibilidad romántica propone volver a las capas más íntimas y particulares de la subjetividad, siendo su afán primero, la espiritualidad: retornar a los estadios más prístinos del alma humana. El poeta hace circular el mundo alrededor de su "yo", conci-

biendo únicamente la poesía inspirada, en la que el “yo” es la medida y la norma. Así, el sentimiento romántico prefiere el desbordamiento espontáneo y las pasiones, a partir de las cuales el artista plasma su interioridad y la poesía se rige más por la inspiración que por el trabajo minucioso y consciente, pues el poeta no busca el orden en la naturaleza, a la que percibe de forma sensorial, sino en sí mismo: él mismo es la fuerza natural y, por lo tanto, la imagen de la naturaleza es como él la experimenta y como la representa en su obra.

Hegel, en su *Estética*, define la subjetividad del artista romántico como la idea del espíritu que tiene conciencia de sí: deja el mundo exterior para replegarse en sí mismo y vivir interiormente, dejando de formar una unión indisoluble con el cuerpo. Abandona la naturaleza en general y hasta todo lo que en el alma se relaciona con el cuerpo; su naturaleza sustancial y objetiva se separa de la individualidad viviente y subjetiva. La subjetividad es el espíritu que existe para sí mismo, habiendo quitado el mundo real para vivir en el de lo ideal, del sentimiento, del alma, del recogimiento. Este principio arrastra con él la necesidad de dejar de lado la unión natural del espíritu con su forma corporal, de colocarse más o menos en oposición con esta, a fin de resaltar lo interior y elevarlo por encima de la representación del elemento particular y múltiple de las cosas; favorece la separación y el desenvolvimiento del principio sensible, lo mismo que del principio espiritual. Esta noción rechaza la extensión de la totalidad de sus dimensiones, transforma la existencia real en su opuesta, en un simple fenómeno sensible concebido y modelado por el pensamiento interior, por la imaginación y el sentimiento, es decir, una apariencia creada por el espíritu, que ya no es la manifestación de una forma real y visible.

La característica más radical del Romanticismo consiste en el choque dramático entre el “yo” poético y el mundo que lo circunda (entre lo subjetivo y lo objetivo); el romántico proyecta sobre su entorno lo mejor de su espíritu: a esto lo llamamos *idealismo romántico*. El artista sueña sus formas sin trabas ni restricciones, lo que puede denominarse *libertad romántica*; a su vez, existe un lado negativo en esta noción: la decepción resultante del choque entre el mundo soñado y el real, cuya solución puede hallarse en la evasión total, por medio de la soledad, la búsqueda del infinito, la ensoñación y, en última instancia, la muerte.

La poesía romántica atiende sentimientos de angustia que promueven el abandono de lo humano en sus facetas civilizadas, para recuperar los orígenes ideales situados en la naturaleza. El poeta, al emplear analogías, metáforas y símbolos, marca un nivel analógico con lo espiritual y con lo sensorial. La misión poética, a través de estas imágenes, consiste en abrir una ventana a otro mundo, lo que permite al “yo” escapar de sus límites y dilatarse hasta lo infinito. En ese movimiento expansivo, se esboza o se da el retorno a la unidad del espíritu.

Zorrilla y el Romanticismo

El romanticismo de José Zorrilla, enmarcado en el Romanticismo Liberal, está íntimamente ligado a la articulación del hombre con aspectos ideológicos, políticos y sociales del país, como ser que reacciona y toma la palabra, proponiendo la reelaboración de discursos para una nueva concepción de la historia y del individuo como re-creador de esta. El hombre romántico puede pero no debe romper con el pasado histórico, sino que tiene que ser capaz de rebelarse ante las situaciones presentes para reintegrarse con sus antecedentes históricos y culturales, con lo cual se logra la recuperación del pasado y la identidad nacional. Entonces, si tomamos la importancia del ser en el desarrollo de la historia y en su influjo en las diversas modificaciones, es pertinente aseverar que “el romanticismo asoma como el proyecto cultural capaz de dar coherencia a la reestructuración social e ideológica (Henares, [1982]) y, habría que añadir económica de España” (Monleón y Zavala, 1994: 26). Zorrilla pretendía ver, en los tiempos pasados, una sociedad muy animada por la religión, la virtud y el sentimiento, opuesta a la visión degradante que le representaba el presente. Su romanticismo busca, tanto para sus obras como para España, el reencuentro con la tradición, para que la sociedad, al igual que el arte, recupere su carácter nacional, es decir, ver su poesía como un “nacional-romanticismo”.

Debemos destacar el rasgo cristiano de su obra, resultado de su fe religiosa, que constituye otro aspecto del Romanticismo que ha vuelto sus ojos al cristianismo y a la caballería, restándole valor a las invocaciones de dioses de la mitología griega o romana para recuperar el maravilloso mundo medieval. Junto a esto vemos descripcio-

nes de motivos peculiares de la tradición española y la contemplación de aquello que es habitual en los hombres de esta tierra, tanto en sus costumbres como en sus vestimentas.

La inspiración constante y la verborragia; el colorido, la musicalidad y la plasticidad de los versos; la energía, vistosidad y transparencia de sus imágenes, también integran el arte romántico de Zorrilla. No obstante, lo nacional y lo religioso de sus creaciones es esencial, como reconoce en el prólogo de *Leyendas españolas* (1838):

Español, he buscado en nuestro suelo mis inspiraciones. Cristiano, he creído que mi religión encierra más poesía que el paganismo. Español, tengo a mengua cantar himnos a Hércules, a Leónidas, a Horacio Cocles y a Julio César y a abandonar en el polvo del olvido al Cid, a don Pedro Ansúrez, a Hernán Cortés y a García Paredes. Cristiano, creo que vale más nuestra María llorando, nuestra severa Semana Santa y las suntuosas ceremonias de nuestros templos, que la impúdica Venus, las nauseabundas fiestas lupercales y los vergonzosos sacrificios de Baco y de Plutón. Español, hallo cuando menos mezquino y ridículo buscar héroes en tierras remotas en menoscabo de los de nuestra patria; y cristiano, tengo por criminal olvidar nuestras creencias por las de otra religión, contra cuyos errores protestamos a cada paso (Zorrilla, 1943a: 494).

Don Juan Tenorio y Zorrilla

El mito de Don Juan fue tratado por varios autores y dejó un gran número de obras sobre esta historia; por razones de espacio, no nos detendremos en cada uso del mito, pero sí nombraremos aquellos que pueden incidir en la versión que nos concierne. Entre las obras destacadas como antecedentes, se hallan *Les âmes du Purgatoire ou les deux Don Juan*, de Prosper Mérimée, del cual pudo haber tomado la lista que hace don Juan de las mujeres seducidas, la idea de completarla con una monja, como también el hecho de presenciar el entierro de su amada; *Don Juan de Marana ou la chûte d'un ange*, de Alexandre Dumas, en el que vemos la idea de hacer hablar a la estatua de su amante y de presentar el reloj que anuncia el fin de la vida de don Juan; *El convidado de piedra*, de Zamora; *Le Souper chez le Commandeur*, de Blaze de Bury, que muestra la posibilidad de que Zorrilla haya adoptado de esta obra la idea de salvar al protagonista mediante la intervención de doña Inés, y la apoteosis final entre can-

tos de hosanna y aureolas de gloria; por último, no debemos olvidar las versiones de Tirso de Molina, *El burlador de Sevilla o Convidado de piedra*, y *Don Juan ou le Festin de Pierre*, de Molière, pero no como modelos inmediatos.

En *Don Juan Tenorio* (1844), Zorrilla introduce el tema ya presente en *Burlador de Sevilla*, de Tirso de Molina, pero con cambios en la historia que le confieren a la obra un tono romántico, acentuado con las características del romanticismo. En esta pieza (fantástica-religiosa), vemos al impertinente, escéptico e impío don Juan enamorándose verdaderamente, románticamente (negación de don Juan) por primera vez y, aunque su vida pasada le impide la conquista definitiva de la mujer deseada, la novicia doña Inés, la seguirá solicitando con amor puro y desinteresado. El aspecto modificado, parte de su doctrina romántica, es el final de don Juan: llegado el momento supremo, el alma de doña Inés interviene desde el cielo para redimirlo de castigo eterno y darle la gloria eterna.

Nuestro análisis piensa cuestiones referidas al protagonista y su moralidad, siendo este último punto fundamental para mostrar su actitud frente a Dios, el cielo, la culpabilidad de las acciones, el castigo de la justicia divina junto al perdón final otorgado por su amada y el arrepentimiento del seductor. Sobre don Juan en sí, nos centramos en el carácter nacional que adquiere en esta versión y la popularidad que lo eleva a héroe del pueblo español.

Análisis de la obra

Este personaje legendario de origen español, célebre por su vida aventurera y disipada, colmada de caballerosidad y truhanería, amor y vicio, valentía y traición, prodigalidad y egoísmo, escepticismo y religiosidad, se preocupa por obtener todo de una dama para luego abandonarla y cambiarla por otra, al tiempo que queda la expectativa de otros sitios y mujeres para poder ejercer su seducción y mantenerse en una continua experiencia amorosa (continuar el “juego seducción-abandono”). Don Juan es incapaz de amar, de buscar un amor fijo y puro del cual ambicione conseguir algo más que el mero placer, es decir, lo que supondría un amor perfecto orientado al matrimonio; por lo tanto, para este personaje, no existiría el concepto de mujer como “ser”, sino como “sexo” (placer), viéndose él de la

misma manera, lo que lo ubicaría como “*un homme sans nom, c’est-à-dire un sexe et non pas un individu*”¹ (Marañón, 1958: 24)².

Otra de las características esenciales de la leyenda de don Juan es la posición tomada frente a la religión, su irreligiosidad y su cinismo, a lo que se añade su desprecio hacia Dios y hacia la Iglesia. Debemos subrayar el sentido didáctico ofrecido por la lección moral en el desenlace: bien el castigo, bien el perdón que recibe el protagonista. El don Juan de Tirso de Molina cree en la existencia de Dios sin ser un devoto ni un blasfemo y tiene una convicción clara del significado de la otra vida y de los castigos: conoce las penas que le esperan por su modo de obrar y sabe que su forma de vida no es la más adecuada para pretender la gracia del cielo; en consecuencia, prefiere no pensar tanto en su creencia, ya que se vería obligado a abandonar su naturaleza, su esencia (ser-acción). Si tomamos el personaje de Molière, vemos que su actitud es diferente, pues, perdida la fe en Dios, menosprecia la religión mediante burlas sarcásticas e incrédulas, sin jamás sentir la necesidad de arrepentimiento y la misericordia de Dios.

Otro punto clave que plantea la leyenda es el origen español de don Juan, tan criticado por su carencia de verdaderos aspectos (en lo físico, en las actitudes, en el amor) y valores característicos del pensamiento español, como la honra y el honor (ideal caballeresco). Resulta interesante el origen de su nombre, ya que es muy común en España y no se le ha hallado significación histórica. Marañón lo presenta como una parte importante de lo que don Juan es, es decir, cómo muchas de sus acciones responden a su nombre:

Il devait pour se convertir en symbole s’appeler Juan Tenorio. Juan-Jean- le prénom qui évoque, bien que de façon sacrilège, le doux apôtre visionnaire, aimé des femmes, toujours près d’elles, l’apôtre au fin visage et aux longs cheveux. Et Tenorio, qui veut dire *tener*-posséder- et aussi ténor, le chanteur à la voix équivoque, dont les notes, dans la sérénade nocturne, volent comme des flèches empoisonnées (Marañón, 1958: 54)³.

¹ Cursiva en el original.

² “*un hombre sin nombre*, es decir, un sexo y no un individuo”. La traducción es nuestra.

³ “Para convertirse en símbolo debía llamarse Juan Tenorio. Juan –Jean– el nombre que evoca, aunque de manera sacrílega, el dulce apóstol visionario, amado por

Aplicaremos los aspectos arriba mencionados al *Don Juan Tenorio* de Zorrilla como elementos estructurantes de este trabajo, con el fin de apreciar los cambios introducidos por el autor y la significativa recepción del pueblo español respecto de estos ideales: religiosidad (culpa, castigo, arrepentimiento de pecados y su perdón), nacionalismo-tradicionalismo (concepto de honor y de amor puro del ideal caballeresco español).

Zorrilla presenta un don Juan en plena juventud con todas las características de un adolescente romántico que lleva una vida desordenada y espontánea, propia del artista del Romanticismo, pero que, en el transcurso de su crecimiento, alcanza un grado de madurez que lo aleja definitivamente de su “donjuanismo”, para convertirlo en un verdadero amante. Veamos detenidamente cómo se caracteriza a este personaje en las primeras escenas del primer acto, cuando se dan a conocer sus actitudes por boca de Centellas:

Don Juan Tenorio se sabe
que es la más mala cabeza
del orbe, y no hubo hombre alguno
que aventajarle pudiera
con sólo su inclinación...

... porque no hay como Tenorio
otro hombre sobre la tierra,
y es proverbial su fortuna
y extremadas sus empresas (Zorrilla, 1943: 23-24)⁴.

Estos versos muestran las acciones propias de un don Juan como el que hemos desarrollado anteriormente, y estas descripciones provienen de los ciudadanos que lo conocen, como de sí mismo, al definirse con palabras jactanciosas y arrogantes, propias de su naturaleza y de sus empresas amorosas:

las mujeres, siempre cerca de ellas, el apóstol de rostro fino y largos cabellos. Y Tenorio, que quiere decir tener –poseer– y también tenor, el cantante de voz equívoca, cuyas notas, en la serenata nocturna, vuelan como flechas envenenadas”. La traducción es nuestra.

⁴ Todas las citas pertenecen a esta edición.

Aquí está don Juan Tenorio,
y no hay hombre para él.
Desde la princesa altiva
a la que pesca en ruin barca,
no hay hembra a quien no suscriba,

y cualquier empresa abarca
si en oro o valor estriba
Búsquenle los reñidores;
Cérquenle los jugadores;
quien se precie que le ataje;
*a ver si hay quien le aventaje
en juego, en lid o en amores* (30)⁵.

Don Juan se muestra tal cual es y no pierde ocasión para demostrar sus mayores habilidades, la seducción y el engaño, que son, a su vez, las que lo conducen a ser una persona totalmente apartada de los principios morales, hecho que él mismo reconoce en sus locuciones con demasiado orgullo: “Por dondequiera que fui/ la razón atropellé,/ la virtud escarnecí,/ a la justicia burlé/ y las mujeres vendí” (30-31). Estos versos reflejan el carácter impío y falto de ética de un personaje que se mofa de los valores e instituciones y del ser humano en sí, sobre todo de la mujer, puesto que lo hace público sin pudor y sin sentir en sus palabras algún indicio de conciencia de las faltas cometidas. Así, vemos otro punto del instinto de don Juan, “la divulgation scandaleuse et délibérée des succès amoureux” (Marañón, 1958: 28)⁶. La muerte y los engaños en causas de amor son relatadas por don Juan con mucha honra y lo hace notar llevando la cuenta de las personas que ha matado y de las mujeres que ha burlado, concentrando todos estos datos en un desafío con don Luis Mejía. De este modo, vemos el sentido lúdico del arte de engañar profesado por este seductor, en el que se apuestan las conquistas o empresas amorosas y donde el honor se mide por quién es más truhan. Al mismo tiempo, observamos cómo estos dos personajes juegan sus damas a los dados; así, vemos representado otro aspecto del donjuanismo, el

⁵ Cursiva en el original.

⁶ “la divulgación escandalosa y deliberada de los éxitos amorosos”. La traducción es nuestra.

de ser grandes jugadores, tomándose este término en dos sentidos, en el de competición y en el de obtención de bienes.

Hasta el momento tenemos un don Juan motivado por la seducción y el engaño, donde él mismo se atribuye los rasgos que lo identifican e invita a comprobar que nadie lo puede igualar, poniendo en escena sus hazañas amorosas y la diversidad de clases sociales. A esto agrega, atrevidamente, su nuevo objetivo, que va a tomar importancia por su valor significativo en el desarrollo de la obra:

¡Bah! Pues yo os complaceré
doblemente, porque os digo
que a la novicia uniré
la dama de algún amigo
que para casarse esté (35).

Advertimos hasta qué punto llega su naturaleza inmoral y traidora, ya que don Juan se está refiriendo a doña Inés, una novicia, y a doña Ana de Pantoja, futura esposa de don Luis Mejía. El personaje demuestra muy claramente que es una persona que vive por él, con él y para él, impulsado por su orgullo acendrado que lo conduce a la acción y mueve su sensualidad; don Juan vive y goza el presente, pero a la vez se aproxima a su destrucción, mas él se jacta de sus posturas y su forma de actuar, donde la seducción se transforma en un proceder artístico y técnico al mismo tiempo, y así lo indica con hipocresía: “Uno para enamorarlas,/ otro para conseguirlas,/ otro para abandonarlas,/ dos para sustituirlas/ y una hora para olvidarlas”. Esta característica “constituía el mito más atrayente para el español de la clase media, cuya reprimida y sórdida vida erótica oscilaba entre el matrimonio de conveniencia y la escapada a la prostitución” (Llorens, 1979: 447).

Luego se produce la reacción de don Juan ante la negativa de don Gonzalo de consentir que doña Inés se case con él, donde se aprecia la valentía del seductor y su resistencia ante todo lo que le impida alcanzar su propósito; en suma, ataca a don Gonzalo y le hace conocer su fiereza (similar a la del león) y le muestra que no va a ceder respecto de su finalidad. Para esto tampoco es discreto con sus malas intenciones, es decir, con sus engaños, pues afirma su único fin: “... sólo una mujer como ésta/ me hace falta para mi apuesta...” (37). Y

al escuchar esta declaración vergonzosa de don Juan, su padre siente que su hijo lo ha defraudado, a lo que responde dejándole en claro su descontento con las acciones que realiza, recordándole que hay un Dios justiciero. La actitud del padre frente al hijo es la de concientizar sobre el castigo de la ley divina que todo lo juzga y, finalmente, anunciarle que la boda acordada con don Gonzalo se cancelará, ya que considera a don Juan hijo de Satanás.

Ahora bien, hasta aquí hemos desarrollado todo lo concerniente al primer acto de la obra: por razones de orden nos hemos centrado en lo relacionado con las descripciones de la vida despiadada del protagonista y en su inclinación a denigrar el concepto de amor. Es necesario reflexionar acerca del giro que tomará el personaje e ir descifrando las causas que conducirán a un desenlace totalmente diferente al esperado para un don Juan. En fin, pasemos a la respuesta del siguiente interrogante: ¿Hasta cuándo don Juan continuará siendo impío?

La respuesta a esta cuestión se focaliza en el hecho milagroso de que don Juan conozca una mujer sublime y pura que logre sacarlo de la vida mundana que el protagonista tiene por culto; en breve, la posibilidad de tener contacto con un amor verdadero y desinteresado en cuanto al mundo material será la solución para calmar ese fuego encendido en el alma del seductor por el sexo y el engaño. Esto se produce cuando comienza a contactarse con Brígida, quien le hace conocer profundamente a Doña Inés y cumple la función de “alcahueta”, como la conocida doña Garoça, del *Libro de Buen Amor*. En este segundo acto, leemos el mensaje de Brígida a don Juan sobre la situación de doña Inés: “En fin, mis dulces palabras,/ al posarse en sus oídos,/ sus deseos mal dormidos/ arrastraron de sí en pos;/ y allá dentro de su pecho/ han inflamado una llama/ de fuerza tal que ya os ama/ y no piensa más que en vos” (58). Es a esta persona a quien don Juan confiesa su sentimiento por doña Inés, sorprendiéndonos por el sentido que le arroga a su anhelo de amar, distante de lo que hasta el momento habíamos escuchado proferir de su boca y por la manera rápida, poderosa y vehemente en que se da:

Tan incentiva pintura
los sentidos me enajena,
y el alma ardiente me llena

de su insensata pasión.
Empezó por una apuesta,
Siguió por un devaneo,
Engendró luego un deseo,
Y hoy me quema el corazón (58).

Sin embargo, don Juan no ha olvidado sus engaños, ya que todavía persiste en su idea de seducir a doña Ana de Pantoja, y así lo vemos al final de este acto cuando consigue que Lucía le dé la llave para acceder al convento. En este pasaje leemos, a su vez, actitudes deshonestas de don Juan: el soborno con oro a esta mujer y luego la burla final al contarle lo sucedido a Ciutti: “Con oro nada hay que falle;/ Ciutti, ya sabes mi intento:/ a las nueve, en el convento;/ a las diez, en esta calle” (62). Esto muestra que aún no estamos frente a un don Juan totalmente renovado, sino, posiblemente, en una etapa de transición hacia el cambio final. Así termina este acto, dejando representado el progreso que va experimentando el alma y el corazón del seductor como proceso de maduración del personaje.

En el tercer acto, se pone en escena el sentimiento de doña Inés por don Juan y las confesiones de esta a Brígida, nexos entre ambos. Brígida le hace saber que don Juan puede llegar a enfermar por amor, tema frecuente en obras románticas, que escenifican la destrucción de la juventud por este sentimiento, cuyos efectos sobre el que no es correspondido se advierten en la obra de Juan Ruiz antes citada (576-652). Este argumento (¿ardid?) de Brígida convence cada vez más a doña Inés, al punto que esta última llega a exponerle su hondo sentimiento mientras lee la carta enviada por don Juan, cuya escritura es portadora de una dulzura y de una fuerza poética inexplicable, propias de un profundo amor:

No sé; desde que le vi,
Brígida mía, y su nombre
me dijiste, tengo a ese hombre
siempre delante de mí.
Por doquiera me distraigo
Con su agradable recuerdo,
y si un instante le pierdo,
en su recuerdo recaigo.

No sé qué fascinación
en mis sentidos ejerce,
que siempre hacia él se me tuerce
la mente y el corazón... (68).

La carta de don Juan es un buen ejemplo de demostración del amor puro que siente por esta mujer y claro testamento del cambio que está experimentando; las palabras de doña Inés son la consecuencia de la belleza que don Juan ha creado con sus letras.

La situación de los amantes se complica cuando don Gonzalo toma conocimiento del estado de los hechos y descubre la carta de don Juan: por un lado, siente perder a su hija por manos del *diablo* y, por otro, sospecha que el honor, tan valioso para un hombre, será robado por las acciones de un impío. Este acontecimiento funciona de antesala de lo que sucederá en el cuarto acto, que actúa directamente sobre doña Inés, quien comienza a dudar si realmente ama y debe amar a don Juan o si bien valen más su honor y su obligación. Este tema de la duda, del conflicto interno que está sufriendo doña Inés, se ve representado en la lucha entre corazón y cerebro, entre pasión y razón; por eso, en las obras del Romanticismo, siempre se privilegia el corazón por sobre todo tipo de razonamiento: “¡Ah! Callad, por compasión;/ que, oyéndoos, me parece/ que mi cerebro enloquece/ y se arde mi corazón” (87). También este sentimiento de duda sobre si realmente debe quedarse con él o rechazarlo se traslada a la oposición Dios-Satán: “Tal vez Satán puso en vos/ su vista fascinadora,/ su palabra seductora,/ y el amor que negó a Dios” (87).

A partir de este planteo, se da el cambio ya casi completo del personaje, desde el momento en que don Juan contesta esa reflexión de doña Inés y refiere el significado que ha tomado en su vida el amor que siente por ella, confesándole el fin verdadero y puro:

No es, doña Inés, Satanás
quien pone este amor en mí;
es Dios, que quiere por ti
ganarme para Él quizás.
No; el amor que hoy se atesora
en mi corazón mortal,

no es un amor terrenal
como el que sentí hasta ahora;
no es esa chispa fugaz
que cualquier ráfaga apaga;
es incendio que se traga
cuanto ve, inmenso, voraz.
Desecha, pues, tu inquietud,
bellísima doña Inés,
porque me siento a tus pies
capaz aún de la virtud (88).

Luego le demuestra que llegará hasta las últimas consecuencias para conseguir su amor, haciendo valer su honor y su honra, peleando con su valentía para cuidar esos valores tan preciados por el hombre español, que aún laten en el ideal caballeresco: “Sí, iré mi orgullo a postrar/ ante el buen Comendador,/ y, o habrá de darme tu amor,/ o me tendrá que matar” (88-89). El tema del honor nos permite ver, en esta obra, la idea de Zorrilla de mostrar ideales típicos de la España medieval, que, al revivirlos en don Juan, funcionan como recreadores y transmisores de la tradición española, lo cual hace que la obra adquiera un carácter nacionalista en la recuperación de las raíces.

Don Juan defenderá su honor hasta las últimas consecuencias y llegará a matar, en el momento en que se bata a duelo con don Luis, no solo a este, sino también a don Gonzalo, luego de haber intentado pedir disculpas por su pasado y querer demostrar, en el presente, su verdadera virtud. Así, leemos el pedido de don Juan a don Gonzalo antes de matar a ambos:

... si con hacienda y honor
ni os muestro ni doy valor
a mi franco sacrificio,
y la leal solicitud
con que ofrezco cuanto puedo
tomáis, vive Dios, por miedo
y os mofáis de mi virtud,
os acepto el que me dais
plazo breve y perentorio,

para mostrarme el Tenorio
de cuyo valor dudáis (98- 99).

Pero don Juan, nuevamente sumido en su ardor infernal, vuelve a actuar con su naturaleza habitual al darles los pistoletazos y reclamar, huyendo, que su intento de cambio no fue atendido ni por el plano divino ni por el humano; aquí, observamos su protesta al cielo, ese cielo que intuye y se le escapa, y contra el cual se siente inerme: “Llamé al cielo, y no me oyó;/ y pues sus puertas me cierra,/ de mis pasos en la tierra/ responda el cielo y no yo” (99). Luego de la fuga de don Juan, llegan Brígida y doña Inés para identificar los cadáveres, y, al reconocer el de su padre, queda desconcertada por lo que le acontecerá con don Juan y pide que no se haga justicia contra este. Zorrilla culmina la primera parte de su obra dejando todo preparado para el desenlace en la segunda.

El amor y el honor en don Juan

En este apartado, desarrollaremos cómo el amor y el honor están emparentados en la obra y cómo se complementan, hasta llegar a ser una consecuencia del otro: veremos el proceso en el cual, por medio del amor, se alcanza el honor y de qué manera, en función de aquel, el segundo se pone en escena. De acuerdo con estos dos temas, podemos visualizar la idea de tradicionalismo planteada por el autor, al realizar modificaciones en la leyenda de don Juan, que otorgan a la historia y al protagonista la heroicidad propia del ideal español, que desmitifica al don Juan carente de rasgos verdaderamente españoles.

Primero, es necesario presentar los motivos que llevan al autor a realizar estos vuelcos en la personalidad del protagonista, ya que le brindan a la obra una perfección y una pureza extraordinaria, sin la cual don Juan no sería recordado por el pueblo español. El ser engañador (rasgo que Zorrilla refuerza y exagera), de varias empresas amorosas, que concebía a la mujer únicamente como elemento de goce sexual, debía caer para transformarse en un amante perfecto: un amor profundo y puro, desinteresado y eterno, imposible de olvidar, como el amor caballeresco, que se opone netamente a la inferioridad del amor cambiante y deshonesto que presentan estos tipos de seductores como don Juan. Asimismo, don Juan tendría que

enamorarse y convertirse en un marido ideal, como única forma de acabar con esa vida donjuanesca que desconoce el significado real del amor. Mediante el matrimonio, el amante toma responsabilidades y defiende hasta la muerte la honra y el honor que le confiere, sin retroceder ante la ocasión de vengar a todo aquel que lo haya ofendido o que intente hacerlo; por lo tanto, el que ama sinceramente se torna un ser dependiente del honor, acrecentando cada vez más la condición esencial del ideal español.

Estos aspectos no aparecen en la leyenda tradicional de don Juan: por ejemplo, en Tirso de Molina, no hay una noción de amor único, sino que está vigente la forma poligámica de amar, de ahí su dificultad para encarnar el prototipo español y, si bien es una creación española, tenemos el indicio de una procedencia varia en el aspecto fantástico de su vida:

Ses attitudes et son instinct n'ont rien de commun avec ceux et celles qui sont le propre de notre race. Don Juan n'est pas une création espagnole, et encore moins andalouse. Il est venu d'autres pays européens et il est arrivé en Espagne poussé par l'ouragan novateur et cynique de la Renaissance. S'il naquit à la mythologie littéraire en Espagne, c'est parce qu'à cette époque, la fécondité du génie espagnol coïncide avec une décadence profonde de la moralité (Marañón, 1958: 68)⁷.

Es posible que esto se deba al influjo maquiavélico en el pensamiento de la época y en la forma de actuar de las personas, siendo esta modalidad de almas pervertidas las aplicadas al amor. Por eso, el don Juan renacentista es un mero receptor de esas doctrinas. Frente a esto reacciona el movimiento romántico, ya en un primer momento contrario al pensamiento iluminista, al buscar dar un giro a la historia para alejarla de todo tipo de ideal relacionado con esta concepción del mundo y recrearla con sus imaginaciones y visiones del sentimiento humano. En suma, este don Juan romántico debe apartarse de su origen y transformarse en un ser de su siglo, con-

⁷ “Sus actitudes y su instinto no tienen nada en común con aquellos y aquellas propios de nuestra raza. Don Juan no es una creación española, y aun menos andaluza. Vino de otros países europeos y llegó a España impulsado por el huracán innovador y cínico del Renacimiento. Si nació en la mitología literaria en España, es porque en esa época, la fecundidad del genio español coincide con una decadencia profunda de la moralidad”. La traducción es nuestra.

forme al idealismo de Zorrilla: convertirse en un héroe nacional y cristiano, acompañado del amor y del honor caballeresco reclamado por España.

Desde que don Juan confiesa su verdadero amor por doña Inés, el drama toma otra dirección y ubica al personaje en el punto decisivo de los posibles finales de un hombre de estas características: o se casa o continúa siendo el que era. Pero a partir de este momento, don Juan realiza todas sus acciones en torno a doña Inés, tomándola como su único fin para su vida, y es precisamente cuando declina su juventud que comienza a amar sinceramente y con puro amor; aquí, estamos ante un don Juan más maduro, que ha elegido una joven novicia para ser un buen marido. Con esta elección y este cambio en su forma de vida, estamos en condiciones de sostener que nos encontramos con el principio de la redención por el amor.

En páginas anteriores, referíamos el proceso de maduración necesario para la toma de conciencia por parte de don Juan en vista a su futuro; observamos que su mayor esplendor de vida donjuanesca apareció durante su juventud y que, al fin de ella, tomó las actitudes propias de un hombre maduro, centrando su amor en una persona de quien se siente orgulloso de amar. Don Juan, símbolo de la libertad, ve nacer su nuevo (verdadero) ser al encontrar este significativo motivo para vivir: el amor, y por el amor de ella, la virtud, el perdón, la salvación y la gloria eterna.

Su amor me torna en otro hombre,
regenerando mi ser,
y ella puede hacer un ángel
de quien un demonio fue (96).

Podemos comparar a doña Inés con Beatrice (paradisíaca, angelizada), en el sentido en que ambas tienen aspectos en común y son amadas puramente, viéndose en ellas cuestiones espirituales que conducen, a quien las ama, a alcanzar una gracia especial, tanto en el alma como en el corazón, lo cual les insufla una trascendencia significativa.

... yo idolatro a doña Inés,
persuadido de que el cielo

me la quiso conceder
para enderezar mis pasos
por el sendero del bien (96).

El amor que siente don Juan por esta mujer es el amor que el hombre deposita en la virtud, esperando todo de ella, la salvación y el encuentro con Dios; en pocas palabras, en este caso la mujer sería el punto de unión entre Dios y los hombres, la única capaz de elevarlo al más alto cielo. En este amor, al ser la mujer amada con mayor nobleza, se pone de manifiesto el carácter de la nueva idealidad que esta toma. Dicha idealización femenina se destaca por su evidente influencia de culto mariano, lo cual demuestra que la visión de la amada produce la misma palidez que el pensamiento de la Virgen en los místicos. El hombre, con la contemplación de la mujer, se ennoblece y se eleva por medio del efecto beatífico del amor. “Lo que hizo Zorrilla fue proyectar indirectamente sobre el drama una creencia religiosa muy arraigada en España: la de la Virgen como amparo de pecadores y mediadora universal” (Llorens, 1979: 449). Al igual que con Beatrice, don Juan, de la mano de doña Inés, llegará a la salvación y a la perfección, guiado por la vía de la purificación e iluminación, a través del conocimiento del pecado, para arribar a la contemplación de Dios. El amor por doña Inés es lo único que le hará reconocer sus faltas y arrepentirse de ellas para gozar de la virtud y del amor ideal, culminando en el perdón y la salvación otorgados por Dios y por mediación de ella.

Dios te crió por mi bien,
por ti pensé en la virtud,
adoré su excelsitud,
y anhelé su santo Edén (111).

Arrepentimiento, perdón y salvación de don Juan

Nos detendremos en el reconocimiento de los pecados y el arrepentimiento de don Juan que conducen a sus súplicas de perdón, tanto a doña Inés y a don Gonzalo como a Dios, único juez de las conductas humanas: “Si es que de ti desprendida/ llega esa voz a la altura/ y hay un Dios tras esa anchura/ por donde los astros van, dile que mire a don Juan/ *llorando en tu sepultura*”⁸ (p. 111). En es-

⁸ Cursiva en el original.

tos versos, vemos la fe religiosa puesta en duda con la rebelión a sus leyes; la fe se torna en un modo de rebelarse.

Don Juan busca abandonar la vida pasada a través del remordimiento y la expiación de las faltas cometidas; aquí, también se diferencia del personaje de Tirso de Molina, que nunca se doblega, pues es más fuerte y primitivo, y carece del calor humano que posee el de Zorrilla, cargado de una humanidad y un sentimiento propios del Romanticismo. Este don Juan parece conocer el arrepentimiento como forma de autocorrección del alma, único camino para recobrar la fuerza perdida; esto es importante en el sentido religioso, donde el arrepentimiento devuelve a Dios el alma y la dispone para retornar a Él, de quien se había alejado.

Un antecedente de este arrepentimiento y de este momento fundamental del cambio de don Juan es cuando se rebaja ante don Gonzalo pidiéndole de rodillas el amor de su hija, prometiéndole que después de casado será un marido ideal y un perfecto yerno. En este pasaje, vemos desvanecer su orgullo y destruir su tradición: “Yo seré esclavo de tu hija;/ en tu casa viviré;/ tú gobernarás mi hacienda/ diciéndome *esto ha de ser* [...] Y cuando estime tu juicio/ que la pueda merecer,/ yo la daré un buen esposo/ y ella me dará el edén”⁹ (96- 97).

Antes de pasar a la escena del convite, a la del reloj y al tema del perdón y la salvación, citaremos esta anticipación del final del protagonista, anunciado por la sombra de doña Inés: “Yo a Dios mi alma ofrecí/ en precio de tu alma impura,/ y Dios, al ver la ternura/ con que te amaba mi afán,/ me dijo:-“Espera a don Juan/ *en tu misma sepultura*”¹⁰ (112-113).

Pasemos a la escena del Comendador, una muestra más de arrepentimiento y de amor por parte de don Juan por considerarlo el más ofendido; aquí, comienza su caída y su salvación. Alonso Cortés advierte la diferencia existente entre esta escena en la obra de Tirso respecto de la de Zorrilla, en el sentido que hace al perdón del seductor, ya que llega a ese instante con un evidente estado de arrepentimiento ausente en la versión del otro, que expone un don Juan arrogante y cínico, desposeído de toda preocupación por salvar su

⁹ Cursiva en el original.

¹⁰ Cursiva en el original.

alma. El don Juan de Zorrilla ya se arrepiente al enamorarse profunda y definitivamente de doña Inés, y abandona para siempre el arte de seducir y engañar.

En el acto tercero, leemos las palabras de arrepentimiento exclamadas por don Juan para su perdón y su salvación, lo cual demuestra que actuó debido a la locura infundida por la tentación y las fuerzas infernales del mundo terrenal. Llega entonces el momento de la escena del reloj, caída y salvación, cuando el personaje tiene el tiempo límite para su arrepentimiento final.

Don Juan, al reflexionar sobre la existencia de otra vida después de la muerte, siente el ruido de un reloj y se sorprende al saber que lentamente se va su vida: “¡Injusto Dios! Tu poder/ me haces ahora conocer,/ cuando tiempo no me das/ de arrepentirme”; “¡Imposible! ¡En un momento/ borrar treinta años malditos/ de crímenes y delitos!” (136). Es el instante cumbre de la obra, cuando se produce la caída de don Juan pronto a morir (por quien doblan las campanas), los salmos penitenciales y, por último, su entierro. Pero a la hora de recibir los castigos y ser llevado al infierno, comienzan las súplicas del protagonista a Dios:

Suelta, suéltame esa mano,
que aún queda el último gran
en el reloj de mi vida.
Suéltala, que si es verdad
que un punto de contrición
da a un alma la salvación
de toda una eternidad,
yo, Santo Dios, creo en ti;
si es mi maldad inaudita,
tu piedad es infinita...
¡Señor, ten piedad de mí! (138).

Entonces, aparece la justicia divina con su único justiciero, Dios, que actúa en el mundo manifestándose de manera milagrosa. Así lo hace en el drama, donde Zorrilla vuelca toda su religiosidad con un tono romántico, pues para él, el que ama verdaderamente no peca, y si lo hace, solo le basta con el arrepentimiento sincero y la devoción. Para su perdón, necesita estas condiciones que son postuladas por el Romanticismo; para Jean Rousset, que considera este movimiento

como época de benevolencia hacia Lucifer y sus semejantes, el perdón se consigue de esta manera: “La primera de estas condiciones es que a los emisarios tradicionales del más allá venga a unirse una potencia del mismo origen que pueda rechazar su veredicto: será el ángel intercesor, la amante abandonada y muerta de amor” (Rousset, 1985: 73). Por eso el amor no peca, sino que es el instrumento de salvación.

Finalmente, llega la salvación del seductor en el momento preciso, cuando la voz de doña Inés se hace escuchar oponiéndose: “No; heme ya aquí”; “Dios perdona, don Juan,/ al pie de mi sepultura.”; “Dios concedió a mi afán/ la salvación de don Juan/ al pie de la sepultura” (139). La salvación de don Juan está en manos de la gracia celestial, que aparece como hecho posible y concreto por el amor de doña Inés y su propia inmolación:

Yo mi alma he dado por ti,
y Dios te otorga por mí
tu dudosa salvación (139).

Hemos alcanzado el punto máximo de la obra, con la misericordia de Dios y la apoteosis del amor; el designio divino llega a su fin y el perdón de Dios es concedido. El seductor arrepentido obtiene la gracia por su amor puro y desinteresado.

La obra de Zorrilla deja en claro que el Bien Supremo y la Verdad Suprema es Dios; por esta razón el hombre debe colocar sus esperanzas en Él; el Mal de los pecadores puede ser convertido en Bien solamente por Dios:

Proinde si custodiant omnes naturae modum, et speciem, et ordinem proprium, nullum erit malum: si autem his bonis quisque male uti volverit, nec sic vincit voluntatem Dei, qui etiam iniustus iuste ordinare novit; ut si ipse per iniquitatem voluntatis suae male usi fuerint bonis illius, ille per iustitiam potestatis suae bene utatur malis ipsorum, recte ordinans in poenis, qui se perverse ordinaverint in peccatis (Augustinus, “Malis peccantium Deus bene utitur”, 1947: 1018)¹¹.

¹¹ “Por lo tanto, si todas las naturalezas conservaran la medida, la belleza y orden que les es propio, no existiría el mal; pero si alguno quisiera abusar de estos bienes, no por eso triunfará sobre la voluntad de Dios, el cual sabe cómo hacer entrar justamente a los pecadores en el orden universal, de manera que, si ellos

Don Juan morirá, pero antes glorifica a Dios y exclama sus últimas palabras que lo recordarán para siempre: "... quede aquí/ al universo notorio/ que, pues me abre el purgatorio/ un punto de penitencia,/ es el Dios de la clemencia/ el Dios de Don Juan Tenorio" (p. 140). Mueren los amantes y se van juntos al infinito, uniendo sus almas y dejando sobre tierra española la memoria de un seductor que, al final de su vida, supo arrepentirse de sus faltas y, por el amor de Dios y de su amada, se colmó del honor y de la honra que tanto caracterizó a España.

Conclusión

Desarrollamos el sentido ideológico, religioso y moral que José Zorrilla le otorgó a su *Don Juan Tenorio*, proponiéndose devolver al pueblo español un héroe mitológico con características nacionales. Desde el punto de vista del amor y del honor, vimos como estos dos tópicos, típicamente caballerescos, fueron reactualizados en el drama para acabar con la idea tradicional del donjuanismo y convertir al personaje en un amante arrepentido.

Respecto de lo religioso, la obra fue muy criticada por la revista cristiana de la época *La Censura*, que rescató el epíteto *fantástico* añadido al de *religioso*, pues puntualizó que Zorrilla utilizó la religión a su gusto, de un modo irreligioso, teniendo en cuenta que la religión es una institución divina y no una invención poética. También le recriminó el cierre de la obra, ya que, de los dos finales posibles, "ideó otro desenlace que sobre extravagante e inverosímil repugna a nuestra fe": "Aquí se hace intervenir al mismo Dios, ¡y de qué manera!, como un *tercero*, digámoslo así, en los sacrílegos amores de la insensata doña Inés y del pertinazmente impío don Juan" (Llorens, 1979: 449). Pero también se levantaron voces a favor de Zorrilla, como la de Gendarme de Bévotte, cuya apreciación sobre *Don Juan Tenorio* contribuye a fortalecer la razón de nuestro estudio:

El carácter sobrenatural de la obra, cuya segunda parte recuerda los antiguos autos sacramentales, la hermosa lección que se desprende, lección de caridad y de perdón, la rapidez dramática de la acción, los

por la perversidad de su voluntad abusaran de los bienes de la naturaleza, él por la justicia de su poder, sacará bienes de los males, poniendo en rector orden con castigos a los que se desordenaron con pecados". Traducción de Mateo Lanseros.

soberbios vuelos líricos, la noble valentía del héroe, grande hasta en el mal y sublime cuando el amor y el arrepentimiento han transformado su corazón, la mezcla original de misterio y de realismo, de violencia brutal y de gracia poética, elementos son todos que parecen hacer revivir en esta obra, de color tan castellano y de un porte romántico, el alma del antiguo teatro español. La vida intensa de la acción, el fuego y la dulzura del héroe, los contrastes violentos de su naturaleza, la exquisita pureza de doña Inés, cuyo candor tiene más fuerza para dominar al vicio que todas las amenazas, la sumisión súbita de un licencioso sin escrúpulo a una virgen inocente, el simbolismo moral que se deduce de este triunfo del bien, todo da a la obra de Zorrilla un valor que la hace no tener igual entre los innumerables *Don Juan* del siglo XIX (Alonso Cortés, 1943: 347).

Finalmente, el don Juan de Zorrilla es absuelto, a diferencia del drama de Tirso de Molina, en el que Dios lo condena rigurosamente al fuego eterno; quizás haya sido lo que le impidió ser un mito popular, ya que el pueblo reclamaba el perdón del personaje. Pero Zorrilla solucionó este problema e instaló este drama, con esta historia, en las conciencias de las masas, dejándolo vivo en la sensibilidad del pueblo. En el siglo XIX, don Juan toma verdadera popularidad gracias a:

l'inspiration génialement orthodoxe et qui répondant au sentiment général, d'absoudre le héros, même si la limite protocolaire du pardon était dépassée [...] Le pardon de Don Juan représente une victoire de la foi populaire [...] sur la foi imposée par un dogmatisme rigide et antichrétien. Et ce n'est pas un hasard si cette véritable interprétation de la bonté divine apparaît dans un siècle libéral (Marañón, 1958: 155)¹².

Para finalizar el trabajo, citaremos unas palabras de *Recuerdos del tiempo viejo* (1880), del propio Zorrilla, quien fue muy crítico con su obra; estos versos ilustran lo que su don Juan representó para el teatro y el pueblo español:

Pero sus hechos están

¹² “La inspiración genialmente ortodoxa y que responde al sentimiento general, de absolver al héroe, incluso cuando el límite protocolar fuera superado [...] El perdón de Don Juan representa una victoria de la fe popular [...] sobre la fe impuesta por un dogmatismo rígido y anticristiano. Y no es por azar si esta verdadera interpretación de la bondad divina aparece en un siglo liberal”. La traducción es nuestra.

en pugna con la razón,
para tal reputación
¿qué tiene, pues, mi *don Juan*?
Un secreto con que gana
la paz entre los don Juanes:
el freno de sus desmanes:
que doña Inés es cristiana.
Tiene que es de nuestra tierra
el tipo tradicional;
tiene todo el bien y el mal
que el genio español encierra.
Que hijo de la tradición
es impío y es creyente,
es baladrón y es valiente
y tiene buen corazón.
Tiene que es diestro y es zurdo,
que no cree en Dios y le invoca,
que lleva el alma en la boca
y que es lógico y absurdo.
Con defectos tan notorios
vivirá aquí diez mil soles,
pues todos los españoles
nos la echamos de Tenorios.
Y si en el pueblo le hallé
y en español le escribí
y su autor el pueblo fué...
¿por qué me aplaudís a mí? (Alonso Cortés, 1943: 348).

Bibliografía

- ALONSO CORTÉS, N. (1943). *Zorrilla: Su vida y sus obras*. Valladolid: Santarén.
- ARGULLOL, R. (1994). “El Romanticismo hoy”. En F. Rico (coord.), *Historia y crítica de la Literatura Española*. Barcelona: Crítica.
- AUGUSTINUS. (1947). *De natura boni*. Madrid: BAC.
- LLORENS, V. (1979). *El Romanticismo español*. Madrid: Castalia.
- MARAÑÓN, G. (1958). *Don Juan et le donjuanisme*. Paris: Librairie Stock.
- MONLEÓN, J. B. y ZAVALA, I. M. (1994). “Románticos y Liberales”. En F. Rico, *Historia y crítica de la Literatura Española*. Barcelona: Crítica.
- ROUSSET, J. (1985). *El mito de Don Juan*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ZORRILLA, J. (1943). *Don Juan Tenorio*. Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina.
- (1943a). *Obras completas* (Vol. 1). Valladolid: Santarén.

De la muerte al retorno de Dios

La cuestión del immanentismo religioso

por Guillermo Humberto Witemburg

Resumen

Desde la edad prehistórica hasta nuestros días, la religión ha convivido con el hombre y la humanidad. Frente a ella, se pueden dar diversidad de opiniones y posiciones, e inclusive negarla, pero su existencia no se puede objetar. Al reflexionar sobre el fenómeno religioso, es ineluctable, al mismo tiempo, reflexionar sobre Dios. En la esencia de lo religioso, lo divino se nos presenta como objeto de estudio.

La sociedad posmoderna o contemporánea ha dado un giro fundamental en la manera de interpretar filosófica y teológicamente el fenómeno religioso. Alejada de la Edad Media y más cercana a la Edad Moderna, es, sin embargo, de un pensamiento y lenguaje distintos.

El sesgo de la posmodernidad no es ya la muerte de Dios, o al menos no lo es en sentido ateo; es, a nuestro entender, una hermenéutica de la muerte de Dios que nos conduce hacia movimientos teológicos divergentes y nuevas filosofías de la religión. Y, colateralmente, se da el nacimiento de religiones de *reemplazo*, en un mundo en el que el cristianismo se ha tornado pluralista, hasta llegar a proponer un cristianismo sin religión.

La presente ponencia es una lectura del cambio que se ha producido de la trascendencia de Dios y de la religión clásica a la inmanencia de fines del siglo xx y xxi, en donde la impronta de lo *Sagrado* ha desaparecido, siendo el proceso de secularización la idea nueva de entender a Dios y la religión.

Palabras clave: religión, Dios, inmanencia, cristianismo, secularización, posmodernidad, teología, filosofía.

Abstract

From the prehistoric age until our days religion has coexisted with men and humanity. Upon it you can give diversity of views and positions and even deny it, but its existence is not objectionable. Reflecting on the religious phenomenon, it is inevitable at the same time to reflect on God. In the essence of the religious the divine is presented to us as the object of study.

Postmodern or contemporary society has given a fundamental shift in the way of interpreting philosophically and theologically the religious phenomenon. Away from the Middle Ages and closest to the Modern Age, it is, however, of a different thought and a different language.

The bias of the postmodernity is no longer the death of God, or at least not in the atheist sense; it is, in our view, a hermeneutic of the death of God that leads us towards divergent theological movements and new religious philosophies. And collaterally, it brings about the birth of religions of “replacement”, in a world where Christianity has become pluralistic.

This paper is a reading of the change in the transcendence of God and the immanence of the 20th and 21st century classical religion, where the imprint that has occurred in the *sacred* is gone and the process of secularization has become the new idea of understanding God and religion.

Keywords: religion, God, immanence, Christianity, secularization, modernity, theology, Philosophy.

Sobre la definición de religión y sus propiedades esenciales

El fenómeno religioso, con su conocimiento y experiencia, no es cualquier categoría de fenómeno; como tampoco es la religión cualquier tipo de creencia, culto o rito. La religión ha sido, desde los griegos hasta nuestros días, fuente de preguntas sobre el sentido de la vida del hombre. A su vez, las respuestas que el mismo hombre ha encontrado son infinitamente variadas, dependiendo de cada religión y su historia. Por otra parte, la religiosidad del hombre no es solo cuestión de fe, lo es también de su intelecto, de la revelación, del mito, de su sentimiento, de su psicología y sociabilidad.

La multiplicidad de definiciones de religión obedece a diversos factores, ya sea por la época en que han surgido, por las ciencias que la estudian (sociología de la religión, psicología de la religión, historia de las religiones, teología de las religiones, etc.), por la subjetividad de quien la formula y por las religiones mismas, sean estas monoteístas, panteístas, politeístas, henoteístas, naturista, no teístas, místicas, e inclusive, etimológicas. Y no escasean aquellas definiciones que intentan negar la religión o la presentan como una forma de alienación, de poder mundano o saber quimérico.

Pero, prescindiendo de la multiplicidad de definiciones y a fin de adoptar una posición, la religión, propiamente, como dice Santo Tomás, “importa orden a Dios”. No es distinto el punto de vista de J.

R. van der Leeuw, en cuanto que la religión nace de lo alto: “También podemos entender cómo la esencia de la religión –afirma J.R. Van der Leeuw– sólo podría comprenderse partiendo de arriba hacia abajo, desde Dios” (1964: 649-652). O “lo numinoso”, como lo expresa L. Ott (2008, cap. 2).

En M. Scheler, la descripción del fenómeno religioso tiene ciertas características: se presenta *lo divino* como algo absoluto que es objeto de nuestra adoración. Lo absoluto aparece dotado, ante el hombre religioso, como de un poder sin límites, o por lo menos con un poder muy superior al de las fuerzas humanas: Dios se nos presenta como santo, cualidad esencial en Dios para que sea verdaderamente el objeto de nuestra adoración; lo divino se nos presenta como misterioso, como algo que nos impone respeto, porque se halla rodeado de una zona de misterios inaccesible para el hombre; y el deseo del hombre por conocer a Dios se manifiesta en la fe. (2007: 99). Hay otras lecturas sobre la esencia de lo religioso, en las que el componente divino, lo absoluto y trascendente, distinto del hombre y del mundo, se comunica como tal. Es decir, nuestra crítica no deja de tener su razón de ser, la religión no es una proyección del hombre; es sí, en su misma esencia, un aspecto fundamental en la vida del hombre que viene de lo alto¹. Para el cristianismo la verdadera religión es esencialmente sobrenatural.

El giro moderno

La modernidad busca el camino de una religión natural apta para el mundo de Occidente, religión sin revelación, sin ley divina, sin verdadera trascendencia. La religión revelada, que se mantuvo en el Medioevo, se quiebra definitivamente en la época moderna. Las filosofías inmanentistas ocurren gradualmente y son desencadenadas por el proceso de *emancipación* de la razón hasta concluir en la negación de la metafísica. Como racionalismo, recibe su impulso

¹ Sobre la esencia de la religión *cf.*: - Beinert, W. (1990). *Diccionario de Teología Dogmática*. Barcelona: Herder; Estrada, J. A. (2006). *El Cristianismo en una sociedad laica: Cuarenta años después del Vaticano II*. Bilbao: Desclée de Brouwer; Gilson, Etienne (1945). *Dios y la filosofía*. Buenos Aires: EMECE; Hume, D. (2011). *Diálogos sobre la religión natural*. [en línea]. Santiago de Compostela: S.I.E.U. Obtenido de <www.usc.es/publicacions> (edición digital PDF); Grondin, J. (2010). *La filosofía de la religión*. Barcelona: Herder.

primordial en Descartes y abre la puerta a una disolución de la trascendencia en la inmanencia; como empirismo, renuncia a cualquier racionalización de la realidad concreta, lo que concluye en una inmanencia absoluta; como idealismo, renuncia a un Dios que solo es un postulado de la razón o espíritu absoluto. La metafísica antigua y medieval, que se preguntaba por el fundamento último del ser, ya no tiene lugar, y, en la nueva forma de ver la realidad, el Dios trascendente tampoco tiene lugar.

Así, en este período, se han desarrollado diversas corrientes de pensamiento llamadas *filosofías de la inmanencia*, cuyo término fue acuñado por Wilhelm Schuppe, quien señaló lo exterior o el mundo en la conciencia del hombre.

En la modernidad, queda establecido el *principio de inmanencia*. "Un más allá del pensamiento ni siquiera puede pensarse". Este es "el gran principio de la inmanencia", llamado así por Le Roy: lo exterior o aquello fuera de la conciencia es, por definición, mera proyección, impensable de cualquier grado o título que sea. Se trata de una imposibilidad de conocer aquello fuera de la conciencia.

La llamada filosofía moderna ha puesto en entredicho la verdad conocida con toda naturalidad. Se han preguntado si podría ser que lo que llamamos entes reales, cosas, o realidad, no fueran más que productos del sujeto, subjetividad pura: las cosas serían *inmanentes* al pensamiento, es decir, que toda su consistencia estibaría en el hecho de ser pensadas. Su ser se agotaría en el ser pensado. Se niega así la *trascendencia* del conocimiento. Lo que conocemos no puede estar *más allá* de lo que podríamos llamar fronteras de nuestra subjetividad o ser pensante. Estas son, en lo general, las ideas del inmanentismo moderno.

Consiguientemente, las filosofías inmanentistas serán la fuente de las que emanan las nuevas ideas acerca del fenómeno religioso. Empero, para poder comprender el giro moderno en lo religioso y su idea de Dios, la ilustración será no el punto de partida, sino el punto de llegada.

Los siglos xvii y xviii constituyen el nacimiento del movimiento ilustrado. El nombre de *ilustración*, *iluminismo* o *siglo de las luces* o *era de la razón* procede de un movimiento no homogéneo que intenta *iluminar* la realidad para que el hombre la conozca por su sola razón.

Las consecuencias de la evolución moderna iluminista son claras. Religión sin revelación, sin dogmas, ritos, ni instituciones eclesíásticas de la forma que lo han querido pensadores como Toland, Tindal o sin un deísmo, como son los casos de Voltaire o Rousseau. Sin embargo, no pretenden la negación de Dios; pretenden negar la verdadera esencia de la trascendencia, de la relación real inmanencia-trascendencia. La *religio naturalis* no tiene ningún contenido sobrenatural ni trascendente. Los ilustrados piden que la verdad no tenga otra fuente que la razón, rechazan la tradición, la magia, los mitos, las supersticiones religiosas, por considerar que son obstáculos para la propia razón del hombre que no le permite salir de aquella *minoría de edad* enunciada por Kant.

La dirección que ha seguido la Ilustración es, en general, una crítica hacia la religión cristiana y católica: "... nada parece más seguro —dice E. Cassirer (2013: 156)— que considerar la actitud crítica y escéptica frente a la religión como una de sus determinaciones esenciales". La modernidad y la Ilustración preferentemente han desararticulado la relación del hombre con Dios y con la naturaleza o la han confundido. El camino recorrido por la Ilustración hacia la religión no es, de ninguna manera, la negación de la existencia de Dios. El problema no es Dios; el problema es *qué pensamos de Dios*, y qué ha de ser la religión.

Las primeras críticas sobre la religión no se refieren propiamente a la naturaleza de la religión. Son, sin ninguna duda, un enfrentamiento al cristianismo, específicamente al cristianismo católico eclesíástico (Voltaire en Francia y Kant en Alemania, entre otros). Por consiguiente, la crítica se dirige a la esencia de una religión revelada y al orden eclesíástico, y marca las diferencias con una nueva forma de ver la religión: religión de la razón o religión natural. El cristianismo no es analizado en su dimensión religiosa; se lo considera como ideología que no permite y aniquila el natural proceso de la razón y sostiene lo dogmático como forma de poder establecido: del fideísmo luterano se pasa a un racionalismo de la religión. Por otro lado, se denuncia el carácter supersticioso de la fe cristiana, a la vez que establecen en su lugar una religión de la razón en la que el hombre puede construir por sí mismo un sistema de valores morales que le proporcionan su realización y liberación. En resumen, la crítica de la Ilustración sustituye el cristianismo tradicional de la Iglesia por

una religión de tipo ético-moral, fruto de la razón, e intenta elaborar teológicamente la mentalidad laica posterior a la Reforma. Con este fin, se introducen las categorías de la reflexión ilustrada, distinguiendo, convenientemente, el cristianismo como tal de sus concreciones dogmáticas.

Por consiguiente, la religión de la Ilustración connota, en general, la capacidad de la razón para conseguir por sí misma la verdad completa acerca de Dios, del hombre y del mundo; reduce la religión revelada a una religión dentro de los límites de la razón natural.

De este inmanentismo filosófico-religioso, se sigue un inmanentismo teológico. El inmanentismo teológico, o más propiamente *modernismo teológico* o también *teología liberal* (negativamente se le llama *teología de la muerte de Dios*), ha sido, y nos parece que sigue siendo, una corriente de pensamiento promovida por algunos pensadores católicos de fines del siglo XIX y comienzos del XX, con el fin de conciliar la fe con algunos principios de la filosofía moderna.

La teología modernista ha caído en un inmanentismo filosófico heredado de la modernidad pero con consecuencias teológicas: se ha enfrentado a la teología clásica, pero también a la misma Tradición y aun a la Escritura. En general, es un movimiento intelectual surgido dentro de la teología protestante después de la Primera Guerra Mundial, el cual ocupó entonces, en las discusiones teológicas y filosóficas, el mismo lugar que después de la Segunda Guerra Mundial ocupa el problema de la desmitologización. Ha estado emparentado con filosofías y teologías tales como el nominalismo, el humanismo del Medievo y del Renacimiento, el deísmo, el protestantismo, Descartes y la filosofía idealista del siglo XIX con Kant y Hegel. En general, se mencionan como modernistas a teólogos de la talla de A. Loisy (1857-1949) de Francia; Ernesto Buonaiuti (1881-1946) de Italia; George Tyrrell (1861-1909) de Inglaterra y, por supuesto, los alemanes Karl Barth (1886-1968), Rudolf Bultmann (1884-1976), Paul Tillich (1886-1965) y Dietrich Bonhoeffer (1906-1945). No podemos desarrollar aquí la complejidad de la teología progresista; sin embargo, daremos algunas pautas de la teología alemana, ya que nos parece la más relevante en la materia por tratar.

En Bultmann R. (1974: 27, 255 y ss.), por ejemplo, *hablar de Dios* o buscar, desde la razón, hablar de Dios es imposible: "El que se mueve por razones para creer en la realidad de Dios, ese puede estar

seguro que no ha comprendido nada de la realidad de Dios; y el que pretende afirmar algo sobre la realidad de Dios, basándose en la demostración de Dios, discute sobre un fantasma”.

Y su tan afamada “doctrina de la ‘desmitologización’” (derivado del alemán *entmythologisierung*), que consiste en un método hermenéutico y desde una filosofía existencialista, si se quiere, es interpretar el Nuevo Testamento con el objeto de rescatar su mensaje para hacerlo más comprensible al hombre moderno. Así pues, tal desmitologización consiste, según el teólogo alemán, en limpiar del Nuevo Testamento todos los mitos, ya que el hombre de ciencia moderno no puede aceptar los aspectos mitológicos que envuelven el kerigma; por ello, rechazan tanto al verdadero mensaje junto con lo mitológico e interpela las afirmaciones y textos mitológicos acerca de su contenido real. La desmitologización no pretende eliminar lo mítico o mitológico, sino interpretarlo por la vía de preguntar por la comprensión de la existencia contenida en la expresión y discurso mitológicos. La consecuencia es un acercamiento de tipo racionalista a la Escritura, cuya verdad e historicidad niega, atribuyendo a la primera comunidad cristiana una actividad creadora que deforma la realidad histórica de Jesús, con lo cual queda solo el Cristo de la fe; si esto es así, según Bultmann (1981), no hay nada de histórico en el Nuevo Testamento y la fe es una fe basada en fábulas y no en realidades.

La fidelidad al dogma se torna libertad respecto de los dogmas, como es el caso de la encarnación del Verbo que se transforma en una unidad de inmanencia y trascendencia a pesar de querer distanciarse de la *dialéctica liberal* que transforma a Dios en sujeto-objeto:

El Encarnado es el Dios glorificado: "El Verbo se hizo carne y vimos su gloria". Dios se glorifica en el hombre. He aquí el postrer misterio de la Trinidad. La humanidad ha entrado a formar parte de la Trinidad; no desde la eternidad, pero sí "desde ahora hasta la eternidad", la humanidad contempla al Dios trinitario como Encarnado. La glorificación de Dios en la carne es, al mismo tiempo, la glorificación del hombre que ha de tener vida eterna con el Dios trinitario (Bonhoeffer; 1971: 81 y ss.).

Y otra cuestión última y no menos importante es lo referente a la *posibilidad de que la Iglesia dirija la palabra al mundo*, que, en el

pensamiento de Bonhoeffer, se dirige a todo cristiano. ¿No sucede lo mismo en la religiosidad actual en cuanto todo cristiano parece tener la *autoridad de pronunciar la palabra de Dios*?

K. Barth, representante de la teología de la crisis o teología dialéctica, es, al igual que R. Bultmann, heredero de la teología luterana y, en parte, del pensamiento moderno.

Su teología es una teología cristocéntrica y antropocéntrica, es decir, el hombre en Cristo es la nueva exégesis, dejando de lado a Dios y la revelación. En sus *Ensayos teológicos*, declara la necesidad de volver al hombre en las “cinco consecuencias” pronunciadas y al “hombre nuevo”, como le llama.

Dada su crítica a la teología clásica, sostiene, entre otras cuestiones, por ejemplo, su crítica a la *analogía del ente*, que, en la teología natural (sucedánea de la filosofía griega), al ser del hombre se le atribuye lo mismo que a Dios análogamente. La analogía del ser debe ser reemplazada por la *analogía de la fe*: ¿cómo conocer a Dios?, en Barth es claro, desde la fe:

Por eso, la fe en ese objeto no es un conocimiento hipotético y, por tanto, problemático. Es, por su misma naturaleza, un saber intensísimo, rigurosísimo y ciertísimo. En comparación con él, aun el conocimiento supuestamente más cierto, adquirido desde este lado de la frontera humana, [desde la razón] podrá estimarse únicamente como una hipótesis, quizás provechosa, pero fundamentalmente problemática”. Y “La fe es la *conditio sine qua non*, la condición indispensable de la ciencia teológica, pero no es su objeto ni su tema. El objeto real de la teología exige fe ciertamente, pero se opone también a cualquier intento por diluirla en pensamientos y expresiones de fe. Quien no reconozca esto, no debería sorprenderse del infructuoso esfuerzo que la labor teológica le va a proporcionar entonces” (Barth; 2006: 121 y ss.).

Es cierto que el Concilio Vaticano I ha sido demasiado duro con sus críticas a la teología progresista con la declaración de su *juramento antimodernista* (Juramento antimodernista *motu proprio: Sacrorum Atistitum*, impuesto al clero en septiembre de 1910 por S. S. Pío X), como sostiene H. Kung. Pero no son menos ciertos sus errores teológicos; de ahí que el Vaticano II ha sido, nos parece, más prudente y más acertado, sin dejar de lado la teología perennis.

La fe cristiana busca el entendimiento de los misterios revelados: *Fides quaerit intellectum* y, entonces, la fe llega a ser *razonable*; no se opone a la razón, no la desprecia como la desprecia la teología modernista. Es *corrupción* cuando la sola fe o la sola razón buscan entender el misterio. El Modernismo –señala la *Pascendi*– mina el carácter sobrenatural de la Iglesia “no desde fuera, sino desde dentro... en sus mismas entrañas”. Es cierto que no hay revelación de Dios si Dios no se hubiese revelado, pero no es menos cierto que el hombre, por su razón, puede conocer a Dios. La Iglesia misma se mantiene en un doble orden: sobrenatural y natural.

Cornelio Fabro, al hacer una crítica de la nueva teología, la ha calificado de *falso progreso*, de *aventura*, por el rechazo del tomismo y por la adhesión incondicional a la filosofía idealista, existencial. En palabras de Fabro, es “la revolución copernicana” en el campo de la teología que ha desnaturalizado la verdadera trascendencia, la fe como don sobrenatural y el misterio.

Así las cosas, el inmanentismo de las filosofías de Descartes, Spinoza, Kant y Hegel se hace presente también en las teologías neo-protestantes, liberales, progresistas, o como se las quiera llamar, que, más o menos, están vinculadas con estas filosofías. Tal el kantismo y el hegelismo, que no admiten ni la Revelación, ni la vida sobrenatural, ni los dogmas, ni la autoridad de la Iglesia y, en consecuencia, se oponen al mismo concepto de la teología cristiana católica. Aquí no se pone en duda el sentimiento de fe y de vida cristiana de los teólogos progresistas, ni de los luteranos; ¡no!, son especulaciones teológicas.

¿Ha muerto Dios?

La crisis modernista en materia religiosa ha dado lugar, de algún modo, al ateísmo moderno. El ateísmo moderno pretende negar a Dios como un Dios vivo y toda forma de religión. No podemos desarrollar suficientemente el ateísmo moderno; sin embargo, le dedicaremos algunas consideraciones: el ateísmo no es un inmanentismo gnoseológico, es un inmanentismo metafísico que propone eliminar la idea de Dios.

El ateísmo no es rigurosamente unívoco, es polisémico. Bajo esta palabra, se pueden entender diferentes interpretaciones; no se tra-

ta siempre de lo mismo. Ateísmo teórico; el práctico; el absoluto o dogmático; el humanismo ateo; el cientificismo ateo. No es el lugar para tratar las diferentes formas de ateísmo en sus argumentaciones filosóficas (y aun teológicas) de errores o falsedad, sino que es donde podemos ver, al menos, si efectivamente sus argumentaciones e intentos de negar a Dios nos llevan a alguna parte o si tenemos que tachar al ateísmo de *ilusorio*.

En el pensamiento filosófico de los siglos XIX y XX, ya no queda lugar para la fe. El proceso progresivo de extinción de la religión se torna, así, insuperable. Ha estado preocupado por un concepto que ha adquirido un desarrollo extraordinario mucho más en el siglo XX y es el concepto de *sentido*. La pregunta sobre el sentido de la vida que aparece en la modernidad y en el mundo contemporáneo aparece enfrentada con el concepto del absurdo en diferentes modos en las filosofías: el idealismo alemán; L. Feuerbach; K. Marx; el anuncio de la *muerte de Dios* con F. Nietzsche; J. P. Sartre (1905-1980); recuérdese el caso del propio A. Camus y la importancia que en él tiene el tema del absurdo; la literatura de F. Dostoievski, enajenada por un mundo hostil, y de Goethe, en lo demoníaco. Se trata de ver en qué medida la vida humana tiene sentido o no, es absurda o no, si es la humanidad, el mundo o qué; y son justamente estas preguntas donde se plantea el problema de Dios y, por consiguiente, el del ateísmo.

El ateísmo aparece a veces como prueba o fundamento de que el mundo no tiene sentido o de que la realidad es absurda. Pero hay una tercera posibilidad: la de que, supuestamente para defender un cierto sentido de la vida, nos veríamos obligados a relegar a Dios y, por tanto, a desembocar en una posición atea: Dios aparece, literalmente, como un obstáculo, una consideración más, no menos importante. Nos parece que el ateísmo moderno es, ante todo, una negación del cristianismo; si hay ateísmo es porque, primeramente, hubo cristianismo. El *giro copernicano*, que se produce entre la Edad Media y la Moderna, es un giro de lo teocéntrico a lo antropocéntrico. En el mundo moderno, Dios ha dejado de ser *la medida de todas las cosas*.

Mucho tuvo que ver en todo esto el filósofo alemán L. Feuerbach a partir de su obra *La esencia del cristianismo* (Fabro, 1977) y su teoría de la proyección. La crítica a la religión y al cristianismo en particular es condición suficiente en su ateísmo. La religión es alienante e

inútil para el hombre; el no a Dios debe ser el sí al hombre; la teología debe ser una antropología. Y lo que fue religión hoy ya no lo es, y el ateísmo de hoy será religión mañana (por esto, algunos opinan que el ateísmo es un nueva forma de religión).

La conciencia del hombre es ser conciencia de sí (de hombre): “De ahí que el hombre –dice L. Feuerbach– sea consciente de sí mismo debido al objeto: la conciencia del objeto es, para el hombre, la conciencia de sí mismo”. Y afirma: “El ser absoluto, el Dios del hombre, es su propia esencia. El poder que ejerce el objeto sobre él, es por lo tanto, el poder de su propia esencia”. Al contrario de Hegel, lo finito no puede ser negación y menos aún oposición de lo infinito desde la razón y desde del sentimiento.

Y con la religión sucede lo mismo, es decir, Feuerbach hace el mismo análisis: la conciencia de Dios, que es conciencia del hombre de sí mismo, motiva precisamente la esencia particular de la religión. Así, la religión es la conciencia primaria pero indirecta que tiene el hombre de sí mismo: la religión es, también, proyección del hombre. Pero si tal afirmación fuese cierta, podemos decir que la negación de Dios y de la religión, también es subjetiva. El argumento de que Dios, Cristo, los sacramentos, la Iglesia, la religión, la inmortalidad sean una proyección del hombre (como plantea Feuerbach) no dice nada sobre la existencia o no de Dios. Es solo proyección de un cristianismo que no es cristianismo o, si se quiere, uno *proyectado* por el mismo Feuerbach, pero que no representa el cristianismo como religión revelada: es un argumento *ontológico* simple.

Para entender la religión, hay que pasar por el ‘arroyo de fuego’ (traducción del alemán *Feuerbach*), dijo K. Marx. El iluminismo, Hegel y la misma izquierda hegeliana son presupuestos necesarios para su crítica hacia la religión. El *ateísmo proletario*, como dice E. Gilson, es el que postula la liberación del hombre alienado por las fuerzas opresoras del capitalismo y por la religión. La revolución será el instrumento que permita no solo la liberación del hombre, sino también la desaparición de toda religión y la muerte de Dios. El ateísmo de Marx es un ateísmo de la praxis, de la acción: el mundo no debe ser interpretado, sino transformado. Este ateísmo no filosófico es un ateísmo práctico que opone la burguesía al proletariado; creer en Dios es ser burgués, no creer en Dios es ser proletario; uno trabaja para Dios el otro para el proletariado.

El ateísmo marxista tiene como finalidad *transformar el mundo*, no interpretarlo, y en esto, no se trata de negar la religión desde una teoría, sino desde la acción: suprimir la religión en nombre del comunismo. En el joven Marx (1971: 7), ya aparece su postura antiteísta o arreligiosa que aborrece a los dioses: “La profesión de fe de Prometeo: En una palabra, ¡yo odio a todos los dioses!, es la suya propia, su propio juicio contra todas las deidades celestiales y terrestres que no reconocen a la autoconciencia humana como la divinidad suprema. Nada debe permanecer junto a ella”. La religión es alienación y como tal debe buscar la emancipación del hombre y de la sociedad toda.

El ateísmo marxista ha pretendido ser una *religión* mesiánica, es decir, situar la salvación y el paraíso en la tierra. El Manifiesto por la Biblia; el pueblo proletario por el pueblo de Dios; el trabajo por la oración; el cielo por la tierra; la política por la religión... En este sentido, ha sido una pretensión mesiánica como otras.

La muerte del hombre-dios anunciada por Hegel se transforma en la muerte de Dios y en el anuncio del superhombre en F. Nietzsche; es el santo que no se ha dado cuenta de que Dios murió. *La gaya ciencia* y *Así habló Zaratustra* manifiestan la proclamación de Nietzsche.

El nihilismo nietzscheano es la trasmutación de todos los valores, es una batalla. Ni Sócrates, ni los pensadores medievales, ni Descartes y Kant, ni Hegel, ni religión budista o cristiana; aniquilación de la moral greco cristiana, la nada. Nada de *esperanzas supraterranales*, solo queda ser fieles a la tierra, a la vida.

La fe en Dios y su adoración (como la actitud del santo) es un error, y la religión es una invención que impide que el hombre ame la verdadera vida: es, en palabras de Nietzsche, “un sentimiento de miedo”. En este sentido, no hay nada nuevo, es la divinización o el endiosamiento de la vida; es el hombre que debe bastarse a sí mismo.

No hay más vida que la vida en la tierra, no hay esperanza en otra vida:

—¿Y cómo llaman a aquello que les sirve de consuelo contra todos los sufrimientos de la vida —su fantasmagoría de la anticipada bienaventuranza futura—?

—“¿Cómo? ¿Oigo bien? A eso lo llaman “el juicio final”, la llegada de su reino, el de ellos, del ‘reino de Dios’ —pero entre tanto viven ‘en la fe’, ‘en el amor’, ‘en la esperanza—

—¡Basta! ¡Basta! (Nietzsche, 2005: 63).

Es en definitiva, así nos parece, un existencialismo ateo simple: Dios aparece literalmente como un estorbo. El mismo estorbo que expresa Orestes ante Júpiter en la obra de J. P. Sartre *Las moscas*; el Dios que se afirma pero que se niega en nombre de la libertad: el hombre que, como Orestes, se basta a sí mismo en su propia libertad. Todo tipo de ateísmo, sea en nombre del hombre, de la naturaleza, del mundo o de la ciencia, interpreta lo mismo. La muerte de Dios es la afirmación de la no creencia en Dios, es la negación de una fe en él que no es necesaria para interpretar la vida y la historia del hombre, de la sociedad y del mundo.

Con el advenimiento de la sociedad moderna, su religión natural y su posterior ateísmo, los filósofos y sociólogos han subrayado el fin de la religión como manera de explicar el mundo y de encontrar sentido a la existencia humana. Pero hoy asistimos a una crisis religiosa diferente.

El otro giro: la postmodernidad y el retorno a Dios

Las nuevas filosofías de la religión y las teologías divergentes anticipan la otra mirada sobre la muerte de Dios. La revista *Time*, en su edición del 8 de abril de 1966, preguntaba: ¿Ha muerto Dios? (*Is God dead?*)

A partir de la década de los sesenta, surge una teología de la muerte de Dios de diferentes matices. No es ya la muerte de Dios anunciada por F. Nietzsche. Es, en todo caso, el nacimiento de un *nuevo cristianismo occidental* opuesto al cristianismo clásico. La teología de la muerte de Dios significa, primordialmente, una transición de la trascendencia a la inmanencia, cuyo resultado es de perspectivas diversas, que aún no ha culminado.

Esta *era postcristiana* nos conduce hacia una metamorfosis de la tradición cristiana cuyos tópicos principales son: el secularismo de Harvey Cox; los intentos reformistas protestantes y anglicanos; la teología metafísica de T. J. J. Altizer; un cristianismo sin religión a la manera Gianni Vattimo (postulada ya en el teólogo alemán D. Bonhoeffer); una religión sin religión en la *deconstrucción* de J. Derrida; la *teología débil* de J. D. Caputo; Paul van Buren y el significado secular del Evangelio o la teología radical de la *muerte de Dios*, como la de G. Vahanian y la del Obispo J. Robinson, entre otros. Sin embargo,

las nuevas filosofías y teologías tienen un elemento en común: la secularización del cristianismo occidental.

El acontecimiento religioso de hoy, desde las últimas décadas del siglo xx, sin vacilaciones filosóficas, nos muestran un retorno a Dios y a la religión. El mundo cultural todo es un retorno a lo religioso. Pero el fenómeno religioso ha dejado de ser objetivo y se ha sumergido en la pura subjetividad, en el individualismo o en comunidades religiosas sin sentido.

Lo que hemos de preguntarnos es lo siguiente: Las nuevas filosofías de la religión, ¿en qué medida han contribuido a los cambios y al fluir de las *nuevas teologías*? La diversidad de reformas que constituyen la fe y religión posmoderna las hallamos en las lecturas de los pensadores mencionados, que es el camino que nos conduce a los *dogmatismos* y *prácticas religiosas* de la actualidad. Nada nos indica que hay una conexión entre tales pensadores y la religiosidad actual, pero sí nos dice que hay una cierta empatía. Por cierto que, tales filosofías de la religión están abiertas para ser escuchadas por la sociedad postmoderna. Esto se observa en las seudoreligiones o seudoespiritualidades, sectas, comunidades, templos, cultos o ritos, o como se los quiera llamar, del cristianismo actual.

El giro postmoderno del retorno a Dios, su nota distintiva, ya lo hemos señalado, es la secularización de la religión. Una revisión del cristianismo actual de occidente significa en su raíz, secularización: formas de cristianismo, movimientos cristianos, inmanentismo religioso, instituciones temporales y terrenales o comunidades de fe y por sobre todo, pérdida de la verdadera trascendencia. Son teologías divergentes o laterales hasta llegar a un ateísmo cristiano.

Por otra parte, la religión o pensamiento cristiano se nos presenta como búsqueda de una fe sin Dios. En este sentido, la nueva forma de ateísmo cristiano piensa a Cristo como un hombre sabio, aceptando sus enseñanzas morales, pero rechazando su divinidad. Los movimientos postcristianos, el secularismo y la tanatoteología, (que desarrolla la idea nietzscheana de la *muerte de Dios*) se han desarrollado como teologías divergentes; un ejemplo claro en Latinoamérica es la teología de la liberación, que reemplaza el mensaje político por el mensaje religioso. El secularismo, con su *deconstrucción* del cristianismo, termina por apelar a la supresión de la institución de la

Iglesia o a un cristianismo sin religión, como son los casos de G. Vattimo o el ya mencionado Rev. John Robinson en su libro *Sincero para con Dios* (1963, p. 55), para quien hasta la misma oración se torna secularizada: la oración es oración con el mundo y con el prójimo, no con Dios, “una comprensión no religiosa de la plegaria”. Toda su obra es deconstrucción y reconstrucción de la teología clásica, de Dios y de la religión cristiana.

Las teologías y filosofías de la muerte de Dios son, en parte, el intento de adaptar el mensaje cristiano al nuevo ateísmo postmoderno o ateísmo cristiano, que es un fenómeno relativamente reciente, en especial en manos de los teólogos Paul van Buren y Thomas J. J. Altizer. Tal es el caso de *El Evangelio del ateísmo cristiano* de T. Altizer, que sostiene una visión del cristianismo realmente “novedosa”: la Buena Nueva que anuncia el Evangelio no es la llegada del Reino de Dios, es la muerte de Dios: no es la encarnación del Verbo, del Hijo de Dios hecho hombre, sino del Dios del Antiguo Testamento, del Dios celoso, omnipotente, autoritario. En Jesucristo, Dios niega su trascendencia sobrecogedora para que el hombre pueda vivir en plenitud en el mundo. La obra de Altizer es una teología compleja, y se hace difícil hallar una postura clara sobre la divinidad de Jesús; esto se puede leer en la síntesis de su obra (Altizer, 1966). En otros autores, tal postura es fácil de delimitar y es negativa: hombre excepcional, Jesús de Nazaret ha muerto; sólo ha resucitado de forma simbólica en el espíritu de los hombres que todavía se inspiran en su enseñanza: un mito. Algunos de esos autores se afirman incluso ateos y cristianos a la vez. Para ellos, la muerte de Dios puede hallar un lugar en un cristianismo ateo, lo que es sin duda paradójico, para no decir cristianamente inadmisibile. Predicar un cristianismo sin religión o la religión sin religión carece de sentido; es como pretender el anuncio de la Buena Nueva, del Evangelio, sin reino de Dios: todo esto suena, por lo menos, extraño.

Conclusión: ¿Cuál será el futuro de la religión?

La muerte de Dios y el retorno a Dios están ligadas a la crisis de la metafísica, a la crítica de la religión, a una manera nueva de definir el humanismo e incluso a la fuerza siempre perenne de ciertas objeciones, por ejemplo, la existencia del mal.

El diálogo histórico entre Dios y los hombres, con la impronta de la verdadera trascendencia, es hoy parte del cristianismo de Occidente, diálogo del hombre con el hombre mismo: la respuesta del hombre ya no es respuesta a la palabra de Dios. Tal distinción en la religiosidad actual es problemática y difícil.

La disolución de la religión positiva en religiones, teologías y filosofía de la religión es un acontecimiento que tiene su razón de ser en el proceso de secularización. Esta concentración del cristianismo en el secularismo, que comienza en la Edad Moderna y es hoy una nota característica de la religiosidad postmoderna, es el giro al que nos referimos.

De esta nueva orientación, se sigue un rebajamiento del sentido verdaderamente religioso; se renuncia a la búsqueda del misterio, la *tolerancia* religiosa que desnuda una fe mundana sin contenido sobrenatural. Las *nuevas* teologías y filosofías exigen también un secularismo en la fe, una hermenéutica secular del evangelio.

La postsecularización supone un retorno a Dios y un redescubrimiento de lo religioso, pero distorsionada. Lo sagrado se vuelve ambiguo, se nos presenta una teología sin Dios o, si se quiere, sin un Dios trascendente al hombre y al mundo. Se descubren nuevas formas de entender lo divino y, en mayor medida, la religión. A partir de las nuevas teologías y filosofías de la religión, nacen nuevas religiones de comunidades que experimentan nuevas formas de fe. Los nuevos fundadores, *enviados e inspirados por Dios*, sientan las bases de la nueva religión, supuesta una interpretación original de la Biblia, sumada, en algunos casos, al libro de la comunidad. Luego se edifica un conjunto de doctrinas, *autoridades jerárquicas* y prácticas rituales. La trascendencia cobra la fuerza de una *inmanencia-trascendente* mezcla de neodeísmo, neopanteísmo, neognosticismo, neopaganismo, esoterismo, magia, rituales circenses, predicaciones vacías, en donde la dialéctica entre fe y razón no tiene lugar.

Parece contradictorio o casi tragicómico como el mundo actual tiene una idea de Iglesia quedada en el tiempo, de una Iglesia que no acepta la ciencia y la cultura, enemiga de la investigación y de la objetividad científica. Pero sucede que acepta las nuevas religiones que son contrarias a la razón, a ciertos valores que, por lo tanto, acusan a la misma Iglesia. La verdad es que los cristianismos de hoy, con su religión y su fe, se preguntan cómo solucionar la cosmovisión del hombre, cómo pueden creer en la ciencia, por ejemplo, en la teoría

evolucionista sobre el origen del hombre y creer en el creacionismo; en asociar lo puramente simbólico con lo sacramental, la magia con el rito, las formulaciones de fe con el mundo de la cultura. A los *teólogos* de las nuevas religiones no les importa qué es Dios; qué, lo absoluto; qué, el misterio; qué, la religión, menos aún el dogma: todo debe ser hermenéutica y deconstrucción.

En todo esto, hay una pregunta que no podemos soslayar: ¿Qué lo ha llevado al hombre a estas formas de religión sin sentido o a este consumismo espiritual? Responder a tales preguntas no es tarea fácil. Es cierto que los grandes cambios en el orden social, político, económico, científico, cultural y psicológico han dejado su huella en lo religioso, y que estos cambios produjeron un giro de la fe en el cristianismo histórico de Occidente a nuevas religiones. Puede ser cierto también que la fe cristiana, la fe salvífica, no encuentre lugar en la cultura de nuestro tiempo y que los que quieren creer ya no encuentran motivos para aquella fe. Todo esto puede ser cierto, pero es una verdad parcial y, en todo caso, no resuelve el problema.

Los cambios que están presentes en el mundo cristiano (como la flexibilización dogmática, experiencia afectiva, superación de las dialécticas razón-fe, natural-sobrenatural, Dios-creaturas, ritos dionisiacos, desinstutilización del cristianismo), y que son horizontales, tienen que ser verticales si hay intención de volver a la esencia del cristianismo como religión trascendente.

Sin trascendencia no hay Dios, no hay revelación y, consecuentemente, no hay religión. Trascendencia que no puede ser efecto de una determinada religión, creencia o experiencia de fe, de rituales y cultos; o sea, la trascendencia no puede devenir de puros procesos inmanentes, eso no es trascendencia, como no lo es tampoco una trascendencia encerrada en sí misma, porque separa a Dios del hombre y del mundo. Ha de recuperarse la trascendencia y la inmanencia como complementarias. Un Dios trascendente tiene que ser inmanente y viceversa. La trascendencia se tiene que proyectar en la inmanencia de este mundo para poder explicar lo contingente y lo necesario. La dimensión *fascinante* y *tremenda* del misterio, subrayada por R. Otto, es inmanente en cuanto nos conduce a la interioridad de un san Agustín como "*intimior intimo meo*", y desde la interioridad nos eleva hacia Dios. Si la interioridad queda encerrada en sí misma, Dios es pura ilusión.

En conclusión, el reconocimiento de la trascendencia divina es la *conditio sine qua non* para asimilar el misterio de la creación, la distancia entre el hombre y Dios, pero es, al mismo tiempo, una inmanencia-trascendencia indisoluble. El compromiso de la búsqueda de la verdadera trascendencia posibilitará el retorno del cristianismo tradicional e histórico y también el *retorno a una fe como verdadera respuesta al Dios que habla a los hombres*.

En este último sentido, la privatización de la fe dio lugar a la libertad con respecto a las formulaciones dogmáticas, tanto como el eclecticismo de las nuevas formas de fe. La fe se vive en el espacio de celebraciones de lo simbólico, lo ritual y lo mítico que llega a la apoteosis de la celebración. La fe no es asumida tanto como don, más bien como sentimiento. Y si la fe es sentimiento, no es posible el filosofar en la fe. El nuevo espíritu de la fe, alejada de la razón, busca su alimento en una sacramentalización sin misterio. Las *nuevas fes* que se profesan en una sociedad de consumismo espiritual pasan a ser propaganda de la fe en el mejor sentido de propaganda comercial. La fe cristiana, que es la fe de la Iglesia, es la fe en Jesucristo. En más de dos mil años de historia, es la Iglesia la continuadora de la obra redentora de Cristo, no es un mero dato histórico.

No somos ajenos a un diálogo interreligioso, pero siempre dentro de la cordura. La religión no debe ser una *oferta de salvación*, como si buscásemos el paraíso en la tierra en palabras de G. Thibon.

De ahí que la forma religiosa predominante en nuestros días sea la de una religiosidad profana más que sagrada. Hoy, el cristianismo, frente al *mundo cristiano*, no se enfrenta del mismo modo que en la modernidad. Los retos del cristianismo ya no obedecen a cuestiones filosóficas sobre el fenómeno religioso; a sustentar la religión revelada frente a la *religión natural*; a dirimir, en el campo de la teología, la teología clásica frente a la *teología progresista*. La modernidad y su forma de ver la religión se han ido; hoy vivimos y experimentamos otros tiempos.

La inversión de la religión que viene de lo alto a una religión que se proyecta desde abajo, de una fe sobrenatural a una fe individualista de naturaleza puramente humana, es el parámetro de las teologías, filosofías de la religión y de la misma experiencia religiosa actual: ¿hacia dónde va la religión y la fe? Es difícil saberlo, sabemos, sí, que

el hombre actual se encuentra en una etapa crítica, en un mundo secularizado.

La respuesta a esta pregunta solo puede ser, en principio, un no categórico a la deconstrucción y al nacimiento de las teologías y filosofías de la religión actuales. Sin embargo, es simplemente el punto de partida.

Bibliografía

- ALTIZER, T. J. J. (1966). *The Gospel of Christian atheism*. Philadelphia: The Westminster Press.
- BARTH, K. (2006). *Introducción a la teología evangélica*. Madrid: Sígueme.
- BONHOEFFER, D. (1971). *Quién es y quién fue Jesucristo: Su historia y su misterio*. Barcelona: Ediciones Ariel.
- BULTMANN, R. (1974). *Creer y comprender*. Madrid: Ediciones Studium.
- (1981). *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- CASSIRER, E. (2013). *Filosofía de la Ilustración* (8.^a ed.). Buenos Aires: F.C.E.
- FABRO, C. (1977). *L. Feuerbach: La esencia del cristianismo*. Madrid: Magisterio Español.
- MARX, K. (1971). *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*. Madrid: Castilla.
- NIETZSCHE, F. (2005). *Genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial.
- ROBINSON, J. A. T. (1962). *Sincero para con Dios* [en línea]. Obtenido de: <<http://www.servicioskoinonia.org/biblioteca/teologica/RobinsonSinceroParaConDios.pdf>>.
- SCHELLER, M. (2007). *De lo eterno en el hombre*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- VAN DER LEEUW, J. R. (1964). *Fenomenología de la religión*. México-Buenos Aires: F.C.E.

Sobre los conceptos de *Logoterapia y Análisis Existencial*

por María Leticia Lombardi*

La terminología de una ciencia, el léxico que se emplea y da cuenta de los conceptos estructurados de un entramado científico, es de importancia vital para una disciplina hasta tal punto que el desarrollo de la misma dependerá de la sistematización de dicha terminología.

Escobar, G. A.
*Importancia del lenguaje en el
conocimiento y la ciencia*

Resumen

Una de las principales dificultades para el desarrollo de las ciencias es la rigurosidad terminológica de los conceptos que fundamentan los diversos marcos teóricos. Con el objetivo de describir y diferenciar los conceptos de Logoterapia y Análisis Existencial, se decidió realizar una revisión bibliográfica en la obra de Viktor Frankl. Se concluye que el Análisis Existencial es el marco antropológico de la Logoterapia, pero no es exclusivo de ella. Por su parte, la Logoterapia es el método concreto y específico de tratamiento terapéutico.

Palabras clave: Logoterapia, Análisis Existencial.

Abstract

One of the main difficulties for the development of sciences is the rigorous terminology of the concepts that underlie theoretical frameworks.

* Licenciada en Psicología egresada de la Universidad Católica de La Plata, sede Rosario. Profesora de Psicología egresada de la Universidad del Centro Educativo Latinoamericano. A cargo del Gabinete Psicopedagógico del nivel de enseñanza media del Colegio Misericordia Rosario. Jefe de Trabajos Prácticos en la Licenciatura en Psicología de la cátedra Técnicas Psicométricas II y Profesora de la Carrera Docente para Profesionales a cargo de la cátedra Psicología Evolutiva, ambas carreras de la Universidad Católica de La Plata, sede Rosario. Miembro del Centro de Análisis Existencial "Viktor Frankl".

In order to describe and differentiate the concepts of Logotherapy and Existential Analysis, it was decided to carry out a bibliographical revision in Viktor Frankl's theory. It is concluded that Existential Analysis is the anthropological framework of Logotherapy, but not exclusively. Therefore, Logotherapy is the specific method of therapeutic treatment.

Key words: Logotherapy, Existential Analysis.

Consideraciones

Este escrito nació con un motivo, en principio, egoísta: eran ideas sueltas, a veces mezcladas, a veces más lúcidas y diferenciadas, que me ayudarían a distinguir estos conceptos (*Logoterapia* y *Análisis Existencial*) y a guiarme en la lectura frankleana, donde la distinción entre Logoterapia y Análisis Existencial no siempre resultaba clara, al menos para mí...

De a poco, las ideas se fueron desenredando (así creo, así lo espero) y tomaron forma de escrito destinado a quienes deseen iniciarse en la lectura de los textos que forman parte del cuerpo teórico de la teoría de Viktor Frankl. De este modo, humildemente, anhelo colaborar con futuros lectores y poder recibir de ellos sus ideas al respecto.

Introducción

Viktor Emil Frankl, médico psiquiatra y neurólogo, nacido en Viena en 1905 y fallecido en el año 1997, fue el padre y fundador de la Logoterapia (término que utilizó públicamente por primera vez en el año 1926) y el Análisis Existencial (denominación que adopta a partir de 1933).

Inicialmente unido al Psicoanálisis, siempre sintió mucho respeto por Sigmund Freud (con quien mantuvo un vínculo epistolar e incluso un encuentro personal), a quien describe como “el pionero total y absoluto en el campo de la psicoterapia y estamos de acuerdo en que fue una personalidad con aspectos auténticamente geniales” (Frankl, 1990: 40).

Con sus aportes únicos e inéditos para la época, a la historia de la humanidad, Freud era, ante todo, un digno hombre representante de su tiempo. Sin embargo, poco a poco, el joven Frankl empezó

a desencantarse... Interesado no solo por la visión psicológica, sino también por la sociológica, comenzó a acercarse cada vez a la psicología individual de Alfred Adler. Sin embargo, para 1927, la psicología individual tuvo dos deserciones: Rudolf Allers y Oswald Schwarz. Frankl se declaró partidario de Schwarz y se garantizó, así, su propio éxodo.

Estas rupturas, con Freud y Adler, se debieron, fundamentalmente, al intento de Frankl por rehumanizar la psicoterapia valorando en ella “lo específicamente humano”: la búsqueda del ser humano de descubrir un sentido de su existencia.

Más si se pregunta por las últimas motivaciones y las raíces más profundas, el fundamento oculto de ellas para crear la Logoterapia, entonces puedo nombrar una sola, que me ha inducido a ello y me permite seguir trabajando sin desmayo: la misericordia con las víctimas del cinismo contemporáneo que se extiende en la Psicoterapia, en esta rama alarmista. Con “rama” quiero señalar lo comercializado y, con “alarmista” lo científicamente sucio. [...] El hilo conductor que pasa a través de todos mis trabajos es la lucha contra las tendencias despersonalizantes y deshumanizantes que parten del psicologismo en la Psicoterapia (Frankl, 1997a: 56).

El problema central que percibía Frankl era la concepción de la psicoterapia como psicología sin espíritu, como “psicologismo”: “el nombre que se da a ese método pseudocientífico consistente en deducir del origen psíquico de un acto la validez o falsedad de su contenido espiritual. [...] No debe perderse de vista nunca que todo lo espiritual se rige por leyes propias” (Frankl, 1997b: 39-40).

Describe el psicologismo como una mirada reduccionista dentro de la psicología, con dos equivalentes: el biologicismo en la biología y el sociologismo en la sociología.

Hoy nos acecha el peligro de un nuevo homunculismo. El peligro de que el hombre se malentienda otra vez a sí mismo y de nuevo interprete falsamente su propia imagen, como un ‘nada más que...’. Porque los tres grandes homunculismo que hasta ahora se han dado –el biologicismo, el psicologismo, el sociologismo–, esto es lo que han hecho: presentarle la imagen de sí mismo pero desdibujada, caricaturesca, como la que reproduce un espejo cóncavo no bien enfocado (Frankl, 1979a: 53-54).

Freud hace hincapié en las causas, mientras que Adler busca la finalidad. Frankl se distancia de ambas posturas, proponiendo una “magnitud vectorial” de dirección o sentido. Postula así una psicoterapia que no parte de lo psíquico sino de lo espiritual.

De este modo, Frankl distingue las afecciones de origen psicógeno de las de origen noógeno, donde la neurosis está condicionada por la carencia de sentido, por el vacío existencial. En palabras del mismo Frankl: “en una época como la nuestra, en la época de despersonalización y deshumanización, no podemos superar la neurosis masiva y el sentimiento de falta de sentido mientras la dimensión humana, la dimensión de los fenómenos humanos, no se incluya en la imagen humana” (Frankl, 1991c: 172).

La Logoterapia

Descrita como terapia desde lo espiritual, Frankl propone este concepto no como psicoterapia (ya que, como se dijo anteriormente, no parte de lo psíquico; lo hace de lo espiritual), sino como complemento de ella. La reflexión sobre el sentido o propósito y los valores es el aporte de la Logoterapia a la Psicoterapia. “No contemplamos la Logoterapia como una terapia específica en todos los casos. Por esta razón, en las neurosis psicógenas la logoterapia sirve como complemento, más que como un sustituto, de la psicoterapia en el sentido usual del término” (Frankl, 2003: 87).

Como terapia específica, la logoterapia está indicada tanto para las neurosis noógenas como para las diversas manifestaciones clínicas de frustración existencial¹.

En el año 1950, Frankl dicta tres conferencias bajo el título “Logos y Existencia”, donde aclara, en el prefacio, que girará sobre “dos polos principales de atracción: el método de tratamiento psicoterapéutico denominado Logoterapia y la orientación investigadora antropológica designada como análisis existencial” (Frankl, 1991a: 85).

¹ La frustración existencial no es en sí misma patológica, sino que la búsqueda por el sentido caracteriza al ser humano en cuanto tal. Para el mismo Frankl, “El hombre en busca de sentido” no es solamente un título ingenioso para su libro; es más bien una definición de persona: el ser humano es un buscador de sentido. La frustración existencial puede llegar a ser patológica y puede devenir en neurosis noógena. Sin embargo, no es objetivo de este escrito ahondar en este punto.

El Análisis Existencial

Para distintos autores, el Análisis Existencial es tomado indistintamente con dos acepciones:

- a) Como tratamiento para el ser humano concreto, donde el análisis se orienta a un proceso de concientización:

El análisis existencial apunta a una toma de conciencia de asumir responsabilidades [...] Estaba plenamente justificado el esfuerzo por oponer al psicoanálisis, a la psicoterapia psicológica que ignora lo espiritual, una psicoterapia que justamente se orienta hacia lo espiritual. Y digo espiritual en un doble sentido: en cuanto a que por un lado quiere ser una psicoterapia que 'parte hacia lo espiritual' [...] del logos y por otro lado, psicoterapia 'orientada a lo espiritual' [...] En un caso se presenta tal psicoterapia como aquello que nosotros hemos llamado Logoterapia, en otro caso como Análisis Existencial" (Frankl, 1991b, pp. 119-120).

Completando esta misma idea, en su libro, *Teoría y Terapia de las Neurosis*, Frankl afirma: "por análisis existencial entiendo aquel método de tratamiento psicoterapéutico que sirva para ayudarlo a descubrir en su existencia factores de sentido y a vislumbrar posibilidades de valores" (Frankl, 1992: 202-203).

En tanto ser humano concreto, el análisis existencial apunta a una "explicación de la existencia concreta [...] a través (in médium) de la biografía del sujeto" (Frankl, 1979b: 60).

- b) Como antropología e investigación fundamental para la Logoterapia. El análisis existencial es la concepción antropológica que sustenta el trabajo psicoterapéutico que precede a cualquier psicoterapia, no solo a la Logoterapia.

Reflexiones

Los cimientos sobre los cuales se construye la ciencia son los conceptos científicos, y su formulación y clara definición le darán fortaleza a esta base fundante, de ahí se desprende que sea de vital importancia la definición de aquellos.

Los cuerpos teóricos y la ciencia en general se construirán en el propio lenguaje, y es por esta razón que el conocimiento exige que este discurso sea riguroso, claro y preciso. De otro modo, la imprecisión y la ambigüedad de algunos conceptos (propia del lenguaje popular) ponen en riesgo al desarrollo científico, generándole obstáculos y limitaciones.

El objetivo principal de la ciencia y del lenguaje que esta utiliza es la transmisión de conocimientos; por este motivo resulta fundamental que cumpla con las tres características: rigurosidad, claridad y precisión.

Al lograr que un concepto sea conceptualizado de modo único y uniforme, mejor y más fluente será la comunicación entre los distintos profesionales, ya sea de una misma área o de diversos campos, lo cual facilitará seguir avanzando en los desarrollos científicos.

Según Mauricio Battafarano (2005):

Ninguna ciencia o disciplina científica puede arrogarse, so pena de un fatal exclusionismo, la potestad de poder explicar o comprender la totalidad de la realidad humana desde su sola visión o enfoque. De allí, la importancia que tiene el construir una estructura dialógica que permita un intercambio necesario, complementario e integrador hacia adentro y hacia fuera de la disciplina. Cuáles son las condiciones que deben estar presentes para que el dialogo se produzca:

- Actitud humilde
- Conciencia de los propios límites
- Superación de posturas excluyentes y reduccionistas
- Articulación e integración²

Es así como postula que “la logoterapia, tal cual fuera diseñada por Viktor Frankl, guarda estas posibilidades en su misma esencia, lo que la torna una ciencia particularmente dinámica y fecunda”.

² La actitud humilde supone una disposición de apertura a entablar un diálogo con las demás disciplinas. Por su parte, reconocer los límites de su propio quehacer se desprende del hecho de que cada ciencia se acerca parcialmente a su objeto de estudio. Únicamente bajo estas dos primeras características, es que se podrá superar las posturas excluyentes, reduccionistas y soberbias para poder así buscar y priorizar la construcción, articulación e integración de los conocimientos.

En cuanto a las “potenciales debilidades de la logoterapia”, el autor menciona:

- Perder el carácter científico. La logoterapia no se agota en la ciencia pero puede agotarse sin la ciencia.
- Enamorarse excesivamente de sus aportes conceptuales. Riesgo de dogmatismo y/o ausencia o pérdida de actualización de sus propias ideas.
- Encerrarse en sí misma. Conduce al aislamiento y al exclusionismo.

Este es el riesgo que afronta la logoterapia, como escuela de pensamiento, si llegara a perder el carácter científico: caer en la polise-mia, en el pensamiento ambiguo y confuso, transitar en la niebla. Todo esto erosiona el crecimiento y el desarrollo de las ideas que están bajo la luz de la doctrina frankleana.

Etimológicamente, *Logoterapia* deriva de *logos* ('sentido') y de *terapia* ('curación'): la curación acontece encontrando el sentido; mas no debemos olvidar que *logos* es también la palabra en cuanto meditada, reflexionada o razonada, es argumentación y discurso. Es la misma etimología la que nos obliga a diferenciar y utilizar ambos conceptos como corresponde, ya que muchas veces suele resultar confuso, al iniciarse en el estudio del análisis existencial y la logoterapia, la diferenciación conceptual de ambos términos. Sin embargo, es necesaria para poder profundizar y avanzar en el pensamiento frankleano.

A lo largo de la lectura de los textos de Frankl, el autor utiliza los conceptos de Logoterapia y Análisis Existencial de varios modos. En este breve recorrido de su obra, en tanto a estos dos conceptos se refiere, se buscó esclarecer sus significados. Así, el análisis existencial es el marco antropológico de la logoterapia, pero no es exclusivo de ella, sino que lo es también para otros ámbitos: educacional, laboral, socio-comunitario. Por su parte, la logoterapia es el método concreto y específico de tratamiento.

Bibliografía:

- BATTAFARANO, M. (2005). *La Logoterapia en los Albores del Siglo XXI* [en línea]. Obtenido de: <<http://www.logoterapia.com.mx/publicaciones/otros-art%C3%ADculos-publica-dos/logoterapia-albores-del-siglo-xxi>>.
- ESCOBAR, G. A. (2007). *Importancia del lenguaje en el conocimiento y la ciencia* [en línea]. Obtenido de: <http://www.revel.inf.br/files/artigos/revel_8_importancia_del_lenguaje_en_el_conocimiento_y_la_ciencia.pdf>.
- FRANKL, V. (1979a). *La Idea Psicológica del Hombre*. Madrid: Rialp.
- (1979b). *La Idea Psicológica del Hombre*. Madrid: Rialp.
- (1990). *Ante el vacío existencial* (2.^a ed.). Barcelona: Herder.
- (1991). *La Voluntad de Sentido* (2.^a ed.). Barcelona: Herder.
- (1997a). *Lo que no está escrito en mis libros: Memorias*. Buenos Aires: San Pablo.
- (1997b). *Psicoanálisis y Existencialismo* (6.^a reimp.). México: Fondo de Cultura Económica.
- (1997c). *Teoría y Terapia de las Neurosis* (1.^a reimp.). Barcelona: Herder.
- (2003). *Psicoterapia y Existencialismo* (2.^a ed.). Barcelona: Herder.

Psicopedagogía y supervisión: una relación de intercambio y aprendizaje

por María Julia Giulianelli - María Belén Rossin

Resumen

El presente artículo tiene como finalidad desarrollar el concepto de supervisión en el ámbito psicopedagógico, teniendo en cuenta la importancia de la temática para los profesionales desde la formación académica hasta el ámbito profesional, y la escasa información actualizada al respecto que detectamos desde el ámbito académico.

Es así que se desarrollará el origen del concepto de supervisión, relacionándolo con el área de estudio, es decir, la psicopedagogía, la concepción del proceso de enseñanza-aprendizaje y el rol que desempeñan los docentes en la formación de profesionales reflexivos, con una mirada crítica hacia la propia práctica y de permanente investigación.

Se abordarán, a su vez, las dos modalidades de supervisión, tanto educativa como profesional, sus características y formas de intervención desde cada ámbito, analizándolas a la luz del marco teórico que sustenta nuestra práctica docente.

Palabras clave: supervisión, psicopedagogía, supervisión educativa y profesional.

Abstract

The aim of this article is to review the supervision process on psychopedagogical professional development, considering its importance in academic graduate students as well as in the postgraduate certified practice in the field. It was noticed there are no scientific publications about this exercise for the qualified practice in the discipline.

Therefore, the concept of supervision process is going to be analyzed from its origin, in order to relate it to the study area, psychopedagogy. Additionally, its relevance on the learning process is going to be highlighted as well as the role professors perform in preparing future professionals with reflective and critical abilities and a permanent inquiring attitude towards their own practice.

Supervision process in its educational and professional forms is going to be addressed as well as their characteristics and procedures from both university and clinical practice. The final purpose is to integrate this concept of supervision with the theoretical schemes of our educator's psychopedagogical activity.

Keywords: supervision process, psychopedagogy, educational and professional supervision process.

Introducción

La supervisión es una de las tareas más reconocidas en la práctica psicopedagógica. Sin embargo, no ha sido suficientemente investigada y desarrollada desde los fundamentos teóricos, a pesar de que se lleva a cabo desde ciertas cátedras en la formación académica de grado y durante el ejercicio profesional.

Es responsabilidad profesional y un ejercicio ético poder proporcionar servicios de calidad, lo cual convoca a una reflexión necesaria. La supervisión es un instrumento facilitador del desarrollo académico y profesional, y, por consiguiente, de una mayor calidad en la evaluación, diagnóstico, orientación y tratamiento psicopedagógicos.

La psicopedagogía como disciplina científica supone *preguntarse*; poder mantener una perspectiva abierta ante la situación que nos involucra como agentes del aprendizaje; es parte de nuestras prácticas cotidianas. En el área disciplinar, es una actitud profesional ampliamente valorada ante un campo de acción que implica *ser personas que trabajan con personas*, de acuerdo con las primeras conceptualizaciones de Müller acerca de la clínica psicopedagógica (2001): “una particularidad de esta disciplina es su objeto de estudio: objeto subjetivo tratado por un sujeto subjetivo”.

De acuerdo con esta definición, la indagación profesional incluye a los mismos operadores, los psicopedagogos, y compromete su historia personal y su estilo de aprendizaje, a la vez que su apertura para escuchar los mensajes de cada persona que le está mostrando cómo aprende, en un proceso donde investigador y objeto-sujeto de estudio se influyen recíprocamente. De modo que se suma a esta especificidad el vernos atravesados por múltiples factores que configuran modos particulares de aprender.

Tomando el aprendizaje como su objeto de estudio, *preguntarse*, *ser curioso*, *querer saber* no solo son actividades consideradas óptimas y favorables para este proceso, sino que, además, son buscadas por nosotros mismos como objetivo en la práctica clínica.

Por lo tanto, en las instituciones educativas de nivel superior, debemos, además de transmitir conocimientos, promover el desarrollo armónico de todas las dimensiones de quien deberá desempeñar este complejo rol que involucra su identidad profesional y, en especial, su identidad personal.

Frecuentemente, al momento de evaluar, concluir, elaborar estrategias o intervenir durante el diagnóstico, orientación o tratamiento psicopedagógico, nos encontramos ante momentos de confusión que nos llevan a requerir ese espacio que permite dudar, elaborar interrogantes.

Por este motivo, en el presente artículo, se reflexionará sobre las prácticas de supervisión, haciendo referencia tanto al ámbito académico como profesional, con el objetivo de tomar consciencia de una práctica que nos permite, como psicopedagogos, tomar decisiones autónomas, libres y responsables, desarrollar habilidades intelectuales y generar aportes a nuestra área de conocimiento a través de actividades de investigación y formación continua.

Origen y desarrollo de las prácticas de supervisión

Los desarrollos teóricos y prácticos sobre la temática que nos convoca corresponden, en esencia, a la psicología, disciplina que nos atraviesa profesionalmente desde los primeros pasos en este campo del saber. Sin dejar de lado las variaciones de época y evolución de la psicopedagogía como disciplina, se han tomado sus prácticas y sus términos para dar forma inicial a la labor frente a los *problemas de aprendizaje*. Conceptos como *transferencia*, *contratransferencia*, *disociación instrumental* han dado lugar a la necesidad de un *otro objetivo* que colabore con la interpretación de la situación que se nos presenta con la complejidad que la define.

Dadas las particularidades de la clínica psicopedagógica y la amplitud de las demandas en los últimos tiempos que conllevaron a diversificar ámbito de desarrollo, cuando pensamos en un escenario de supervisión, consideramos un momento de reflexión conjunta ante la interpretación del problema de aprendizaje. Esto nos permite mirar todas las variables intervinientes en la dinámica particular de esta dificultad. De manera que buscamos ampliar perspectivas,

ya que, en sí mismo, el aprendizaje reviste su complejidad particular, dada por los múltiples factores que lo atraviesan.

Baeza conceptualizó esta especificidad actual que atraviesa la clínica psicopedagógica asumiendo el paradigma de la complejidad de Morin (2005) y la perspectiva ecosistémica de Bronfenbrenner (1997). En función de ambos aportes, destaca la relación de mutua influencia entre el ambiente y el aprendizaje que se requiere considerar al momento de “evaluar, intervenir o pronosticar” (Baeza, 2012: 8).

Por esta razón, debemos tener en cuenta que la supervisión es un medio que permite monitorear la calidad de nuestra práctica, no con fines evaluativos, sino con el objetivo de desarrollarnos como profesionales competentes dentro de la disciplina. Es por ello por lo que destacamos su importancia desde la formación académica con el fin de modelar, ejemplificar y vivenciar dicha tarea con el fin de que luego nuestros alumnos encuentren el sentido para su formación integral, en términos de mejora.

Al analizar la literatura sobre supervisión y asesoramiento, se encuentra una variedad creciente de términos que designan una amplia diversidad de prácticas efectivas de supervisión. “Cada profesional singulariza y precisa su propia práctica con nuevos conceptos que la califican. Es posible enumerar denominaciones que abarcan espacios, funciones y finalidades de la misma: institucional, clínica, de proyectos, de equipo, de caso, colectiva, individual, *ad hoc*, de ‘intervisión’, de *coaching* aplicado a diferentes modalidades, *mentoring*, *counselling*, auditorías organizacionales, *teambuilding*, acompañamiento de proyectos, evaluación de proyectos, análisis institucional de proyectos, etc.” (Puig Cruells, 2009: 83).

El desarrollo teórico desde la psicología define a la supervisión como una situación en la que se ayuda al otro ante situaciones laborales difíciles.

En la clínica psicopedagógica, es posible partir de las consideraciones de Müller (2001: 15) “los estudios académicos son sólo un primer momento en el trabajo psicopedagógico: como en otras profesiones, también en ésta será un requerimiento el aprendizaje permanente por medio de cursos de postgrado, el trabajo interdisciplinario y en equipo, las *supervisiones* por parte de profesionales que tengan mayor experiencia, y la posibilidad de análisis no sólo como búsqueda de curación, sino como medida de preservación psíquica

y de resguardo de la tarea”. Se desprenden de esta conceptualización, en primer lugar, las instancias de supervisión que deben desarrollarse en el ámbito universitario, y luego profesional, mediante la utilización de diversos dispositivos. La autora define como su objetivo principal la continuidad en el aprendizaje laboral e incluye los espacios de análisis como los que permiten aliviar las tensiones emocionales que puedan surgir en pos de sostener una labor profesional óptima.

Es posible citar, asimismo, como referente de la historia en la conceptualización del hacer psicopedagógico a Fernández, quien resalta el rol protagónico del supervisado, en tanto creador de sus intervenciones con el apoyo de los momentos de reflexión que proporciona la supervisión; “los espacios de supervisión pretenden instalarse en esta dimensión de la enseñanza y fortalecer la competencia de autoría en quien despliega un proceso de intervención psicopedagógica en el marco de la resolución de un problema profesional” (Fernández, 2000, citado en Valle y Jakob, 2006).

¿Qué significa supervisar?

El término *supervisión* proviene etimológicamente de las palabras latinas *super* (‘sobre’) y *videre* (‘ver’). Unidas, significan ‘visión desde arriba’.

En el *Diccionario de la Lengua Española*, *visar* significa ‘reconocer o examinar un instrumento, certificación, etc., poniéndole el visto bueno’, mientras que *supervisar* significa ‘ejercer la inspección superior en trabajos realizados por otros’. Los sinónimos de supervisión también remiten a inspección, control, vigilancia, comprobación y revisión.

Según Puig Cruells (2009), la palabra, el concepto y la práctica de la supervisión representan los aspectos que hacen referencia desde su significado, por un lado, al control de la tarea y, por otro, a la educación o al apoyo personal.

Las definiciones y desarrollos teóricos correspondientes al proceso en análisis provienen de diversos países (Argentina, Chile, Cuba, entre otros) y han sido desarrollados en gran medida por otras disciplinas del campo de las ciencias sociales: psicología, trabajo social.

En primer lugar, desde el área de la psicología, profesionales de La Habana (Cuba) han definido este concepto “como un instrumento de trabajo de aquellos profesionales que realizan acciones de ayuda profesional en diferentes modalidades y ámbitos (psicoterapia, orientación, trabajo comunitario, organizacional, trabajo grupal) y que tiene dos vertientes fundamentales. Una esencialmente formativa y la otra colaborativa. En ambos casos supervisión es mejoramiento del trabajo profesional, supervisión es acción colectiva en aras de lograr mejor desempeño” (Zas, 2004: 74).

Por otro lado, psicólogos de Chile incorporan las definiciones de Schmelzer (1997), quien hace referencia al proceso, lo cual lo exige de ser un mero instrumento para convertirse en un hacer y lo define como “un proceso, en el cual una persona experimentada y cualificada (el/la supervisor/a) ofrece a una persona sin experiencia en este campo (el/la supervisando) posibilidades de aprendizaje a través de orientación, instrucción o control. Estas posibilidades de aprendizaje están dirigidas a la persona misma o a su interacción con otros, por ejemplo clientes, miembros de un grupo, colaboradores...”. Y agrega: “Supervisión es una forma de la reflexión profesional, que apunta a la solución de situaciones laborales difíciles y pesadas para los supervisandos. Se trata de problemas y conflictos, que considera la persona misma de los supervisandos, su rol profesional, la relación con los clientes y las condiciones institucionales del contexto laboral” (Daskal, 2008: 216).

Como así también, Schön (1988) destaca la importancia del *conocimiento en la acción*, el cual implica que, a partir de un problema, se planifica una secuencia de acciones, que luego se revisaran durante la puesta en práctica con el fin de mejorar el proceso ante futuras situaciones similares. Sin embargo, aclara que el conocimiento que se produce no implica la eficacia de la acción que se implemente posteriormente, ya que la práctica es cambiante; “hay situaciones complejas, inestables, de carácter único que nos producen incertidumbre y conflicto de valores” (Cassís, 2011: 55). En función de esto, destaca la posibilidad de *reflexionar en la acción*, lo cual supone reorganizar los conocimientos prácticos en el mismo momento que se están utilizando, de acuerdo con lo que la situación requiere.

Estos conceptos derivan en la importancia de constituirse en un profesional reflexivo, ya que su conocimiento en la práctica “se ejer-

cita en ámbitos institucionales propios de la profesión y se organiza en función de sus unidades características de actividad y sus formas familiares de la práctica, y se ve impedido o facilitado por su tronco común de conocimiento profesional y por su sistema de valores” (Cassís, 2011: 56). Resalta la posibilidad de alcanzar mejores resultados a partir de analizar las posibles equivocaciones en la práctica. De manera que la posibilidad de reflexionar sobre la acción profesional garantizará el desarrollo de competencias específicas para la práctica disciplinar.

Finalmente, Schön propone como herramienta de enriquecimiento el *desacuerdo productivo*, a partir de la presentación de puntos de vista divergentes sobre la práctica, que permitirá encontrar opciones innovadoras a las situaciones con las que se encuentre el profesional.

En los países latinoamericanos, y siguiendo la obra que sobre supervisión ha escrito Graciela Tonnon, introduce la reflexión sobre lo afectivo como algo relevante en supervisión; Tonnon la define como:

un proceso teórico-metodológico que se despliega en dos espacios: el ejercicio profesional y la formación académica. Tiene como objetivo el aprendizaje de nuevos conocimientos y habilidades, necesarios para el desempeño profesional cotidiano, así como la reflexión acerca del impacto afectivo y emocional que se genera en el supervisado y la atención de cada situación en la cual haya actuado profesionalmente. Se basa en una concepción holística de la realidad en la cual interactúan los conocimientos teóricos con la experiencia práctica. (Puig Cruells, 2009: 81).

Teniendo en cuenta lo anterior, podríamos decir que prevalece la comprensión de esta práctica como un simple pedido de ayuda que el profesional recién graduado o alumno le hace al experimentado supervisor, de quien espera ofrezca orientación y apoyo para continuar con su labor clínica. En las definiciones señaladas, representativas de esta práctica desde distintas disciplinas y países, se señala esta relación de ayuda en el desempeño profesional, en la cual se procura optimizar el trabajo individual. Se destaca, asimismo, como instrumento o proceso de aprendizaje de la tarea, así como espacio propicio para reflexionar sobre las emociones que ella genera.

Por ello destacamos la necesidad de establecer un vínculo y poder encontrar al profesional adecuado para solicitar esta intervención, lo

cual depende de nuestra forma de ser, pensar, de nuestra habilidad para detectar destrezas, habilidades técnicas y teóricas en otro que, de alguna manera, nos represente, que nos permita contemplar las situaciones con una mayor perspectiva y claridad, volviendo sobre lo ya dicho y construyendo nuevas interpretaciones posibles.

Ese profesional adecuado, que nos permita pensar conjuntamente y no se sitúe desde un lugar de superioridad, sino que ayude a pensar, desenredar la problemática, mirar desde otro lugar, no quedar atrapados en aspectos que obstaculizan el proceso clínico, sino descubrir variables y buscar estrategias. Es decir que el supervisor orienta, no dictamina, ni rotula; enseña, no instruye, ni da cátedra; permite que lo interpielen en su pensar, hacer y decir y es capaz de un intercambio. De esto se trata la supervisión.

Es por ello por lo que, desde la formación académica, debemos generar en los estudiantes la confianza y el desafío de buscar un supervisor que luego los acompañe en su rol y valore su identidad profesional, su experiencia, su marco teórico pero que también posea un marco afectivo. Debe existir un reconocimiento mutuo, de lo contrario se obstaculiza la transmisión de conocimientos, es decir que el supervisor debe tener la humildad de dejarse atravesar, cuestionar, dialogar con el saber del otro, permitirse pensar y acompañar.

Es posible concluir, a partir del análisis del desarrollo teórico, que la práctica de supervisión ha evolucionado. Sin embargo, cabe constatar que, desde las primeras definiciones clásicas, no ha cambiado ni el objetivo, que es la mejora de la actividad profesional, ni las funciones, que todavía mantienen su vigencia, aun con denominaciones diferentes (de aprendizaje en vez de educativa, afectiva o emocional en vez de apoyo). Oportuna y favorablemente para las prácticas de supervisión, se ha abandonado, de forma definitiva, la idea de verificación y control.

Supervisión educativa y profesional

A partir de lo antes mencionado, nos parece importante poder definir dos **instancias de supervisión**, que venimos mencionando, según Berasaluze Correa y Ariño Altuna (2014):

- **Supervisión educativa:** es una metodología de enseñanza-aprendizaje, donde se trabaja durante la etapa formativa, de-

dicándose a la enseñanza de conocimientos, técnicas y actividades necesarias para realizar las tareas de ayuda, mediante un proceso de reflexión sistemático de las prácticas externas, dentro del contexto de formación superior. Dicha práctica está orientada al aprendizaje y adquisición de un nuevo rol social, que se refiere a la construcción de la identidad profesional durante la etapa de formación inicial.

- **Supervisión profesional:** es una metodología de enseñanza-aprendizaje, donde se trabaja una vez finalizada la formación académica e iniciada la actividad profesional, dedicándose al esclarecimiento, colaboración, desarrollo y aprendizaje de nuevas técnicas y herramientas de abordaje, que se desarrolla de forma privada o en instituciones educativas u hospitalarias, dando continuidad a la supervisión educativa. Esta se encamina hacia la reconstrucción permanente de la identidad profesional en aras a lograr la satisfacción y el bienestar personal-profesional, a partir de un trabajo social reflexivo, crítico, dinámico y abierto.

Esta práctica puede adoptar distintas formas, ya sea individual, grupal, institucional, con o sin un supervisor, dependiendo de que sea entre colegas pares; puede ser también realizada usando técnicas virtuales como correo electrónico, chat, video conferencias, como así también plantearse como grupo de estudio, estudio de casos, o de un tema en particular.

Para Solé (1998: 240-241):

la tarea de supervisión forma parte de la formación permanente y se encuentra al servicio de la mejora de la profesionalidad, ya que mediante esta formación los profesionales adquieren conocimientos que incrementan su competencia en el trabajo, les permite vincularse a unos proyectos y valores específicos, así como conocer las propias capacidades y limitaciones en el ejercicio profesional [...]. De ahí que la formación deba responder a la necesidad de transformación de la propia práctica y de los marcos interpretativos que sirven para detectar problemas y solucionarlos. Los procesos formativos deberán, por lo tanto, responder a las necesidades que formula el desempeño profesional y facilitar el análisis y reflexión sobre las intervenciones reales.

Modalidad de supervisión educativa

Interpretando la supervisión como fundante para la interiorización del estudiante en el campo profesional, es posible considerar los aportes de los modelos sociohistóricos en la significación de esta práctica. Desde la teoría vigotskiana (Vygotski, 1988), podríamos interpretarla como una actividad instrumental mediada semióticamente, a partir de la cual el alumno incorporará las herramientas simbólicas propias de la cultura disciplinar para desempeñarse profesionalmente.

Tomando los aportes posteriores en el análisis de la actividad sociocultural (Rogoff, 1997; Cole, 1993), esta salida al campo laboral con la compañía del docente representaría un proceso de aprendizaje conceptualizado por Rogoff como práctica guiada. La autora la define como la implicación interpersonal de quienes participan en una actividad culturalmente significativa. Se interpreta el término *guía* como la “dirección ofrecida tanto por la cultura y los valores sociales como por los otros miembros del grupo social” (Rogoff, 1997: 113). *Participación* incluye la observación y dimensión emocional al implicarse en una actividad. De manera que el plano del aprendizaje supone la dimensión comunitaria, por lo tanto se define por individuos activos que intervienen en actividades culturales organizadas para lograr una participación madura de los miembros menos experimentados, lo cual incrementa su responsabilidad en la actividad.

Si tenemos en cuenta que la supervisión es un método de enseñanza-aprendizaje, poder contar con momentos de reflexión sobre la experiencia que se está viviendo durante la cursada de una materia y que lleva a la aplicación de la teoría en situaciones reales requiere análisis y compromiso de parte del alumno; así, queda habilitado para el aprendizaje en servicio a partir de un otro que espera su intervención.

Newman, Griffin y Cole (1991) afirman que el niño se adueña de herramientas propias de la cultura, siendo partícipe de actividades culturales organizadas para tal fin, como lo es la educación. Pensando esta conceptualización en el marco de la supervisión, es posible considerar estas instancias como las situaciones culturales organizadas por la disciplina científica, en cuyo campo de acción se incorporarán los alumnos de las carreras de grado durante y después de su formación. Esta idea resalta el valor de la supervisión en tanto

instancia de reflexión sobre la práctica que permite analizar, teorizar y reorganizar la acción específica en situaciones de aprendizaje.

El valor educativo que ofrece la práctica durante la carrera busca posicionar la formación del alumno en la contextualización y argumentación del conocimiento (teórico-práctico), en el desarrollo de estrategias de mayor autonomía y protagonismo de parte de este y en la realidad social y laboral que favorece los vínculos culturales entre las instituciones de formación superior y la sociedad.

Desde esta perspectiva, la supervisión psicopedagógica se enmarcaría dentro de las prácticas de alfabetización académica, conceptualizadas por su iniciadora (Carlino, 2003) como prácticas de lenguaje y pensamiento propias de la comunidad científica y profesional a la que se pertenecerá con la formación superior. La autora se refiere, principalmente, a las actividades de producción y análisis de textos para “buscar, adquirir, elaborar y comunicar conocimiento” (2003: 410). Argumenta la relevancia de trabajar en el ámbito universitario sobre estas prácticas de lectura y escritura y considera que ellas son dependientes del contexto, por lo que no pueden transferirse a cualquier contenido específico (pp. 414 y 370). Como consecuencia de estos supuestos, la autora sostiene que la alfabetización académica compromete a la comunidad universitaria a asumir institucionalmente la promoción de este aprendizaje, de acuerdo con las especificidades de cada campo de estudios. Asegura que se requiere “orientación y apoyo por parte de quien la domina y participa de estas prácticas” (Carlino, 2001).

A la luz de la supervisión, la asumimos como herramienta específica para el ingreso en la cultura disciplinar de la clínica psicopedagógica, ya que permite integrar los conocimientos teóricos propios de la formación académica con los elementos de la clínica, dados por la particular situación de aprendizaje que se busca movilizar. En línea con la propuesta de la autora, proponemos la creación de situaciones prácticas que iluminen el contenido teórico bajo la guía del docente supervisor. Según Moyetta (2006: 3), “el desafío es actuar en las contingencias, la incertidumbre y la emergencia de situaciones, apostando a estrategias innovativas, modos alternativos de estudio, la sensibilización, la creatividad y la ética de la tolerancia, la espera, la escucha...”.

Considerando los espacios de supervisión como instancias de enseñanza y aprendizaje que favorecen la apropiación de un cono-

cimiento psicopedagógico reflexivo y estratégico, se propicia esencialmente una reflexión previa y posterior a las acciones emprendidas en búsqueda de la pertinencia o ajuste a la singularidad del proceso de intervención y el logro de una continuidad eficaz en el trabajo asumido.

Este modo de entender los procesos de aprendizaje en el contexto de la supervisión es compatible con el propósito último que Fernández adjudica a la intervención profesional psicopedagógica. La autora considera que la psicopedagogía tiene como objetivo lograr construir en los demandantes espacios objetivos y subjetivos de *autoría de pensamiento*. Esto es promover “el proceso y el acto de producción de sentidos y el reconocimiento de sí mismo como protagonista o partícipe de tal producción”. Entonces, quien ha de ser llamado para promover, optimizar y modificar procesos de aprendizaje no puede verse privado de autorías de pensamiento en sus propios procesos de instrucción profesional. Así y simultáneamente, la autora de referencia sostiene con énfasis que, para que alguien aprenda de verdad, se torna necesaria la presencia “de un enseñante que se muestre conociendo y no conocedor, que se muestre pensante y no que exhiba e imponga lo que piensa” (Fernández, 2000, citado en Moyetta, Valle y Jakob, 2006: 9). Por lo tanto, las instancias de supervisión se insertan en esta dimensión de la enseñanza, con lo cual se busca favorecer la autoría de quien desarrolla un proceso de intervención psicopedagógica.

Modalidad de supervisión profesional

Se han desarrollado **distintos modelos teóricos de supervisión profesional**, con el objetivo de teorizar esta práctica y unificar el campo de acción de los profesionales. Es posible mencionar, siguiendo a Daskal (2008), los siguientes:

1. Modelos evolutivos: consideran etapas en el crecimiento profesional, cada una de las cuales presenta requerimientos particulares de los supervisados y ciertas habilidades específicas por parte de los supervisores.

Desde estos modelos, en el inicio de nuestra labor, cuando somos principiantes o novatos, necesitamos tener un modelo, una estructura y claridad respecto del camino por seguir y de las técnicas por

utilizar. Es por ello por lo que se requiere que el supervisor posea paciencia, capacidad de acompañamiento y sepa brindar información bibliográfica, indicaciones concretas de intervención, etc.

Cuando nos encontramos en un momento más avanzado de nuestro ejercicio profesional, nos interesamos por comprender las complejidades del paciente, y entonces se presentan inseguridades, descubrimos nuestros límites, ambivalencias, dudas respecto del proyecto de vida y laboral. Por ello, los supervisores necesitan mantenerse en una posición flexible, atenta y respetuosa de los conocimientos ya adquiridos por sus supervisados, alentar su autonomía y sus aspectos más creativos.

Y, por último, luego de años de experiencia, en tanto profesionales avanzados, la flexibilidad y la creatividad aumentan notablemente, y, por lo tanto, la supervisión se centra en una mirada procesual. Se requiere de un supervisor que establezca un diálogo, reconozca nuestras fortalezas y debilidades, que respete la experiencia y las miradas diversas respecto de la intervención.

2. Modelo de resolución de problemas: visualiza la supervisión como un proceso compartido de solución de problemas, que permite estructurar las necesidades y tareas de aquella. Se considera que el supervisado está frente a un problema con su paciente que le impide avanzar hacia la meta deseada.

El supervisor debe contribuir a detectar cuáles de las variables mencionadas constituyen el problema del supervisando así como, preguntar, iluminar zonas, ayudar a que los supervisados fortalezcan sus potencialidades, desarrollen nuevas hipótesis, usen otros instrumentos, relacionen hechos que le pudieron resultar desconectados, encuentren cómo llenar los vacíos de información.

3. Modelo de análisis de incongruencias: Propone detectar si los supervisados tienen dificultades/incongruencias respecto de su trabajo terapéutico, la relación terapéutica, sus capacidades personales para tratar el caso, la alegría y el placer en el trabajo. Estos recursos y competencias con los que cuentan los supervisados se toman como puntos de partida para posibles cambios en sus intervenciones terapéuticas.

Finalmente, considerando los ámbitos de supervisión profesional, debemos mencionar que este proceso puede darse en diver-

esos contextos, que incluyen la consulta privada, las universidades o centros diversos de formación de terapeutas, las organizaciones hospitalarias, los equipos de trabajo e instituciones con personal voluntario.

Cabe aclarar que la práctica de la supervisión se realiza, algunas veces, con modelos generados de manera autodidáctica o como producto de la reflexión de grupos de estudio, como así también, para algunos profesionales, ella consiste en parte de su actividad laboral.

Reflexiones finales

Resulta importante poder considerar la supervisión como espacio de discusión e intercambio clínico, pensado en términos de mejora, como proceso de construcción que nos permita buscar estrategias adecuadas a cada situación y caso particular.

Si tenemos en cuenta que trabajamos con personas distintas, únicas, que requieren un tratamiento u orientación de acuerdo a su demanda o dificultad, no podemos dejar de tener en cuenta esa mirada objetiva de quien supervisa la labor. Esa mirada desde otro lugar nos permite repensar nuestra tarea, y nos ayuda a tomar distancia para poder acercarnos más fortalecidos al otro, con nuevos recursos y, sobre todo, teniendo en cuenta la singularidad de la persona y su situación frente al aprendizaje. Esta presencia de un otro que aporta, desde su experiencia, la posibilidad de guiarnos, acompañarnos, despejar dudas, allanar caminos y sugerir propuestas alternativas de resolución que, hasta el momento, se encontraban vedados a nuestros ojos y nuestros conocimientos.

Es por ello por lo que el estilo de supervisión y la identidad profesional del supervisor, muchas veces, van marcando nuestro estilo y ampliando nuestros conocimientos y experiencias con quien establecemos un vínculo de respeto y a su vez de confianza y entrega para poder ver nuestros errores y dificultades, porque nos permite crecer, madurar como profesionales, construir y reconstruir nuestros saberes.

A su vez, como docentes no podemos dejar de implementar prácticas de supervisión durante la carrera de grado, teniendo en cuenta que es la metodología de enseñanza-aprendizaje que nos permite

acercar al alumno a la realidad de lo que será su futuro profesional próximo, que lo llevará a plantearse y replantearse la práctica. A partir de la experiencia académica, podrá sentirse fortalecido para encontrar un supervisor con las cualidades y requerimientos de acuerdo a sus necesidades y a su momento de desarrollo profesional, como así también pensarse como futuro supervisor.

Siguiendo las afirmaciones de Solé:

la formación, individual o en equipo, y la autoformación, exigen tiempo y trabajo personal. Avanzar en el análisis sobre la práctica y en la mejora de los instrumentos de intervención requiere leer, estudiar, contrastar los propios criterios con los de otros. Los espacios de que un equipo se dota, o aquellos que buscan los profesionales que trabajan solos para compartir su práctica, sólo adquieren su potencialidad si se nutren con la reflexión previa de cada uno, lo que permite que no sean sólo espacios de intercambio, sino de auténtico cambio y progreso [...]. El proyecto formativo de un psicopedagogo es una empresa que lo acompaña a lo largo de su ejercicio profesional; no es un lujo, sino una necesidad provocada por la naturaleza cambiante de los problemas que enfrenta (1998: 241 y 243).

En síntesis, valoramos las prácticas de supervisión como instancias favorecedoras del análisis y la reflexión sobre la propia práctica, teniendo en cuenta la complejidad que suponen los procesos de aprendizaje que buscamos interpelar. Se destaca, asimismo, la relevancia de promover, desde estos espacios, la concreción de un proyecto propio de intervención psicopedagógica.

Bibliografía

- BAEZA, S. (2012). "Psicopedagogía: nuevos desafíos hoy hacia las mejores prácticas del mañana". *Aprendizaje Hoy*, 32 (81), pp. 7-16.
- BERASALUZE CORREA, A.; Arino Altuna, M. (2014). "De la supervisión educativa a la profesional". *Cuadernos de Trabajo Social*, 27 (1), pp. 103-113. doi: 10.5209/rev_CUTS.2014.v27.n1.42464.
- COLE, M. (1993). "Desarrollo Cognitivo y Educación Formal: comprobaciones a partir de la investigación transcultural". En Moll, L. (comp.) *Vygotsky y la educación: connotaciones y aplicaciones de la psicología sociohistórica en la educación*. Bs. As: Aique, pp. 107-132.
- CARLINO, P. (2013). *Escribir, leer y aprender en la universidad. Una introducción a la alfabetización académica* (7.ª reimp.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2013). "Alfabetización Académica Diez Años Después". *Revista Mexicana de Investigación Educativa* [en línea], 18. Obtenido de: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=14025774003>>
- CASSÍS, A. (2011). "Donald Schön: una práctica profesional reflexiva en la universidad". *Compás empresarial*, 3 (5), pp. 14-21.
- DASKAL, A. M. (2008). "Poniendo la Lupa en la Supervisión Clínica". *Revista Argentina de Clínica Psicológica* [en línea], 12 (noviembre). Obtenido de: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=281921795003>>
- GATTI, A (2010). "Diseño y valoración de una intervención educativa orientada a mejorar la comprensión lectora con adultos universitarios que cursan estudios de post-titulación". *Lectura y Vida: Revista Latinoamericana de Lectura*, 31 (3), pp. 42-53.
- MOYETTA, L.; VALLE, M.; JAKOB, I. (2006). "El valor de las problemáticas contextualizadas en el aprendizaje de la Práctica Profesional Psicopedagógica". En *Reconociendo los problemas educativos en la Universidad. Colección de Cuadernillos de actualización para pensar la Enseñanza Universitaria*. Universidad Nacional de Río Cuarto. 1 (10).
- MÜLLER, M. (2001). *Aprender para ser* (4.ª reimp.). Buenos Aires: Bonum.

- NEWMAN, D.; GRIFFIN, P.; COLE, M. (1991). *La zona de construcción del conocimiento: trabajando por un cambio cognitivo en educación*. Madrid: Morata.
- PUIG CRUELLS, Carmina (2009). *La supervisión en la intervención social: Un instrumento para la calidad de los servicios y el bienestar de los profesionales*. Tesis doctoral. Universitat Rovira i Virgili, Tarragona.
- ROGOFF, B. (1997). "Los tres planos de la actividad sociocultural: apropiación participativa, participación guiada y aprendizaje". En *La mente sociocultural. Aproximaciones teóricas y aplicadas*. Madrid: Ed. Rogar, pp. 111-128.
- SCHÖN, D. (1998). *El profesional reflexivo. Cómo piensan los profesionales cuando actúan*. Barcelona: Paidós.
- SOLÉ, I. (1998). *Orientación educativa e intervención psicopedagógica*. Barcelona: Horsori.
- VIGOTSKY, Lev Semiónovich (1998). *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*. México: Grijalbo.
- ZAS ROS, B. (2014). "La supervisión psicológica: gestionando la calidad de las relaciones profesionales de ayuda psicológica". *Revista Integración Académica en Psicología*, 2 (5).

por José Andrés Bonetti

Pearce, Joseph (2016). *El Viejo Trueno: Biografía de Hilaire Belloc* (orig. *Old Thunder: A Life of Hilaire Belloc*). Madrid: Palabra, 382 pp.

Hoy, en contraste con el erial espiritual de nuestros días, es extraño pensar en lo que representó la aparición de una pléyade de intelectuales, quienes, en la primera mitad del siglo xx, asumieron la tarea de renovar la cultura británica. Los nombres de John Henry Cardinal Newman (1801-1890), inspirador tanto del movimiento de Oxford como de la resurrección del espíritu católico, Maurice Baring (1874-1945), Hugh Benson (1871-1914), C. S. Lewis (1898-1963), J. R. R. Tolkien (1892-1973), Christopher Dawson (1889-1970), Christopher Hollis (1902-1977) y Evelyn Waugh (1903-1966) son bien representativos al respecto. Destaca, dentro de toda esta constelación, el nombre de quien sería amigo fiel de Belloc y compañero de aventuras, G. K. Chesterton (1874-1936). Podríamos decir que ambos, Belloc y Chesterton, fundidos en uno (el *Chesterbelloc*) fueron el centro de todo este grandioso movimiento.

El común denominador de la empresa intelectual de todos ellos fue ver con claridad el tema de su tiempo, que es todavía el nuestro: la imperiosa necesidad de volver a inyectar sabia vivificante en el todo orgánico de la cultura europea. Para ello recurrieron al estudio del pasado, al género ensayístico, al mito, a la poesía, al cuento y a la novela. Su aporte fue magnífico y, si al co-



mienzo del párrafo anterior lo calificábamos de extraño, es tan solo por el contraste con el panorama actual.

La vida de Belloc transcurre entre 1870 y 1953. Fue, por tanto, un testigo de primer orden de las metamorfosis claves del mundo moderno. En efecto, en 1870 se consuman no solo la unificación de Alemania e Italia, sino también la ofensiva que ambos movimientos generaron sobre el catolicismo. La suspensión del Concilio Vaticano I y el virtual encierro que el naciente Reino de Italia sometiera al Papado, junto con la victoria de la protestante Prusia sobre Francia y la ofensiva de la *Kulturkampf*, diseñada por Bismarck para conferir homogeneidad religiosa al Imperio alemán, pronostican años decisivos para la Iglesia Católica. De más está decir que la guerra franco-prusiana fue el germen de las posteriores guerras llamadas mundiales, en cada una de las cuales Belloc ofrendó un hijo, las que terminaron de realizar el proyecto de la modernidad. Nuestro autor murió en la inmediata posguerra, y su conciencia kairológica le permitió advertir claramente cuál era el peculiar origen del declinar de la cultura europea (es decir, daba un diagnóstico); señalaba cuál sería el futuro, de persistir esta tendencia (prognosis), pero también indicaba un tratamiento. Lamentablemente, su diagnóstico y la sugerencia del remedio para combatir al mal espiritual moderno siguen hoy siendo ignorados por los líderes de una Unión Europea actualmente en crisis. Así, pues, desde la consumación del derrumbe del viejo sistema aristocrático (1870) hasta el orden de Bretton Woods, la vida de Belloc es un ejemplo a contrapelo de la supuesta dirección del espíritu objetivo (Hegel). Y por ello, hoy como nunca, es siempre bienvenida una biografía que pueda servir, primero, para difundir las ideas de Belloc (que no son de Belloc, sino las de la filosofía perenne) y, en segundo término, como un estímulo a todos aquellos que quieran adentrarse en la lectura provechosa de su obra.

Sucede algo notable cuando uno lee la prosa, y la poesía, de nuestro autor, y Pearce, de una manera velada, parece confirmarlo: creemos haberle conocido. Es decir, se produce la ilusión de un pasado imposible: el de haber compartido conversaciones interminables, sobre filosofía y política, sobre arte e historia, sobre poesía y prosa, junto con Chesterton y Baring. Dicho en otros términos, la grata lectura que proporciona siempre un texto de Belloc transmite de inmediato la sensación de familiaridad y amistad. En 1932 el artista James Gunn retrató a Belloc, Chesterton y Baring congregados en torno a

una mesa circular de tres patas. Chesterton y Belloc están sentados; el primero escribe y el segundo observa, en expectante espera. Un poco más atrás de Chesterton, y de pie, se encuentra Maurice Baring, cigarrillo en mano, como testigo del resultado de la labor del espíritu. Esta magnífica pieza se encuentra en la National Portrait Gallery de Londres. Toda ella habla de amistad, fineza de espíritu, nobleza, sabiduría e inocencia. Eran célebres los encuentros de estos amigos, en torno a pintas de cervezas, y la conversación que sostenían, siempre acompañada de grandes carcajadas. La pieza de Gunn se conoce con el título de *Conversation Piece*: esa cercanía espiritual en la gracia de la amistad que el maestro supo plasmar tan bien en el lienzo es la que, como decíamos más arriba, llega hasta nosotros generando esa ilusoria pero feliz sensación de familiaridad¹. Podemos pensar en Belloc y en Chesterton como los últimos representantes del ejercicio de una alegre y vivificante apologética cristiana. Es decir, que han tenido la sabiduría, y también la inocencia, de mantener viva la esperanza en el centro de su obra.

Como decíamos más arriba, Belloc se ha destacado, como escritor, en varios géneros. Pero nos detendremos, en ocasión de presentar esta biografía, en dos de ellos: la historia y la teoría política. Como historiador, nuestro autor produjo obras notables, entre las que cabe destacar un hilo conductor que une sus varios temas de análisis: el estudio de las diversas etapas en las cuales Europa e Inglaterra, en particular, se apartaron de la tradición que unificó su campo cultural. En 1895 Belloc se había postulado para una beca de investigación en el Colegio All Souls de la Universidad Oxford. No le fue concedida esta oportunidad, y este rechazo, en el que parece haber influido su fe católica para excluirle, constituyó una frustración que lo acompañaría toda su vida. Pero no pudieron detener su labor intelectual: desde *Danton* (1899) y *Robespierre* (1901) hasta *Elizabethan Commentary* (1942), a diez años de su muerte, no descansó en su vocación por el estudio del pasado. Desde la revolución protestante, estudiada en *Cómo aconteció la Reforma* (1928), hasta la francesa, *The French Revolution* (1925), Belloc procuró, a la par que reconstruir los hechos históricos que llevan a la modernidad, brindar entre

¹ Hilaire Belloc caracterizaba a este cuadro como el “retrato de Baring, de Preopente y de Insoportable”, en juego de palabras con el apellido Baring y las expresiones inglesas *overbearing* y *beyond bearing*; cf. Pearce, J., *op. cit.*, Cap. XXII: “La Floritura Final”, p. 311.

líneas una teoría de la historia. Como bien destaca su biógrafo Pearce, ella se encuentra en confrontación crítica con las corrientes predominantes en su tiempo: los nombres de Macaulay, Carlyle, Gibbon y Mommsen constituyen referencias oportunas al respecto².

El defecto fundamental de la interpretación *whig* de la historia radica en su anacronismo: la pretensión de juzgar el pasado con la medida del presente y la consecuente premisa ontológica, es decir, la del tiempo continuo y homogéneo, que fluye hacia el progreso. Belloc se propuso, en su reconstrucción historiográfica, poner de relieve la especificidad del pasado. Y, sobre todo, no agotar el estudio de los hechos en los mismos hechos (crítica al positivismo histórico). Los máximos representantes de la filosofía moderna de la historia agotaron el tiempo en el tiempo y, dilatándolo, vieron en él la vía que conducía hacia la razón (Kant), la libertad (Hegel) o hacia la apropiación de la conciencia humana (Marx). Belloc vuelve a entretelar tiempo y eternidad, advirtiendo que los hechos son meros símbolos de una historia eterna que discurre en el tiempo. Descartando el núcleo de lo eterno en lo histórico mismo, lo que se obtiene es una máxima paradoja: lo histórico pierde especificidad. Es decir, la paradoja reside en la auto contradicción de la conciencia moderna que, al reducir todo plano posible al temporal, priva a la historia (como reconstrucción intelectual, historia *rerum gestarum*) de lo propio de su estudio: la historia (como realidad objetiva, historia *res gestae*).

Esta tesis ontológica fuerte se manifiesta claramente en la insistencia con la que Belloc procuró hacer ver a sus contemporáneos lo propio del pasado europeo, la fe católica, y cómo sus diversos períodos de ruptura (revoluciones protestante, inglesa, industrial y francesa) procuraron borrar este dato objetivo, que diluyó el pasado y generó una historiografía rupturista que decretaba el nuevo canon: el año cero desde el cual se recomenzaba el tiempo lineal (arrojando a los vertederos el pasado real) que discurriría hacia un futuro que concretaría el pleno dominio de las facultades humanas. La síntesis de su teoría histórica tal vez puede hallarse en *Las grandes herejías* (1938), en donde Belloc pone de relieve el núcleo teológico subyacente en todos los hechos de la historia. Frente a los reduccionismos historicistas vigentes en la academia, y también frente al subterfugio de la teoría de la conspiración de la conciencia ingenua, Belloc

² Pearce, J., *op. cit.*, Cap. XXVI, p. 306.

afirma, sostenido por la virtud de la esperanza, que hay un gran plan en la historia, pero que está fuera de nosotros y del tiempo³.

El otro punto que queremos destacar en esta reseña, y que luce en la obra de Belloc, es el de su contribución a la teoría política. Así, podemos citar el derrotero que se despliega desde su contribución en el volumen colectivo titulado *Ensayos sobre el liberalismo* (1897), firmados por “Seis oxfordianos” (Belloc llamó *La tradición liberal* a su aporte y fue, de acuerdo con Pearce, un primer ejemplo de la doctrina sociopolítica que se conocería como distributismo), hasta *The Restoration of Property* (1936): las mutaciones del estado y la sociedad modernos han sido medidas y juzgadas con prudencia.

El problema de la génesis de la modernidad ha sido, pues, abordado por dos flancos: el histórico y el político. Y así como, con respecto al primero, Belloc señaló los pasos a través de los cuales Occidente se apartó de su tradición, en el marco de la teoría política no solo criticó la reducción del estado orgánico al mecánico, sino que propuso una respuesta positiva. Frente a los estados comunista y capitalista, Belloc señala agudamente que ambos avanzan hacia la expropiación de la propiedad privada y la concentración de la riqueza en pocas manos. La defensa de la propiedad, y la distribución equitativa de ella, es el fin de toda sociedad que quiera edificarse sobre los cimientos del cristianismo. La base de esta teoría social remitía a la encíclica *Rerum novarum* y subrayaba una de sus principales tesis: no se necesitaba una Iglesia que se moviera con el mundo, sino una Iglesia que moviera el mundo⁴.

Las crisis del comunismo (1989) y del capitalismo (2008), que nosotros hemos presenciado, no han sido, empero, colapsos definitivos, y, al parecer, ambos regímenes han mutado hacia un híbrido. Sin embargo, lo que no ha caído es el proyecto totalitario que, evidente en un caso y velado en el otro, anidaba y anida en el centro de estas experiencias históricas. El estado moderno acabó por invadir toda instancia de nuestra vida imponiendo sus criterios de máquina a la actividad libre propia de la vida del espíritu. Y, en este estricto sentido, el proyecto estatal moderno pone de manifiesto su carácter subversivo: puesto que es invertir el orden natural el subordinar lo vivo a lo muerto. A fines del siglo XIX, Nietzsche pudo, entonces,

³ Pearce, J., *op. cit.*, Cap. XIV, p. 156.

⁴ *Ibidem*, Cap. X, pp. 115-116.

calificar al estado moderno como “la bestia” (*Untier*) en *Así habló Zaratustra* (1883-85). La obra de 1912 de Belloc titulada *El estado servil* advertía, con suficiente claridad, el peligro que se cernía en el futuro. Pearce subraya la actualidad de esta obra, junto con *El sistema de partidos* (1911), escrita en colaboración con Cecil Chesterton, y la influencia que tuvo en Georges Orwell, quien señaló que Belloc había previsto la gestación, evidente desde 1930 y todavía más en nuestros días, de un nuevo tipo de estado “ni capitalista ni socialista y probablemente basado en la esclavitud”. La desaparición de la propiedad privada traería consigo un nuevo tipo de sociedad: “la sociedad de esclavos que podría llamarse capitalista o comunista”⁵, lo misma da.

Joseph Pearce, nacido en Londres en 1961, es un digno representante actual de esta tradición de escritores católicos y anglocatólicos que, en la primera mitad del siglo xx, renovaron la cultura británica y en la cual Belloc⁶, junto con Chesterton, descollaron por su labor. Conocido y valorado por sus ya clásicos estudios sobre Tolkien, Lewis y Chesterton⁷, llega ahora al idioma español esta prolija biografía de Belloc que, además de contribuir a nuestros conocimientos sobre la vida del historiador y ensayista⁸, constituye una feliz invitación para todos aquellos que deseen comenzar a leer su obra.

⁵ Citado en Pearce, J., *op. cit.*, Cap. XVIII, p. 199.

⁶ “Más que ninguna otra persona, Belloc creó el mundo católico angloparlante en el que vivimos”, escribió el editor católico Frank Sheed, *cf.* Pearce, J., *op. cit.*, Cap. X, p. 103.

⁷ Entre ellas podemos citar las siguientes: *Wisdom and Innocence: A Life of G. K. Chesterton*. London: Hodder & Stoughton, 1996; *Tolkien: Man and Myth*. London: HarperCollins, 1998; y *C. S. Lewis and the Catholic Church*. San Francisco: Ignatius Press, 2003.

⁸ En español ya contábamos con la obra de Morton, J. B., *Hilaire Belloc: Una memoria*, Bs.As.: Vórtice, 2010. Morton fue discípulo y amigo de Belloc y, bajo su inspiración, se convertiría al catolicismo.

por M. Giselle Flachsland

Lalanne, Julio Esteban (2016). *Si Dios no existe, ¿todo está permitido?* Santiago: RIL editores, 579 pp. (Centro de Estudios Tomistas).

“Si Dios no existe, todo está permitido”, sostiene Iván Karamazov en la conocida obra de Dostoievski¹. Este condicional ha sido usado como *endoxon*² de la investigación que recorre el libro, pero con una ligera modificación —ligera aunque no menor— que le da forma interrogativa. La respuesta es crucial para toda la filosofía teórica y práctica; los principios de la política, del derecho, de la ética, de la educación penden de ella. El autor aborda, siguiendo la más genuina tradición clásica, un tópico que afecta radicalmente nuestra época. La sentencia de Iván Karamazov, ampliamente asumida y difundida por muchos sectores de la filosofía contemporánea³, pone de manifiesto la actualidad del tema y la urgencia de dar una respuesta. El problema estudiado en esta obra podría plantearse en los siguientes términos: el orden práctico, es decir, el orden de la conducta humana en toda su amplitud, ¿depende de un fundamento metafísico o no? En el caso de que dependiera, ¿en qué nivel, teórico o práctico, depende de aquel?: ¿como principio teórico de argumen-

¹ Dostoievski, Fiódor (2011). *Los hermanos Karamazov*. Madrid: Alianza. (Hay varias traducciones al español).

² El mismo autor lo explica: “la célebre frase del novelista ruso se ha convertido en lo que, en terminología aristotélica, se denomina un *endoxon*, es decir, un lugar común que viene a expresar una opinión generalmente aceptada y en principio verosímil, en este caso, respecto del problema de la vinculación de Dios con la ética” (Lalanne, Julio Esteban [2016]. *Si Dios no existe, ¿todo está permitido?* Santiago: RIL editores, p. 19).

³ La llamada filosofía posmoderna asume explícitamente este tópico como propio —cfr. la *Tercera Parte* de la obra: *La Posmodernidad y la muerte de Dios*—. J. P. Sartre, por ejemplo, lo usa emblemáticamente en *El existencialismo es un humanismo*. También otras corrientes del pensamiento contemporáneo lo asumen —más o menos implícitamente— y, afirmando o negando la condición, concluyen las consecuencias prácticas.

tación?, ¿para darle fundamento a los principios del orden práctico a los cuales se arriba a través de la experiencia y la inducción?, ¿para el conocimiento de lo que está permitido o no –es decir, el contenido de la ley natural–?, ¿para poder obrar efectivamente conforme a la ley natural?

El trabajo del Dr. Julio E. Lalanne plantea adecuadamente la pregunta para luego, por medio de un método histórico-crítico que consiste en analizar y, eventualmente, criticar las posiciones y respuestas que han dado los más importantes autores a lo largo de la historia, intentar perfilar su propia posición. La obra va “ajustando” la pregunta, que parte del *endoxon* literario, a medida que avanza la investigación, hasta llegar a su correcta formulación. En la *Introducción*, el autor fija con exactitud los términos de la cuestión, delimitando el objeto de su investigación y formulando el problema con rigor. El valor de la corrección del planteo se pone de manifiesto en los resultados. La tradición aristotélica será el marco teórico de la obra y de la filosofía expresamente asumida por el autor, y de allí vendrá también el aporte metodológico.

El libro comienza con una *Introducción*, donde presenta el tema y hace un primer esbozo de los problemas. El cuerpo de la obra se compone de tres partes. En ellas, Lalanne se propone “abarcarse toda la historia de la cultura de occidente” (2016, p. 44), para exponer las ideas centrales que han sellado cada época, a través de sus autores o escuelas o corrientes filosóficas, haciendo hincapié en los temas del orden moral y su vinculación con su Fundamento Último. Es indefectible, a la hora de exponer el pensamiento de tantos siglos, hacer una periodización que, como afirma el propio autor, es algo esquemática. Pero, sin perder de vista lo que se deja de lado, sirve a los fines de la obra. La historia del pensamiento occidental ha sido dividida en tres grandes etapas que coinciden con las tres partes que conforman el cuerpo del libro.

La *Primera Parte* está dedicada a lo que el autor denomina Teísmo Clásico; en estos primeros siete capítulos, se exponen los principales autores e ideas que perfilaron lo que se ha dado en llamar “la tradición central de Occidente”, es decir, los grandes fundadores del pensamiento occidental desde el siglo VI a. C. hasta el siglo XIV. Damos por supuesto que el autor consideró este período más conocido por

el público al que dedicó originariamente la obra⁴, dada la cantidad de capítulos que le ofrece en consideración a los siglos expuestos.

La *Segunda Parte* abarca desde el capítulo VIII hasta el XV inclusive y expone lo que el autor denomina *La secularización de la moral*. Esta etapa “va desde los albores de la Modernidad (siglos xiv y xv) hasta el inicio de la Edad Contemporánea y, más concretamente, hasta la Ilustración (siglo xviii)” (2016, p. 44). El autor pone de relieve el giro que va dando la moral en la medida en que su fundamento último pasa a ser, en este período, la universalidad de la razón humana (2016, p. 293). Llama *proceso de secularización* a la explícita y progresiva independencia de la moral respecto de la religión. Aquí Lalanne agrega un matiz digno de ser destacado; “no se deja de lado subrepticamente y de golpe todo el inmenso aporte de siglos de Cristianismo, sino que se le intenta dar al orden axionormativo un cimiento teórico puramente humano –concretamente, racional– e inmanente.” (2016, p. 303). De este modo, el autor llega a la conclusión que “La modernidad ilustrada trae aparejada una inflexión en la historia de la ética” (2016, p. 273).

La *Tercera Parte* está consagrada a *La Posmodernidad y la muerte de Dios*. En los capítulos XVI al XIX, se presentan las claras consecuencias del pensamiento moderno en sus principales herederos. La obra pone de manifiesto, a través de la metáfora de los “herederos”, el modo en el que las corrientes más influyentes del pensamiento contemporáneo registran continuidades con los autores más importantes de la Modernidad (Hume, Kant) o algunos más recientes (Nietzsche). El capítulo XX presenta el pensamiento de un grupo heterogéneo de autores que Lalanne agrupa bajo la etiqueta de “neoconservadores, neoaristotélicos y otros críticos de la Modernidad”, caracterizados por el autor como aquellos “que formulan un diagnóstico crítico de las sociedades industriales modernas, a la vez que ofrecen como remedio principal cierto retorno a la religión o bien a situaciones ético-sociales premodernas” (2016, p. 493). En tal sentido, es de destacar la intención del autor de dar cuenta de las principales corrientes que participan de los debates iusfilosóficos de nuestros días. La obra finaliza con un capítulo final, el de las *Conclusiones*, en el cual puede apreciarse, mucho más que en el resto de la

⁴ El libro es fruto de su tesis doctoral, presentada en la Facultad de Derecho de la Universidad Católica Argentina.

obra, el pensamiento propio y personal de Lalanne, pues allí esboza su respuesta al problema planteado, sobre la base de los frutos recogidos a lo largo de la extensa investigación.

El método histórico-dialéctico elegido para el desarrollo de la investigación ofrece dos ventajas considerables. Por un lado, muestra la necesidad de tener a la vista a los grandes pensadores de todos los tiempos a la hora de plantear las principales cuestiones teóricas o prácticas; ellos nos allanan el camino. Por otro lado, el libro pone de manifiesto que en Occidente los momentos de desintegración de los fundamentos de la cultura traen aparejados una decadencia en el orden moral y, en los casos más extremos –como es el de la crisis de la polis griega o el de nuestra cultura contemporánea–, el relativismo gnoseológico, el escepticismo, el agnosticismo y el ateísmo, incluidos la negación de la ley natural y los límites positivos y propios de la naturaleza humana. Si todo conocimiento comienza por la experiencia, para poder alcanzar el grado de certeza que requiere el tema y el problema planteados, el recurso a la experiencia es fundamental. En este caso, el método histórico hace las veces de experiencia, lo que permite alcanzar los más altos resultados teóricos, depurados de apreciaciones personales, opiniones infundadas o generalizaciones apresuradas.

Las tres primeras partes de la obra constituyen el desarrollo de la indagación histórico-dialéctica, a modo de *via inventionis*, en una ardua tarea de búsqueda y descubrimiento. En el capítulo final de las conclusiones, se arriba a la elaboración y respuesta sistemática de las cuestiones planteadas. A esto se debe que el autor presente el tema como *eterno y actual*, una preocupación persistente, puesto que opera como centro de gravedad de la totalidad de la vida humana. El tema de Dios es central a la vida del hombre: la vida social, política, jurídica, moral, se ve afectada por la claridad con la cual una cultura acepta o rechaza el Fundamento Último; pero también el hombre, en su individualidad, reclama sentido, y un sentido último que solo puede darlo Dios. Y, en definitiva, es una cuestión central de las ciencias prácticas y teóricas, especialmente la Psicología, la Gnoseología y por supuesto la Metafísica. Por lo cual, la respuesta de este itinerario es principalmente “transhistórica”, pertenece a ese ámbito que se suele denominar *philosophia perennis*.

El libro tiene el mérito de exponer con fidelidad el pensamiento de muy diversos autores, haciendo uso de una copiosa bibliografía

y una esmerada selección de las fuentes, las ediciones y las traducciones. La selección de los autores es lo suficientemente vasta como para asegurar conclusiones no arbitrarias, sino que se apoyan en evidencias aportadas por los hechos históricos y las mismas conclusiones a las que llegan los más diversos filósofos que penden de sus propias premisas. De este modo, se muestra que los débiles fundamentos metafísicos propuestos o la ausencia de estos en algunas corrientes o épocas históricas no son suficientes para sostener el orden moral; cuando se sustituye el verdadero Fundamento por otro relativista, débil, subjetivista –como la propia libertad humana, la voluntad de la mayoría, el consenso, etc.–, necesariamente la Ética queda afectada por las mismas notas de las premisas propuestas y, consecuentemente, nos encontramos con una ética relativista, subjetivista y, en última instancia, nihilista. Asimismo, deja a la vista, con buena argumentación, que, ópticamente, Dios es el fundamento último del orden moral y jurídico; a su vez, las ciencias –también las ciencias prácticas–, en algún punto, deben arribar a este Fundamento si quieren arribar a sus más altas conclusiones teóricas y dar prueba de sus aserciones. Por otra parte y desde otro punto de vista, para obrar, el hombre no necesita explícitamente conocer a Dios ni tampoco necesita saber que Dios es el fundamento último de la moral; hay un fundamento próximo, que si bien no prescinde del fundamento último, resulta suficiente para justificar las decisiones morales y jurídicas cotidianas. Afirma Lalanne que las normas más generales de la moral y los aspectos más evidentes de la ley natural son susceptibles de ser conocidos sin necesidad de conocer explícitamente a Dios. Sin perjuicio de ello, por otra parte, el autor también aclara que parte de la ley natural exige al hombre en conciencia la búsqueda de su fin último, y ese fin último es Dios.

por Guillermo Humberto Witemburg

Vattimo, Gianni y Caputo, John D. Caputo (2010). *Después de la muerte de Dios: Conversaciones sobre religión, política y cultura.* Barcelona; Buenos Aires; México: Jeffrey W. Robbins editor. Título original: *After the Death of God.* Traducción al castellano de Antonio José Antón. ISBN 978-950-12-5048-0.

En el siglo xx y a partir de la década de los sesenta, surgieron movimientos teológicos que recibieron en conjunto el nombre de *teologías radicales de la muerte de Dios*. La deconstrucción del cristianismo clásico medieval y el redescubrimiento de un nuevo cristianismo son el tronco común de estos movimientos tan diversos. Sus teologías y filosofías de la religión son las nuevas formas de ver el fenómeno religioso: el obispo anglicano John Robinson (1919-1983), Harvey G. Cox (1929-), Thomas Altizer (1927-), Mark C. Taylor (1945-) son algunos exponentes de la llamada teología radical.

Gianni Vattimo, profesor de Filosofía Teorética en la Universidad de Turín, es uno de los filósofos italianos más reconocidos de la actualidad. Es uno de los principales autores del postmodernismo y considerado el filósofo del *pensamiento débil*.

John D. Caputo, filósofo estadounidense, es profesor de religión emérito de la Universidad de Siracusa. Es una figura importante asociada con el cristianismo postmoderno y fundador del movimiento teológico conocido como *teología débil*.

Después de la muerte de Dios contiene diálogos de los filósofos nombrados que nos muestran los cambios sobre la idea de Dios, de la religión y fe surgidos en la era posmoderna o *poscristiana*, sin descuidar aspectos políticos y culturales. La *Introducción* está a cargo de Jeffrey W. Robbins (1972-), profesor asistente de filosofía en la Universidad Baylor y la Universidad de Siracusa (Nueva York, Estados Unidos). Si bien su obra es menor a la de Vatti-

mo y Caputo, su pensamiento se ha centrado sobre la interpretación y comprensión de la religiosidad contemporánea. El *Epílogo* es de **Gabriel Vahanian** (1927-), filósofo y teólogo, y representante del movimiento llamado *de la muerte de Dios*.

El libro contiene, en su primera parte, dos capítulos. El primero, de G. Vattimo, sobre el cristianismo no religioso, en el que el filósofo expone el camino hacia la secularización y el destino no religioso del cristianismo. El segundo, de J. Caputo, trata la hermenéutica espectral sobre la debilidad de Dios y la teología del acontecimiento, y está centrado en el concepto de *acontecimiento*, su teología, y la debilidad y muerte de Dios. La segunda parte comprende dos diálogos de J. Robbins, con G. Vattimo y J. Caputo, en dos capítulos. Las preguntas que despiertan el intercambio con Vattimo giran en torno a la relevancia filosófica de la muerte de Dios, el fin de la metafísica, el futuro de la Iglesia y la secularización. Mientras que la plática con J. Caputo trata sobre la relación del pensamiento de este con Derrida y, en particular, sobre la muerte de Dios como hundimiento de la teología metafísica clásica y su deconstrucción. *La muerte de Dios: un epílogo*, de G. Vahanian, remata la problemática teológica actual y la caracteriza bajo el influjo del movimiento de la muerte de Dios.

La obra nos introduce en las nuevas teologías y filosofías que son parte de la nueva configuración de la religiosidad contemporánea. No faltan los nombres de filósofos y teólogos de ayer y de hoy que nos ayudan a comprender y a desvelar el pensamiento de los autores. Desde la proclamación de la muerte de Dios, y desde la secularización hasta el retorno de la religión, a lo largo del libro, se brinda la oportunidad de pensar de otra manera el fenómeno religioso en la contemporaneidad. Sin embargo y por último, resaltamos una cuestión medular de la obra. ¿Podemos hablar de cristianismo sin religión, de secularización del cristianismo o de religión sin religión, como lo proponen los autores, sin caer en el absurdo? Este movimiento teológico y filosófico actual interpela al lector de la obra, como testigo de la conciencia y vivencia de la religiosidad actual, para poder comprender cuál ha de ser el futuro de la religión cristiana. Si el cristianismo clásico occidental ha concluido o es un momento de transición es la cuestión esencial.

Se terminó de imprimir en el mes de junio de 2017
en la Editorial de la Universidad Católica de La Plata



FACULTAD
Humanidades