

**INSTITUTO DE TEOLOGÍA PARA RELIGIOSOS
UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO**

ITER - HUMANITAS

Revista de Filosofía y Humanidades

**AÑO I
Número 1**

Publicaciones ITER-UCAB

CARACAS, 2004

ITER – HUMANITAS
REVISTA DE FILOSOFÍA
Y HUMANIDADES
Enero – Junio 2004
AÑO I, Nº 1
Depósito legal pp.

Revista semestral del ITER,
Instituto de Teología para
Religiosos y de la UCAB,
Universidad Católica “Andrés
Bello” de CARACAS
ISSN

DIRECTOR: *Eduardo Frades Gaspar, C.M.F.*

CONSEJO DE REDACCIÓN:

Dra. Luz Marina Barreto, UCV
Dr. Enrique Ali González, ITER y UCV
Dr. Rafael Luciani, ITER, UCAB y IUSPO
Dr. Felix Palazzi, ITER y UCAB
Dr. Nelson Tepedino, USB

COMITÉ DE ARBITRAJE:

Luis Ugalde, S.J., Rector de la UCAB
Juan Pablo Peron, S.D.B, Rector del ITER
Carlos Bazarra, O.F.M.Cap, ITER y “Nuevo Mundo”
Gaia De Vecchi, PUGregoriana de Roma
Felicísimo Martínez, O.P., Instituto de Pastoral de Madrid
Pedro Trigo, S.J., ITER y Centro Gumilla
José Virtuoso, S.J., UCAB y Centro Gumilla

DIRECCIÓN Y ADMINISTRACIÓN

ITER-HUMANITAS
Revista de Filosofía y Humanidades
Instituto de Teología para Religiosos
3ª Avenida con 6ª Transversal. Altamira
Caracas 1061-A VENEZUELA

Apartado de Correos 68865
Telf(0212) 261.85.84
Fax (0212) 265.05.05
E-mail: revista_iter@ucab.edu.ve
Web: www.iter-ups.org
www.ucab.edu.ve

DIAGRAMACIÓN: *Ramón Díaz*

DISEÑO DE PORTADA: *Alexandra Longinow*

IMPRESIÓN: *E.T.P. Don Bosco*

Caracas – Venezuela
Telf(0212) 2370802- 2372766
Fax (0212) 2387549

SUSCRIPCIONES 2004:

Correo normal: Bs. 17.000
Número suelto: Bs. 9.000
Extranjero: \$ 20
Por avión: \$ 25

INDICE GENERAL

PRESENTACION 5

**VII JORNADAS DE REFLEXION FILOSÓFICA:
CRITERIOS PARA EFECTUAR UN ANÁLISIS FILOSÓFICO DE
UNA SITUACIÓN HISTÓRICA
PRESENTACION DE PONENTES** 11

PONENCIAS

Discernimiento, existencia y realidad:
Una aproximación filosófica al discernimiento espiritual
Profesor Dr. Nelson Tepedino 13

La justicia como criterio de discernimiento para superar la actual situación
histórica.
P. José Virtuoso, S.J. 23

El análisis filosófico de los fenómenos políticos: Un criterio elemental para
examinar la realidad venezolana.
Prof. Dr. Rafael García Torres 33

¿Cuáles son los cambios posibles en la sociedad venezolana actual?
¿Algunos de esos cambios pueden conducir a una sociedad post-capitalista?
Profesor Dr. Enrique Alí González Ordogostti 45

ARTÍCULOS

Sobre la racionalidad de los procesos de conversión
Prof. Dra. Luz María Barreto 55

La teología como acontecimiento lingüístico la forma analógica del lenguaje
y la teología a partir de Gustav Siewerth y Hans Urs Von Balthasar
Prof. Dr. Rafael Luciani 91

El hombre redimido. Homenaje a los 100 años del nacimiento de Karl Rahner
Prof. Dr. Félix Palazzi 113

CARDOSO, Adellino.- *“Los Nuevos ensayos sobre el entendimiento Humano” de G.W. Leibniz.* Lisboa, Editorial Colibrí, 1993, 388 pp.

Profesor Dr. Jorge Machado

TORRES, Manuela.-*Sócrates de Francis Wolf* . Lisboa, Editorial Teorema, 1987, 154 pp.

Profesor Dr. Jorge Machado

SALAZAR ANTEQUERA, Ramiro, *La unidad ontoteológica de la metafísica de Aristóteles,* Tema Monográfico de la Revista Yachay, Cochabamba, Bolivia, 2002, 134 pp.

Profesor Eloy Rivas

CASTILLEJO G., Miguel.- *Comentarios a las Encíclicas Sociales de Juan Pablo II.* Publicacionnes de CajaSur, Córdoba, 1995, 269 pp.

Prof. María Alejandra Russo Plaz

CASTAÑEDA, Paulino – COCIÑA, Manuel J. (Coordinadores).- *Espíritu, Política y Sociedad. La dimensión religiosa del hombre y su poder configurador de la vida social.* Actas del IX Simposio de Historia de la Iglesia en España y América, Publicaciones de CajaSur, Córdoba, 2000, 336 pp.

Prof. María Alejandra Russo Plaz

CASTAÑEDA, Paulino – COCIÑA, Manuel J. (Coordinadores).- *Iglesia y Sociedad de la Comunicación,* Actas del XII Simposio de Historia de la Iglesia en España y América, Publicaciones de CajaSur, Córdoba, 2002, pp. 269.

Prof. María Alejandra Russo Plaz

CASTAÑEDA, Paulino – COCIÑA, Manuel J. (Coordinadores) .- *Los Milenarismos en la Historia.* Actas del VI Simposio de la Iglesia en España y América: Siglos XVI-XX. Celebrado en Sevilla el 5 de Mayo de 1995, Publicaciones Obra Social y Cultural CajaSur, Córdoba, 1996, 123 pp.

Profesora Ariadne Suárez

GROM Bernard .-*Psicología de la Religión.* Barcelona. Editorial Herder. Biblioteca Herder. 1994, 476 pp.

Prof. Dr.Enrique Ali González Ordosgoitti

PRESENTACIÓN

Una nueva Revista en el ITER

A los veinticinco años de la fundación del ITER, en su calidad de Instituto Agregado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Salesiana de Roma, y como Facultad civil de Teología de la Universidad Católica Andrés Bello de Caracas, hemos querido abrir un nuevo espacio académico que favorezca la reflexión interdisciplinar entre la Filosofía y las otras áreas del saber científico con la Teología. Fruto de esta necesidad nacida de una vida académica sana y honesta que va creciendo y se pregunta por los grandes interrogantes de nuestra humanidad, nace esta nueva *Revista de Filosofía y Humanidades* que hemos querido llamar *ITER Humanitas*.

El crecimiento de nuestra Institución, tanto a nivel de Pregrado como en nuestros distintos programas de Postgrados, nos ha abierto nuevos caminos y retos que iluminan la exigente tarea de sistematizar nuestro quehacer filosófico dentro de una visión interdisciplinar que inspire el horizonte de nuestra reflexión. Son muchas las cuestiones que hombres y mujeres de nuestra época se plantean, y que no encuentran espacios de diálogo desde donde puedan ser abordadas y compartidas dentro de un rico y sano encuentro con las distintas disciplinas del saber humanístico. Ciertamente nuestro mundo da qué pensar y más cuando el talante deshumanizador de ciertas corrientes actuales del pensamiento lucha por imponerse. *ITER Humanitas* se ofrece como un espacio de humanidad académica, un gesto que quiere fortalecer la tan ansiada unidad en las diferencias propia de todo diálogo interdisciplinar, pero no asumiendo como punto de partida los ansiados convencionalismos que generan acuerdos y pretenden neutralizar el posicionamiento ético frente al drama de la realidad histórica actual, sino generando un esfuerzo académico cuyo talante y perspectiva sean el reconocimiento de las diferencias, para hacer posible un encuentro humanizador que sienta las bases e ilumine los criterios de una auténtica fraternidad humana.

El lector encontrará en este primer número de la Revista *ITER Humanitas* dos partes. La primera dedicada a la publicación de las conferencias presentadas

en las *VII Jornadas de Reflexión Filosófica* del ITER. En la segunda parte publicaremos tres artículos que nos introducen en un primer abordaje interdisciplinar de algunos temas relevantes que se debaten entre el saber filosófico y ciertos planteamientos actuales del conocimiento teológico. Dejamos en las manos de nuestros lectores este pequeño don, con la pretensión de que permanezca y crezca a lo largo de muchos años de vida y reflexión, en el que los gestos de una auténtica comunidad académica que busque el horizonte de la humanización, puedan encontrar espacios de sistematización y diálogo.

Presentación de las Conferencias

La primera parte de la Revista quiere compartir el fruto de las *VII Jornadas de Reflexión Filosófica* del ITER, que se inspiraron en el lema *Criterios para efectuar un análisis filosófico de una situación histórica*. Siendo el tema del *Discernimiento* el motivo central de la reflexión que se pretendió abordar, se asumió el horizonte filosófico y el de las ciencias sociales como lugar desde dónde lo hemos querido asumir. Como resultado de estas Jornadas presentamos cuatro conferencias que se decantaron entre una exposición precisa y honda del problema, con un diálogo crítico y nutrido que favoreció el intercambio académico en torno a las implicaciones del mismo.

Siendo fiel al enfoque interdisciplinar de esta nueva Revista de Filosofía y Humanidades, y buscando profundizar el diálogo cada vez más necesario entre la fe y la razón, entre la teología y las distintas disciplinas del saber, invitamos al lector a leer con atención estas cuatro conferencias que pretenden marcar un inicio importante en nuestra vida académica como Institución que se reconoce en el camino arduo de una búsqueda constante por la profundización y el desarrollo de la reflexión teológica desde un serio y hondo diálogo con la episteme contemporánea y sus retos.

La primera conferencia, que lleva como título *Discernimiento, existencia y realidad: una aproximación filosófica al discernimiento espiritual*, fue presentada por el Dr. Nelson Tepedino, quien aborda una reflexión filosófica acerca de las condiciones de posibilidad antropológicas, metafísicas y epistemológicas del discernimiento cristiano, con el fin de esbozar un camino tentativo para mostrar cómo éste viene exigido por la misma condición humana. A lo largo de su exposición intentó mostrar cómo el discernimiento ético se abre, desde sí mismo, a una dimensión teológica que, asumida desde el horizonte de la

fe y de los criterios que ésta provee, permite elevarlo a una dimensión propiamente espiritual, en la cual el hombre busca descubrir aquello que expresa el carácter posibilitante, humanizador y, por lo tanto divino, de la realidad en la que estamos.

La segunda conferencia, cuyo tema fue *La justicia como criterio de discernimiento para superar la actual situación histórica*, fue expuesta por el Dr. Virtuoso SJ, quien pretendió proponer el concepto de justicia, utilizado en la tradición cristiana, como criterio fundamental para discernir la calidad de la praxis que la transformación de las relaciones sociales venezolanas requiere en la actualidad. Para ello expuso, brevemente, la arquitectura que conforma este concepto marco, señalando sus notas constitutivas y cómo se relacionan entre sí. Luego, se señalaron los rasgos más característicos que componen la actualidad de nuestro tiempo histórico y sus posibilidades. Finalmente, se intentó proponer algunos criterios de discernimiento de la actual figura histórica, desde el concepto marco de justicia, que pudieran ayudar a establecer aquellos cursos de acción más necesarios y urgentes en nuestra realidad.

La tercera conferencia que publicamos la presentó el Prof. Mg. Rafael García, quien procuró realizar un *análisis filosófico de los fenómenos políticos: un criterio elemental para examinar la realidad venezolana*. Su conferencia procuró aportar un criterio elemental de análisis que pudiera ser aplicado con utilidad en el examen de la realidad histórica y política, particularmente la venezolana, a saber *la aclaración de conceptos para la evaluación de creencias*. El criterio propuesto ni es nuevo ni es original, pero es trivial y elemental; sin embargo, ha sido olvidado en el entretejido discurso político venezolano. Dado ese olvido, se tratará de argumentar a favor de la necesidad de clarificar conceptos como un mecanismo de desenmascaramiento de la trama que habita dentro de todo discurso (político). El trabajo, entonces, se divide en dos partes: la primera, interroga acerca de lo que es un criterio; la segunda presenta el argumento central y termina con un subapartado que pretende ejemplificar (brevemente y echando mano del concepto de “desobediencia civil”) lo sostenido desde el punto de vista teórico. La conclusión general es que en los actuales momentos venezolanos, el criterio aquí propuesto, es definitivamente pertinente.

La última conferencia, expuesta por el Dr. Enrique Alí González, lleva como título dos grandes interrogantes, *¿Cuáles son los cambios posibles en la sociedad venezolana actual? ¿Algunos de esos cambios pueden conducir a una sociedad post-capitalista?*. En ella se pretende ubicar la reflexión de las Jornadas en el contexto de la realidad venezolana actual. Seguiré

el conferencista, lo primero que se impone es la necesidad de denunciar el obstáculo epistemológico que la misma palabra *cambio* trae consigo. A lo largo de la historia política venezolana en el siglo XX, especialmente luego de la muerte del General Gómez, la palabra “cambio” se ha identificado casi que ónticamente con una carga positiva, afectiva e intelectual. La palabra “cambio” ha adquirido una polisemia de significados positivos y deseables, que divide éticamente a la sociedad entre los “buenos”, portadores y propiciadores del cambio y los “malos”, opositores y negadores del cambio. Para el conferencista, la palabra cambio se ha deshistorizado de tal manera, que se ha transformado en patrimonio del sentido común traducir el cambio como algo positivo. En este sentido se abordan los posibles cambios que podemos discernir a partir de nuestra realidad venezolana frente a la urgencia e importancia que ello implica para nuestro sano y feliz desarrollo actual.

Presentación de los ensayos

La segunda parte de la Revista la hemos querido dedicar a la publicación de investigaciones que, a partir de un enfoque interdisciplinar, pretenden ahondar en el entramado mundo que vincula a la teología con la filosofía y las demás áreas del conocimiento. Compartimos, en este primer número de *Humanitas*, tres ensayos que, con elegancia de estilo y profundidad de reflexión, buscan dialogar con la filosofía de las ciencias, la epistemología, la antropología y la filosofía del lenguaje.

El primer ensayo, escrito por la Dra. Luz Marina Barreto, lleva como título ***La racionalidad de los procesos de conversión***. Su propósito es analizar la naturaleza de los cambios radicales de perspectiva o conversiones, sean estas de índole cognitiva, moral o religiosa. Al inicio, se examinan los procesos deliberativos que tienen lugar en el interior de la razón práctica, preguntándose si el reconocimiento subjetivo de que uno tiene una razón para ser moral implica, como lo han sugerido algunos filósofos morales, algo así como una *conversión*. En segundo lugar, se explora el mismo problema en el marco de la razón teórica, es decir, en la epistemología de las ciencias naturales. Se concluye, de manera general, que para poder comprender de forma cabal el concepto de conversión necesitamos un concepto de razón unitario, en el que los límites entre lo práctico y lo teórico, o lo formal y lo sustantivo, sean mucho más difusos de lo que se suele admitir. Finalmente, se aplicará lo ganado en los análisis anteriores a un caso de conversión religiosa, que se entenderá no sólo como un movimiento

afectivo de índole racional, sino más bien como el resultado de un *insight* racional (pero racional en un sentido especial y, tal vez, kantiano) que sólo puede ser comprendido desde el punto de vista de una noción no escindida de razón.

El segundo ensayo, intitulado *La Teología como acontecimiento lingüístico. La forma analógica del lenguaje y la teología a partir de Gustav Siewerth y Hans Urs von Balthasar*, lo presenta el Dr. Rafael Luciani. En este artículo se pretende presentar cómo la forma que la teología cristiana asume es la de un acontecimiento lingüístico en la medida que, encontrándose ante una realidad que está más allá de toda experiencia y comprensión humanas, no puede dejar de hablar de ella, sin por ello perder la tensión polar que acontece entre el Dios siempre mayor, pero profundamente cercano, y su acogida y expresividad mediante nuestro lenguaje humano. Esta forma implica que, por una parte, la teología habla sobre Dios, es una palabra acerca de Dios, pero primeramente, es oyente del Dios que le habla, es respuesta a un don primero. En este sentido se pretende analizar la forma analógica del lenguaje humano, y su estructura expresiva, en función de una más adecuada comprensión de la forma y la especificidad del lenguaje teológico.

La tercera y última investigación, que lleva como título *El hombre redimido. Homenaje a los 100 años del nacimiento de Karl Rahner*, nos introduce en un rico diálogo entre la antropología y la teología, a partir del aporte de uno de los más importantes pensadores alemanes del siglo XX, el teólogo jesuita Karl Rahner. El Dr. Félix Palazzi ha querido presentar, en el centenario del nacimiento de Rahner, un tributo a su antropología a partir de la perspectiva de la redención. "Partiendo del hecho que Dios se ha automanifestado definitiva y absolutamente en esta carne, y de que en la encarnación, muerte y resurrección de Cristo, lo finito no es sencillamente una realidad secundaria o accidental, sino la condición previa, única y necesaria de nuestra redención, entonces, la lógica de la redención nos muestra que aquello que Dios asume no desaparece o disminuye cuando esta realidad es asumida por Dios. Al contrario, la realidad asumida es llevada a su total plenitud y perfección cuando Dios decide automanifestarse y, así, asumir esta realidad finita. Lo finito ubicado frente al Otro, abocado fuera de sí, encuentra en este "fuera de sí" lo más propio de sí y lo que lo constituye en su *suidad*. Así se entiende que la realidad finita no se encuentra destinada a la nada, como tampoco a un desvanecimiento progresivo, porque desde la redención se muestra claramente que no existe un abismo irreconciliable entre lo finito y lo infinito".

Con estas cuatro conferencias y tres investigaciones queremos presentar nuestro primer número de la *Revista de Filosofía y Humanidades*

ITER-*Humanitas*, como fruto de un esfuerzo académico sistemático que pretende ahondar lazos de diálogo entre la teología y la filosofía, así como entre las distintas disciplinas del saber entre sí, tomando en serio los grandes cuestionamientos y debates del hombre contemporáneo, con la finalidad de lograr un pensamiento cada vez más humano y humanizador frente a un mundo que se debate entre la creación de espacios de vida o la proliferación de situaciones de muerte que deshumanizan y no permiten condiciones favorables para la fraternidad humana.

Prof. Dr. Rafael Luciani*

*El profesor Rafael Luciani es Licenciado en Educación mención Filosofía por la UCAB, y en Filosofía en la UPS con sede en Los Teques. Licenciado en Teología en la Pontificia Universidad Gregoriana y Doctor en Teología en la misma Gregoriana de Roma. Docente de pregrado y postgrado de la UCAB, en el ITER y en el IUSPO en las carreras de Educación, Filosofía y Teología. Jefe de la división de Investigación y extensión del IUSPO y Director del pregrado filosófico y teológico del ITER. Investigador y autor de numerosos libros, como *Palabra olvidada: de la significación a la simbolización* (1997), *Vida en abundancia* (2000) y *El misterio de la diferencia: un estudio tipológico de la analogía en el pensamiento de Tomás de Aquino, Erich Przywara Y Hans Urs von Baltasar, y su uso en la teología trinitaria*, (2001). Escribe artículos en diversas revistas de filosofía y teología y es el Jefe del la Consejo de Redacción de esta revista Iter-Humanitas.

VII JORNADAS DE REFLEXION FILOSÓFICA. PRESENTACION DE LOS PONENTES

La Universidad Católica Andrés Bello, en su Facultad de Teología y Sección de Filosofía organizó las VII Jornadas de reflexión filosófica, sobre el tema: Criterios para efectuar un análisis filosófico de una situación histórica, el días 11 de Diciembre del año 2003.

Se presentaron cuatro ponencias, cuyos textos aparecen en primer lugar en este número primero de la revista ITER-HUMANITAS, y cuyos autores son profesores del ITER o de otros centros de estudio universitario, que vamos a presentar sumariamente aquí.

La primera ponencia estuvo a cargo del Profesor Nelson Tepedino. El profesor Tepedino es Doctor en Filosofía por la Universidad Libre de Berlín. Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica Andrés Bello. Ha sido profesor Ad Honorem de Filosofía Contemporánea en la UCAB. En la actualidad es profesor en el Programa de Estudios Generales de la Universidad Simón Bolívar, profesor en los Estudios Básicos, en la Maestría y en el Doctorado de Filosofía en la Universidad Simón Bolívar. Y es el coordinador del postgrado en filosofía de la Universidad Simón Bolívar.

La segunda ponencia tuvo como ponente del Padre José Virtuoso. El Padre Virtuoso es sacerdote Jesuita. Ayer defendió su tesis doctoral en Historia de Venezuela en la Universidad Católica Andrés Bello. Magíster en Historia de Venezuela por la Universidad Católica Andrés Bello. Licenciado en Ciencias Políticas por la Universidad Rafael Urdaneta de Maracaibo. Bachiller en Teología por la Pontificia Universidad Salesiana. Ha sido profesor de filosofía Política en la UCAB, profesor de Historia de la Iglesia en Venezuela en el ITER, Director del Centro Gumilla y autor de diversos artículos en la revista SIC. En la actualidad es investigador del Centro Gumilla, pertenece al consejo de redacción de la revista SIC y dirige el proyecto social CATUCHE.

La tercera ponencia estuvo a cargo del Profesor Rafael García. El profesor Rafael García es magíster en filosofía por la Universidad Simón Bolívar y Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica Andrés Bello. Ha participado en varias de estas jornadas de reflexión y en otros espacios de discusión e investigación filosófica. Autor de varios artículos en revistas de filosofía. En la actualidad es profesor de Filosofía de la Historia y Filosofía Política en la Escuela de Filosofía del UCAB y profesor de Filosofía Política, Filosofía Moderna y Filosofía Contemporánea en el ITER.

La cuarta y última ponencia la presentó el Profesor Enrique Alí González. El profesor Enrique Alí González es Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Central de Venezuela. Realizó estudios de Maestría en Historia de América Contemporánea en la UCV. Es Licenciado en Sociología por la UCV y Especialista en Administración Cultural por el CONAC. Ha sido profesor invitado en diversos centros de enseñanza superior universitaria: el CONAC, Instituto Pedagógico de Caracas, Instituto Universitario Andrés Eloy Blanco en Barquisimeto, Instituto Universitario Superior de Artes Plásticas «Armando Reverón», Ministerio de Educación, y en la Facultad de Arquitectura y Urbanismo y en la Facultad de Humanidades y Educación de la UCV. En la actualidad es Profesor de diversas cátedras en la escuela de Filosofía y en la escuela de educación de la UCV; y profesor de Pensamiento Filosófico Latinoamericano en el ITER.

I T E R - U C A B

EL INSTITUTO DE DEOLOGÍA PARA RELIGIOSOS Y LA UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO

publican desde hace catorce años una revista de estudios teológicos, titulada

ITER, Revista de Teología.

Se inició el año 1990, con el número 1 y una periodicidad semestral. A los diez años de funcionamiento, en el 2000, pasó a ser cuatrimestral, con tres números al año y así continúa. A partir del año 2001, con el número 24, al entrar el ITER a formar parte de la Universidad Católica Andrés Bello, como Escuela de Teología y luego como Facultad de Teología, se viene publicando conjuntamente con la misma periodicidad cuatrimestral. Vamos ya, en este curso académico 2003-2004, por el número 33 de la revista ITER.

El costo anual de suscripción a los tres números es de 25.000 Bs. El número suelto está en 9.000 Bs. Cada número tiene entre 170 y 230 páginas, con artículos, ponencias y cierto número de recensiones y reseñas a veces. Para el envío al extranjero son 30 \$ al año; y si es por correo aéreo, asciende a 38 \$.

Con ocasión de los veinticinco años del ITER y los cincuenta años de la UCAB, nos hemos atrevido a crecer, iniciando esta nueva revista que tiene el lector en sus manos, que trata temas filosóficos y de las ciencias humanas; ocupándose especialmente de puntos en relación con la teología. La titulamos:

ITER-HUMANITAS, Revista de filosofía y humanidades

Su periodicidad será semestral, como la anterior revista en sus inicios; tal vez más adelante nos animemos a un ritmo cuatrimestral también. La dirección y la administración de ambas revistas es la siguiente:

ITER o ITER-HUMANITAS
Instituto de Teología para Religiosos
3ª Avenida con 6ª Transversal. Altamira
Caracas 1061-A VENEZUELA

Telf (0212) 261.85.84
Fax (0212) 265.05.05
E-mail: revista_iter@ucab.edu.ve
Web: www.iter-ups.org

PONENCIAS

DISCERNIMIENTO, EXISTENCIA Y REALIDAD: una aproximación filosófica al discernimiento espiritual

Prof. Dr. Nelson Tepedino

Abstract

This essay looks forward to make a philosophical reflection about the anthropological, metaphysical and cognitive conditions of possibility of the Christian Discernment, with the purpose of outlining a tentative way of showing how this one is demanded by the same human condition. We will be showing how the ethical discernment, as an exigency of freedom, opens from itself to a theological dimension, that, assumed from the horizon of faith and the criteria that this one provides, allows to elevate it to a properly spiritual dimension, in which the man looks forward to discover that which expresses the possible and human character and, therefore divine, of the reality in which we are.

El tema del discernimiento es uno de los más interesantes de la teología católica. Ya en el Nuevo Testamento, especialmente en las cartas paulinas, nos encontramos con un tratamiento explícito del asunto, en variados contextos. Toda la tradición posterior lo seguirá desarrollando, hasta llegar a espiritualidades que están construidas en torno a un método de discernimiento espiritual, como es el caso de la espiritualidad ignaciana. Lejos de ser algo eventual u “optativo” para la vida cristiana, el discernimiento parece tener un lugar central en la historia de la espiritualidad católica. Sin querer entrar aquí en el problema de la definición más adecuada del discernimiento, podemos entenderlo, de manera muy general como *“aquel sentido de orientación que permite al individuo en su concreto momento presente encontrar la forma de existencia (cristiana) que es adecuada para él”*¹. En lenguaje más tradicional, es famosa la de Ignacio de Loyola, sobre todo por la influencia que ha jugado en la constitución de la

¹ KLINGER, Elmar: *Discreción de espíritu*, en *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica*, Barcelona: Editorial Herder, 1982, pág. 359.

² IGNACIO DE LOYOLA: *Ejercicios Espirituales*, 1ª. Anotación, en *Obras Completas*, Madrid: BAC, 1982, pág.8.

espiritualidad moderna y contemporánea de la Iglesia: "...buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánima"². José M. Castillo, en un estudio ya clásico, lo define con una pregunta: "¿Cómo puede y debe un creyente saber lo que tiene que hacer para proceder rectamente y agradar a Dios en todo momento?"³ En los mismos términos lo hace Pablo: "No vivan ya según los criterios del tiempo presente; al contrario, cambien su manera de pensar para que así cambie su manera de vivir y lleguen a conocer la voluntad de Dios, es decir, lo que es bueno, lo que es grato, lo que es perfecto"⁴.

Salvo en la primera definición, todas las que he citado hacen referencia al problema de buscar y encontrar la "voluntad divina" sobre la propia vida, para poder actuar conforme a ella en la situación existencial concreta en la que se encuentra el creyente. La primera, si bien no habla de la "voluntad de Dios", habla de buscar una forma de existencia que esté "adecuada" a lo propiamente cristiano en una situación dada. En este sentido, todas coinciden en entender el discernimiento como un ejercicio eminentemente *práctico*, que busca dar orientación *específicamente cristiana* a la propia vida en un momento personal e histórico determinado. Precisamente porque el tema de la "voluntad de Dios" y la posibilidad de "percibirla" es uno de los más espinosos, complejos y polémicos desde el punto de vista teológico y filosófico, es notable que la primera definición omita cuidadosamente dicha expresión, limitándose a referir el discernimiento al ámbito de la existencia concreta e intramundana del sujeto que busca darle un contenido específicamente cristiano a su vida. Resalto esto para mostrar una dificultad que se me presentó tan pronto comencé a preparar esta ponencia: lo más rico de la discusión sobre el discernimiento es lo que está, digámoslo así, del "lado de allá" de la disciplina en la que soy competente, que es la filosofía. Es decir, que lo más medular y decisivo del tema se juega en el ámbito de lo propiamente teológico, y lo que más me interesaría discutir va a tener que quedarse como pregunta a ser pensada en el futuro. Así que me voy a limitar a quedarme del "lado de acá", que es, para mí, el de la filosofía, por lo cual no haré referencia en estas breves páginas a la médula teológica y espiritual del discernimiento. Esta médula tendría, a mi modo de ver, dos grandes vertientes de desarrollo: primero, la de saber qué es lo que se puede entender por "voluntad de Dios" y si esta "voluntad divina" es de alguna manera comunicable al hombre,

³ CASTILLO, José María: *El discernimiento cristiano. Por una conciencia crítica*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1989, pág. 9.

⁴ Rom. 12, 2.

DISCERNIMIENTO, EXISTENCIA Y REALIDAD.

así como también si éste está en capacidad de “percibir” o “tener experiencia” interna de dicha “voluntad” y, en caso de una respuesta positiva, de saber cómo se efectúa dicha “percepción” y cómo es posible articularla en el lenguaje. Segundo, obviamente muy ligado a la primera, la de los *criterios* propiamente cristianos que sirven para medir la pertinencia o no de aquello que se discierne.

Ambas vertientes van mucho más allá de lo que la filosofía pueda dar, si bien tienen una dimensión filosófica innegable y que debe ser asumida. Esta dimensión podría ponerse de manifiesto de muchas maneras: por una parte – cosa que me encantaría poder hacer, pero que sobrepasa con mucho las pretensiones de este ensayo-, sería una labor muy interesante someter a crítica filosófica los diversos discursos que sustentan las distintas prácticas o espiritualidades de discernimiento dentro de la Iglesia. Por otra parte, y eso es justo lo que voy a hacer aquí, la filosofía puede dar un modesto pero muy importante aporte en lo referente a las *condiciones de posibilidad* antropológicas, metafísicas y epistemológicas para la práctica y la teoría del discernimiento cristiano. Y esto porque si bien el discernimiento es la actividad propia de una vida que busca dimensionarse desde la fe asumida como verdadera, la filosofía es la reflexión que busca la razón última de esa *misma* vida en tanto que realidad intramundana que es capaz de preguntarse por sí misma y por su sentido. La fe, como respuesta revelada a ese inquirir constitutivo del hombre, ilumina no una vida ni una realidad “distintas”, sino la misma y única realidad humana que es objeto del pensar. La filosofía, digámoslo brevemente, muestra la estructura interna de ese preguntar y trata de establecer con claridad si éste tiene una densidad real tal que justifique lo razonable de la fe y su pertinencia como posible respuesta *verdadera* a una inquietud igualmente *auténtica* en tanto que humana y real.

En esta línea, veámos que el discernimiento cristiano, tal como lo define la tradición, implica varias dimensiones importantes: primero, una necesidad de *orientación* del sujeto, entendida ésta de manera amplia tanto como una orientación del propio actuar, como una determinación de la forma adecuada que debe asumir la propia existencia. Segundo, esa necesidad de orientación responde a una *situación* concreta en la que el sujeto se encuentra y que, en tanto exige una tal orientación, es, en sí misma, *problemática*. Y, tercero, en la mayoría de los casos esa orientación provendría de la correcta aprehensión y comprensión de la “voluntad de Dios” sobre el sujeto en dicha situación concreta

o, al menos, de la correcta aplicación de unos “criterios” adecuados que garanticen no cualquier respuesta, sino la que es “agradable a Dios” o aquella que pueda considerarse como específicamente *cristiana*⁵.

Los dos primeros elementos no pertenecen exclusivamente a lo que pudiéramos llamar la dimensión “religiosa” del hombre, sino que son propios del ser humano en cuanto tal: todos los hombres se enfrentan a la necesidad de darle forma a su propia existencia y de tener que decidir cuál es la manera más adecuada de actuar en cada momento, sean cuales sean los criterios de los que se sirvan para medir dicha adecuación de sus opciones. Asimismo, todos los seres humanos tienen que hacer estas opciones en medio de una *situación concreta*, que es en sí misma infinitamente compleja y multidimensional: la situación es siempre íntima y personal, así como, a la vez, social, histórica, económica, cultural, política, etc. Sólo el tercer elemento sería el propiamente “religioso”, en cuanto presupone la fe en el Dios cristiano y la comunicabilidad de su voluntad al hombre necesitado de orientación en medio de su singular situación. Sin embargo, como muy bien ha mostrado Xavier Zubiri⁶, toda fe religiosa es respuesta a una pregunta constitucional del hombre que es *previa* a cualquier credo (o a la negación de que se pueda creer en algo) y que, por lo tanto, lo posibilita (o no). Esa “pregunta” es lo que Zubiri llama la “dimensión teologal del hombre”, asunto sobre el que ya volveremos, pero que, tomado en este sentido, apunta también a un elemento antropológico universal: el hombre no busca sólo orientarse en su situación, sino hacerlo desde una cierta fundamentalidad última y radical que le de sentido a dichas opciones.

Así, tendríamos que el discernimiento presupone al menos tres dimensiones del hombre, que son a las que propiamente hay que dirigir la pregunta filosófica

⁵ En este tercer elemento cabría diferenciar entre un tipo de discernimiento centrado en la “escucha” de la “voz de Dios” en la intimidad de la persona y otro más “racional”, que apela más bien a la adecuación de las posibilidades sometidas a examen a unos ciertos “criterios de discernimiento” que permitan mensurar intelectivamente su pertinencia como específicamente cristianas. Ambas opciones no son mutuamente excluyentes, pero que un discernimiento obedezca más a una de ellas dependerá de la respuesta que se dé a ciertos problemas muy densos que tienen que ver con la manera en que se entienda la (o se rechace) la posibilidad de una “comunicación” de Dios con el sujeto individual.

⁶ Ver ZUBIRI, Xavier: *En torno al problema de Dios*, en ZUBIRI, Xavier: *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1987, págs. 417-454; *Introducción al problema de Dios*, en ZUBIRI, Xavier: *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1987, págs. 393-416; *El hombre y Dios*, Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1984.

DISCERNIMIENTO, EXISTENCIA Y REALIDAD.

acerca de si ellas abren el campo que hace posible el discernimiento cristiano y en qué forma, es decir, con cuáles límites y virtualidades: una primera dimensión, que es la *dimensión ética* del ser humano; una segunda dimensión que pudiéramos llamar su *dimensión situacional* y que comprende tanto lo biográfico-personal como el complejo “histórico-cultural” y, por último, una tercera dimensión que llamaremos zubirianamente la *dimensión teologal* del hombre.

Con esto, ya tenemos prácticamente esbozado un programa de investigación o un camino tentativo para comenzar a mostrar filosóficamente cómo el discernimiento es algo que viene internamente exigido no por la mera adscripción a la fe cristiana, sino por la misma condición humana. Programa que por cierto valdría la pena abordar con todo detalle, pero que las limitaciones de esta ponencia me obligan a presentar de manera esquemática y, por ello, quizás de una forma que puede sonar un poco “dogmática”.

La primera dimensión, la dimensión ética, es, como se dijo, común a todos los seres humanos. Cuando digo esto, no me estoy refiriendo a códigos y normas, sino al hecho de que el ser humano está impelido por su propia constitución ontológica a darse forma a sí mismo a través de la creación y apropiación de posibilidades⁷, en la medida que su existencia no está rígidamente clausurada por sus instintos y estos no le garantizan su viabilidad, sino que, por el contrario, tiene que crear formas de existencia propias que aseguren el logro de su propia vida. En otras palabras, el hombre es constitutivamente libre y esta libertad radical es la raíz de la *ética*: porque no tiene el hombre una forma única de ser que le venga instintivamente “programada”, tiene éste que construirse un *ethos*, una forma cultural que le permita dar sentido a su vida, que “cobije” el desamparo⁸ y la fragilidad existencial que lo caracterizan y que, paradójicamente, constituyen a la vez su más íntima debilidad y la raíz de su propia grandeza. En este sentido, por ser radicalmente libre, el hombre está obligado a hacer un *discernimiento moral* de las opciones que se le presentan en la vida, y las mide según su apropiación contribuya al logro o malogro de su propia existencia. Conforme

⁷ En esto sigo el pensamiento de Xavier Zubiri. Remito al lector a su curso *El hombre, realidad moral*, publicado en ZUBIRI, Xavier: *Sobre el hombre*, Madrid: Alianza Editorial, págs. 343-440.

⁸ Martin Heidegger remite a la antigua etimología de la palabra *ethos* como *morada*, *hogar*, *cobijo* y como *forma de ser*, de la cual se derivaría más tarde el sentido más abstracto de *costumbres*, que, a su vez, derivaría en el de *norma* o precepto. Ver HEIDEGGER, Martin: *Brief über den “Humanismus”*, en *Wegmarken*, (*Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970, Band 9*), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996, pág. 356.

aumenta la experiencia histórica de la humanidad, el aprendizaje moral del hombre se va decantando primero en valores vehiculados culturalmente y, a su vez, en códigos y normas morales que pretenden garantizar que no se pierda lo ganado en el largo proceso de irse labrando figuras de realidad más o menos viables a lo largo de la historia. A mayor densidad histórica y cultural, mayor será el peligro de confundir el *discernimiento moral* con la adecuación rígida del sujeto a esas normas y códigos, que no pueden nunca sustituir el momento íntimo de la decisión personal en una situación concreta y el riesgo que comporta. Sin embargo, esta brevísima descripción nos muestra, primero, que el hombre está obligado por su propia constitución existencial a *discernir* la pertinencia o no de sus elecciones. Segundo, que este discernimiento no es aún *espiritual*, sino *moral*. Pero, en todo caso, ganamos algo: discernir no es algo que se presente tan sólo como una necesidad interna de la fe, sino una exigencia de la existencia humana en cuanto tal y que está fundada en la libertad. No sólo eso, sino que discernir es ejercer conscientemente la propia libertad y, por ello, es requisito imprescindible de la apropiación responsable de sí mismo.

La segunda dimensión, la dimensión situacional, supone, sencillamente, que la libertad se ejerce no de manera abstracta sino en la determinadísima concreción de una situación que es, en sí misma, muy compleja: implica lo que el hombre hace de sí mismo en su propio decurso vital como individuo, así como también aquellos factores que lo han moldeado independientemente de su voluntad, como lo son la cultura en la que se nace, su familia, el momento histórico en el que se encuentra, los avatares de la vida, etc. Es lo que algunos llaman sus "condicionamientos". Además de eso, la situación es la que exige que se responda a ella a través de la apropiación o no de determinadas posibilidades hacia las que el sujeto se ve impelido para poder realizarse. Esta situación no es sólo "externa", sino también "interna", y supone muchas cosas importantes para nuestro tema. Yo quisiera recalcar que nos pone frente a un dato central para el problema del discernimiento, sea este espiritual o no: impelido por su propia libertad a tener que optar entre las posibilidades que su realidad le ofrece, el hombre tiene que saber escuchar y leer esa realidad. Es decir, tiene que saber *interpretar* adecuadamente lo que su situación le está planteando para poder discernirla. Y el dato particular, que es realmente clave para nuestro asunto y es el que además muestra con mayor fuerza a necesidad del discernimiento, es el hecho de que esa "lectura" no es una lectura desde "fuera", no hay un lugar de "objetividad" pura desde el cual se pueda ver con absoluta transparencia la propia situación, sencillamente porque el hombre tiene que leerla *desde adentro*, sin poder salir nunca de ella y determinado siempre por ella. El discernimiento en situación

DISCERNIMIENTO, EXISTENCIA Y REALIDAD.

está inserto siempre dentro de un auténtico círculo hermenéutico: la situación personal e histórica que quiero discernir tengo que discernirla desde ella misma, desde los “condicionamientos” que me impone y me conforman, que son, a su vez, lo que posibilitan que tenga un determinado “punto de vista”, capaz de revelar algo nuevo para iluminar aquello que quiero discernir. Así, *discernir es interpretar*. Y como toda interpretación, requerirá de un sinfín de mediaciones que nos permitan ahondar y profundizar en el espesor insondable de cada situación. En virtud de ello, surgirán muchos “métodos” que nos ayuden a realizar la lectura adecuada de la realidad, tanto de la personal como de la histórica en la que estamos insertos. Las *Reglas de Discreción de Espíritu* de Ignacio de Loyola, por ejemplo, pueden verse como un decantado de una larga tradición cristiana de métodos que conciben la vida espiritual como un arte de interpretación de la vida interior, como una hermenéutica de sí mismo. En el campo profano, lo mismo puede decirse del psicoanálisis en todas sus corrientes, así como de otras muchas disciplinas de las ciencias sociales. Esto, por otro lado, supondrá siempre saber que el misterio de la realidad no se agota nunca y que toda decisión se toma en una zona de sombra y riesgo propia de este carácter condicionado de la experiencia, quitándole así al discernimiento cualquier pretensión de búsqueda neurótica de seguridad absoluta y situándolo más bien en el terreno más ambiguo pero más humano de la *incertidumbre*⁹.

La tercera dimensión es la que nos sitúa propiamente en el campo del “discernimiento espiritual”, y es la que he llamado, siguiendo a Zubiri, la dimensión teologal del hombre. Con ella no entramos todavía en el terreno propio de la fe religiosa, mucho menos en el de la fe cristiana, pero es la condición de posibilidad de ella. Ha habido en la filosofía contemporánea un interesante movimiento del pensar que, lejos de rechazar el problema de Dios como un “pseudo-problema”, a la vez que alejándose del intento de pretender encontrar “pruebas” o “demostraciones” racionales de la “existencia” de Dios, ha intentado recuperar este tema tan caro a la filosofía desde una perspectiva que podríamos llamar a *grosso modo* de “mostración fenomenológica” de la apertura del hombre a un fundamento último de su existencia. Pienso en Zubiri, en el “segundo Heidegger” y en el Rahner más filosófico. En líneas generales, esta manera de argumentar parte de la idea de que el hombre no “está” “frente” a la realidad (o al “ser”, según sea el filósofo), como si fuera algo externo a ella, sino más bien es el

⁹ Sobre esto, las páginas más lúcidas que he leído son las del breve ensayo de Armando Rojas Guardia titulado *El principio de incertidumbre. Qohelet y la moral provisional*, Caracas: Ediciones del Museo Jacobo Borges, 1996.

hombre quien está “en” la realidad y ésta, a su vez, está “en” él, en la medida que se “impone” con su propia fuerza a su sentir. Para Zubiri¹⁰, ser hombre consiste en “aprehender sentientemente” el carácter real de las cosas, que se le impone desde sí mismo de una manera inexorable. En tanto que él mismo es real, el hombre se ve remitido al hecho de que ese carácter de realidad suyo y de las cosas no le viene de sí mismo y tampoco de las cosas como entes individuales, sino de “algo” enigmático que hace que las cosas sean y que, aún más, impele al hombre a ser real, en tanto que se “apodera” de él al imponerle su propia realidad. Esto, insiste Zubiri, no es algo que el hombre “piense”, sino algo que le es dado en su sentir, en su estar “atemperado”, modulado por la fuerza misma de la realidad. Es lo que él llama “religación”: el hombre está sentientemente “ligado” no sólo a la realidad a secas, sino al poder que hace que haya realidad y que, como tal, se le impone, haciendo que se pregunte qué o quién será eso tan enigmático que se “esconde” detrás de todo. Heidegger, por su parte, expondrá ideas similares, si bien no tan rigurosas como las de Zubiri, en la segunda etapa de su pensamiento¹¹, al mostrar cómo el hombre se constituye como tal en la experiencia del Ser que se le da a su sentir como fundamento de los entes, revelando su nuda presencia a la vez que ocultando su más íntima naturaleza, “iluminando” los entes al “hacer que ellos sean”, pero sin mostrarse él mismo en toda su transparencia, sino tan sólo en su carácter de fundamento posibilitante del ser de las cosas. Según Zubiri, esa realidad absoluta, fundamento de todas las cosas reales y, a mi modo de ver, ese misterioso “Ser” heideggeriano, es precisamente lo que podemos llamar “Dios” en sentido filosófico. En cuanto tal, nos es dado como *problema*. No en su transparencia, como bien apunta Heidegger, sino como el enigma que surge de la *experiencia* de que hay “algo” que está “haciendo que haya cosas”. El hombre estaría así constitutivamente abierto a Dios, es decir, a la fundamentalidad última de la realidad y de la propia existencia. Esta experiencia estaría en el hombre como pregunta y no como respuesta, como constitutiva *problematicidad*. La filosofía nos traería hasta aquí, porque la fe sería la instancia de la respuesta: el significado de ese enigma y su identidad, su “nombre” en sentido bíblico, es precisamente lo que viene por la vía de la Revelación.

¹⁰ Lo que sigue está inspirado principalmente en ZUBIRI, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1984.

¹¹ Ver, especialmente, HEIDEGGER, Martin: *Brief über den “Humanismus”*, en *Wegmarken*, (*Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970, Band 9*), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996 y HEIDEGGER, Martin: *Beiträge zur Philosophie, (Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge-Gedachtes. Band 65)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.

DISCERNIMIENTO, EXISTENCIA Y REALIDAD.

Lo interesante para nuestro tema es que, si eso es así, aquello que el hombre discierne y que hasta ahora habíamos caracterizado como un discernimiento meramente “ético”, estaría abierto a una ulterior dimensión más profunda, porque esa realidad que ofrece posibilidades a la libertad en orden a la realización del hombre es la misma realidad que le da la experiencia del enigma de su propia fundamentalidad, es decir, de la presencia oculta de Dios como donador y posibilitante último de la existencia. Eso tendría como consecuencia que la lectura de la realidad en la que consiste el discernimiento humano se puede *abrir desde sí misma* a un nivel “espiritual”, que no es un nivel “más allá” de lo real, sino más bien el nivel de lo “más acá” y de lo “más profundo” de la realidad en la que el hombre vive. El discernimiento espiritual no es “otro tipo” de discernimiento “al lado” del discernimiento ético, sino más bien su profundización y elevación a la luz del misterio de la ultimidad oculta detrás del escenario que nos problematiza y nos exige respuesta. En el discernimiento espiritual, el hombre busca descubrir en esas opciones que la realidad le ofrece aquello que expresa con mayor claridad el carácter posibilitante, humanizador y por lo tanto divino, de la realidad en la que estamos o que, como dirían Heidegger o Zubiri, nos posee. Este estar poseídos por la problematicidad enigmática de nuestra propia existencia, nos muestra que Dios es presencia no sólo fundante sino interpelante, y esa interpelación se da siempre *en* la realidad y no “fuera” de ella¹².

Obviamente, es la fe quien revela la última palabra acerca de la identidad de ese Dios que se da a conocer veladamente en lo real. Pero la filosofía nos puede mostrar que la fe es una respuesta a un problema inscrito en la condición humana. Asimismo, la fe otorgará criterios para poder “escuchar” adecuadamente a ese Dios que se nos da “oscuramente”, como gustaba decir San Juan de la Cruz. Pero la fe no exigirá nunca que nos “salgamos” de nuestra

¹² Esta interpelación, que no es meramente “intelectual” sino intelectual y que, por lo tanto, nos viene dada en el sentir, supondrá aprender el arte de la lectura de las infinitas formas en las cuales nos vemos afectados y “atemperados” por la presencia misteriosa de Dios en lo real. Es por eso que existen “métodos” de discernimiento espiritual, técnicas para aprender a escuchar, leer y cribar lo que nos viene dado en esa experiencia. En este sentido, hay que diferenciar el discernimiento espiritual de la “discreción de espíritus”, que no es sino una de las técnicas desarrolladas para poder realizar un buen discernimiento, y que no es invento de Ignacio de Loyola, sino de una larga tradición que podría decirse que nace con la misma Iglesia. Sobre esta diferencia entre *discernimiento espiritual* y *discernimiento de espíritus*, así como también sobre la historia del discernimiento en la Iglesia, se puede leer RUIZ JURADO, Manuel: *El discernimiento espiritual. Teología. Historia. Práctica*, Madrid: Alianza Editorial, 2002.

realidad o de nuestra coyuntura histórica y personal para poder discernir qué es lo correcto en cada momento. Más bien nos dará elementos para poder leer adecuadamente el texto de nuestra situación y para poder ver *en ella* lo que hay de divino en nuestro presente, es decir, las posibilidades que ofrece para poder construirnos más humanamente, más *realizados* a partir de lo que se nos ofrece desde el fondo último y misterioso de esa situación, por más oscura y desesperada que ésta pueda aparecer a nuestros ojos. Muy importante también es saber que lo que Dios nos da no es la “solución” de nuestros problemas, ni la certeza última a nuestra incertidumbre, sino las posibilidades que necesitamos para poner en juego nuestra libertad y, con ella, para construir creativamente, con todas las mediaciones culturales y racionales de las que disponemos, la figura lograda de nuestra humanidad.

LA JUSTICIA COMO CRITERIO DE DISCERNIMIENTO PARA SUPERAR LA ACTUAL SITUACIÓN HISTÓRICA.

José Virtuoso, S.J

Abstract:

The intention of the present article is to propose the frame concept of justice used in the Christian tradition as a fundamental criterion to discern the quality of praxis required at the present time for the transformation of the social relations in Venezuela. For it, we briefly expose the architecture that conforms this frame concept, indicating its constituent notes and how they are related to each other. Next, we indicated the characteristics more characteristic than they compose, to ours to understand, the present time of our historical time and its possibilities. Finally, we tried to propose some criteria in order to discern the present historical figure, from the frame concept of justice. This would help to establish those more necessary and urgent courses of action in our reality.

La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento. Una teoría por muy elegante y económica que fuera, tiene que ser rechazada o revisada si no es verdadera; de igual modo, no importa que las leyes e instituciones estén ordenadas y sean eficientes; si son injustas han de ser reformadas o abolidas [...] siendo las primeras virtudes de la actividad humana, la verdad y la justicia no pueden estar sujetas a transacciones.¹

Así comienza John Rawls su “Teoría de la Justicia”. Consideramos al igual que él que la justicia es un por excelencia un criterio fundamental para validación de la estructuración básica de una sociedad. El pensamiento cristiano así lo ha considerado desde siempre. En los tiempos modernos fueron las encíclicas *Rerum novarum* y *Quadragesimo anno*, de León XIII y Pío XI respectivamente, las que retomaron desde la tradición tomista el concepto de

¹ Rawls, Jhon: Teoría de la Justicia. Segunda reimpresión 1993. Traducción María Dolores González. Madrid, Fondo de Cultura Económica. 1993, pág. 19

justicia para conformar un cuerpo de doctrina que debía servir de base al movimiento social que muchos católicos habían iniciado para responder a los desafíos que la sociedad industrial moderna presentaba a la conciencia cristiana.

Más recientemente, el Concilio Vaticano II en la *Gaudium et spes*, y los documentos del magisterio social de Pablo VI y de Juan Pablo II han discernido la complejidad de las sociedades contemporáneas desde la perspectiva de la justicia. Desde este horizonte las Conferencias Episcopales latinoamericanas de Medellín en 1968 y de Puebla en 1979, analizaron la realidad latinoamericana y propusieron una determinada praxis pastoral y social. En Venezuela también el pensamiento cristiano ha discernido la realidad social del país y sus desarrollos posibles desde las exigencias de la justicia y ha propuesto cursos de acción de acuerdo con esas exigencias.

Pretendemos en esta disertación proponer que el concepto marco de justicia utilizado en la tradición cristiana ha sido y es un criterio fundamental para discernir la calidad que la praxis de transformación de las relaciones sociales venezolanas requiere, especialmente en este momento histórico de la vida nacional.

I. Concepto marco de justicia

El pensamiento cristiano contemporáneo ha dirigido su atención específicamente hacia la comprensión de la concepción de la justicia social, entendiendo por ella, aquella virtud referida a las relaciones sociales y políticas de la ciudad. Algunos sitúan el uso moderno de esta expresión en el pensamiento político de principios de siglo XIX, especialmente en el discurso político de John Stuart Mill.² La expresión justicia social fue acuñada por el movimiento social católico de principios del siglo XX y fue la encíclica *Quadragesimo anno*, en 1931, quien la consagró en el magisterio social moderno de la Iglesia. La expresión sin embargo no era más que una traducción moderna de la noción de justicia general utilizada por Santo Tomás de Aquino.

A partir de aquí el pensamiento cristiano contemporáneo ha ido reconstruyendo un concepto marco de justicia social sustentado desde un horizonte de intelección ética, consistente con la tradición clásica, tal como fue

² Cfr: Miller, David: *Pensamiento Político*. Madrid, Alianza Editorial, 1989, Pág. 317.

LA JUSTICIA COMO CRITERIO DE DISCERNIMIENTO

asumida por el pensamiento católico desde sus más destacados exponentes. Esto es, desde la razón que se obliga a buscar el bien del otro. En este sentido se ha asumido la formulación aristotélica que sostiene en la *Ética a Nicómaco* que: “La justicia es la virtud en el más cabal sentido, porque es la práctica de la virtud perfecta, y es perfecta, porque el que la posee puede hacer uso de la virtud con los otros y no sólo consigo mismo... La justicia busca en la relación con el otro lo que le conviene a ese otro...”³

Las notas constitutivas que conforman el concepto de justicia social desde la perspectiva señalada son:

1. La justicia social se refiere específicamente a las “relaciones largas” o institucionales como contradistintas a las “relaciones cortas” o interpersonales. La voz autorizada de Paul Ricoeur aclara magistralmente este punto: “El primer otro, si es que se puede hablar así, se ofrece en su rostro, en su voz que, porque se dirige a mí, me designa como segunda persona del singular. Es el de la relaciones interpersonales propias de las relaciones de amistad. Que en este contexto es la virtud emblemática de la relación inmediata. Sin embargo, por maravillosa que sea la virtud de la amistad no puede colmar las tareas de la justicia. La virtud de la justicia se establece en una relación de distancia con el otro, tan originaria como la relación de proximidad con el próximo ofrecida en su rostro y en su voz. Esta relación con el otro es, si se quiere decir así, inmediatamente mediatizada por la institución. La complejidad y la universalidad que exigen las normas de justicia nos ponen de hecho en el plano de lo impersonal de las relaciones sociales...”⁴

2. La justicia consiste en el reconocimiento práctico del derecho del otro. El acto de la justicia es pues dar al otro su derecho. Esta nota está tomada del concepto sobre justicia que presenta Santo Tomás de Aquino, para quien: “La justicia es la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno su derecho.”⁵ y el derecho, por su parte, es: “aquello que según alguna igualdad corresponde al otro.”⁶ El derecho establecido en una sociedad se configura como una institución social, que establece una razón de universalidad que ordena las relaciones sociales. El ejercicio de esta razón ordenadora depende de los significados sociales de los

³ *Ética a Nicómaco*: 1129 b,30 – 1130 a, 5

⁴ Ricoeur, Paul: *Lo justo*. Traducción de Agustín Domingo Moratalá. Madrid, Caparrós Editores, 1999, Pág. 26.

⁵ *Suma Teológica*, q.58, a.1

⁶ *Suma Teológica*, q.57, a.1.

diferentes bienes disponibles para la comunidad. “Lo que corresponde al otro,” se entiende dentro de los significados atribuidos a las cosas y a las relaciones sociales en que esas cosas se distribuyen en el marco de una unidad de convivencia.⁷

3. El derecho del otro según la justicia social, lo que le es debido en el contexto de una relación institucional, puede ser racionalmente determinado a partir de un principio de equidad, que a su vez se fundamenta en la igualdad esencial de todas las personas humanas. La idea de que la igualdad es esencial a todos los hombres conforma el referente al que pretende responder el problema filosófico de la justicia. Pues ésta no es más que el intento por determinar cuál es la igualdad justa. Esta es una idea clave dentro de la tradición judeo-cristiana y que se impuso en el pensamiento occidental.

En los tiempos modernos, la observación de Alexis de Tocqueville supo captar, en la nueva era política que se abría a partir de las transformaciones políticas de las Declaraciones de los Derechos del hombre y del Ciudadano a finales del siglo XVII en Europa y posteriormente en América, una pendiente natural hacia la igualdad en la historia moderna. Esta aparecía como un hecho social, se desarrollaba en la historia y se podía seguir su progreso en el tiempo. De esta forma, los diversos conceptos de justicia en la historia moderna irán enriqueciendo su referente. En las ideas liberales clásicas la justicia está en referencia a un concepto de igualdad formal entre los hombres, cuya expresión son los derechos ciudadanos legitimamente constituidos. A medida que se va ensanchando la idea de igualdad, deviniendo en igualdad política, económica y cultural, las sociedades irán constituyendo una amplia gama de títulos de derecho que la justicia se encargará de discernir.

Una línea importante del pensamiento contemporáneo tratará el problema de cuáles son las desigualdades justas. Se supone que la igualdad es un ideal genérico que sólo puede corregido con razones suficientes; y esas razones suficientes suelen ser otros supuestos ideales, como el de la felicidad, la eficacia, la estabilidad, la inviolabilidad de los derechos individuales, etc. Hay un reconocimiento de que la desigualdad ha de ser justificada, lo que hace sospechar de que la igualdad esencial de todos los hombres sigue siendo el ideal racional referente para la filosofía política.⁸

⁷ Cfr: Walzer, Michael: *Las esferas de la Justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*. México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

⁸ Cfr: Bermudo, José María: *Filosofía política. Tomo I: Luces y sombras de la ciudad*. Barcelona, Ediciones del Serbal, 2001. Págs. 431 – 433.

LA JUSTICIA COMO CRITERIO DE DISCERNIMIENTO

4. Lo debido al otro en justicia establece una exigencia moral racionalmente fundada. No es opcional concederlo o no. “La fuerza ética de las consideraciones sobre justicia deriva de que obligan bajo razón de débito. El débito puede ser genérico e institucional, y se reconoce racionalmente. Ante su reconocimiento racional no cabe legítimamente no sentirse obligado.”⁹

5. La justicia es una virtud de la voluntad libre del hombre, cuyo ejercicio regular hace justo al que la practica. Según Aristóteles: “Un hombre es justo cuando actúa justamente por elección y obra justamente si sólo obra voluntariamente”¹⁰

6. Lo contrario a la justicia es la injusticia. La injusticia es aquella distorsión que se produce en las relaciones sociales cuando uno de sus actores impone en ellas su sistema parcial de valores e intereses prescindiendo del reconocimiento práctico del derecho del otro y la equidad.¹¹

II. La edad actual del tiempo histórico venezolano

Pasamos ahora a caracterizar la figura histórica propia de nuestra situación actual como sociedad venezolana. Es decir, aquello que nos configura específicamente como sociedad, eso que nos hace contemporáneos a todos los que formamos parte de ella. En este sentido se pudieran señalar muchos rasgos, quisiera presentar brevemente los más sobresalientes.

El primer rasgo característico de nuestra sociedad es su configuración como una sociedad en crisis. Esto es, como una sociedad en donde existe un agudo conflicto de percepciones sobre el proceso histórico vivido recientemente y sobre el sistema de posibilidades que revela el presente. Ello ha traído consigo que la sociedad se fraccione en actores que proponen cursos de acción que se entienden como excluyentes. Desde las ciencias políticas hemos hablado muchas veces de que estamos en presencia de una crisis de legitimidad, es decir, de una crisis en donde están cuestionadas las bases que han sustentado la convivencia social, la gobernabilidad y los intercambios económicos, así como también están

⁹ González, Raúl: “Análisis de la realidad y compromiso por la justicia” Mimeo. Caracas, 1997

¹⁰ *Ética a Nicómaco: 1136a.*

¹¹ Nuestra visión de la injusticia se asemeja a lo que propone Aristóteles: “Lo injusto es lo ilegal y lo desigual.” *Ética a Nicómaco: 1130b,5.*

cuestionadas las diversas visiones de país bajo las cuales se pretende reorganizar la sociedad.

Otro rasgo que configura nuestra sociedad es la desesperación. La gran mayoría de la población venezolana no tiene esperanzas reales de mejorar su calidad de vida, por lo que su presente y futuro seguirá siendo la búsqueda afanosa de la sobrevivencia. Esta pérdida de horizonte configura un rasgo histórico de la realidad venezolana. Al menos desde hace dos décadas es posible señalar objetivamente cómo la sociedad venezolana en su conjunto no sólo se ha venido empobreciendo, sino que cada vez está más lejos de recuperar los estándares de ingreso, consumo y disfrute de los servicios sociales más elementales que ha venido perdiendo.

El desencuentro y la desesperación han traído consigo la quiebra de la institucionalidad de la vida ciudadana. La ruptura de los vínculos sociales y la búsqueda agónica de modos de sobrevivencia han coadyuvado para que la vida social se desarrolle bajo formas anómicas y anárquicas. Con lo cual se han impuesto diversas formas de violencia que amenazan con agravarse y conducir progresivamente a la sociedad hacia mayores niveles de conflicto y de desintegración.

En este contexto ¿con cuáles posibilidades de superación se encuentra esta figura histórica?

En primer lugar se ofrecen las posibilidades que trae consigo el horizonte de la mundialización de las sociedades, cuya hegemonía es irreversible. Este mundo interdependiente, en permanente comunicación, penetra todas las realidades locales y las influye. Cualquier salida a nuestra problemática debe tener en cuenta ese horizonte que necesariamente determinará muchas de sus posibilidades de superación. En la llamada "aldea global" existen de hecho fuerzas políticas y económicas que amenazan con hegemonizar a su favor la dinámica de la globalización. Sin embargo, esta dinámica es tan plural y vigorosa que difícilmente puede ser encapsulada en sola dirección. Miles de jóvenes venezolanos que se han formado y capacitado en el contexto de las oportunidades que ofrece un mundo globalizado están en capacidad de aprovechar este ámbito de posibilidades y revertir sus beneficios a toda la sociedad venezolana.

En segundo lugar, Venezuela sigue contando con la renta petrolera, bendición y maldición para la economía venezolana, según se sigue la evolución de su comportamiento en los hábitos y costumbres económicas del país. Lo cierto es que en Venezuela siempre hemos concebido que el tránsito a la

LA JUSTICIA COMO CRITERIO DE DISCERNIMIENTO

modernidad cuenta con una base de sustentación que puede hacer menos traumático ese proceso, a la vez que puede pensarse bajo modalidades de inclusión. La disminución de la renta petrolera real y los violentos episodios de las sucesivas crisis económicas nos han enseñado que la renta no es sustituto para una sociedad productiva y de un gobierno económicamente responsable. Hemos aprendido que la utilidad mayor que la renta puede prestar al país es, a través de una adecuada distribución de la misma, el fortalecimiento de las capacidades productivas de toda la población. De forma que no sólo la existencia de la renta sino también el surgimiento de una nueva conciencia sobre su uso nos abre a nuevas posibilidades.

En tercer lugar, es innegable que el proceso de democratización política que ha vivido el país desde 1958 nos ha dejado un saldo cultural democrático que se manifiesta en la consolidación de espacios y hábitos de participación, expresión y presión, que manifiestan que el cuerpo social, aunque desarticulado y enfermo, tiene capacidades para restablecer sus vínculos sociales fundamentales.

Finalmente, el proceso de migración del campo a la ciudad, que se desarrolló en la Venezuela del siglo XX, constituyó a un nuevo sujeto social: el habitante de los barrios urbanos, que ha desarrollado una cultura propia, que no es otra cosa que un modo peculiar de asumir la modernidad de la ciudad desde su obsesión por la vida en medio de sus carencias. La subjetualidad desarrollada está seriamente amenazada por el proceso de empobrecimiento que empuja a la mera sobrevivencia; sin embargo, sigue dando muestras de sus grandes posibilidades a través de muchas manifestaciones.

III. Criterios de discernimiento desde la justicia para establecer cursos de acción adecuados.

Para que desde la figura histórica que nos configura como sociedad en la hora actual nos podamos hacer cargo de las posibilidades existentes se requiere necesariamente la construcción de un nuevo pacto social construido en forma plural y democrática. A diferencia del pacto de "Punto Fijo", no puede ser un pacto de élites corporativizadas, ya que ello demostró ser una de las grandes insuficiencias de este pacto. Por el contrario, el nuevo pacto social debe incluir a todos, y la única garantía de que no haya exclusiones es que incluya al pueblo, y dentro de éste de manera especial a los pobres como tales, es decir, con sus

organizaciones y su peculiaridad cultural, y no encuadrado en organizaciones clientelares, sino en sus propias organizaciones de base.

La condición fundamental para ello es que se fortalezca la voluntad de integración social que existe en Venezuela. Al respecto en el Centro Gumilla sostenemos que:

“... abriéndose camino entre grandes dificultades, hay una voluntad de integración social que pugna por adquirir el rango de ethos colectivo venezolano. Las dificultades son enormes, como decimos: las falsas ilusiones de armonía y los signos reales de ruptura social abundan. Pero hay cada vez más personas que entienden que la integración social efectiva está a nuestro alcance por la vía de crear entre todos instituciones modernas para todos. El proceso democrático del siglo XX venezolano nos ha legado una sociedad sin barreras identitarias decisivas para que ello ocurra. Falta una decisión irrevocable de vivir en alianza social a través de instituciones sólidas garantizadas por un pacto político verdaderamente representativo. Esa alianza es deseada por las clases populares, pero fue rehuida o traicionada en el pasado por clases dirigentes y clases medias miopes. Hay esperanza, sin embargo, de que el proceso actual esté abriendo los ojos a muchos en las clases medias y dirigentes, hasta revertir allí la correlación de fuerzas de ese pasado sin futuro. No corremos peligro ninguno de que nuestro pueblo rechace una alianza así, en la que todos tenemos tanto que ganar, si se le ofrece de veras. El ethos de integración social está ya en él.”¹²

Avanzar hacia la constitución de un pacto social sustentado en la voluntad de integración que señalamos requiere proponer criterios idóneos para configurar la praxis adecuada a ese objetivo. Esta necesariamente ha de ser en primer lugar una praxis justa. ¿Qué significa ello en el contexto señalado? Desde las notas que componen nuestro concepto marco de justicia social creemos que nos

¹² “Editorial” en *Revista SIC* N° 660, 2003

LA JUSTICIA COMO CRITERIO DE DISCERNIMIENTO

debemos esforzar en promover un reconocimiento real del otro. Sólo en la medida en que esa voluntad de reconocimiento sea efectiva podremos hablar de pacto social y de integración. Para ello es menester reconocer en primer lugar la diversidad socio-cultural que existe en el país y sus diversas formas de expresión. Reconocerla implica aceptarla como dato ineludible, valorarla y asumirla como parte imprescindible de la totalidad. A este nivel, lo más difícil será el reconocimiento de la cultura y subjetualidad popular porque ello requiere un esfuerzo que supere lo obvio y las representaciones sociales comúnmente establecidas.

El reconocimiento de la diversidad implica a su vez dejar que su pluralidad se exprese democráticamente y se convierta en el modo mismo de producción de los grandes acuerdos sociales. En este sentido habrá que discernir los modos más apropiados para que la sociedad se exprese, sus actores se encuentren y sus iniciativas se conjuguen en soluciones de conjunto. “Sólo dejando a la sociedad desplegar su pluralidad, actuar desde sí misma, generar riqueza, negociar conflictos, establecer pactos, darse reglas, intentar soluciones, hay esperanza de que ocurra el despliegue de energías creadoras...”¹³ Libertad y democracia son dos condiciones indispensables para que ese otro se muestre y se encuentre con sus semejantes.

Desde esa dinámica habrá de nacer la nueva institucionalidad necesaria para que el cuerpo social establezca las formas adecuadas de intercambio entre sus partes, ajustadas a las exigencias racionales de débito entre unos y otros. “Nadie puede dictar o imponer la nueva institucionalidad necesaria, proclamándose representante de alguna hipotética “Venezuela genuina”, sencillamente porque las instituciones de nuestro tiempo son creaciones colectivas o no son.”¹⁴

Discernir qué cursos de acción serán los más correctos y válidos para superar nuestra actual situación histórica impone situar la atención sobre la calidad de los procesos democráticos que se están dando en la sociedad. Habrá que preguntarse siempre si nuestra democracia propicia el desarrollo de la subjetualidad social, mediante la cual todos los sectores de la población están capacidad real de desplegar sus posibilidades como sujetos. Tendremos que mirar a continuación si este proceso lleva consigo el reconocimiento real de los otros más desfavorecidos o rezagados, y lo que efectivamente implica este reconocimiento. Y finalmente, debemos mirar cuidadosamente qué institucionalidad se establece para que el cuerpo social cobre su debida organicidad y si en ella se garantizan las exigencias racionales de débito a cada uno de los actores participantes.

¹³ Idem

¹⁴ Idem

I T E R

El **I T E R** es un instituto autónomo eclesiástico, que está agregado a la Facultad de Teología de la **U P S**, Universidad Pontificia Salesiana de Roma.

El **I T E R**, Instituto de Teología para Religiosos, ofrece las siguientes opciones de carreras con los correspondientes títulos, válidos en el foro eclesiástico.

Títulos eclesiásticos expedidos por la **U P S**, Universidad Pontificia Salesiana, de Roma.

Bachillerato en Filosofía, tras dos años de estudios filosóficos de cinco días de clase a la semana, de lunes a viernes.

Bachillerato en Teología, tras cuatro años más de estudios teológicos, de tres días a la semana, martes, miércoles y viernes.

Licenciatura en Teología, tras dos años posteriores de especialización, también de tres días semanales, martes, miércoles y jueves, con tres alternativas a elegir:

Licenciatura en Teología Pastoral, que lleva ya más de 10 años funcionando.

Licenciatura en Teología Espiritual, con tres años de funcionamiento.

Licenciatura en Teología Bíblica-Pastoral, que comienza el próximo curso.

Para la validez eclesiástica, se exige siempre por parte de la CEC, Congregación para la Educación Católica de la Santa Sede, los estudios teológicos de Bachillerato, realizados en el **ITER** o en otra institución eclesiástica que otorgue los mismos títulos de Bachillerato.

Para mayor información dirigirse a **ITER- Instituto de Teología para Religiosos**, 3ª Avenida con 6ª Transversal (E. Benaim Pinto) Altamira. Apartado de Correos 6886 Caracas 1061-A. O llamar a los teléfonos (0212) 261.85.84. Fax (0212) 265.05.05. E-mail: contacto@iter-ups.org

EL ANÁLISIS FILOSÓFICO DE LOS FENÓMENOS POLÍTICOS: UN CRITERIO ELEMENTAL PARA EXAMINAR LA REALIDAD VENEZOLANA

Prof. Dr. Rafael García Torres

Abstract:

This essay tries to contribute an elementary criterion of analysis that can be applied usefully in the examination of the historical and political reality, particularly the Venezuelan: the explanation of concepts in order to evaluate beliefs. The proposed criterion neither is new nor is original, is trivial and elementary, although it has been forgotten in the Venezuelan political speech. Due to this forgetfulness, we will to argue in favor of the necessity to clarify concepts as a mechanisms of breaking the plot that lives within all (political) speech. The work, then, is divided in two parts: first, it approaches the meaning of a criterion; second, it presents the central argument and it finishes trying to exemplify (briefly and using the concept of “civil disobedience”) the sharp from theoretical point of view. The general conclusion is that at the present political time of our country, the criterion proposed here is definitively pertinent.

0. Introducción

Las situaciones sociales, políticas e históricas, en general, requieren de un conjunto de pautas de aproximación o abordaje. Ello es así porque los seres humanos, que producen esas situaciones, también procuran tornarlas inteligibles, de modo que su actuar pueda ser comprendido y explicado, o justificado y evaluado. A fin de cuentas, todo agente busca dar razones de su actuar, aun cuando de entrada algún observador califique ese actuar de poco racional. La necesidad de contar con un mínimo de criterios que posibiliten un **marco de inteligibilidad** del acontecer, es básica. Si además se está frente a circunstancias sociales, políticas e históricas de niveles críticos y altamente explosivos, una criteriología es un asunto de emergencia, pues nadie en una hora así escapa al influjo de semejante acontecer. Pero la necesidad de fijar criterios para el análisis alcanza su expresión más extrema en los momentos históricos que exigen una toma de posición, ya que ni el “indiferentismo” ni las supuestas “posiciones

objetivas” ni las “neutralidades”, bastan, antes bien son falsas y engañosas: el color de su tibieza y el aspecto de su pensamiento mediocre y no comprometido, sencillamente las delata.

Las presentes líneas procurarán aportar un criterio elemental de análisis, que el autor de este trabajo ha probado y aplicado con utilidad en el examen de la realidad histórica y política, particularmente la venezolana: la aclaración de conceptos para la evaluación de creencias. Como se verá el criterio propuesto ni es nuevo ni es original, es trivial, elemental; sin embargo, olvidado una y otra vez. Dado ese olvido, se tratará de argumentar a favor de la necesidad de clarificar conceptos como un mecanismo de **desenmascaramiento** de la trama que habita dentro de todo discurso político. Con este propósito fijado, este ensayo se divide en dos partes: la primera, se interroga (básico) acerca de qué es un criterio; la segunda presenta el argumento central y termina con un sub-apartado que pretende ejemplificar lo sostenido teóricamente. Se concluye que en los actuales momentos venezolanos, el criterio aquí propuesto es definitivamente pertinente.

1. ¿Qué es un criterio?

Conviene, como cuestión previa, determinar qué se está entiendo por “criterio” en este trabajo. La determinación del uso que acá se le dará permitirá ubicar la discusión en un nivel semántico adecuado en el cual el intercambio racional sea, por lo demás, posible. Partiendo de lo más simple a lo más complejo, véanse, entonces, algunas precisiones al respecto.

El D.R.A.E (1992), en su vigésima primera edición, da la siguiente referencia:

criterio. (Del gr. *Kritericon*, de *Krino*, juzgar) m. Norma para conocer la verdad. | 2. Juicio o discernimiento.

Por su parte, A. Lalande cuando trata la voz “*Criterium*” en su célebre **Vocabulaire technique et critique de la philosophie** (1991), señala dos

¹ «A. Signe apparent qui permet de reconnaître une chose ou une notion». (Lalande, 1996: 196).

ANÁLISIS FILOSÓFICO DE LOS FENÓMENOS POLÍTICOS

acepciones. Por una parte, “criterio” se entiende como un signo que permite reconocer una cosa o una noción¹; y por otra parte, como la propiedad de un objeto sobre la cual se apoya un juicio de apreciación, así cuando se habla del “Criterio de verdad” por lo común el interlocutor se refiere al signo o marca que permite reconocer el valor de verdad de algo (de un enunciado descriptivo, por ejemplo) y distinguir el error². Esta segunda acepción —el propio Lalande así lo indica— alude a la teorías epistemológicas como la estoica o la cartesiana (*mutatis mutandi*, desde luego).

Y por su lado, J. Ferrater Mora en su no menos clásico **Diccionario de Filosofía** (2001), al examinar el término “Criterio”, además de dar cuenta histórica del mismo —según el estilo del autor—, señala lo siguiente:

Por “criterio” se entiende generalmente el signo, marca, característica o nota mediante la cual algo es reconocido como verdadero. Criterio es, pues, en este sentido el criterio de la verdad. En el vocabulario tradicional, el criterio se aproxima a lo que los escolásticos llamaban el objeto formal. El criterio sería, por consiguiente, algo distinto no sólo del objeto propio conocido, sino también de la facultad cognoscitiva, que exigiría un criterio para determinar lo verdadero. (p. 735).

Las definiciones anteriores, desde luego, no son las últimas; si sobre ellas procede detenerse no lo será por anclar dogmáticamente el pensamiento, sino para estimarlas como marco referencial mínimo o punto de partida elemental para la comprensión de la tarea esperada: determinar algunos criterios que al menos posibiliten un razonable examen del acontecer histórico, especialmente el actual momento venezolano. Y aunque el recurso a ellas pueda ser tildado de “escolar”, en lo **básico** —ése es el asunto— permiten llegar a un **acuerdo** acerca de lo que se entiende por “criterio”.

Así las cosas, un criterio es una pauta que permite reconocer algo, su empleo técnico, por lo tanto, parece restringirse al campo epistemológico, especialmente al plantearse el problema de la verdad. Otro rasgo que adhiere un criterio es su carácter **normalizador**, pues procura poner en orden aquello que no lo está o que busca tipificar un objeto (cosa, persona o situación), esto es, ajustarlo a un modelo para poder comprenderlo. Nótese que por ello conviene

² «B. Caractère ou propriété d'un objet (personne ou chose) d'après lequel on porte sur lui un jugement d'appréciation. En particulier, on appelle **Criterium de la vérité** un signe extrinsèque ou un caractère intrinsèque permettant de reconnaître la vérité et de la distinguer sûrement de l'erreur». (Lalande, 1996: 196)

diferenciar entre criterio y síntoma. El propio Ferrater Mora (que a su vez sigue a Wittgenstein) ha insistido en la diferenciación demandada, pues es fácil que al inquirir por el primero, se responda aludiendo al segundo. Véase lo señalado por Ferrater Mora (2001):

La definición de 'criterio' se entiende cuando se introducen dos términos antitéticos para evitar ciertas confusiones. Si se pregunta: '¿Cómo sabemos que eso es así?', contestamos a veces dando criterios y a veces dando (especificando) síntomas. Si la angina es una inflamación causada por un bacilo determinado, y preguntamos en un caso particular: '¿Por qué dices que este hombre tiene anginas?', la respuesta de que se ha encontrado tal determinado bacilo en la sangre constituye un criterio definidor de la angina. Por otro lado, decir que su garganta está inflamada es mencionar un síntoma de angina. (p. 735).

Lo anterior significa que si se desea saber, por ejemplo, cuán democrático es el sistema político imperante, lo que se pide son criterios, no una descripción sintomatológica. Es sobre la base de un criterio (o de un conjunto de ellos) que una situación política o histórica se comprende, o entiende, o evalúa; no con base en los síntomas que ella presente, aunque tales síntomas, por supuesto, en tanto material empírico (observable), facilite o provea elementos para el levantamiento o diseño de criterios.

Es preciso detallar lo anterior apelando a un ejemplo ya conocido en el ámbito de la Filosofía Política. Se pueden establecer criterios mínimos que le permitan al ciudadano común saber si el régimen en el que discurre su vida es o no democrático. Tipos de criterios como esos, son los siguientes ³: (a) que las decisiones políticas sean tomadas de manera legítima y constitucional por los representantes elegidos; (b) que los representantes sean elegidos a través de elecciones periódicas y justas (principio de alternabilidad democrática); (c) que

³ Sirven de base las teorías contractualistas de Hobbes (*Leviatán*), Locke (*Segundo Ensayo sobre el Gobierno Civil*) y Rousseau (*Origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres* y *El contrato social*). Dado el carácter y el espacio reservado de esta comunicación, no es posible entrar a justificar detalladamente cada uno de los criterios arriba señalados, ni sus vinculaciones con los tres autores referidos, ni la inferencia, estimada como bien fundada por el autor de estas líneas, de los criterios indicados a partir de una teoría contractualista, ni siquiera esbozar una fundamentación general de dichos criterios. La lista presentada constituye sólo una ilustración de lo que cabe esperar cuando se afina el juicio con el ánimo de fijar criterios que permitan el análisis filosófico de una situación (política) dada.

ANÁLISIS FILOSÓFICO DE LOS FENÓMENOS POLÍTICOS

el voto sea universal, directo y secreto, bastando para ejercerlo la mayoría de edad prevista en la Constitución o en la codificación civil respectiva; **(d)** que cualquier ciudadano tenga acceso a los cargos públicos, aun en aquellos casos constitucionalmente restringidos, siempre y cuando llene los requisitos estipulados; **(e)** que cualquier ciudadano esté en capacidad (por ser ese su derecho) de expresarse libremente sobre todos los asuntos públicos o de la esfera política, sin riesgo alguno de ser castigado por el Estado o sometido a algún tipo de amenaza, o vigilancia, o persecución política; **(f)** que cualquier ciudadano pueda buscar y obtener información pertinente de las fuentes respectivas (públicas o privadas, nacionales o internacionales), al tiempo que pueda exigir la pluralidad de las fuentes, la veracidad de la información y la protección por la ley de tales fuentes; **(g)** que todo ciudadano pueda asociarse libremente y constituir incluso grupos políticos, sin más restricciones que las impuestas por la codificación penal (que prohíben toda asociación criminal); **(h)** dado que el gobierno es el marco institucional del poder del Estado y cumple por ello una función eminentemente operativa (= administrativa), que los funcionarios de gobierno en todos y cada uno de los distintos niveles gubernamentales, puedan ser revocados de sus cargos, por incompetencia en el ejercicio; **(i)** que el gobierno sea efectivamente autónomo, es decir, que actúe libre de restricciones externas.

Como se ve, entonces, un conjunto de criterios posibilitan la interpretación y la estimación de algo, en este caso, del hecho democrático. Obviamente, la lista de criterios señalada arriba no es taxativa, sino meramente enunciativa; ni tampoco posee intención "normativa", pero sí permite **normalizar** (poner en orden) la visión que se tenga del asunto, o **tipificar** aquello que se está dispuesto de admitir como democrático. Un síntoma definitivamente no permite tal despeje de cuentas.

2. La Clarificación Conceptual como Criterio Elemental de Análisis

El objeto en torno al cual se propone la discusión siguiente se constituye en la esfera de la experiencia. Eso significa que su modo de manifestarse es completamente grueso, desarticulado y aporético, al menos para los ojos del lego, que cree percibir lo real cuando en verdad la pura fantasmagoría le embarga o le seduce. Eso que genéricamente se designa como la "realidad", no es una dimensión francamente delimitada, ella requiere de un observador que trace las líneas que la definan y la compongan. Precisamente, lo político es una

dimensión de lo real que por su misma inmediatez se impone de tal modo que en su devenir constante tiende a desbordar a los individuos y sus relaciones. Ello es todavía más patente cuando se atiende a las modalidades que asume lo político en el ámbito de la cotidianidad: todo acaece —permítase decirlo así— “minuto a minuto” y, en apariencia, no se termina de percibir el proceso general en el que la vida social está sumergida. De ahí, la conveniencia del alejamiento como estrategia perceptiva y analítica de lo político. Semejante alejamiento no sólo permite despejar la magra consistencia como lo político se presenta en su móvil cotidianidad, sino también desprenderse de la incesante emocionalidad que el fragor de la lucha política adquiere en la totalidad muy concreta de lo social. Tal alejamiento es factible si se cuenta, al menos, con algunas pautas o criterios mínimos, que permitan alcanzar una visión, en amplia perspectiva, de los fenómenos políticos, particularmente los que tejen la escena venezolana. Este apartado pretende formular y argumentar a favor de un criterio —**elemental**, a juicio de quien esto escribe— para el análisis de esa escena. En verdad, el criterio a exponer no es exclusivo **de**, ni **para**, la actual hora de Venezuela; él se encuentra en la base misma del examen filosófico y echa mano de lo que aparentemente hoy se olvida o se deja a un lado por estimarse como una trivialidad, la **clarificación de conceptos** de cara a la evaluación de creencias.

Desde luego que a la filosofía se le pueden endosar funciones y tareas de todo pelaje, no obstante el observador atento notará que, al fin y al cabo, la filosofía busca con afán clarificar conceptos como tarea metodológicamente previa al proceso crítico y valorativo de las creencias cuya validez se admite sin más. Precisamente, la búsqueda de criterios para el análisis de los fenómenos políticos, pasa por semejante necesidad aclaratoria y evaluativa, con mayor razón si además el esfuerzo del filósofo persigue un fin normativo. Recalcar tal necesidad, por muy elemental que ella parezca, es una tarea obligatoria frente al **mare magnum** discursivo que campea en Venezuela. Nótese más de cerca la razón de ello.

La tarea propuesta acá encuentra pleno sentido no tan sólo por el modo difuso o confuso como son empleados categorías y conceptos en el entramado discursivo construido en la actualidad por los principales actores políticos venezolanos; sino porque tal condición tiene consecuencias completamente perniciosas en terrenos de la acción (en esta caso, política). El resultado más

⁴ Lo que sigue está en completa deuda con la concepción de Ch. Taylor (1990) acerca de la manera como se configuran lo que él llama las “**prácticas sociales**”, por lo que el argumento es aprovechado casi literalmente en toda su exposición.

ANÁLISIS FILOSÓFICO DE LOS FENÓMENOS POLÍTICOS

grave quizá sea este ⁴: lo reconocido y señalado como relevante en el marco de lo humano suele aparecer a través de lo que se ha dado en llamar “las **prácticas sociales**”, esto es: “[las] formas [básicas] en que regularmente nos comportamos los unos en relación con los otros, o los unos frente a los otros, las cuales (a) involucran cierta comprensión mutua y (b) permiten discriminar entre lo correcto y lo erróneo, entre lo apropiado y lo inapropiado” (Taylor, 1990: 37). Sin embargo, parece correcta la percepción tayloriana de que las prácticas sociales frecuentemente se presentan de modo tácito, sin implicar desde luego —indica el autor— que lo hagan prescindiendo del lenguaje: “Casi no hay práctica que uno pueda imaginar que no requiera alguna forma de intercambio verbal”, concreta Taylor (p. 37). Lo llamativo (y efectivamente pertinente al núcleo de lo que desean sugerir estas líneas) es que el “valor incorporado en una práctica, su sentido o propósito, puede no ser expresamente formulado” (p. 37). Así, los agentes que ejecutan determinada práctica social pueden aceptarse, o rechazarse, o recriminarse, o aprobarse o desaprobarse según yerren o atinen en su acción, es decir, lo errado o atinado de su acción será estimado según y cuánto ella adhiera o no el valor, sentido o propósito al que apunta la práctica social en juego; el problema aparece justamente aquí en toda su dimensión: no siempre los agentes involucrados tienen una “forma de decir” (i. e., justificar, fundamentar, en fin, argumentar) **en qué consiste** ese valor, sentido o propósito (Taylor, 1990: 38). Taylor (1990) ilustra con precisión:

Tómese el ejemplo del caballero; o el de su aparente opuesto, el hombre “machista”. En uno y otro caso la explicitación de las normas que indican cómo se debe actuar y sentir para ser un verdadero caballero o un verdadero machista, puede ser muy escasa. Pero esa explicitación tendrá lugar en el modo en que se actúa respecto de los otros, respecto de las mujeres, etcétera; y en buena medida se la llevará a cabo también en el modo en que nos mostramos a los otros, en el modo en que nos presentamos en el espacio público. El estilo tiene aquí muchísima importancia. Es éste otro conjunto de prácticas que hemos aprendido, como el lenguaje, de los otros, con un mínimo de explicitación formal. En realidad, el verdadero rasgo de un caballero es el vivir según reglas no escritas. Quien necesita que las reglas sean explícitas, no es un caballero. (p. 38):

El alegato de Taylor (1990: 37) conduce —es fácil entrever— a la necesidad de formular el sentido de las prácticas sociales puestas en uso, pues éste al tornarse tácito, se pierde en el olvido, y consiguientemente su vigencia y

validez se levantan con ánimo imperial, regulativo sin más, y con la nada humilde condición de autojustificación e incorregibilidad que lo obvio dice adherir (“¡Es tan obvio...!”), se sentencia cotidianamente en el marco de alguna práctica social). La explicitación del sentido, demandado por Taylor⁵, pasa justo por el camino de la aclaración de conceptos para la evaluación de creencias: si se despejan conceptos —así sea mínimamente, aunque muchas veces se puede, efectivamente, ir más allá de eso—, el sentido de la explicitación requerida aflora y el acto de comprensión del observador será mayor, por lo que la determinación de la validez o la vigencia⁶ de la práctica social estará en franca condición de ser, al menos, señalada.

No sólo muchas de las prácticas sociales habidas particularmente en el terreno de lo político dejan de mostrar su sentido, también **enmascaran** los conceptos empleados por ellas, o bien con el ropaje de la “cultura intelectualidad” (¿?) y su impenitente jerga “hermenéutica”, o bien con la vestimenta intempestiva del discurso conmocional, exaltador de las emociones más bizarras. Como se ve, la necesidad de aclaración aflora en su máxima expresión. Tal exigencia marca un verdadero programa de análisis que someta a examen dilucidatorio a conceptos (empleados profusamente en el actual discurso de los principales actores políticos venezolanos) tales como pueblo, fascismo, golpista, revolución,

⁵ La propuesta metodológica tayloriana se divide en dos tipos especiales de análisis: el genético-histórico, que consiste en retroceder históricamente hasta la formulación más explícita y clara sobre la cual se funda la actual práctica social, lo que permitiría evaluar qué tan cerca o alejada se encuentra ella de la formulación primaria; y lo que Taylor (1990) llama “los nuevos análisis creativos”, que consisten en hallar reformulaciones capaces de permitir la adopción de una “posición más apta para dar justificada cuenta de una creencia, un supuesto o un conjunto de ideas” (p. 44). No cabe en este trabajo pasar a una discusión o una presentación mayor de tan interesante cuestión, habida cuenta de que la sugerencia manejada acá, se encuentra todavía en un peldaño metodológicamente anterior a los análisis propuestos por Taylor, o en todo caso —y al menos— vinculado (pero aún como tarea previa) al análisis genético-histórico.

⁶ La crítica de una formulación (ética o moral) puede arrojar que ella sea, o vigente y válida, o vigente y no-válida, o no-vigente y válida, o no-vigente y no-válida. Un **ethos** precisamente es un conjunto de criterios interpretativos y valorativos (= estimativos) que un grupo social determinado asume como vigentes y válidos, sin necesidad de que esos criterios hayan sido explicitados —pues cabe que su fuerza regulativa sea completamente tácita, supuesta, o considerada “obvia”— y sin perjuicio de que los mismos puedan ser sometidos a crítica y evaluación para fijar su verdadero alcance. Ha sido M. Sambarino, quien ha desarrollado largamente este aspecto y a quien esta nota le debe las presentes afirmaciones. Ejemplos de aplicación lo aquí aludido se pueden ver, principalmente, en Sambarino (1959) y, oblicuamente, en R. García Torres (1999).

ANÁLISIS FILOSÓFICO DE LOS FENÓMENOS POLÍTICOS

revolución **pacífica**, desobediencia civil, proceso, democracia **participativa**, sociedad civil, representante de la voluntad del pueblo o de la voluntad general, interés nacional, seguridad de Estado, cadena nacional, beneficio público... por mencionar algunos y dejar el resto en el tintero. ¿Cómo emprender semejante tarea aclaratoria? El siguiente párrafo procurará brindar algunas sugerencias al respecto, pero mediante un procedimiento negativo, mostrando principalmente la envolvente opacidad que reina cuando falla la aclaración de conceptos.

3.Un Breve Ejemplo de Aplicación: El Caso del Concepto de “Desobediencia Civil”

El ámbito de lo político ⁷ es particularmente sensible a la absorción de conceptos e ideas, que asumidos sin más van tejiendo una dura red de creencias y valoraciones determinantes del actuar individual y social. Parece que el mal gobernante saca provecho de que los ciudadanos naden en el mar de la oscuridad conceptual, la incompetencia queda ligeramente salvada de la mirada pública, aunque la basura no pueda ocultarse siempre y para siempre debajo de la alfombra. De ahí que una forma de responsabilidad ciudadana sea la exigencia de clarificación de todo discurso político: ello constituye un indicio de la madurez política frente a las diversas formas de dominio.

En Venezuela, el concepto de **desobediencia civil** se lleva y trae de acuerdo con el aludido patrón. Poca claridad se tiene en medio de una alocada red de creencias acerca de lo que es desobedecer y sus implicaciones. Así, algunos, en su deseo de salir del actual régimen **como sea**, invocando la desobediencia civil, promueven el golpe de estado desde una muy insípida “derecha”; otros, en un llamado al pueblo para que tome las calles en defensa del “proceso”, se autodenominan desobedientes civiles; otros, más imaginativos que claros, hacen llamamientos a la desobediencia civil, entendiendo por ello “trancazos”, “cacerolazos”, “juegos de futbolito”, “bailoterapias”, “cintas distintivas en la cabeza o en el brazo”, “cornetazos”, “encendido de las luces intermitentes en los vehículos”, “toma de espacios públicos (plazas, avenidas...)”... Y en fin, otros cuando hablan de desobediencia civil, significan “desobediencia

⁷ Lo que sigue es parte de un trabajo de investigación mayor que en la actualidad el autor de estas líneas lleva a cabo sobre el concepto de desobediencia civil. Un segmento de esa investigación se escribió y publicó en forma de artículo de opinión en el diario **El Globo**, de fecha 06/09/02 y 13/09/02, bajo el título **La baraja de la desobediencia civil** (I y II). Aquí se aprovecha el texto publicado.

legítima”, o “desobediencia cívico-militar”, o “desobediencia bolivariana”, o “desobediencia pacífico-revolucionaria”... El señalamiento de acá, se entrevé, es la indicación de un **síntoma** que aparece cuando no hay claridad conceptual. ¿Cómo aplicar entonces el criterio (aclaración de conceptos para la evaluación de creencias) presentado atrás? Algunas indicaciones generales serán útiles.

En primer lugar, procede hacer un análisis por el lado positivo de la cuestión, es decir, antes que preguntar qué es desobedecer, hay que inquirir qué es obedecer, con el propósito de interrogar luego sobre los fundamentos de la obligación política. De modo harto esquematizado, se puede alegar que la obediencia al implicar el cumplimiento de una obligación, puede fundarse, al menos, o en una obligación prudencial, o en una obligación moral ⁸. A partir de aquí, en segundo lugar, se ha de considerar que si se está obligado a obedecer los dictados del Estado, es porque su autoridad se entiende basada en dos tipos especiales de derechos: el de acción y el de recepción, con lo cual se estaría postulando que el Estado tiene **derecho** a dictar pautas y a que éstas sean obedecidas. Varias consecuencias se desprenden de esto, acá se señalarán tres lo suficientemente duras como para no dejar de observarlas: una de ellas es que el propio Estado fija los límites de las pautas de regulación por él establecidas; otra, que los ciudadanos deben actuar dentro de tales límites; y otra (quizá la más grave por ser una descomunal **petitio principii**, pero con incisivo influjo sobre la acción del individuo en sociedad), que los ciudadanos están **legalmente** obligados a obedecer porque la ley es la que precisamente impone semejante obligación. Como se puede entrever, esta última consecuencia (de ahí su gravedad) es el sustento de la “hiperjuridificación” y del “legalismo autoritario” que padece la actual figura del Estado venezolano.

Obedecer, entonces, es una acción montada por el agente, o sobre el temor, oculto tras la fachada de la obligación prudencial (“Mejor lo hago, porque si no me irá peor”, se sentencia en el ámbito del habla ordinaria), o sobre el convencimiento o la convicción de que la pauta que exige el cumplimiento es moralmente adecuada (porque se estima justa, por ejemplo). Obsérvese que lo prudencial no conlleva una toma de conciencia moral y da pie para las más variadas, sutiles o subliminales formas de alienación con base en el terror y la amenaza. En este sentido, es torpe alegar que la obligación política está

⁸ No es posible acá un desarrollo detenido lo expuesto, el espacio lo impide. No obstante, el lector interesado puede consultar los dicho al respecto por D. D. Raphael (1989) y R. García Torres (2002)

ANÁLISIS FILOSÓFICO DE LOS FENÓMENOS POLÍTICOS

desconectada del deber moral, o en todo caso de algunos deberes morales fundamentales; si al ciudadano se le muestran las razones morales para cumplir las pautas dictadas, entonces no sólo se estaría mostrando la base del requisito de obediencia, sino que además se estarían fundando razones para el reconocimiento de la autoridad del Estado. Es lo político dependiendo y regulado por lo ético y lo moral.

Es en este justo espacio en el que la desobediencia civil, se sitúa. Simétricamente con la obediencia, los actos de desobediencia han de aportar las razones que los tornan en actos moralmente justificados sobre la base de un principio de acción y unas valoraciones suficientemente sólidos (v. gr., la justicia social, la dignidad de la persona humana). Ahora bien, no es difícil captar que esas razones se encuentran **más allá** del derecho, que se sitúan en el orden de la eticidad, en el cual corresponde examinar la condición justa o no de la pauta o regla de exigencia. Ello es lo que torna a la desobediencia civil en una opción válida frente al rigorismo jurídico o el autoritarismo legal, que confunde además derecho con moralidad, y estos dos con eticidad.

Se puede ver entonces que el concepto de desobediencia civil, requiere ser distanciado de otras modalidades de desobediencia, como la criminal, o la revolucionaria, o la objeción de conciencia, o el derecho de resistencia; que, todavía menos, una pauta legal o constitucional la puede regular jurídicamente hablando; y que, menos que menos, ni siquiera la máxima instancia judicial de la nación puede “interpretar” y terminar “regulando” la desobediencia civil, a la manera como despacha comúnmente los recursos de interpretación de pautas legales de formato típicamente legal.

Para concluir, pues, se puede establecer lo siguiente. En general (pero con mayor intensidad en tiempos de crisis), el discurso político pretende sacar provecho supremo en procura de aumentar sus “cuotas de poder”, como se suele decir; una ciudadanía responsable está en franca condición (no sólo política, sino también ética y moral) de ponerle coto mediante el desenmascaramiento. Clarificar conceptos es un criterio **elemental**, pero además **uno fundamental** contra lo ideológico, su discurso alienante y su ambición de dominio. Y aunque semejante criterio (con lo aquí presentado) ni sea nuevo ni sea original, es objeto de olvido, por lo que recurrir a él sigue siendo completamente pertinente y necesario.

Referencias Bibliográficas

- Ferrater Mora, J. (2001). **Diccionario de Filosofía** (2º reimpr., T. I). Barcelona: Ariel.
- García Torres, R. (1999). En torno al concepto de Identidad Nacional. **Iter, Revista de Teología**, 2, pp. 273-282.
- García Torres, R. (2002). La baraja de la desobediencia civil (I y II). **El Globo**, Caracas 06 y 13 de septiembre.
- Lalande, A. (1996). **Vocabulaire technique et critique de la philosophie** (18º ed.). Paris: Presses Universitaires de France.
- Raphael, D. D. (1989). **Problemas de filosofía política**. Madrid: Alianza.
- Real Academia Española (1992). **Diccionario de la Lengua Española** (21º ed., T. I). Madrid: Espasa-Calpe.
- Sambarino, M. (1980). Identidad, tradición, autenticidad: Tres problemas de América Latina. Caracas: Celarg.
- Sambarino, M. (1959). Investigaciones sobre la estructura dialéctico-aporética de la eticidad. Montevideo: Facultad de Humanidades y Ciencia.
- Taylor, Ch. (1990). La Filosofía y su historia. En Rorty, R. Schneewind, J. B. y Skinner, Q. (Comps.), **La Filosofía en la historia: Ensayos de historiografía de la filosofía** (pp. 31-47). Barcelona: Paidós.

¿CUÁLES SON LOS CAMBIOS POSIBLES EN LA SOCIEDAD VENEZOLANA ACTUAL? ¿ALGUNOS DE ESOS CAMBIOS PUEDEN CONDUCIR A UNA SOCIEDAD POST-CAPITALISTA?

Prof. Dr. Enrique Alí González Ordosgoitti.

Abstract:

When speaking of possible changes in the Venezuelan society, first that prevails is the necessity to denounce the cognitive obstacle that the same word *change* brings with himself. We think that throughout the 20th Century, and specially to the death of Gómez (and perhaps before, in the constitution of the opposition to its regime), the word *change* has been identified almost with an ontological positive charge, affectively and intellectually. The word *change* has acquired a diversification of meaning positive and desirable, that practically divides ethically the society between the “good ones”, carriers and promoters of the change and the “bad ones”, opponents and deniers of any change at all. The word *change* has been transformed into patrimony of the common sense, such as something positive. On this patrimony we seed doubts. And in addition we speak of impossible changes, such as the construction of a post-capitalist society.

Key words: Change, social conservation, precapitalists societies, postcapitalists societies, productive communal property, productive private property, Venezuela.

Quisiera comenzar agradeciendo al Director de la Sección de Filosofía de la Facultad de Teología de la UCAB-ITER, por haberme invitado como Ponente a estas VII Jornadas de Reflexión Filosófica, las cuales han sido convocadas bajo el sugestivo título de “Criterios para efectuar un análisis filosófico de una situación histórica”. El título por sí mismo ya pareciera ubicarnos en los campos de la Filosofía de la Historia, de la Filosofía Política y/o de la Filosofía Social. En mi caso, por provenir de los campos de la Sociología y de otras Ciencias Sociales, el título me remite a la posibilidad de pensar la realidad –en este caso venezolana– más allá de la coyuntura, para intentar rastrear algunos de los componentes de la estructura social que pudieran facilitar la comprensión del comportamiento de las sociedades en el largo plazo histórico. Visto así,

abordaremos la búsqueda de los criterios para elaborar un discurso general sobre la sociedad venezolana y su historia, que inevitablemente rozará los campos de los enfoques disciplinares de la Filosofía de la Historia, Sociología de la Historia (Yaguaribe, 2000¹) y de la Antropología de la Historia (Wolf²).

Si bien el reto es enorme, afortunadamente las limitaciones temporo-espaciales que impone el formato de ponencia nos aligera el peso y nos facilita la escogencia de pocos ítems para abordar el tema. Pensamos que pudiera ser de utilidad el preguntarse acerca de: cuáles son los cambios posibles en la Venezuela actual.

Al hablar de cambios posibles en la sociedad venezolana, lo primero que se impone es la necesidad de denunciar el obstáculo epistemológico que la misma palabra cambio trae consigo. Pensamos que a lo largo del siglo XX, especialmente a la muerte de Gómez (y un poco antes, en la constitución de la oposición a su régimen), la palabra “cambio” se ha identificado casi que ónticamente con una carga positiva, afectiva e intelectualmente. La palabra “cambio”, ha adquirido una polisemia de significados positivos y deseables, que prácticamente divide éticamente a la sociedad entre los “buenos”; portadores y propiciadores del cambio y los “malos”; opositores y negadores del cambio. La palabra cambio se ha deshistorizado de tal manera, que se ha transformado en patrimonio del sentido común, traducir el cambio como algo positivo.

¿Pero todo cambio es bueno y por ende toda conservación es mala?. Bastará con que acudamos a un ejemplo grosero para demostrar la inconsistencia de ese patrimonio del sentido común. La casi totalidad de quienes me escuchan y probablemente me lean, son personas quienes poseen sus dos brazos. Si por azar, enfermedad o curiosidad quedarán reducidos sus dos brazos a sólo uno, habrán realizado un cambio. ¿Es positivo cambiar de dos brazos a sólo uno?. Es muy probable que quien haya sufrido ese cambio, tienda a decir que el cambio ha sido negativo. De tal respuesta obtendríamos la constatación empírica, de que no sólo todo cambio no es positivo, sino de que algunos cambios son negativos y además duelen y son irreversibles. Si el cambio que nos lleva a tener un solo brazo es malo, concomitantemente sabremos, que es bueno y útil conservar algunas cosas (como los dos brazos por ejemplo)

¹.-Ver Helio YAGUARIBE (2000).-**Un estudio crítico de la historia**. México. FCE. 2 Tomos.

².-Eric WOLF.-**The past of power**.

¿CUÁLES SON LOS CAMBIOS POSIBLES...?

Colocado así el asunto, abordaríamos la realidad venezolana con las ideas siguientes:

- 1)hay cambios buenos y positivos;
- 2)hay cambios malos y negativos;
- 3)hay realidades sociales que deben conservarse y
- 4)hay realidades sociales que deben cambiarse.

Las cuatro proposiciones anteriores, demuestran las relaciones lógicas entre conservación y cambio en cualquier sociedad que se quiera estudiar. Pero estas relaciones lógicas no son suficientes para “efectuar un análisis filosófico de una situación histórica”, pues es necesario ubicarlas en una realidad dada. Y aquí surgen otras categorías que vienen en nuestra ayuda, las cuales son: posibilidades e imposibilidades de cambio o conservación de determinadas realidades sociales.

Es decir puestos frente a una “situación histórica”, el investigador debe indagar acerca de, al menos, cinco posibilidades:

- 1)cuáles situaciones pueden o no ser cambiadas;
- 2)de las que pueden ser cambiadas cuáles deben serlo y cuáles no;
- 3)cuáles situaciones no deben ser cambiadas aunque pueda hacerse;
- 4)cuáles situaciones hay que esforzarse en conservar y
- 5)cuáles situaciones –aunque pueda quererse- son imposibles de cambiar.

Situaciones – que aunque pueda quererse- son imposibles de cambiar:

El sistema capitalista.

Por limitaciones de espacio vamos a referirnos solo a la última posibilidad: situaciones –que aunque queramos- son imposibles de cambiar. Por ejemplo, rezar o regar con cremas especiales la mano ausente para ver si vuelve a crecer; desear que nuestros países vecinos fueran otros (el síndrome que según Jorge Luis Borges sufrían los argentinos: italianos nacidos en América que se creen ingleses); creer que Venezuela puede ser una potencia mundial que determine el curso internacional en el siglo XXI y pensar que el sistema capitalista puede ser

sustituido por otro sistema mundial de organización de las sociedades.

Sobre la imposibilidad de sustituir el sistema capitalista es que voy a continuar la reflexión. Para la misma me basaré fundamentalmente en las formulaciones de Carlos Marx³, especialmente en las sostenidas en una de sus obras publicadas post mortem, apenas en el siglo XX y cuya traducción del ruso⁴ al alemán fue en el año en 1953 y de esta edición, fue traducida a los idiomas latinos (italiano (1956), francés y español) a finales de la década de los sesenta, por lo que es relativamente poco conocida, me refiero a las "Formaciones económicas precapitalistas"⁵.

En esta obra, no pensada nunca para su publicación sino como apuntes de investigación que Marx iba elaborando en la búsqueda de elementos que abonaran sobre la historia del capital y del capitalismo, se esbozan gruesos trazos de la evolución de la propiedad comunal, la propiedad privada y el capital, en el continente europeo, con algunas observaciones sobre el continente asiático, especialmente China y la India (que posteriormente servirán de referencias fundamentales para el surgimiento de la noción de Modo de Producción Asiático, que se quería hacer derivar de la noción de "despotismo oriental" utilizada por Marx y luego por Engels).

En estos apuntes Marx esboza una genealogía de los Modos de Producción -que luego Stalin se encargará de canonizar y caricaturizar- que parte del Modo de Producción de las Sociedades Primitivas y continua con los Modos de Producción Esclavista, Feudal y Capitalista. El hilo conductor que hilvana tal proposición parte de la propiedad de los Medios de Producción -que irá desde la propiedad comunal hasta la propiedad privada- y su relación con el par dialéctico de capital y trabajo.

Marx considerará a la Sociedad Primitiva como el primer escalón de las sociedades humanas⁶, en las cuales no existirá propiedad privada productiva,

³.-Como preparación para su obra Contribución a la crítica política, Marx escribió los manuscritos que citaremos más adelante, en los años 1857-58.

⁴.-Fue por primera vez publicada en ruso, en Moscú, 1939-41.

⁵.-Karl Marx (1972).-**Formaciones económicas precapitalistas. Introducción de Eric Hobsbawm.** Córdoba, Argentina. Cuadernos de Pasado y Presente, n.20.

¿CUÁLES SON LOS CAMBIOS POSIBLES...?

sino sólo propiedad privada individual y propiedad comunal de los medios de producción. Esta sociedad primitiva tenderá a descomponerse en la medida que se van desarrollando las Fuerzas Productivas, especialmente por el avance en las técnicas y herramientas de producción que traían consigo un incremento de la productividad y con ello un aumento del excedente económico. Este excedente económico será canalizado a través de tres vías fundamentales: el mejoramiento de la calidad de vida, el aumento del consumo básico y del consumo suntuario y la acumulación en forma de capital. Por tales condiciones, la propiedad comunal productiva, especialmente constreñida a la tierra y a la naturaleza explotable de ella, cederá su paso a la creación de una cada vez más creciente propiedad privada de los medios de producción. Tal situación llevará a la disgregación del Modo de Producción Primitivo, dando origen a distintos Modos de Producción en los cuales la primacía de la propiedad privada de los Medios de Producción no será impugnada.

A continuación de la disgregación de la sociedad primitiva y por ende del predominio de la propiedad comunal productiva, se abrirán dos vías: una la seguida por las sociedades asiáticas que darán origen al Modo de Producción Asiático; y la otra la seguida por las sociedades europeas que conducirán al Modo de Producción Esclavista, luego al Feudal y finalmente al Capitalismo. Marx demuestra que –en el caso europeo– hay una perfecta línea de continuidad del esclavismo al feudalismo y al capitalismo, cual es el creciente dominio de la propiedad privada productiva y el mantenimiento de la desaparición de la propiedad comunal productiva.

La evolución de la primera se expresará en la continua acumulación de capital, la cual no es más que acumulación del trabajo excedente, que históricamente se va condensando en bienes patrimoniales cada vez más abstractos hasta llegar al predominio en el proceso de intercambio; del valor de cambio sobre el valor de uso, de la hegemonía de la moneda sobre el trueque y de los criterios de riqueza expresados preferentemente en los bienes de consumo

⁶ -De más está decir que a lo que Marx unifica y simplifica con el nombre de Sociedad Primitiva, abarcaría todas las sociedades existentes desde hace diez mil años atrás, es decir desde el milenio IX a.C, ¡lo que aproximadamente serían 140.000 años de historia! Por supuesto que tal afirmación sólo hubiese podido ser sostenida en el siglo XIX, porque luego del desarrollo de la Antropología, la Sociología y la Historia en el siglo XX, tal afirmación sólo tiene interés para una Arqueología de las ideas.

mediato y preferentemente en los bienes que aseguran la propia reproducción del capital.

La evolución de la propiedad comunal va a sufrir un cambio cualitativo que conducirá a su desaparición estructural y absoluta, no sólo por la marcha cada vez más acelerada de la acumulación de capital, sino además por el cambio de escala con el que la humanidad comienza a considerarse a sí misma. Mientras la comunidad primitiva mantenía unas dimensiones micro-locales o hasta locales, las comunidades humanas europeas a partir del desarrollo del Modo de Producción esclavista griego y romano, ya no pensarán en sí mismas sino en términos de ecumene, es decir a escala planetaria; con la salvedad de que el concepto de planeta varía de tamaño según la época a la cual nos refiramos y es indudable que la conciencia planetaria de los griegos y romanos, es decir su mundo conocido, será inferior al mundo tal como hoy lo conocemos, que es capaz de adoptar dimensiones mundiales objetivas, a partir del proceso de mundialización y expansión del capitalismo ocurrido desde 1492.

De esta forma la propiedad comunal nunca más podrá ser equiparada a la propiedad de toda la sociedad humana, porque esta sociedad humana ya se expresa en diferentes escalas que sobrepasan el ámbito microlocal y local y siempre se tendrán que definir como propiedades comunales parciales frente a otras propiedades comunales parciales, pero no en la acepción de cuando eran consideradas por Marx "sociedades primitivas", momentos en los cuales las pocas vinculaciones orgánicas y productivas entre las diferentes sociedades podían alimentar la idea de estar en presencia de sociedades autárquicas y por lo tanto capaces de ser una especie de micro-mundo. Tales condiciones desaparecieron con el desarrollo de las fuerzas productivas que condujeron al capitalismo y desde entonces dejaron de existir sociedades autárquicas (si es que alguna vez tuvieron existencia propia durante períodos prolongados), para irse convirtiendo en sociedades parte de la sociedad mundial. De tal manera que no había ninguna posibilidad de seguir existiendo lo que Marx llamaba propiedad comunal, entendida como propiedad colectiva de los medios de producción. De ahí en adelante lo que existe son diversas formas de propiedad privada de los medios de producción. Y si la propiedad privada de los medios de producción es una de las condiciones necesarias para el desarrollo del capitalismo, es posible deducir que en la actualidad lo único que existe es capitalismo. Es decir que al menos desde el siglo XV, en el planeta Tierra se ha ido consolidando el sistema capitalista y durante ese tiempo sólo han existido sistemas precapitalistas, pero ningún sistema post-capitalista, tal como algunos han querido entender las

¿CUÁLES SON LOS CAMBIOS POSIBLES...?

sociedades derivadas de la impronta soviética que adoptaron el exótico nombre de socialistas.

Marx logró demostrar la génesis del capitalismo, como aquel sistema que se basa única y exclusivamente en la reproducción ampliada del capital. Este sistema se fue incubando en aquellos procesos vividos en Europa que permitieron que el trabajo excedente, producto de los avances científicos técnicos aplicados en la producción, pudieran conservarse y acumularse en forma de capital, especialmente gracias a la gran acumulación originaria que se realizó en Inglaterra producto de los metales preciosos provenientes de América y de la trata atlántica. Luego de esta acumulación, el capital tuvo la suficiente fuerza como para crear un sistema, en el cual la acumulación de capital no fuera un producto secundario sino el propio centro, su esencia.

Y la ley descubierta por los economistas clásicos y desarrollada por Marx estipula que el capital tiende por su propia naturaleza social a concentrarse y no a desconcentrarse. De esa manera el capital genera capital aun en sus relaciones con otros capitales de diversa composición orgánica, a través de la ley de transferencia de valor de los de menor a los de mayor organicidad. Y como el capital se asienta en la propiedad privada de los medios de producción y como esta es la única forma de propiedad existente luego de la disgregación de la comunidad primitiva y de la propiedad comunal productiva, sólo existe el sistema capitalista en la actualidad y no existe ninguna base científica como para aseverar que este sistema capitalista pueda ser sustituido por un sistema post-capitalista, al menos en los términos en que fue comprendido por Marx y el marxismo.

Es tan clara esta aseveración de la primacía del capital y del capitalismo, basada en la ley de la reproducción ampliada del capital, que el propio Marx cuando criticaba al capitalismo industrial de su tiempo y proponía un sistema alternativo, este sistema no consistía en desmontar la concentración de capital para regresar al “comunismo primitivo”, ni en alterar realmente las relaciones de propiedad entendidas como pasar el testigo de la propiedad privada productiva a la propiedad comunal productiva⁷, sino en acentuar cambios en las relaciones de producción “de cada cual según sus capacidades” y en las relaciones de distribución “a cada cual según sus necesidades”, basadas –a sotto voce- en

⁷.- Entre otras cosas porque esta ya había desaparecido para siempre.

⁸.- Tal como pudiera ser entendida la alternativa defendida por los socialistas utópicos.

una reforma moral de la comunidad de inmediata ascendencia estoica. Realizada no por mera voluntad “subjetiva” de lo que hoy podríamos llamar sociedad civil⁸, sino de una manera “objetiva” a través de la acción política ubicada en la superestructura. Pero en ningún momento pretendió hacerla en lo que desde su enfoque pudiera llamarse la parte más objetiva de la sociedad, su infraestructura económica, por ser simplemente imposible.

Marx no podía –científicamente hablando– proponer una sociedad distinta al capitalismo, pues en este se había dado ya la máxima concentración posible de capital, de ahí que considerara como positiva la invasión inglesa a la India, pues así se aceleraría el dominio capitalista mundial sobre las formas precapitalistas. Viéndolo desde hoy, podría decirse que Marx apostaba a cambios en el capitalismo industrial de su época que apuntaran a una redistribución más justa de la riqueza productiva y a una revalorización del trabajo frente al capital, ideas que han estado en la base de gran parte de las proposiciones de cambio que han enarbolado los diferentes movimientos sociales, que desde finales del siglo XIX han venido introduciendo cambios positivos en el capitalismo; tanto desde el punto de vista de las relaciones entre las distintas composiciones orgánicas del capital⁹, como de las relaciones entre capital y trabajo. Asunto que ha conducido a que el capitalismo industrial decimonónico, conocido por Marx, no se reconozca por completo en el capitalismo globalizado de hoy, especialmente en las zonas altas y medianamente ricas del planeta.

Podríamos preguntarnos, si es relativamente fácil demostrar que según Marx es imposible la existencia de sociedades post-capitalistas ¿por qué se sigue utilizando esa denominación de anticapitalismo por parte de aquellos grupos e individualidades que están en desacuerdo con las injusticias estructurales actuales? Las respuestas necesitarían un espacio del que no dispongo en esta ponencia, pero me gustaría señalar los alcances que dos de los grupos llamados anticapitalistas le dan a las mismas, al menos a manera de hipótesis, estos grupos son algunos teólogos cristianos y algunos teólogos de la New Age.

Como parto de la premisa que en la actualidad sólo existe el sistema capitalista y de que no hay forma objetiva de vislumbrar lo que pudiera ser un sistema post-capitalista, creo que algunos teólogos cristianos cuando se refieren

⁹.-Aquí cabría reseñar todas las acciones encuadradas en lo que se ha denominado democratización del capital, que permitieron pasar de la existencia única del gran capitalista, hasta las agrupaciones de los grandes capitalistas en forma de trust y compañías transnacionales, conjuntamente con las agrupaciones de los pequeños capitalistas, como por ejemplo los cooperativistas.

¿CUÁLES SON LOS CAMBIOS POSIBLES...?

a la necesidad y posibilidad real de crear un sistema post-capitalista se basan en el supuesto siguiente: como Cristo dijo que su Reino no es de este mundo y como anunció que a su segunda venida será el tiempo de la resurrección y todos tendremos acceso a la vida eterna, es posible pensar que estos teólogos cristianos consideren que el sistema post-capitalista será aquel que emerja después del juicio final. En el caso de los teólogos de la New Age, me refiero a quienes forman filas en la disciplina de la “ufología”, es decir los creyentes en los Ovnis (Objetos Voladores no Identificados, llamados en inglés ufo = Unidentified flying object), quienes no sólo están convencidos por artículo de fe, de la existencia de los extraterrestres, sino de que –lo afirma la congregación venezolana- además tienen sus bases en el interior del cerro El Ávila- para estos teólogos de la ufología, el sistema post-capitalista se construiría en un planeta distinto de la Tierra, quizás incluso en otra galaxia.

Como esta Ponencia está basada en las modestísimas condiciones intelectuales y laborales mías, debo aclarar que mi único mundo se circunscribe al planeta Tierra que habitamos en la actualidad, razón por la cual no tengo luces suficientes, ni dispongo del tiempo libre en abundancia, como para hacerme partidario de las proposiciones anteriores, por lo que simplemente seguiré refiriéndome y analizando al sistema capitalista actual, que es el único que existe y que va a seguir existiendo.

Por lo tanto cualquier posibilidad de cambio de las sociedades actuales tiene inevitablemente que circunscribirse a cambios dentro del sistema capitalista mundial, pues no hay otro, independientemente de que nos guste o no.

Y para finalizar volvamos al principio, a la advertencia de que no siempre todo cambio es bueno y si aun lo duda, ¡córtese una oreja y luego escuche!.

U C A B

La **Facultad de Teología** de la **UCAB**, Universidad Católica "Andrés Bello" de Caracas, ofrece las siguientes opciones de carreras con los correspondientes títulos.

Títulos civiles expedidos por la **UCAB**, Universidad Católica Andrés Bello, de Caracas.

Licenciatura en Teología, tras los seis años de estudios filosóficos y teológicos, como estudios de pregrado para obtener la Licencia.

El **Área de Teología de los Estudios de Postgrado** de la UCAB ofrece además:

Maestría en Teología, tras los dos años de estudios especializados, en el área de postgrado en Teología con una de sus tres menciones:

Maestría en Teología Pastoral

Maestría en Teología Espiritual

Maestría en Teología Bíblica Pastoral

Para la el acceso a los estudios de las Maestrías, se exigen esos estudios de pregrado en Teología con el título correspondiente; o haber cursado la nivelación teológica ofrecida en el **Diploma de Estudios Avanzados en Teología** o su equivalente en el área de postgrados.

Estos estudios están abiertos especialmente al laicado católico con títulos universitarios y se tienen en la sede del mismo ITER de Caracas. Puede verse mayor información a propósito del **CIET** aquí mismo en la página xxx de la revista.

Para mayor información dirigirse a Facultad de Teología de la UCAB, 3ª Avenida con 6ª Transversal, (E. Benaim Pinto) Altamira. Apartado de Correos 6886 Caracas 1061-A. O bien llamar a los teléfonos (0212) 261.85.84. Fax (0212) 265.05.05. O ver la página Web: www.ucab.edu.ve

ARTÍCULOS

SOBRE LA RACIONALIDAD DE LOS PROCESOS DE CONVERSIÓN

Profa. Dra. Luz Marina Barreto¹

Abstract:

My aim is to analyse the nature of radical changes in view or conversions, whether they are of cognitive, moral or of religious nature. At first, I examine deliberative processes taking place within the framework of practical reason and ponder if the subjective recognition that one has a reason to be moral or a moral motivation implies an insight that could be assessed as a sort of radical conversion, as some moral philosophers have suggested. Secondly, I explore the same question within the framework of theoretical reason, that is to say, inside the epistemology of natural sciences. Central for this analysis will be Bas Van Fraassen's ideas about the possibility of a non metaphysical epistemology. As a general conclusion I will suggest that to fully understand the concept of conversion one has to presuppose a unitary notion of reason, a notion where the limits between the practical and the theoretical, or the formal and the substantive, would be fuzzier than it is normally admitted. Finally, I will apply what has been gained in the previous analysis to a case of religious conversion and will explore it not simply as a kind of affective movement of irrational nature, but rather as the result of a "rational" insight –but "rational" in a special, maybe Kantian, sense- that could be better understood from the point of view of an undivided concept of reason.

Key words: cognitive, moral and religious conversions, deliberative processes, rational theory, philosophy of religion, moral internalism, epistemology.

¹ La profesora Luz Marina Barreto es Doctora en Filosofía por la Phil. FU Berlin. Profesora e investigadora del Área de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela (UCV). Autora de varios libros y artículos en revistas especializadas sobre temas de ética, filosofía moral y racionalidad práctica, entre los cuales se destacan: *El Lenguaje de la Modernidad*, 1994, Monte Ávila Latinoamericana, Caracas (Premio Federico Riu Morales (Premio a la Mejor Investigación en Humanidades de la Universidad Central de Venezuela en el año 2000). En el año 2002 recibió la Orden José María Vargas como reconocimiento a su trayectoria académica.

I. Introducción

La teología insiste, desde distintos ángulos, que la fe es gratuidad, un don. Si bien formas institucionales de ver a la Iglesia sugieren que el orden eclesiástico pudiera fungir como una suerte de “administrador” de la gracia, la fe y la gracia de Dios ya están dadas por Dios a los hombres siempre y en igual medida.

Así como la Iglesia entendida como institución no debería estar llamada a “administrar” los dones de Dios, dado que no es esa la clase de mediación que Jesús habría encargado a sus apóstoles, así tampoco la Iglesia institucional debería suponer que la razón humana se encuentra incapacitada para comprender y para decir algo con sentido sobre la naturaleza de la fe cristiana y el modo recto de vivirla. La reflexión racional nos debería ayudar, por ende, a descubrir la fe verdadera. El orden eclesiástico no estaría llamado a “adoctrinar” a sus fieles, sino a permitir que la palabra de Dios adquiera la autoridad que sólo le podría dar la argumentación racional humana.

Pero ¿cómo entender ahora esa relación de fundamentación recíproca entre la razón y la fe? Este es uno de los problemas más difíciles de la filosofía, uno de los más complejos y uno de los más interesantes. Por supuesto que razón y fe se apoyan y han de apoyarse mutuamente. Pero ¿cómo es esto posible? En la medida en que esta pregunta, como pregunta primera, de fundamentación, comporta la interrogación sobre lo que está implicado en los conceptos básicos de la razón y la fe, se trata de una pregunta no estrictamente teológica, sino, antes bien, filosófica o, si lo prefieren, de filosofía de la religión.

Lo que voy a hacer en las páginas que siguen es explorar estas relaciones mutuas y hacerlo a la luz de discusiones recientes que han tenido lugar en la teoría de la racionalidad práctica y en la teoría de la racionalidad teórica. El nudo gordiano de la discusión estará anclado en el concepto de conversión, que hunde sus raíces tanto en la teoría de la racionalidad como en la teología. El concepto de conversión me servirá de eje maestro para comprender como un acto de fe, una convicción del corazón, pudiera ser susceptible de una fundamentación racional.

Iniciaré mi trabajo con una reflexión acerca del concepto de conversión en la medida en que ésta ha tenido lugar en las discusiones de la filosofía moral contemporánea, es decir, en el ámbito práctico de la razón. En segundo lugar,

RACIONALIDAD DE LOS PROCESOS DE CONVERSIÓN

proseguiré con la misma exploración en el ámbito de la epistemología contemporánea, es decir, en el lado teórico de la razón, y utilizaré para ello las intuiciones que un reconocido epistemólogo esboza en el marco de una serie de conferencias sobre fe y filosofía de la religión. En tercer lugar, recogeré los resultados a los que haya podido llegar en los análisis anteriores y los utilizaré para comprender y confirmar el testimonio de una teóloga norteamericana, Eleonore Stump, en relación con la racionalidad de su propio proceso de conversión.

Concluiré que el concepto de conversión nos puede servir para afirmar la unidad de la razón en los ámbitos teóricos y prácticos, pero afirmaré, igualmente, que su análisis conduce a una primacía de la razón práctica sobre la teórica, en plena concordancia con el concepto kantiano de razón. Sospecho que en teología, por el fuerte componente metafísico que ha estado presente a lo largo de la historia de la disciplina, se ha tendido a hacer exactamente lo opuesto. Es mi esperanza poder argumentar en favor de la fecundidad que resulta de ver las relaciones entre razón y fe de otra manera.

II. El concepto de conversión como un índice de la unidad de la razón humana. La unidad de la razón en los contextos de deliberación práctica.

La pregunta por la racionalidad de los procesos de conversión es una pregunta por los criterios que volverían inteligibles los cambios radicales de opinión o los cambios de perspectiva, sea religiosa, moral o epistemológica. Como se ve, no restringiré el concepto de conversión al contexto en el que más se ha usado, a saber, al religioso, porque interesantes fenómenos cognitivos o transformaciones radicales de la conciencia moral pueden considerarse, como lo han hecho algunos filósofos, verdaderos procesos de conversión. Nótese que no todo cambio de opinión es una conversión: sólo aquellos cambios de perspectiva que transforman radicalmente nuestro modo de ver las cosas califican como conversiones. Por esta razón, en el lenguaje ordinario, un cambio de opinión que se da dentro de un marco conceptual teórico acotado o empírico no se considera una conversión. Si yo cambio de opinión respecto de en qué lugar pasaré mis vacaciones este año, si me decido por la playa cuando ya casi había reservado un refugio en las montañas, sólo en broma se podría decir que he experimentado una conversión. Un matemático, que, al realizar un cálculo difícil, explorase una nueva estrategia de demostración, no podría decir de sí mismo que ha experimentado una

conversión, a menos que con ello quiera decir que explora un camino que había rechazado, de forma radical, ya desde el inicio de sus procedimientos.

Esto nos da una primera luz respecto de qué es una conversión: se trata de la irrupción en la subjetividad del individuo de una forma radicalmente nueva de ver las cosas. Decimos que alguien ha experimentado una conversión cuando, por ejemplo, aquel que se dice totalmente agnóstico de pronto abraza alguna religión, o cuando alguien que era completamente insensible a las demandas de los otros seres humanos de pronto comprende y acepta un punto de vista moral. El que experimenta una conversión siente que comprende o atisba inesperadamente un punto de vista o una perspectiva *teórica* que antes le había parecido completamente inaprensible e ininteligible. Con el nuevo punto de vista surge una nueva visión del mundo que lo organiza de una forma original y fecunda y dota al individuo de vías de solución alternativas para viejos problemas que parecían insolubles desde la perspectiva anterior.

Quisiera hacer hincapié en el hecho de que se trata, en efecto, de lo que parece ser un cambio de perspectiva de carácter teórico o epistemológico y no simplemente de una transformación emocional o afectiva, separada de la racionalidad del individuo. La tesis más importante que defenderé en este trabajo es que los procesos de conversión involucran a la razón humana entendida como un todo unitario y que la separación analítica entre racionalidad *teórica* y *práctica* o *sustantiva* y *procedimental* deja de rendir sus frutos cuando tratamos de comprender cómo son posibles las conversiones o las transformaciones radicales de nuestra manera de ver las cosas. En efecto, el individuo alcohólico que de pronto es capaz de resistir su urgencia e inicia una vida de sobriedad ha experimentado una “conversión” si y sólo si el cambio en sus fuerzas volitivas, por decirlo así, viene acompañado por un cambio de perspectiva respecto de lo que significa para él el alcoholismo o la sobriedad. El individuo que se enamora inesperadamente de alguien que no le había parecido atractivo la semana anterior sólo habría experimentado una “conversión” si su nuevo amor destrona criterios de preferencia en materias amorosas al cual el enamorado habría llegado a través de un proceso de deliberación racional, como cuando alguien prejuiciado se enamora de uno de los sujetos de su prejuicio. Se dice que San Agustín relata el proceso de su propia conversión en sus *Confesiones*, pero lo contado por él no siempre parece lo que entiendo aquí por conversión: Agustín refiere que quería poder abrazar la religión de su madre, pero que no podía por la exigencia de castidad que el cristianismo, tal y como él lo entendía, comportaba. Un día, en medio de su lucha por liberarse de pulsiones de carácter sexual que a él le

RACIONALIDAD DE LOS PROCESOS DE CONVERSIÓN

parecían horribles (y cuya verdadera naturaleza nunca describe, es decir, no sabemos cuáles son las inclinaciones sexuales que tanto lo avergonzaban), en el famoso episodio del jardín en el que escucha la voz de un niño que le sugiere repetidas veces que tome la Biblia, la abra al azar y la lea, las palabras del texto sagrado le dan la fuerza y la capacidad para lograr aquello por lo que luchaba, a saber, una castidad perfecta.² Lo que se relata, entonces, es un proceso de conversión cuya racionalidad se sugiere pero no se explicita del todo y que sólo se completa cuando Agustín se *decide*, al fin, a actuar conforme a las reglas de aquello en lo que ha creído.

¿Es esto una conversión en el sentido en el que la he definido aquí? No exactamente. Las palabras de la Biblia confirman para Agustín la necesidad de resolverse de una vez por todas. No le sucede como al fumador que, después de escuchar una conferencia médica con diapositivas de pulmones ulcerados por el cáncer, decide dejar de fumar y abandona efectivamente el cigarrillo. Le sucede más bien como al fumador que sabe muy bien que el cigarrillo produce cáncer pero sólo deja de fumar cuando experimenta, por fin, un episodio que lo afecta de forma cercana, como cuando se muere un amigo de cáncer o él mismo tiene un sueño vívido y ominoso. El episodio lo decide a hacer aquello cuya necesidad ya veía desde hace tiempo.

Me da la impresión de que, al contrario de lo que entiendo por una conversión, en la filosofía moral contemporánea, en particular en su versión internalista, se insiste en la preeminencia de las transformaciones afectivas por encima de la deliberación teórica. La preeminencia de lo volitivo frente a lo racional, que recoge una intuición importante, oculta sin embargo procesos muy oscuros en donde lo afectivo o volitivo viene acompañado, de una manera que todavía no comprendemos bien, por lo deliberativo o racional. En las páginas que siguen examinaré la noción de conversión o transformación radical de una conciencia (moral o epistémica), a la luz de una noción de la razón que, en vena kantiana, acentúa su unidad básica frente a concepciones de la filosofía que han venido separándola, a lo largo del siglo veinte, en porciones analíticamente distinguibles, con algunas excepciones, como, por ejemplo, el concepto de racionalidad comunicativa de Jürgen Habermas.

² Cfr. Agustín, *Confesiones*, Libro VIII, 12.

³ En "Internal and External Reasons", 1981, en *Moral Luck*, Cambridge University Press.

Este sentido de lo que significa realmente una conversión lo encontramos en Bernard Williams a propósito de la motivación moral en su célebre alegato en favor del internalismo. Williams³ insiste que no es posible persuadir racionalmente a un interlocutor a que emprenda una acción si no se siente inclinado a ello. Pero sería un error pensar que Williams quiere decir que las inclinaciones de voluntad preceden a la deliberación racional, como si, de verdad, el mero “querer” anteciedera necesariamente el “deber”: lo que quiere decir es que no sentirse inclinado a realizar una acción implica no ver cómo podría ella ser necesaria en el marco de intereses y razones de un individuo. Es por esto que Williams identifica motivos y razones: tener una razón para hacer algo es lo mismo que tener un motivo para ello. De hecho, no podemos tener un motivo para algo si no vemos cuál es la razón para ello, es decir, por qué una cierta información respecto del mundo es relevante para nosotros.

Esta identificación entre motivo y razón, que está en el corazón de la defensa que Williams hace del internalismo moral, ha traído no pocas confusiones y numerosos alegatos críticos en favor del punto de vista contrario, al que me referiré de inmediato, y que es conocido como externalismo. Ante todo, la equivalencia entre motivo y razón le sirve a Williams para desmentir la posibilidad de una fundamentación racional de la moral. Haciendo uso de un punto de vista Humeano, Williams insiste que una creencia producto de alguna forma de deliberación en base a razones no afecta nuestro sistema motivacional a menos que estemos predispuestos o “queramos” emprender la acción que la creencia recomienda. Muchos episodios de debilidad de la voluntad se explican de esta manera, porque el agente no quiere lo que le convendría hacer, así como, *mutatis mutandis*, un proceso de deliberación racional sobre principios de justicia distributiva, cuyo más célebre ejemplo es la posición original del Rawls, no tiene por qué motivar a un implicado en el proceso si éste no quiere satisfacer las condiciones del contrato, aún cuando le parezca que esto es lo mejor para él en el largo plazo.

Como he sugerido, esto es así no porque, como parece incluso creerlo Williams, la pasión no se deje persuadir por la razón, de manera que pasión y razón resultaran dos compartimentos que no se comunican entre sí, sino porque, como me ha terminado convenciendo Joseph Raz, en la unidad de la razón lo que queremos no está separado de lo que creemos que debemos hacer porque tenemos una o varias razones para ello. De esta manera, el internalismo no debería entenderse, meramente, como la imposibilidad de modificar con nuestras creencias racionales la índole de nuestras motivaciones, como en algunos puntos

RACIONALIDAD DE LOS PROCESOS DE CONVERSIÓN

el mismo Williams pareciera sugerir, sino como una invitación a profundizar en el misterio de la unidad de las creencias racionales y las motivaciones en la agencia práctica humana.

Para el punto de vista opuesto, en del externalismo, una recomendación práctica es verdadera aún cuando el agente racional no esté en lo más mínimo interesado en realizarla. Así, alguien puede saber cuán nocivo es el cigarrillo o cuán valiosa es la cooperación, y, sin embargo, negarse a emprender las acciones requeridas por la creencia verdadera. La identificación de Williams entre motivos y razones parece disolver esta distancia, de modo que nadie puede tener una razón para hacer algo si esa razón no despierta en el agente una disposición volitiva en favor de la acción. Por esto se le objetó casi de inmediato a Williams, ¿no vemos todos los días que gente que no se sentía inclinada a hacer algo termina siendo persuadida en un proceso de reflexión racional? El concepto habermasiano de racionalidad comunicativa se levanta, precisamente, sobre esta intuición: que es posible motivar racionalmente a un interlocutor a hacer algo para lo cual no se sentía previamente inclinado.

Pero Williams observa que si lo que distingue a las razones internas de las externas es simplemente el modo como fueron adquiridas por el agente, entonces lo que es necesario analizar es la naturaleza de nuestros procesos deliberativos. Aquel que interpreta “A tiene una razón para una acción” en un sentido interno no tiene problemas en aceptar que los procesos deliberativos son necesariamente vagos, que constituyen, las más de las veces procesos de naturaleza heurística e imaginativa, de manera que “no hay límites establecidos en el continuo entre el pensamiento racional y la conversión”.⁴ Es el teórico de las razones externas el que tendría que explicar por qué o en base a qué procesos un individuo que no tenía una razón para hacer algo, sin embargo, termina adquiriendo la motivación requerida.

Ya he señalado que la defensa que Williams hacía del internalismo podía ser entendida de dos formas. O bien como una separación, de stirpe Humeana, entre la esfera de la racionalidad teórica y lo volitivo o motivacional, con la consiguiente negación de la capacidad de una racionalidad práctica para afectar el sistema motivacional subjetivo de un agente, o bien como un alegato en favor de interpretar los procesos racionales de modo que conduzcan, en un continuo que va de la deliberación racional a la convicción plena, a la transformación de nuestras disposiciones e intenciones. Yo creo que Williams mismo es ambiguo a

⁴ Williams, Bernard, op. cit., p. 110.

este respecto, de manera que su modelo “sub-Humeano”, como él lo califica, puede ser entendido ora en un sentido, ora en el otro. Sea como sea, es el segundo sentido el que puede ser entendido cabalmente como un proceso de conversión. Y, según esto, una tal conversión podría ser comprendida como una transformación en nuestras disposiciones y preferencias de carácter más afectivo *debida a un proceso deliberativo que condujo a una transformación radical de nosotros mismos.*

El primer sentido ha sido ampliamente criticado en la última década del siglo XX. Una vertiente del externalismo llamada el realismo moral insiste que vincular razón y motivación, identificándolas, como hace Williams, supone exigir para la racionalidad práctica un elemento adicional, la motivación, que no debería ser normalmente necesario. Philippa Foot, por ejemplo, en su *Natural Goodness*, no cree que la cadena de las razones por las cuales alguien hace algo debería detenerse en lo que el agente “simplemente desea”, independientemente de que tenga una razón para hacer lo que hace. Para Foot, que el agente crea que tiene una razón para hacer algo es razón suficiente para hacerlo. Por lo tanto, no es necesario atribuirle un tal estado psicológico como una “predisposición”, en el sentido de un “mero deseo”, para que el agente haga lo que cree que debería hacer. El reconocimiento de una razón cierra la serie: esto es lo que le da a un agente su motivo, no una proactitud afectiva o un sentimiento.⁵ Foot insiste que no hace falta explicar de manera especial por qué alguien decide actuar de una manera prudente cuando su propio futuro está en juego. Así pues, un agente tiene una buena razón para preocuparse por su salud o para tomar provisiones en relación con su seguro de jubilación. No es necesario decir: “A tiene una buena razón para ϕ y además quiere hacer ϕ ”.

Al igual que Foot, autores como Michael Smith y Joseph Raz sostienen que la ausencia de reconocimiento por parte de un agente particular de la existencia de buenas razones para emprender aquello para lo cual no tiene alguna inclinación, o un “motivo”, como dice Williams, no debería impedir a cualquier agente racional el reconocimiento de que tiene buenas razones para hacer algo. Es decir, la ausencia de un reconocimiento particular por parte de un individuo no debería provocar el colapso de las razones en la subjetividad de lo meramente deseado. Esto es lo que llama Michael Smith “el problema moral”, la diferencia entre los órdenes de las razones y el de los deseos, y que se explica por carencias subjetivas

⁵ Philippa Foot, 2001, *Natural Goodness*, pp. 22 y 23.

RACIONALIDAD DE LOS PROCESOS DE CONVERSIÓN

de individuos particulares y concretos y no porque exista algún problema en la teoría clásica de la racionalidad. De esta manera, una persona pudiera tener, como dice Smith, una “razón normativa” para hacer ϕ , así como *creer* que tiene una razón normativa para hacer ϕ , pero estar dominada por deseos irracionales que la conducen en otra dirección, y que no tendría si deliberara correctamente o fuera “completamente racional”.⁶

De todos modos, sin embargo, parece seguir existiendo algo confuso en esta manera de interpretar y criticar el modelo Humeano de la racionalidad práctica. Aún cuando admitamos, con el realismo moral, en contra del internalismo, de que tener una buena razón para hacer algo no es simplemente tener un deseo de hacerlo y que tener una razón para una acción debería producir un motivo para hacerla, de modo que la ausencia de motivación pudiera considerarse una anomalía en la racionalidad del individuo o alguna forma de patología, sigue abierta la cuestión de cómo se ha producido la motivación racional si al agente no se sentía previamente inclinado a realizar la acción que se le recomendaba. Mientras que el internalismo parece caracterizarse por una suerte de equivalencia entre las razones y los motivos, de manera que lo racional termina colapsando en lo volitivo, como en Hume, la corriente del así llamado “realismo moral”, en los que encontramos a Foot y a M. Smith, pareciera adolecer del defecto contrario, a saber, de la abolición de la esfera de la volición.

Por esta razón, el realismo moral cree posible decir que, cuando se trata de procesos de deliberación racional, el sentirse persuadido por una buena razón predispone al individuo completo en favor de la acción recomendada. No es necesario mencionar un elemento adicional, la motivación, porque la racionalidad ya la implica. Pero Williams, pese a todo, sugiere algo un poco más intrigante, ya que el internalismo moral pone de relieve algunos vínculos poco explorados entre las creencias y la motivación que acercan a la deliberación racional a un verdadero proceso de conversión. Lo crucial parece ser, si profundizamos en las intuiciones de Williams, comprender el proceso deliberativo-racional que jalona una motivación inédita y hacerlo de tal modo que ninguno de los dos cuernos que constituyen la racionalidad práctica (lo meramente deliberativo o creencial o teórico y lo volitivo o motivacional) quede disminuido.

Joseph Raz ha sugerido una manera de ver la racionalidad práctica, en lo que denomina la concepción “clásica” de la razón, que pareciera hacer justicia

⁶ Michael Smith, 1994, *The Moral Problem*, Blackwell, Oxford, pp. 155, 158, 162, 163.

a estos dos aspectos de la racionalidad práctica humana. Veamos a dónde nos lleva en nuestra exploración de la noción de conversión tanto epistémica como moral.

Raz realiza, en efecto, un contraste entre dos concepciones distintas de la agencia humana. La primera que analiza es la racionalista y la segunda la clásica (una concepción aristotélica revisada por *Intention* de E. Anscombe). La racionalista sostiene que la acción humana paradigmática es aquella acción tomada porque de todas las opciones abiertas al agente, él tomó aquella que ofrecía la razón más fuerte. La concepción clásica sostiene que el agente actúa cuando, de todas las opciones que son racionalmente elegibles, él escoge una de ellas.⁷

Hay varias diferencias a tomar en cuenta entre las dos concepciones. La concepción racionalista dice que las razones *obligan* a la acción (una presunción que está presente en Foot y en Smith, pero también en Williams), mientras que la clásica dice que las razones vuelven a las acciones meramente elegibles. La concepción racionalista, como hemos visto, en la medida en que sugiere que las razones son equivalentes a motivos, considera que el deseo del agente de hacer algo es una razón, mientras que en la concepción clásica la voluntad del agente tiene que ser considerada un factor independiente. En tercer lugar, la concepción racionalista considera que la inconmensurabilidad de razones para la acción es una anomalía más bien rara, y persigue la completa coherencia como un ideal, mientras que para la concepción clásica la inconmensurabilidad de razones para la acción es un hecho.⁸

“Las tres diferencias se reducen a un contraste entre la visión racionalista, que dice que, generalmente, las elecciones racionales y las acciones racionales están determinadas por las razones de uno y por las creencias de uno en sus razones y son explicadas por ellas, en contra de la concepción clásica que dice que las elecciones y las acciones están determinadas por una voluntad que es informada y constreñida por la razón pero que juega un rol autónomo en la acción.”⁹

⁷ Raz, 1999, *Engaging Reason*, p. 47.

⁸ *Ibid*, p. 48.

⁹ *Ibidem*.

RACIONALIDAD DE LOS PROCESOS DE CONVERSIÓN

La voluntad es entendida por Raz como la capacidad para elegir y realizar acciones intencionales. Ejercemos nuestra voluntad cuando aceptamos el juicio de la razón, bien sea de manera positiva o a regañadientes. Desde el punto de vista clásico, el uso más común de la voluntad es cuando la usamos para elegir entre diversas acciones igualmente elegibles.

“Cuando elijo una taza para sopa de una fila de idénticas tazas para sopa en una tienda, sería incorrecto y confuso si dijera que quería esa taza en vez de las otras. De forma similar, enfrentados a intragables pero inevitables opciones inconmensurables (como cuando necesidades financieras me obligan a renunciar una u otra opción inconmensurable), sería incorrecto decir que quiero renunciar a aquella a la que elijo renunciar. No quiero. Tengo que hacerlo y lamentaría igualmente la pérdida de cualquiera de los bienes en juego. Simplemente elijo renunciar a una de ellas.”¹⁰

El caso de Raz en favor de una significativa inconmensurabilidad de las razones está ligado a una comprensión particular del rol que la voluntad juega en las acciones intencionales. Esto explica por qué la racionalidad no puede explicar o determinar enteramente las acciones humanas. Y también explica por qué no podemos hacer predicciones respecto de lo que gente racional y bien informada irá a hacer:

“La prohibición a tales predicciones no es porque las personas no son racionales o no están bien informadas. Incluso si lo están, este método de explicar y predecir la acción, que subyace a muchos trabajos en el desarrollo y aplicación de la teoría de las decisiones, no está disponible cuando las acciones que enfrentan los agentes, o algunas de ellas, son inconmensurables.”¹¹

El agente elige lo que elige porque quiere y no porque esté obligado a ello.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Ibidem.

La distinción que hace Raz entre un modelo racionalista y el modelo clásico es muy interesante porque es, como hemos dicho, en el esquema racionalista que las razones son identificadas o hechas equivalentes a los motivos de acción. El internalismo de Williams es típicamente un modelo racionalista. Porque para algunos racionalistas, como sugiere Raz, los deseos del agente son sus únicas razones válidas. Si esto es así, en la perspectiva racionalista no hay lugar para la inconmensurabilidad de elecciones, porque, dado que los deseos forman parte de las razones de un individuo, de lo que se trata es de darse cuenta de qué es aquello que se quiere hacer en mayor medida.¹²

A los racionalistas no les gusta la inconmensurabilidad porque creen que un agente que comprende cabalmente la situación en la que se encuentra debe ser capaz de responder a la pregunta: “¿qué debo hacer?” Si la inconmensurabilidad es posible, entonces las acciones serían ininteligibles y no se podría explicar por qué alguien hizo una cosa en vez de la otra. Para los racionalistas, la inconmensurabilidad es incompatible con la idea de que las acciones están o deberían estar bajo el control absoluto de los agentes.¹³

Pero, para Raz, la racionalidad práctica tiene necesariamente dos aspectos. Uno se refiere a cómo son las cosas y, por ende, cuántas y qué clase de razones ellas ofrecen y cómo se debe actuar en consecuencia. De esta manera, el esquema clásico permite una mejor defensa de la unidad de la razón teórica y la práctica que el esquema sub-Humeano de Williams, en tanto que la razón teórica –que informa nuestras creencias respecto del mundo– colabora con la razón práctica para decidir qué es lo que debemos hacer o queremos hacer y por qué. Al distinguir las razones que tenemos para hacer algo de nuestras intenciones, de nuestra voluntad para hacer lo recomendado por ellas, evita la suerte de colapso en la mera subjetividad de nuestros motivos al que conduce la concepción que él llama racionalista.

En efecto, para la concepción racionalista, la que vincula las creencias y los deseos como motivos de acción, es fácil deslizarse a la idea de que uno hace aquello que satisface los deseos “brutos” de uno y nada más. Al perderse la idea de que tenemos distintas razones para hacer cosas diferentes y que todas ellas pueden ser inconmensurables entre sí, se pierde la distancia entre nuestras razones y nuestros motivos. El paso siguiente es ya no reconocer que exista

¹² Raz, op. cit., p. 49.

¹³ *Ibidem*.

RACIONALIDAD DE LOS PROCESOS DE CONVERSIÓN

algo en el contenido de esos deseos que pudiera ser una razón para preferir uno por encima del otro, con lo que es sólo quedaría la fuerza del deseo para legitimar la acción.

Para Raz ya la sola idea de una deliberación que discurre no acerca de por qué debemos hacer algo en vez de otra cosa, sino acerca de qué es lo que más se quiere o se desea, resulta bastante peculiar. No es nuestro concepto habitual de lo que es una verdadera deliberación. Sugiere algo así como si los deseos de un agente no estuvieran bajo su completo control.¹⁴ Como no es posible satisfacer todos los deseos, entonces, dice el razonamiento, vamos a tratar de satisfacer el más fuerte. Es como si no hubiera aquí lugar para la idea de que uno pudiera deliberar para decidir qué es lo que uno debería querer más, dados los estados de cosas en el mundo y nuestra situación en medio de ellos.

En la versión clásica, por el contrario, es posible elaborar o reflexionar acerca de aquello que deseamos para mostrar que algún elemento valorativo, es decir, una cierta evaluación respecto de algún aspecto del mundo que en ese momento es relevante para nosotros, está detrás de lo que deseamos. Deseamos lo que deseamos por algo. Esto pone de relieve que existen valores cuya fuerza normativa es independiente de su ser deseados y que son los que dan sentido al modelo creencia-deseo de la acción intencional. Por otra parte, el modelo clásico permite un abanico mayor de motivaciones en nuestras acciones prácticas.

“Porque en el momento en que admitimos valores que son independientes de los deseos, abrimos los diques para otros. ¿Por qué debería la racionalidad práctica dar preeminencia a los valores del placer, del evitar la frustración o la maximización de la coherencia en la vida de uno? ¿Por qué no dar igual peso a la amistad, la lealtad, la justicia, la magnanimidad, etc.? Y, sobre todo, ¿por qué estar dominada por un solo valor y denegar la fuerza independiente de todos los otros?”¹⁵

Cuando razonamos acerca de lo que más queremos, estamos razonando acerca de aquello que tenemos más razones para desear y, dado que el valor o la bondad de las cosas informa las razones que tenemos para hacerlas, el valor es la razón que se encuentra, en última instancia, detrás de nuestros deseos simples.

¹⁴ Ibid., 51.

¹⁵ Ibid., 52.

Esto transforma la visión que tenemos de lo que son nuestros deseos. Ellos no nos caen del cielo, sino que los asumimos y están bajo nuestro control. Normalmente, piensa Raz, tenemos un deseo de algo si ese deseo está justificado y el deseo desaparece cuando la creencia se revela infundada. Cuando los deseos no están bajo nuestro control, entonces decimos que son adicciones. Los deseos son como las creencias: “No podemos desear aquello para lo cual no tenemos una razón así como tampoco podemos creer aquello que creemos que es falso o contrario a la evidencia.”¹⁶ Ambos, creencias y deseos, dependen del juicio, de la justificación de la creencia y del valor del objeto que deseamos.

Aunque uno puede tener urgencias y compulsiones de toda clase, es un error tomarlas como el fundamento “normal” de nuestros deseos. Raz insiste que es falso creer que cuando uno hace algo intencionalmente es movido por una suerte de urgencia o pasión en favor de algo. El deseo resulta del valor que uno le ve a la acción y ese deseo no se caracteriza por una suerte de “sentimiento”.¹⁷ La frustración que deriva de no poder hacer una cosa que uno quiere hacer no es porque no se haya satisfecho el deseo, sino porque no se satisfizo el valor que sugería la acción. Tampoco se niega que muchos de nuestros deseos sean urgencias y pasiones, pero los convertimos en motivos de acción cuando creemos que están justificados por creencias válidas.

“Siempre hay una razón para cualquier deseo...No todo puede ser deseado. Sólo lo que es visto bajo un cierto aspecto de lo bueno puede serlo.”¹⁸

En el esquema clásico, pues, la fuerza de un deseo no reside en el deseo mismo, sino en el peso que tiene la razón que apuntala el deseo. Ni el internalismo de Williams, ni el realismo moral de Foot o Smith, ofrecen un modelo de interacción entre razones y motivos que luzca tan apropiado como el modelo clásico reivindicado por Raz. No obstante, ¿cómo podría contribuir a nuestro problema, a saber, cómo ciertas razones para la acción modifican nuestras inclinaciones e intenciones?

La ventaja que este modelo, ofrece, a mi modo de ver, descansa en la interacción entre razón teórica y práctica que sugiere y hace posible. El modelo

¹⁶ Ibid., 54.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibid. 56.

RACIONALIDAD DE LOS PROCESOS DE CONVERSIÓN

clásico cuestiona radicalmente la reducción de la racionalidad práctica a procedimientos de decisión racional en los que toda forma de razón axiológica y sustantiva se encontraría ausente.

En efecto, un punto en el que Raz insiste mucho, y que deriva de las reflexiones que acabamos de examinar, es que la racionalidad es un concepto unificado y no puede dividirse entre racionalidad teórica y práctica o procedural y sustantiva.¹⁹

La distinción entre racionalidad sustantiva y procedimental viene de la idea de que la racionalidad no puede aplicarse a los fines, pero que tiene un papel que jugar en el pensamiento. Pero Raz no está muy convencido:

“...de hecho la razón afecta nuestra elección de bienes y de deseos tanto como afecta nuestras deliberaciones y nuestras creencias. No podemos tener un deseo excepto por una razón...No hay una razón para pensar que las capacidades que nos permiten discernir y responder a las razones para los deseos son diferentes a aquellas que nos permiten discernir y responder a las razones para las creencias.”²⁰

Porque, ¿en qué se distinguen las capacidades que caracterizan a la racionalidad procedural de las capacidades presupuestas en la racionalidad sustantiva?²¹ La misma capacidad que le permite a alguien formar creencias científicas válidas o acerca del estado del tiempo o acerca de algo en el mundo, es la misma capacidad que le permite darse cuenta de cuáles son las cosas que vale la pena desear y cuáles deberían ser sus metas en la vida. Por lo tanto, para Raz, existe sólo una clase de racionalidad.

De esta manera, podemos observar que el modelo clásico le permite a Raz comprender cómo sucede que algunas buenas razones no son capaces de motivar. En contra de lo que llama el modelo racionalista, los procesos deliberativos no deberían converger necesariamente hacia una decisión que se traduciría inmediatamente en una acción. Un agente racional pudiera tener una buena razón para hacer algo y no hacerla, porque tiene otras buenas razones para

¹⁹ Ibid., 72.

²⁰ Ibid., 73.

²¹ Ibid., 74.

preferir alguna otra acción. El modelo de Foot y Smith comparte con el racionalismo, igualmente, la presunción de que fallar en realizar lo que la razón manda revelaría alguna perturbación en el proceso deliberativo. Pero en el modelo clásico de Raz, la negativa a actuar conforme a lo que ordena una buena razón pone de relieve simplemente la libertad que tendría un actor para elegir, de entre un conjunto de buenas razones para él, el motivo de su acción.

Al distinguir entre razones y deseos, dado que las razones para una acción en el modelo clásico no pueden ser identificadas con los deseos que motivan nuestras acciones (recordemos que el argumento de Raz en favor del modelo clásico es que en el modelo racionalista la convergencia de todas las razones en la razón que tiene más peso desliza la deliberación hacia aquello que más deseamos, con lo que razones para la acción y deseos terminan por confundirse), un proceso deliberativo independiente debería conducir al agente racional a identificar cuáles son las razones que pudieran guiar su acción. Es decir: una cosa es deliberar qué hacer enfrentados a una situación de incertidumbre práctica y otra cosa es reflexionar acerca de los valores que informan nuestras razones para la acción. Como hemos visto, al negarse a distinguir entre una racionalidad sustantiva y otra procedimental, Raz otorga un peso específico a la racionalidad teórica en los procesos de deliberación práctica.

Esta es una consecuencia del rechazo a la equivalencia entre razones para la acción y meros deseos. Nuestras razones para la acción no son simplemente deseos: ellas nos informan de cómo la textura del mundo limita y constituye nuestras opciones de acción. Para Raz no se trata de que hacemos lo que queremos hacer, sino que lo que queremos hacer viene determinado por la estructura del mundo, es decir, por aquello que valoramos. Se trata de una intuición importante, que olvidamos muchas veces. Lo bueno, como lo bello, no es bueno o bello simplemente porque nos gusta: hay algo que lo constituye como bueno o como bello para el ojo del que los mira.

Aquello que valoramos no depende ni exclusivamente de nuestros gustos ni únicamente de algo que sería "objetivamente" bueno, sino que lo valorado es valorado porque tenemos una sensibilidad que se ha desarrollado para valorarlo, así como lo valoramos porque es objetivamente valioso. Una pieza de Mozart es valiosa no sólo porque hemos sido lo suficientemente afortunados para ser educados en un contexto cultural que nos enseña cómo encontrarla hermosa, sino porque *es* hermosa, como lo demuestra el hecho de que personas que se educaron sin saber apreciar una pieza de Mozart pueden aprender a valorarla y a encontrarla hermosa.

RACIONALIDAD DE LOS PROCESOS DE CONVERSIÓN

La idea de que nuestras razones para la acción están informadas por lo que valoramos incorpora la reflexión teórica en la racionalidad práctica y pudiera permitimos observar aquella intuición de Williams que yo definía como una posible e interesante interpretación de su internalismo. Recordemos que existían dos maneras de ver el alegato de Williams en favor del modelo sub-Humeano: en la primera, teníamos una mera reivindicación del racionalismo que identifica razones y deseos. Pero en la segunda, observábamos que Williams sugería que la deliberación racional pudiera conducir a una transformación radical, que llamaba “conversión”, de nuestros motivos de acción.

En este sentido, sugeríamos que una “conversión” es posible si y sólo si viene precedida por un proceso de deliberación en torno a la validez de las razones que informan nuestros motivos. De esta manera, el internalismo moral lo que parecería poner de relieve es que persuadir a un agente racional para que haga algo, para que actúe, por ejemplo, conforme a una norma moral, requiere algo más que una transformación de su afectividad o de la economía de sus deseos. Requiere un proceso de deliberación tan hondo que atravesase no sólo lo que el agente quiere hacer, sino sus modos de valorar y observar el mundo. Es una transformación no sólo al interior de la deliberación práctica, sino al interior de su racionalidad teórica. Es esto lo que resulta de la no distinción entre dos formas de racionalidad. Desde el punto de vista de la unidad de la razón, un proceso de conversión se produce, ante todo, en los procesos de deliberación que nos informan que algo es el caso en el mundo, es decir, en los procesos de deliberación teórica. Veamos ahora cómo sucede esto.

III. Las revoluciones epistemológicas entendidas como procesos de conversión. La unidad de la razón expresada en los procesos de deliberación teórica.

Voy a referirme ahora a una discusión reciente acerca de si las revoluciones científicas pueden entenderse como una suerte de “conversión”. Si es así, podríamos definir el concepto de conversión para los procesos de deliberación al interior de la racionalidad teórica y estaríamos en capacidad de comprender en qué consiste este hondo proceso de reflexión capaz de suscitar cambios tan radicales en nuestras actitudes hacia el mundo. La discusión gira en torno al concepto de paradigma de Thomas Kuhn y a la crítica que el físico Steven Weinberg -Premio Nobel por su contribución al modelo standard de la física de

partículas- hace del mismo en ocasión de la muerte del autor de *La estructura de las revoluciones científicas*.

Como otros de los críticos a *La estructura...*, Weinberg objeta las conclusiones escépticas a las que pudiera conducir el trabajo de Kuhn, en particular si tomamos en cuenta que la idea de un cambio radical de paradigma, en el esquema de Kuhn, pudiera poner en cuestión la continuidad acumulativa del conocimiento científico. El mayor problema lo constituye una suerte de incapacidad radical, por parte de la comunidad científica que sufre un cambio de paradigma, de anticipar los modos como la nueva teoría logrará resolver los problemas que no encontraron solución en la teoría vigente. El ejemplo clásico es el del cambio de paradigma sufrido por la física teórica con el paso de las teorías físicas newtonianas a la teoría de la relatividad de Einstein. La teoría newtoniana resultó muy exitosa para hacer cálculos de órbitas planetarias y realizó predicciones afortunadas, como la de la existencia y órbita del planeta Neptuno en 1846. Sin embargo, fallos en la comprensión del movimiento de la luz desencadenaron una crisis que desembocó en las teorías de Einstein. En este sentido, la noción de paradigma resulta inquietante para el científico y para el filósofo de la ciencia en cuanto limita la validez universal de cualquier teoría.²²

Pudiera objetarse a Weinberg, como lo veremos un poco más adelante, que una posible interpretación de las ideas de Kuhn pudiera describir los pasos de un paradigma a otro como un movimiento acumulativo en el que los nuevos paradigmas van englobando el conocimiento producido al interior del paradigma anterior de manera inclusiva, como en una cebolla, de modo que la teoría posterior está obligada a mostrar cómo la teoría superada pudo alcanzar los éxitos que obtuvo. Esto ha sido posible justamente en la teoría de la relatividad general, que puede explicar y dar un lugar apropiado a los logros de la mecánica newtoniana.

Weinberg mismo insiste, por otra parte, que hay que distinguir entre una parte “dura” de las teorías científicas, que son las ecuaciones, junto con la comprensión de lo que significan operacionalmente y los fenómenos a los cuales se aplicarían, y una parte “suave”, que es la interpretación filosófica u ontológica de lo que estas ecuaciones quieren decir y lo que implican para nuestra comprensión de la realidad. Para Weinberg, es la parte “suave” la que cambia, mientras que las partes “duras” definen logros permanentes y se acumulan en dirección a una verdad universal:

²² Cfr. Weinberg, Steven, 2003, “La no revolución de Thomas Kuhn” en *Plantar Cara*, Paidós, Barcelona, p. 193.

²³ Op. Cit., p. 201.

RACIONALIDAD DE LOS PROCESOS DE CONVERSIÓN

“Los cambios en la parte suave de las teorías científicas también producen cambios en nuestra comprensión de las condiciones bajo las que la parte dura es una buena aproximación. Pero después de que nuestras teorías alcancen sus formas maduras, sus partes duras representan logros permanentes”.²³

La negativa de Newton (expresada en su célebre frase *Hypotheses non fingo*) para definir la naturaleza de la fuerza de gravedad, parece ser un índice de su prudencia a la hora de comprometerse con la dudosa invariancia de las interpretaciones filosóficas de las ecuaciones matemáticas, es decir, con la parte “suave” de tu teoría de la gravedad.

Pero lo que quisiera poner de relieve ahora es ese aspecto de la interpretación de Weinberg que destaca, interesantemente, el parecido de una crisis de paradigma a una conversión religiosa: “Kuhn –escribe Weinberg– hizo que el cambio de un paradigma a otro se pareciera más a una conversión religiosa que a un ejercicio de la razón”.²⁴ Weinberg le reprocha a Kuhn que lo conciba como una captación gestáltica en la que es posible una oscilación voluntaria entre distintos modos de ver las cosas, como cuando descubrimos que la imagen en la que dos perfiles se enfrentan oculta un vaso.²⁵

Kuhn sugiere que un consenso científico está constituido, ante todo, por actitudes y tradiciones, más que por teorías “normales”. El acto de juicio que lleva a un científico a rechazar una teoría parece apoyarse en algo más que la comparación de la teoría con el mundo e involucra nociones filosóficas tales como la elegancia y consistencia de las teorías, su simetría, invariancia o no invariancia de todas las variables en todos los marcos de referencia posibles, etc., en suma, en aspectos que desbordan el alcance propio de las ecuaciones que la conforman. Pero lo que llama la atención a Weinberg es su idea de conversión radical de modos de ver el mundo que está a la base de su aparente escepticismo epistemológico.

Una anécdota personal de Weinberg es la clave para comprender qué es lo que tenía Kuhn exactamente en mente cuando habla de paradigmas:

“¿Qué fue mal? ¿Qué condujo en la vida de Kuhn a su escepticismo radical, a su extraña visión del progreso de la ciencia? Desde luego no

²⁴ Op. Cit., p. 194.

²⁵ Cfr. Op. Cit., p. 195.

fue su ignorancia –él evidentemente comprendía muchos episodios de la historia de las ciencias físicas mejor que nadie -. Encontré una pista del pensamiento de Kuhn la última vez que lo vi, en una ceremonia en Padua en 1992 que celebraba el cuarto centenario de la primera conferencia que dio Galileo en la Universidad de Padua. Kuhn contó cómo en 1947, cuando era un joven instructor de física en Harvard, al estudiar el trabajo de física de Aristóteles, se había preguntado:

‘¿Cómo pudo el característico talento [de Aristóteles] haberle abandonado tan sistemáticamente cuando pasaba al estudio del movimiento y la mecánica? De igual forma, si sus talentos le hubieran abandonado, ¿por qué sus escritos de física se habían tomado tan en serio durante tantos siglos después de su muerte?...Repentinamente los fragmentos se ordenaron en mi cabeza de una nueva manera y se pusieron cada uno de ellos en su sitio. Mi mandíbula se descolgó con la sorpresa, porque de repente Aristóteles parecía verdaderamente un buen físico, pero de una clase que nunca habría soñado posible.’

“Le pregunté a Kuhn qué había entendido repentinamente sobre Aristóteles. No respondió a mi pregunta, pero me escribió para contarme de nuevo lo importante que fue esta experiencia para él:

‘Lo que fue alterado por mi primera lectura propia de [los escritos sobre física de Aristóteles] fue mi comprensión, no mi evaluación, de lo que lograron. Y lo que hizo de ese cambio una epifanía fue la transformación que efectuó de inmediato en mi comprensión (de nuevo, no en mi evaluación) de la naturaleza del logro científico, más inmediatamente de los logros de Galileo y de Newton.’

Más tarde leí la explicación de Kuhn en un artículo de 1977 de que, sin convertirse en un físico aristotélico, por un momento había aprendido a pensar como uno de ellos...Esto en apariencia mostró a Kuhn cómo con suficiente esfuerzo es posible adoptar el punto de vista de cualquier científico que uno estudia.”²⁶

²⁶ Op. Cit., pp. 205 y 206.

Comentando el ensayo de Weinberg en homenaje a Kuhn, Bas Van Fraassen, en una serie de conferencias para la cátedra de filosofía de la religión de la Universidad de Yale, y que han sido publicadas con el título *The Empirical Stance*, reflexiona sobre la racionalidad científica como una empresa cognoscitiva que involucra bastante más que las teorías propiamente dichas o sus partes “duras”. Con ello, adelanta una concepción de la racionalidad en plena sintonía con las implicaciones para la racionalidad práctica de la noción clásica de la razón que hemos esbozado arriba. Sólo que aquí el acento está colocado en los aspectos más amplios y existenciales de la racionalidad teórica o científica. Con ello, otorga matices inesperados a la empresa de fundamentación de enunciados que tiene, en mi opinión, implicaciones importantes para la fundamentación de juicios prácticos, en el sentido que ayuda a comprender los resultados de la deliberación racional en la agencia práctica en la medida en que pudieran dar lugar a un cambio radical de opinión, como en un proceso de conversión. También para Van Fraassen, al igual que para Kuhn, la autocomprensión científicista o positivista de los fundamentos del conocimiento científico ha ocultado el punto de vista amplio y valorativo que posibilita el logro científico. Un cambio de perspectiva que engloba actitudes y valoraciones amplias parece estar a la base del conocimiento científico en sentido restringido, de manera que la racionalidad teórica pudiera aproximarse a un proceso de conversión, en el sentido que le da Kuhn en la carta a Weinberg arriba citada.

Las ideas de Van Fraassen, por otro lado, le permiten realizar una, en mi opinión, muy necesaria crítica a una concepción de la fundamentación de enunciados teóricos y juicios prácticos que, al restringir la noción de fundamentación a los acuerdos en relación a *creencias* respecto del mundo, termina deslizándose imperceptiblemente a una nueva forma de metafísica. Se trata de una crítica a las nuevas corrientes metafísicas que se abren paso en la filosofía contemporánea y que abandonan la idea de que el conocimiento es tanto un asunto teórico como práctico, y práctico en el sentido de que involucra actitudes existenciales y valoraciones de la realidad y de nuestra postura ante la misma que desbordarían la mera especulación metafísica. La nueva metafísica aparece en Van Fraassen, así como antes en Kant, como una suerte de exacerbación de las capacidades y alcances cognitivos de nuestras teorías, de manera que sus vínculos con las competencias propias de la racionalidad práctica y estética se perderían. Por ejemplo, corrientes como el materialismo, el fisicalismo

y, podríamos agregar, el realismo, insiste Van Fraassen, ofrecen más de lo que deberían como respuestas posibles a nuestras preguntas sobre la índole de la “textura” de nuestro mundo y constituyen, por ende, una serie de extrapolaciones ontológicas ilegítimas de los resultados del conocimiento científico. E insistirá que el problema de la epistemología no es meramente filosófico, o teórico, sino existencial, en la medida en que involucra una cierta actitud valorativa frente a lo que entendemos por realidad. Lo que creemos que es el mundo o el universo es, en primer lugar, un asunto angustioso, que nos deja perplejos, y no meramente un intrigante problema para el conocimiento.

Aquí también, como lo habíamos visto en Raz, encontramos reivindicada la unidad de la razón para comprender los procesos de fundamentación tanto del conocimiento teórico como práctico. Van Fraassen recuerda que ya la crítica de la metafísica en la Dialéctica Transcendental de Kant tiene el gran mérito de dirigir nuestra atención a las cuestiones prácticas de la filosofía. “Si la razón - escribe Van Fraassen- tiene tales límites distintivos, ¿no es todavía más importante echar una mirada sobre qué es lo que hay en nuestra existencia, además de la razón?”²⁷

Van Fraassen insistirá que podemos hacernos estas preguntas sin necesidad de una teoría metafísica. La metafísica es más bien una suerte de simulacro que oscurece antes de iluminar lo que nosotros creemos que es el caso. Escribe Van Fraassen:

“Las teorías metafísicas se proponen interpretar lo que nosotros ya sabemos que es el caso. Pero interpretar es *interpretar algo*, algo que nos ha sido dado como ya entendido. Paradójicamente, los metafísicos interpretan lo que inicialmente ya comprendemos como algo que alguien difícilmente pudiera entender, y luego insisten que no podemos vivir sin ello. A algún oyente incrédulo dirán: ¡Construya una alternativa mejor! Pero esto sólo señala su invencible presunción de que la metafísica es el *sine qua non* del entendimiento”.²⁸

²⁷ Van Fraassen, Bas, 2002, *The Empirical Stance*, Yale University Press, New Haven and London, p. 2.

²⁸ Op. Cit., p. 3.

²⁹ Op. Cit., p. 4.

RACIONALIDAD DE LOS PROCESOS DE CONVERSIÓN

La metafísica que se hace hoy en día no sería el idealismo de siglo XIX, sino una forma de metafísica analítica que renace amparada por la crítica positivista al conocimiento metafísico. Se trata de una metafísica que subvierte nuestro entendimiento de lo que define nuestra humanidad con el uso de “simulacra bajo los mismos nombres”.²⁹ Se trata de simulacra que “honran la letra”, pero oscurecen aquello que importa en la experiencia humana.

La ontología analítica tiene su origen en un celebrado ensayo de Quine, intitulado “On what there is”, que se inicia, de acuerdo con Van Fraassen, con una crítica a la metafísica tradicional para proceder a esbozar los modos cómo la ontología analítica pudiera proseguir la indagación de manera más higiénica o respetable. Van Fraassen esboza dos formas con las que los herederos de Quine han proseguido con esta empresa: una que consiste en poner de relieve los compromisos ónticos de la ciencia; la otra en responder a las preguntas metafísicas del mismo modo a como lo hacen los científicos. De esta manera, la crítica según la cual el rendimiento ontológico de una ciencia no puede ser verificado y, por lo tanto, la metafísica debe ser descartada, puede ser rechazada con el argumento de que mucho en la ciencia actual es construido por el científico o grupo de científicos y tampoco puede ser verificado.

Pero, se pregunta Van Fraassen, ¿realmente podemos construir una metafísica por analogía con el método científico? Cuando una serie de científicos tienen que decidir en qué dirección proseguirá la investigación, es la evidencia empírica la que abre el camino. La evidencia empírica somete a la ciencia a una suerte de selección natural, tanto desde el punto de vista global como local. Esta forma de falsación de carácter empírico no es posible al interior de la ontología, cuyas ventajas pudieran limitarse solamente a la consistencia lógica y capacidad explicativa.³⁰

El defensor de la metafísica pudiera replicar que una forma de metafísica resulta una continuación apropiada de una ciencia si su capacidad explicativa es tan poderosa como la capacidad explicativa de la ciencia en la que se basa. Pero ¿cómo definir “una buena explicación”? Aquí, justamente, aparecerían valores cuya elección ha sido decidida de forma no tematizada y que Van

³⁰ Cft. Op. Cit., pp. 12 y 13.

³¹ Op. Cit., p. 15.

³² Op. Cit., p. 16.

Fraassen precisamente quisiera poner de relieve. La ciencia es una empresa en la que se toman grandes riesgos y se apuestan audaces conjeturas. Esto sucede porque lo que está en juego es importante: "...seguridad, alimento, cobijo, comunicación, todas las precondiciones para una vida en paz y basada en la justicia que una ciencia exitosa puede promover".³¹ Los riesgos de adquirir una creencia metafísica falsa no son nada al lado de las consecuencias prácticas involucradas en el conocimiento científico. Todo lo que hay que evaluar en la metafísica es "la pérdida y ganancia de creencias verdaderas *simpliciter*".³²

Este es justamente el trabajo de los filósofos: el de decidir qué es una buena explicación. No el de establecer un mero paralelismo formal que homologue la ontología analítica y la ciencia de la época. Lo que deberían mostrar es cuál es la ventaja de las buenas explicaciones si las sopesamos contra la verdad. De esta manera, para Van Fraassen, la filosofía es en sí misma una empresa impulsada por valores y actitudes: es la empresa del pensamiento desde la cual cada generación se interpreta a sí misma.

Para Van Fraassen, la alternativa a la exploración de carácter metafísico es el empirismo. Pero no cualquier forma de empirismo, sino un tipo de empirismo que comporte una suerte de componente de sentido común y afectividad. La crítica empirista a la metafísica se concentra en dos de las debilidades de esta última: 1. el dar absoluta primacía a las demandas por explicación y 2. el contentarse con las explicaciones que proceden postulando realidades o aspectos del mundo que no son empíricamente evidentes. Si el filósofo quisiera entender qué es la ética, la ciencia o la religión, debería tratar de ganar un acceso a la experiencia relevante que le permitiera comprender los conceptos que le preocupan y evitar postular la existencia de entidades o esferas del ser cuyo conocimiento supuestamente ofrece un recuento "verdadero" de las realidades de las cuales se ocupan las mencionadas disciplinas.

"Sin embargo, esto es lo que los filósofos han intentado, con frecuencia, hacer. 'Explicar' la ética bajo el presupuesto que los principios éticos constituyen las verdades (putativas) de los valores, las teorías científicas el sumario putativo de las leyes de la naturaleza, y las doctrinas científicas las descripciones putativas de una realidad divina, extra-mundana. Tales tendencias presuponen que a menos que podamos pensar que los textos

³³ Op. Cit., p. 37.

RACIONALIDAD DE LOS PROCESOS DE CONVERSIÓN

relevantes pretenden ser la historia verdadera, no se produce ninguna clase de explicación o comprensión del objeto de estudio".³³

De lo que se trata ahora, entonces, es de encontrar una base a la crítica empirista a la metafísica que no se base en dogmas absolutos. Para Van Fraassen esta base viene sugerida ya por una cierta rebelión a las teorías que dan la espalda a la experiencia comprobable aunada a una afirmación de la capacidad de la razón para resolver conflictos una vez que se ha instalado una disputa entre dos o más tesis. Ninguna de estas demandas, actitudes y expectativas constituyen una creencia o una aserción respecto de algo en el mundo. Aunque ellas pudieran requerir creencias para ser sostenibles, se trata, básicamente, de actitudes. Es por esto que, para Van Fraassen, el empirismo es una actitud y no meramente una concepción metafísica respecto de la textura de nuestro mundo físico.

Por lo tanto, una posición filosófica podría consistir en algo distinto a una creencia respecto del mundo: en una actitud, un compromiso, un modo de aproximarse, etc., al mundo.³⁴ Esto significa que un desacuerdo con tesis metafísicas tendrá, además de su carácter de ser una disputa en torno a enunciados, una forma valorativa o práctica (en el sentido de que expresará fines particulares), aunque no sea posible reducir la validez de una tesis a una mera actitud.

Van Fraassen ilustra estas ideas de modo concreto con una crítica al materialismo como tesis metafísica. En efecto, el materialismo, una suerte de realismo provisional que se puede asociar también al fisicalismo y al naturalismo, es un punto de vista que, en la mente del filósofo metafísico, traduce mejor en términos filosóficos aquello en lo que parece descansar el éxito de las ciencias empíricas, a saber, en la convicción de que la materia es todo lo que existe. Si esta tesis la tomásemos en el sentido de un dogma metafísico significaría que no puede ser refutada. Pero, siendo una tesis como cualquier otra, podemos suponer que esta tesis codifica una cierta orientación o actitud valorativa, como justamente parece seguirse de cualquier tesis filosófica. Aparte de eso, ¿hay alguna manera de identificar el materialismo como una tesis sustantiva respecto de algo? Entendido como una tesis con consecuencias para la psicología, la tesis materialista sostiene que los eventos mentales son equivalentes a eventos

³⁴ Cfr. Op. Cit., p. 47.

orgánicos en el cerebro. No obstante, resulta difícil reducir todos los sentidos posibles del ser persona, por ejemplo, a eventos mentales de carácter orgánico.

Otra manera de definir la preeminencia del materialismo como tesis metafísica es sugerir que no existiría nada en el mundo salvo las entidades postuladas por la física teórica. Pero, como ya hemos visto en la distinción que hacía Weinberg entre aspectos duros y suaves de las teorías científicas, muchas de las entidades postuladas por las interpretaciones posibles de la física teórica “no existen” en tanto que son descripciones susceptibles de ser cuestionadas por futuros desarrollos de la teoría. De esta manera, la pregunta de qué pueda ser lo material en el materialismo queda todavía abierta.

El materialismo, para Van Fraassen, debería ser entendido más bien como el “espíritu” del materialismo, en el sentido de que propone tanto tesis de carácter empírico como no empírico. Pareciera sugerir que acepta como materia lo que la física de su tiempo considera que es la materia. Pero ¿cómo sabe el físico que un campo electromagnético es material? Evidentemente, lo que sucede es que el físico toma una decisión, racionalmente fundada, que lo anima a decir que cierto tipo de entidades forman parte del cuerpo de entidades materiales de la física. Ellas no son objeto de conocimiento tanto como hacen el conocimiento posible. El materialismo sería, entonces, sugiere Van Fraassen, un conjunto de actitudes en favor de lo que la ciencia actual considera que hay en el mundo, así como la disposición a considerar a la ciencia como una cierta clase de conocimiento exhaustivo.³⁵

Con esto, Van Fraassen concluye que el materialismo es de hecho una *actitud* que se ha hecho pasar por un tesis acerca de lo que es o hay en el mundo.³⁶ Pero, pudiera preguntarse alguien, si las tesis filosóficas son “meras” actitudes, entonces, ¿cómo podrán zanjarse alguna vez diferencias entre las mismas? ¿Cómo podrá hablarse de acuerdos en la filosofía si esta es la situación? Para Van Fraassen, en realidad, nunca hubo un acuerdo libre de polémica respecto de presuntas tesis fácticas. Sin embargo, esto no ha implicado que actitudes diferentes basadas en evaluaciones y compromisos subjetivos no puedan ser objeto de crítica o acuerdo racional.

³⁵ Cfr. Op. Cit., p. 59.

³⁶ Cfr. Op. Cit., p. 61.

³⁷ Op. Cit., p. 62.

RACIONALIDAD DE LOS PROCESOS DE CONVERSIÓN

“Las actitudes ciertamente involucran creencias y son inconcebibles si se las separa de creencias y opiniones. El punto importante es simplemente que una actitud involucra bastante más, que no puede ser identificada con una creencia y que persistirá a través de los cambios en las creencias. Pienso que puedo ilustrar esto muy bien reflexionando acerca de los modos como las actitudes empíricas y materialistas pueden diferir unas de las otras y mostrando simultáneamente como una tal disputa racional es posible y relevante, aun cuando no pueda zanjar el asunto definitivamente.”³⁷

Al igual que el materialismo, la actitud empírica tiene una actitud positiva en relación con la ciencia. Pero esta admiración no se refiere a los eventuales contenidos de la misma como a sus prácticas de investigación e indagación. Para el materialista, la ciencia nos enseña en qué debemos creer. Para el empirista à la Van Fraassen, lo que la ciencia nos enseña es, más bien, la mejor manera de renunciar a nuestras falsas creencias. Y puede hacerlo sin caer en la desesperación o sin sucumbir al relativismo.

Esta manera de ver las bases del conocimiento científico nos dota ahora de una nueva capacidad para comprender los cambios revolucionarios de paradigma que Kuhn homologaba a auténticas conversiones. La idea básica de Van Fraassen es que la reflexión racional no queda disminuida si la concebimos de un modo ampliado en tanto que los acuerdos racionales pudieran ser acuerdos no sólo respecto de meras creencias, sino respecto de un cierto talante valorativo y actitudinal frente al mundo. Lo que Van Fraassen tiene en mente aquí es la posibilidad de una fundamentación pragmática de nuestras creencias en oposición a las pretensiones de fundamentación de la metafísica contemporánea, que reduciría la posibilidad de acuerdos a meros acuerdos en torno a creencias. La ventaja de este esquema parece ser, en opinión de Van Fraassen, que deja un espacio abierto a aquel continuo que iba de la deliberación racional a la conversión del que hablaba Williams, y que no podía ser agotado en el marco de una concepción restringida o metafísicamente cargada de creencias.

De esta manera, el cuestionamiento empirista de toda metafísica permite a Van Fraassen referirse a los cambios revolucionarios en nuestros esquemas conceptuales básicos. Se trata de un fenómeno de nuestra vida cognitiva, aplicable también en el caso de las conversiones. En retrospectiva, siempre podemos ver

³⁸ Cfr. Op. Cit., p. 67.

esos cambios de perspectivas como oportunos y afortunados. Van Fraassen habla también de traumas epistemológicos. Pero no tenemos una concepción del conocimiento, la creencia y la opinión que vuelva comprensibles esta clase de cambios desde el punto de vista de su racionalidad. Al igual que Raz, Van Fraassen insiste que estos cambios involucran una serie de decisiones (si aceptar una nueva teoría, un marco conceptual, una visión del mundo, o rechazarla), que la teoría standard de las decisiones no siempre puede justificar.³⁸

De acuerdo con Van Fraassen, hay cuatro aspectos fundamentales que caracterizan estos cambios radicales en perspectiva. En primer lugar, hay un cambio en el marco conceptual, donde el “viejo” es dejado atrás. Algunas nociones del antiguo marco conceptual son dejadas de lado al fracasar al ser confrontadas con la naturaleza y el pensamiento. El segundo aspecto, ya puesto de relieve por Kuhn, es que la nueva teoría permite y confirma predicciones que eran lógicamente imposibles desde el punto de vista de la teoría anterior. Al mismo tiempo, y en tercer lugar, el nuevo marco conceptual debe poder explicar los éxitos del antiguo al interior de aquel marco conceptual que ahora se revela como incompleto o inapropiado. El cuarto aspecto es que el nuevo marco conceptual parece completamente absurdo y sin sentido desde el antiguo marco conceptual.³⁹

¿Qué tipo de epistemología puede dar cuenta de esta clase de revoluciones? Lo que es seguro para Van Fraassen es que no puede ser una epistemología de carácter objetivante. El problema con teorías de este tipo es que su punto de partida es nuestra visión actual del mundo. Con esto, excluimos a priori cualquier “revelación” que nos pudiera conducir a darnos cuenta que nosotros no encajamos completamente tampoco en esa visión. Una tal teoría jamás tendrá un teorema que diga que bajo ciertas condiciones nos daremos cuenta de que no somos eso que dice la teoría. Al contrario, salir fuera de esa teoría sería una forma de disfunción cognitiva para esa teoría.⁴⁰ Por esta razón, para Van Fraassen, el problema epistemológico de las conversiones radicales es un problema insoluble en el marco de las epistemologías objetivantes.

¿Hay alguna alternativa? La alternativa es abandonar el proyecto de una epistemología objetivante: consiste en hacer depender nuestras teorías de criterios prácticos. Van Fraassen propone una visión más voluntarista en el sentido de

³⁹ Cfr. Op. Cit., pp. 71 y 72.

⁴⁰ Cfr. Op. Cit., p. 79

⁴¹ Cfr. Op. Cit., p. 83.

RACIONALIDAD DE LOS PROCESOS DE CONVERSIÓN

que definir qué es para nosotros una empresa científica exitosa es algo que escapa al mero hecho empírico. Definir qué es aquello tras lo cual andamos cuando nos embarcamos en la empresa del conocimiento es una decisión que depende de lo que consideramos hacer algo bien o mal. Este es, justamente, el punto de vista que caracteriza al pragmatismo.⁴¹

Pero, finalmente, cabe preguntarse ahora qué pudiera jalonar una decisión que permita un cambio epistémico de perspectiva. Van Fraassen examina dos opciones. La primera, aquella que ha sido mejor representada por el modelo de la apuesta de Pascal. La otra opción, cuya fecundidad exploraremos en la última parte de este trabajo, la constituye una intuición de Jean Paul Sartre.

La apuesta de Pascal ha sido caricaturizada de la siguiente manera: Uno debería poder calcular el valor de la esperanza que uno tiene de alcanzar algo, así como el valor que ese algo tiene. Si este presupuesto se traslada a la posibilidad de alcanzar la gloria eterna, la apuesta consiste en calcular el valor de la perspectiva futura de una bienaventuranza eterna por contraste a una vida en la increencia. Pero, para Van Fraassen, no es cierto que Pascal sugiera que estamos obligados a creer una vez que evaluamos nuestra situación. No quiere mostrar que es irracional no creer. Al revés, al inicio de su apuesta Pascal insiste que no existen argumentos racionales para la creencia cristiana. Por esta razón, la apuesta no se propone ofrecer tales argumentos. “Por el contrario, la apuesta se presenta como una respuesta a la acusación (“no absuelve a aquellos que la aceptan”) de que si una creencia no tiene un fundamento racional entonces uno no debe tenerla”.⁴²

Pero si entonces, sigue el argumento de Pascal, la razón no lo obliga a uno a elegir entre los dos cursos de acción (creer o no creer), de todas formas todavía hay distinciones que deberían hacerse entre las diversas creencias que van más allá de su racionalidad o irracionalidad.⁴³ Toda creencia que no es racional no necesariamente es irracional. Un jugador puede encontrar racional correr un riesgo finito por una ganancia infinita. Lo que sería irracional es perder la vida por nada, en vez de arriesgarla por una ganancia infinita. Pero esto no significa que haya producido argumentos racionales para una creencia determinada. El valor de una apuesta no es evidencia en favor de la existencia de Dios. Así pues, la apuesta de Pascal parece venir asociada con una concepción

⁴² Op. Cit., p. 96.

⁴³ Cfr. Op. Cit., p. 97.

⁴⁴ Cfr. Op. Cit., p. 99.

en favor de una forma de irracionalidad contenida o limitada. Esto significa que la necesidad de elegir no es eximida por esta limitación de la razón.⁴⁴

No obstante, la apuesta de Pascal como modelo de decisión no puede aplicarse muy bien al problema que nos ocupa, puesto que da por supuesto lo que quiere mostrar, a saber, que es mejor apostar por un paradigma científico cuyo rendimiento se desconoce, aunque ya se valora.

El otro modelo de decisión sobre el que Van Fraassen se detiene y que es más básico porque hace posible un cambio de valoración que vuelve al nuevo paradigma plausible, viene sugerido por un ensayo de Sartre sobre la emoción. Una emoción parece establecer una transición entre lo soportable a lo insoportable. Una situación cuyas demandas para un agente son demasiado exigentes son sustituidas por un arrebato emocional que el agente sí puede ejecutar. La emoción tiene así, de acuerdo con Sartre, una función determinada en la economía cognitiva de los agentes racionales.

La idea es que cuando cedemos a ciertos comportamientos lo que de pronto era imposible, se vuelve posible. A los mejor entre mis opciones de comportamiento no está el comportamiento agresivo frente a otra persona, pero si me enfurezco, de pronto ese comportamiento se vuelve una posibilidad. Una emoción transforma la valoración que le damos a una situación. La emoción tiene así una función cognitiva y volitiva, en la medida en que transforma nuestra perspectiva y nuestra situación subjetiva.⁴⁵ Introduce, de acuerdo con Sartre, una suerte de transformación mágica del mundo, en el que éste aparece bajo un nuevo aspecto que nos conmina a una forma de acción impensable. Aunque, para Van Fraassen, la perspectiva de Sartre es demasiado reduccionista, básicamente expresa un punto de vista válido para la fenomenología de las emociones. La emoción nos permite hacer algo que antes pudiera resultar patético o gratuito.⁴⁶ Un cambio de actitud vuelve inteligible lo que antes parecía imposible. La emoción hace posible y precipita un cambio que no es exigido por la racionalidad sino que involucra un elemento volitivo.⁴⁷

“De alguna manera, las transformaciones emocionales que hemos esbozado modifican cómo uno percibe el resultado de una conversión a

⁴⁵ Cfr. Op. Cit., p. 104.

⁴⁶ Cfr. Op. Cit., p. 105.

⁴⁷ Cfr. Op. Cit., p. 107.

⁴⁸ Op. Cit., p. 108.

RACIONALIDAD DE LOS PROCESOS DE CONVERSIÓN

una nueva visión del mundo. La conversión en sí misma deja de ser algo completamente ininteligible y pasa a ser algo que es ciertamente inteligible y que es susceptible de una evaluación a posteriori de sus méritos”.⁴⁸

Esta es la visión de los cambios en perspectiva que Van Fraassen quisiera incorporar a la epistemología contemporánea. Los cambios de perspectiva muestran que incluso un lenguaje tan preciso como el de la física teórica oculta una serie de ambigüedades y que las revoluciones conceptuales colocan estas ambigüedades en primer plano.

“¿Qué pasa en las revoluciones científicas? Desde el punto de vista anterior, la opinión científica recibida, las nuevas teorías son absurdas o ininteligibles. La transición a una nueva visión de la naturaleza, la conversión a ese nuevo punto de vista, no admite una justificación dentro de la justificación previa o desde los estándares de aceptabilidad. Las creencias, valores, criterios, asunciones, presuposiciones, reclamos de conocimiento pueden ser debilitadas por anomalías, retornos decrecientes y expectativas frustradas. Pero nunca son vencidos en una batalla abierta. De tal manera que el cambio que hace ese cambio posible es tan profundo que supera toda racionalidad anterior. Es un cambio a través de algo análogo a la emoción, que juega el rol que Sartre le atribuye, en el que viejos valores y puntos de vista son abandonados”.⁴⁹

Van Fraassen está pensando aquí en un modelo epistemológico en el que entrarían en escena, además de la razón, la imaginación y la emoción.⁵⁰ El punto de partida cuando se produce algún tipo de conversión es el compromiso teórico con alguna concepción de mi experiencia inmediata. Esta confianza en una concepción previa provoca que parezca lógicamente incoherente cualquier otra concepción que escape del acostumbrado marco conceptual. Al mismo tiempo, por otro lado, ese conocimiento básico sobre el que nos apoyáramos parece

⁴⁹ Op. Cit., p. 151.

⁵⁰ Cfr. Op. Cit., p. 119.

⁵¹ Cfr. Op. Cit., p. 139.

escapar a un escrutinio exhaustivo de nuestra parte, como si en el fondo careciéramos de él. Sin embargo, el cambio radical es posible si anclamos nuestra racionalidad en la historia y dejamos de concebirla, en términos metafísicos, como un conjunto de preconcepciones establecidas de una vez para siempre, ajenas a toda pre-teoría o pre-comprensión, e inmune a toda forma de crítica.⁵¹

Si esto es así, la ciencia no necesita, para Van Fraassen, asumir a priori un punto de vista secular. En las ciencias pudiera hablarse de una variedad de puntos de partida, los cuales enriquecerían de formas inesperadas nuestra comprensión y nuestra experiencia humanas. La exploración empática de las emociones de otro pueden formar parte también de una suerte de investigación sistemática y reconocerse con justicia como un elemento de nuestros procesos cognitivos.⁵² De esta manera, la línea divisoria entre racionalidad y conversión, tal y como lo sugería Kuhn, es mucho más difusa de lo que la metafísica analítica del siglo XX parecía sugerir.

IV. Un proceso de conversión religiosa a manera de ejemplo.

Para ilustrar estas ideas, quisiera, finalmente, referirme a la descripción de un proceso de conversión que coloca como eje pivotal a la emoción. Se trata de un ensayo de la filósofa y teóloga norteamericana Eleonore Stump, intitulado "The Mirror of Evil"⁵³. Allí, Stump intenta responder a la pregunta acerca del proceso reflexivo que la impulsa a creer en Dios, sólo que en vez de limitarse a una descripción autobiográfica escrita en primera persona, sigue una vía indirecta que muestra cómo pudiera resultar razonable la creencia en un Dios bueno y omnipotente.

A mí me parece interesante este ensayo porque involucra todos los elementos que vimos esbozados en la reflexión anterior y que conformarían la racionalidad de los procesos de conversión. En efecto, el punto de partida de Stump es la afirmación enfática de que estamos en posesión de una capacidad cognitiva, de una "facultad", que nos hace capaces de reconocer el mal, la maldad humana. Stump, como Rawls, habla de "intuiciones" que poseen una

⁵² Cfr. Op. Cit., p. 171.

⁵³ Este ensayo, que he bajado de la página Web de la Profesora Stump, se encuentra en Morris, Thomas (Ed.), 1994, *God and the Philosophers*, Oxford University Press, pp. 235-47.

RACIONALIDAD DE LOS PROCESOS DE CONVERSIÓN

cierta primacía respecto de los principios morales y teorías éticas, pero insiste, al mismo tiempo, que estas intuiciones son fuente de cogniciones tan válidas como cualquier otra capacidad de la razón.

Lo que Stump quiere decir es que nuestra capacidad para sentirnos horrorizados por el mal no es una capacidad secundaria o derivada de una socialización en una moral culturalmente existente, entendida esta como un sistema de normas. Es algo tal vez mucho más básico, una capacidad cognitiva que acompaña otras capacidades cognitivas en pie de igualdad. En filosofía moral, solemos separar la emoción o la afectividad moral, lo que Strawson llamaba nuestras actitudes reactivas, de los procesos deliberativos que hacen posible la fundamentación de la moral, como hemos visto ya. Esta estrategia parece lo más indicado si suponemos que aquel que no comparte nuestra sensibilidad moral desea, no obstante, entender por qué rechazamos ciertas acciones. Esta estrategia analítica ha sido también la de Kant, para quien la satisfacción que una acción produce en quien la ejecuta es algo tan subjetivo que sólo puede agotarse en la mera sensación percibida en la interioridad del agente racional y que, por lo tanto, resulta *incomunicable* como argumento en favor de una moral.

Pero lo crucial para Stump es que esta especial “facultad” para reconocer y repudiar la maldad que conllevan ciertas acciones nos permite reconocer también la bondad y, con ella, tal vez un principio de bondad última, una suerte de principio rector contra el cual mediremos toda otra bondad. No sólo la maldad humana, en cuyo espejo nos vemos reflejados, es capaz de provocar nuestras emociones de repudio. Para Stump, tal vez de forma más genuina y radical, es la bondad, en la que podemos vernos reflejados, la que pudiera provocar las emociones más fuertes. Es por esto que el testimonio poderoso de la Madre Teresa de Calcuta o de los héroes anónimos que, a riesgo de sus vidas, protegieron a los judíos en el poblado francés de Le Chambon, durante la ocupación Nazi de Francia, o el testimonio de San Maximiliano Kolbe, que canjeó su vida en Auschwitz por un condenado a muerte que, a diferencia de él, tenía familia e hijos pequeños, es capaz de conmovernos hasta las lágrimas.

La bondad profunda y verdadera, como la llama Stump, es de una clase que es inesperada y adorable y ella es, en palabras de nuestra autora, “heartbreaking”, entrañable y conmovedora. Esa bondad, ese amor y caridad de los que son capaces algunas personas y tal vez algunos animales, así como

⁵⁴ Stump, Eleonore, Op. Cit., p. 12 (de la versión de la Web).

nuestras lágrimas de emoción por la belleza que conllevan, revelan más a Dios que toda otra fuente de placer estético. En donde lo encontremos, escribe Stump:

“...el sabor de la verdadera bondad nos llama, nos despierta y abre nuestros corazones. Si respondemos con sorpresa, con lágrimas, con gratitud, determinados a no perder ese sabor, decididos a no traicionarlo, nos llevará eventualmente a percibir a alguna visión o intuición de Dios.”⁵⁴

Por esta razón, nos confiesa Stump, para algunas personas, ella incluida, enfocarse en la maldad y observar la respuesta heroica de algunos frente a la absurda e insondable inclinación al mal de la que somos capaces, la condujeron a Dios y deciden su propio proceso de conversión. Como en Job, es el padecimiento la vía que le permite encontrarlo. Kant parece creer también, en su “Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea” que no puede hablarse de una creencia en Dios que sea genuina, que no sea hipócrita o repetida sólo porque así lo hemos aprendido de oídas, si no hemos sentido la emoción que nos provoca la irrupción de Dios en nuestras vidas en la forma concreta de una emoción sentida por el amor atisbado en la caridad de los santos.

No por casualidad tanto Stump como Kant concluyen sus trabajos con una referencia a la fe de Job. Para Stump, sólo en el medio del mal más horrendo la caridad heroica puede brillar y sorprendernos. El sufrimiento de Job, y los riesgos en los que incurrieron los habitantes de Le Chambon para proteger a los judíos, producen una forma de *conocimiento* en la medida en que ponen de manifiesto una bondad que sólo es posible en el horizonte de la bondad absoluta. Por eso Job le dice a Dios “ahora te veo”. Kant interpreta esta epifanía como el testimonio de alguien que puede decir sincera y verazmente que *cree* en Dios, que *sabe* que Dios existe. En contra de aquellos que declaran tener fe porque ella les es impuesta como desde afuera, de modo que presumen de la misma y fingen para ganar méritos ante una Divinidad de la que no están completamente seguros, pero que creen poder manipular, Job puede ver que el mal absoluto que padece pone de relieve la misericordia y bondad de Dios:

“Por lo tanto, sólo la sinceridad de corazón, no el mérito de la evidencia, la honradez para confesar abiertamente sus dudas y la resistencia a fingir una confesión cuando no se siente, especialmente ante Dios (con el que

RACIONALIDAD DE LOS PROCESOS DE CONVERSIÓN

de todos modos es absurdo usar de estas astucias): he ahí las cualidades que, ante el tribunal divino, han hecho que el hombre honrado, personificado por Job, sea preferido al adúlador religioso...

“Nadie puede garantizar siempre que lo que se dice a sí mismo o le dice a otro sea verdadero (pues puede errar); pero sí puede y debe asegurar que su confesión o su declaración es veraz, pues de esto es consciente de manera inmediata. En efecto, en el primer caso compara su enunciado con el objeto de su juicio lógico (por medio del entendimiento); mas en el segundo, como confiesa su asentimiento, compara su enunciado con el sujeto (ante la conciencia moral). Si hace la confesión atendiendo a lo primero, sin ser consciente de lo segundo, miente, porque aduce algo distinto de aquello de que es consciente”.⁵⁵

La conclusión que saca Kant de esto es un argumento en favor de la preeminencia de la conciencia moral sobre la especulativa. Para Kant no hay nada peor y más despreciable que la inclinación a la deslealtad, a la falsedad, de aquel que dice creer en algo sin creerlo realmente. Por contraste, lo que caracteriza a una personalidad buena es la honradez, una cierta ingenuidad y la rectitud en la manera de pensar.⁵⁶ Toda otra cualidad o pretensión de la personalidad tiene valor sólo en la medida en que se apoyan en esta suerte de lealtad con uno mismo. La fe es gratuidad y don, pero para que sea una “buena” fe debe ser una fe *verazmente* creída. Sólo con un concepto de racionalidad teórica más ampliado del que disponemos, y como los sugeridos por la reflexión de Raz y Van Fraassen, pudiéramos ampliar los criterios que sirven a la fundamentación de nuestras creencias y, en consecuencia, al sostén de lo que creemos verazmente.

Lo que lleva a los hombres a incurrir en esta forma de autoengaño es no tener una verdadera experiencia de la bondad de Dios. Tanto Stump como Kant parecen sugerir que esta clase de experiencia de primera mano de lo que es la

⁵⁵ Kant, Emmanuel, 1992, “Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en Teodicea”, *excerpta philosophica*, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, pp. 24 y 25.

⁵⁶ Kant, Op. Cit., p. 28.

bondad de Dios resulta una verdadera fuente de conocimiento en la medida en que involucran emociones que comprometen a nuestra razón práctica o, como dice Kant, a nuestra conciencia moral. Aquí, de nuevo, la capacidad de percibir y comprender la validez de una visión del mundo, sea esta de naturaleza especulativa, como la descrita por Van Fraassen, o de índole moral, como lo sugería Williams, involucra a la razón entendida como un todo dinámico en el que tal vez, como insinúa Kant, la veracidad moral basada en actitudes valorativas informadas por aspectos imaginativos y emocionales juegue un papel estelar.

V. Referencias

Agustín, *Confesiones*, Alianza Editorial, Madrid

Foot, Philippa, 2001, *Natural Goodness*, Oxford University Press.

Kant, Emmanuel, 1992, "Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en Teodicea", *excerpta philosophica*, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid.

Raz, 1999, *Engaging Reason*, Oxford University Press.

Van Fraassen, Bas, 2002, *The Empirical Stance*, Yale University Press, New Haven and London.

Smith, Michael, 1994, *The Moral Problem*, Blackwell, Oxford.

Stump, Eleonore, 1994, "The Mirror of Evil" en Morris, Thomas (Ed.), 1994, *God and the Philosophers*, Oxford University Press.

Weinberg, Steven, 2003, "La no revolución de Thomas Kuhn" en *Plantar Cara*, Paidós.

Williams, Bernard, 1981, "Internal and External Reasons", en *Moral Luck*, Cambridge University Press.

LA TEOLOGÍA COMO ACONTECIMIENTO LINGÜÍSTICO

La forma analógica del lenguaje y la teología a partir de Gustav Siewerth y Hans Urs von Balthasar

Prof. Dr. Rafael Luciani

Abstract

The form that Christian theology assumes is the one of a linguistic event in the measurement that, being before a reality that is beyond all human experience and understanding, cannot let speak of her, without for that reason losing the polar tension that occurs between the always greater but deeply near God and its welcome by means of our human language. This form implies that, on the one hand, the theology speaks about God, is a word about Him, but firstly, is listener of the God that speaks, is always an answer to a gift. In this essay we intend to analyze the analogical form of human language, and its expressive structure, in order to obtain a more adequate understanding of the form and specificity of theological language.

Key words

Analogy, theological language, semantic excess, expression, alterity, linguistic event, sanctity, theology, form, transcendence.

1. Sobre la expresión y la alteridad en el lenguaje

La dimensión expresiva del lenguaje teológico revela la más dramática tensión que acontece existencialmente entre lo manifestado (en sí mismo) y su manifestación (para otro). Mediante la expresividad semántica se nos abre una profundidad mayor a ella misma, lo que no significa que ésta sea defectuosa, por el contrario, es un síntoma de su apertura junto a la inagotabilidad de la realidad que expresa. La palabra no puede representar exactamente la realidad, pero sí la carga al modo de una apertura en el ocultamiento. La expresividad del lenguaje viene a indicar tres cosas fundamentalmente según lo expone el filósofo Gustav Siewerth. Primero, toda figura o estructura (*Gebildes*) por la que conocemos la realidad, sea ésta una palabra o una imagen, está entrecruzada por su propia

apertura intrínseca más allá de lo que puede mostrar en su aparición o expresión; lo mismo que una "imagen aparecida, se muestra a los otros y para los otros, en sí misma, pero también mostrando algo distinto de sí, más allá de sí; aparece como pura manifestación, se oculta manifestándose y se manifiesta ocultándose"¹, del mismo modo la palabra, en cuanto forma de expresión, está inhabitada por una profundidad mayor que se deja traslucir mediante su propia fragilidad, revelando así en ella lo otro de ella².

Esta alteridad en la palabra no significa que ella se desdoble, sino que es en sí misma trascendente, abierta, pues en su expresión (*Ausdruck*) se exterioriza una siempre mayor interioridad³, ya que las palabras "no son sólo significativas, sino ante todo expresiones de una profundidad"⁴. Segundo, esta profundidad que se hace expresión no es algo ajena ni totalmente distante a las palabras, sino que es cargada en ellas mismas hasta el punto de identificarse con lo expresado⁵, manteniendo siempre la tensión referida anteriormente (ocultamiento-manifestación). Esto alcanza su mayor forma en la Palabra encarnada, que no es un mero pronunciamiento del Padre en un determinado momento histórico, sino Su palabra misma que asume la historia y se hace acontecimiento en ella, coincidiendo, así, de manera plena, su forma con su contenido, su manifestación con lo manifestado, pues Jesucristo no es imagen-copia (*Abbild*) como la creatura humana, sino la imagen originaria (*Urbild*)⁶ de toda la creación. Tercero, esta profundidad que emerge en la palabra expresa la belleza⁷ del ser de las cosas y,

¹ "Am anderen und für andere als Bild erscheinend zeigt es sich so und auch anders; es erscheint als bloße Erscheinung, es verbirgt sich entbergend oder es entbirgt sich verbergend". G. SIEWERTH, *Philosophie der Sprache*, 14.

² Cfr. G. SIEWERTH, *Philosophie der Sprache*, 18.

³ Cfr. G. SIEWERTH, *Philosophie der Sprache*, 23.

⁴ "Sie sind nicht nur bedeutungs-, sondern ausdrücktief", continúa el texto: "In dieser sich ausdrückenden Kundgabe, in der die Sache selbst ins Offene ein- und ausströmt, ist der Mensch selbst ausgesetzt und verwirklichend". G. SIEWERTH, *Philosophie der Sprache*, 24.

⁵ "Segen und Fluch, Machtbann und Zauber, Liebe und Haß, Gram und Freude leben so ursprünglich im Wort. Im verstandenen und geschauten Ausdruck ist das Wort die Sache selbst". G. SIEWERTH, *Philosophie der Sprache*, 24.

⁶ "Als der Sohn erschien, erschien Gottes Wort im Bilde und Antlitz eines Menschen. Wen er aus dem Innern seiner Liebe in Demut ansah, erblickte das Wesen der Liebe Gottes selbst; er sah Gott, nicht im Abbild, sondern das exemplarisch durchscheinende Urbild der sich entäußernden Liebe selbst". G. SIEWERTH, *Philosophie der Sprache*, 35.

LA TEOLOGÍA COMO ACONTECIMIENTO LINGÜÍSTICO

con ello, revela un sentido⁸ mayor a lo posiblemente dicho que reclama en el ser humano un llamado a la autenticidad de su vivir, pues el lenguaje es un acontecimiento comunitario⁹ que exige, bajo la forma de la convencionalidad, un acuerdo o conveniencia entre las palabras y su uso cotidiano, entre lo expresado y lo vivido, cuyo ritmo sigue siendo para la creaturalidad aquel que se gesta entre la manifestación y el ocultamiento que nos abre a la trascendencia¹⁰.

En fin, la expresividad del lenguaje no se funda en otra cosa que en la propia trascendencia constitutiva del ser humano, en cuanto éste existe sólo bajo el ritmo de un recogimiento interior que exige su propia trascendencia para ser, no sólo respecto a un medio vital específico, sino en relación al todo¹¹.

1.1 La dinámica del lenguaje y su trascendencia

La expresividad humana, que nos permite siempre disponer de nuevas palabras, representa, a la vez, la capacidad generativa del lenguaje mediante la cual la persona busca siempre conocer su propia verdad. Según von Balthasar “el lenguaje es para el hombre la libre revelación de su intimidad personal a otros hombres mediante signos sonoros sensibles”¹², lo que implica tres cosas. Primero, el lenguaje le permite al hombre autopoerse (ser-cabe-sí), no es un mero balbuceo cuya expresión no alcanza a decir algo de su verdad última, sino un proceso adecuado capaz de reflejar la verdad de la propia existencia, aunque siempre desde una cierta perspectiva histórica. Segundo, este autopoerse no significa de ningún modo cerrarse en las propias fronteras del yo o la búsqueda

⁷ “Das Schöne ist Glanz aus der Tiefe des Seins” G. SIEWERTH, *Philosophie der Sprache*, 51

⁸ Cfr. G. SIEWERTH, *Philosophie der Sprache*, 57.

⁹ “So erst ist die Sprache ein Ereignis der Gemeinschaft, wenn sie ins verbindliche Wesen ruft und sich ins Seiende verschweigt” G. SIEWERTH, *Philosophie der Sprache*, 123.

¹⁰ Cfr. G. SIEWERTH, *Philosophie der Sprache*, 135-136.

¹¹ “Der Mensch existiert im transzendierenden Ausgreifen über sich selbst, nicht auf einiges nur, eine Umwelt, sondern auf Welt, auf Sein im ganzen”. *Das Ganze im Fragment*, 245.

¹² “Sprache ist für den Menschen die freie Offenbarung seiner persönlichen Intimität gegenüber andern in sinnlichen Lautzeichen”. “Gott redet als Mensch” en *SzTI VC*, 86 [=109].

individualista de una verdad autónoma, antes bien, quiere decir que la palabra constituye al hombre como un ser libre, que ha de salir de sí para encontrarse en el otro. Tercero, este salir de sí mismo hace de la propia subjetividad una intersubjetividad que se reconoce en la gratuidad de toda reciprocidad y comunión¹³.

El lenguaje no puede ser entonces concebido como un hecho extrínseco al ser humano, sino que es parte integrante y totalizante de su ser¹⁴, lo constituye y estructura en todas sus dimensiones haciendo de éste un ser inagotablemente abierto¹⁵. En el lenguaje acontece una doble trascendencia, respecto a su origen y a su fin¹⁶. Por una parte el ser humano sabe que le pertenece un lenguaje propio de la carne, que se da desde su condición histórico-corpóreo-psíquica desde donde nace toda posible contra-dicción. Pero por otra parte, el lenguaje no reposa sólo en esta condición previa donde se gesta, sino que tiende siempre a pasar del hablar a la acción, a la realización (*performative*) de un testimonio vivo en el que es verificado y cualificado como auténtico. Su hablar le exige un actuar conforme a lo dicho, el hacer palpable mediante su acción aquello que expresa verbalmente.

De todo esto surge una polaridad cuya tensión no se resuelve con facilidad a lo largo de la vida, es decir ¿hasta qué punto nos encontramos a la altura de nosotros mismos¹⁷ mientras exista esta tensión entre lo expresado y la expresión, la unidad y la diferencia, el hablar y la acción? Tomar conciencia de la existencia de esta polaridad sólo es posible desde la superación de la concepción de persona planteada por Boecio y Ricardo de San Víctor para asumir la de Tomás de Aquino. Boecio concibe a la persona como un estar-en-sí¹⁸ y Ricardo de San Víctor como un ser-desde¹⁹. Sólo Tomás de Aquino propondrá una concepción

¹³ Cfr. "Gott redet als Mensch" en *SzTI VC*, 86 [=109-110].

¹⁴ Cfr. "Gott redet als Mensch" en *SzTI VC*, 86-87 [=110].

¹⁵ Cfr. "Gott redet als Mensch" en *SzTI VC*, 87 [=111].

¹⁶ "Das menschliche Wort offenbart, wenn es wahr ist, was Sein besagt. Es ist ursprüngliche Teilhabe an dem je schon im Geist gelichteten Sein und dadurch auch an dem je schon im Herzen des Seins von der ewigen Liebe gesprochenen Wort". "Gott redet als Mensch" en *SzTI VC*, 87 [=110].

¹⁷ Cfr. "Gott redet als Mensch" en *SzTI VC*, 82 [=104-105].

¹⁸ "Naturae rationalis individua substantia". *De duabus naturis* c.3. Lo que caería en una concepción de un Dios único sin distinción.

¹⁹ "Divinae naturae incommunicabilis existentia". *De Trinitate* III,18. Pero el Padre no tiene el *ex*, pues no procede de ningún otro, sólo el Hijo y el Espíritu.

LA TEOLOGÍA COMO ACONTECIMIENTO LINGÜÍSTICO

de la persona que pueda ser dicha por analogía tanto de Dios como del hombre, es así que la persona es pensada como un ser-hacia²⁰. Podemos ahora replantear la aporía antes presentada bajo la forma del *estar a la altura de sí mismo*. Nuestras palabras no sólo vienen-de, como se han planteado muchos pensadores en el curso de la filosofía del lenguaje, sino que van-hacia, apuntan más allá de sí, y viven dentro de esta tensión que les permite siempre renovarse en una eterna generación. Sufren de un exceso que hace posible descubrir tanto su fragilidad como su grandeza.

Esta dinámica del autotranscenderse no es propia sólo de las palabras sino también de las imágenes. Desde el punto de vista del objeto la imagen “expresa absolutamente lo que ella no es, porque ella misma es sólo la expresión de algo”²¹, sólo es capaz de indicar más allá de sí la existencia de un significado mayor que da sentido a su propio significar²². Toda imagen lleva en sí “una inquietud y una exigencia”²³ que la impulsa a develar el misterio que la cobija. Esto es posible debido a la tensión entre esencia y apariencia propia de toda imagen, es decir, entre la realidad que la imagen señala y la forma cómo la muestra. “La apariencia está al servicio de lo que aparece hasta tal extremo que éste le transfiere, en una especie de transmisión de fuerzas, las facultades de la esencia misma para exteriorizarse y dar a conocer así el poder de la esencia”²⁴, sabiendo que la esencia será siempre mayor de lo manifestado por la imagen.

Desde el punto de vista del sujeto tal tensión se expresa mediante el orden conceptual. El sujeto abstrae desde el fenómeno aparecido y trata de formar un concepto en el que pretende captar la esencia e interioridad de lo observado y experimentado. Pero es aquí donde se encuentra que el *contenido significado* será siempre mayor respecto del *modo de significarlo* mediante

²⁰ En la Teología Trinitaria Tomás afirma que la esencia es común a las tres personas pero la persona no es algo común, es incommunicable, de modo que hay simultáneamente una distancia infinita en el *modus existendi* y una cercanía en la esencia.

²¹ “Es drückt also durchaus etwas aus, was es selbst nicht ist, weil es selbst nur der Ausdruck von etwas ist”. *TL I*, 153 [=I, 141].

²² “Die Bilder zeigen, obwohl sie selbst nicht ohne Wahrheitsgehalt sind, dennoch über sich selbst hinaus auf das Geheimnis, das sie bergen”. *TL I*, 159 [=I, 146].

²³ Cfr. *TL I*, 160 [=I, 146].

²⁴ “Die Erscheinung steht so sehr im Dienst des Erscheinenden, daß dieses ihr in einer Art von Machtübergabe die Befugnisse des Wesens selbst überträgt, um es zu äußern und so die Macht des Wesens bekanntzugeben”. *TL I*, 164 [=I, 149].

conceptos. Surge así una contra-dicción, que no habita en la palabra misma sino en su forma existente (historia), a saber, la imposibilidad de no comprender la esencia de la realidad y quedarse sólo en su manifestación aparente o en los ídolos que se han ido formando en torno a la imaginación y al discurso. Esta contradicción sólo se resuelve en la *escucha*, en la apertura al *más* allá de sí, que permite hacer del hombre no sólo un hablante sino ante todo un *oyente de la palabra*. Un oyente capaz de generar siempre palabras nuevas e imágenes que le permitan ampliar el horizonte semántico-existencial de comprensión de la verdad²⁵. “Esto que excede a todo lo que se puede aprehender por reducción a conceptos, por definición y síntesis, este eterno *más*, propio de todo ente, es la presuposición fundamental para que la revelación de las cosas y su conocimiento no adquieran de inmediato el carácter de invencible aburrimiento”²⁶, sino que participen de un eterno generarse en la medida que se saben no poseedores de la verdad última, aunque sí habitados por ella, a modo del *todo en el fragmento*.

1.2 El todo (más) en el fragmento (palabra) o el exceso semántico que habita la palabra

Esta polaridad entre la esencia y su manifestación adquiere una nueva forma bajo la relación de lo universal a lo concreto²⁷. Nos podemos preguntar si este *más* allá de sí o exceso semántico propio del lenguaje lo encontramos fuera de la palabra, es decir, si la palabra nos refiere a una realidad superior a ella misma o si está habitada por tal realidad. Es la misma pregunta que ya Tomás de Aquino se hacía sobre la existencia del universal y su relación con las cosas

²⁵ Es importante destacar que el carácter misterioso del lenguaje que lo abre a su trascendencia, no ha de limitarse en el orden lógico de la palabra, sino que ante todo debe hacerse visible en una trascendencia mayor que es la propia vida, como oyentes de la palabra que somos, lo que significa, vivir una existencia conformada por el seguimiento y el discipulado ante la Palabra. En tal sentido, “theology cannot be our only response to God’s revelation: our deepest response to God’s word must be one of discipleship, involving our whole lives”. G. F. O’HANLON, *The immutability of God in the theology of Hans Urs von Balthasar*, 141.

²⁶ “Dieser Überschuß über alles, was durch Auflösung in Begriffe, durch Begrenzung und Übersicht erfaßt werden kann, dieses ewige ‘Mehr’, das allem Seienden eignet, ist die grundlegende Voraussetzung dafür, daß die Offenbarung der Dinge und ihre Erkenntnis nicht sofort den Charakter unbezwinglicher Langweile erhält”. *TL I*, 156 [=I, 143].

²⁷ “Es ist klar, daß wir damit auf das Geheimnis des allgemeinen und des besonderen Seins gestoßen sind, welches Geheimnis hinter dem der ‘Bedeutung überhaupt’ verborgen liegt”. *TL I*, 169 [=I, 153].

LA TEOLOGÍA COMO ACONTECIMIENTO LINGÜÍSTICO

particulares. La solución no puede ser otra que la inclusión del universal dentro de lo particular y viceversa, pues no existe un ser universal e ideal aislado fuera de cada ente particular. Tomemos como ejemplo las palabras hombre y humanidad. No puede existir un hombre concreto sin dejar de pertenecer a la humanidad en su conjunto como tampoco existiría la humanidad sin los hombres particulares que la conforman. Se trata de un recíproco incluirse²⁸ de la esencia y la existencia, de la unidad y la diferencia, de lo universal y lo concreto bajo una tensión polar de la que no pueden huir, pues sobre ella se constituye y estructura toda forma histórica²⁹. Como bien lo explica von Balthasar: “en la sensibilidad se da algo especial, individual, particular. Pero gracias a su significar más allá de sí mismo, apunta a un más-que-él-mismo, que no reside, sin embargo, fuera de sí mismo. Este *más* se devela, ya que el concepto aparece como lo universal. Lo que el concepto abraza, ante todo, lo que se le adjunta principalmente, es la esencia en tanto que ésta es universal. Ahora bien, lo universal incluye lo especial del mismo modo que lo especial incluye lo universal”³⁰.

Este *más-que-él-mismo*, al que toda palabra tiende, no es otra cosa que el *exceso semántico* sobre el que está constituido y estructurado el lenguaje. No estamos ante una realidad que existe fuera de la palabra y que la complementaría para llegar a ser plena, como tampoco ante una realidad que convierta en algo

²⁸ “Das Allgemeine existiert aber ebensowenig außerhalb der Individuen, es manifestiert seine Ganzheit ausschließlich innerhalb ihrer jeweiligen Besonderheit. Das bedingt ein gegenseitiges Verhältnis des Allgemeinen und Besonderen, das dem früher beschriebenen zwischen Wesen und Dasein analog ist: es besteht zwischen beiden eine Unterscheidung ohne mögliche Trennung, ein gegenseitiges sich-Einschließen, bei dem das jeweils Andere einen Überschuß darstellt, einen Rest, der nicht aufgeht”. *TL I*, 172 [=I,155].

²⁹ “Sprache, als der seienden Welt und des Menschen Aussage, kann nur in dieser ausschwingenden Doppelbewegung lebendig sein. Sie darf nicht zu einem halbwegs zwischen Himmel und Erde, Geist und Trieb kristallisierenden ‘Bild’ oder ‘Symbol’ erstarren und sich hierin eine falsche Göttlichkeit (zu der vor allem die Dichtung neigt) erschleichen: sie muß im bewegten, unfestlegbaren Abstieg des Begriffs in das Beispiel, der verblaßten Allgemeinheit ins blutvolle Einzelne, im Aufstieg aus der Dumpfheit des Sonderfalls in die ausgreifende Weite des Universalen sich den Ursprüngen nah erhalten”. *Das Ganze im Fragment*, 250.

³⁰ “Gegeben ist in der Sinnlichkeit ein Besonderes, Individuelles, Partikuläres. Es weist aber durch sein ‘Bedeuten’ über sich selbst hinaus auf ein Mehr-als-es-selbst, das doch wiederum nicht außerhalb seiner selbst liegt. Dieses Mehr enthüllt sich, da der Begriff in Erscheinung tritt, als das Allgemeine. Was der Begriff zunächst erfaßt, was ihm primär zugeordnet ist, ist das Wesen, sofern es allgemein ist. Das Allgemeine enthält nun aber das Besondere ebenso in sich wie das Besondere das Allgemeine”. *TL I*, 169-170 [=I, 153].

superficial o vacío el valor de las palabras. Así como el hombre “lleva consigo el todo (pues nada le falta de la naturaleza humana) aún cuando el todo lo rebasa infinitamente (ya que éste se manifiesta en una serie infinita de otros fenómenos)”³¹, del mismo modo la palabra, en cuanto su expresión, nada le falta, aún cuando lo expresado sea siempre mayor a la expresión. De ahí que surja una polaridad que podemos traducir como un exceso semántico que acaece en la misma palabra y que la hace inagotable, salvando así la profundidad del misterio significado. No es el significado el que le ha sido donado de forma limitada a la palabra, sino la palabra la que no puede contenerlo ni expresarlo de otro modo que desde su forma fragmentada y parcial, aunque habite en ella totalmente.

Esta polaridad entre lo universal y lo particular, o entre la esencia y su manifestación, está dinamizada por el ritmo simultáneo de la *unidad dentro de la diferencia*, y viceversa, evitando así la reducción a uno de los dos polos, sea a la univocidad como a la equívocidad³². Este exceso semántico existente en la palabra no hace más que develar el ritmo y la forma analógica que constituye y estructura el lenguaje humano en su afán inquietante y dramático por descubrir y alcanzar la verdad, “no porque las palabras sean insignificantes y vanas, sino porque la plenitud de su significado las trasciende constantemente y solamente en este trascenderlas ellas son auténticamente posibles”³³.

1.3 La palabra como expresión y como intercambio

Gracias a este exceso semántico la palabra puede ser distinguida bajo dos aspectos, como expresión libre de la persona y como posibilidad del intercambio

³¹ “...so enthält er jeweils das Ganze in sich (denn es fehlt ihm nichts an der Menschennatur), obwohl das Ganze ihn unendlich übersteigt (da es sich in einer unendlichen Anzahl anderer Erscheinungen manifestiert)”. *TL I*, 171 [=I, 154].

³² “Was Einheit in Wahrheit ist, wissen wir nicht; wir kennen die Einheit nur in der unrückführbaren Zweifelt von Einheit des Allgemeinen und Einheit des Besonderen, ohne daß wir beide Aspekte jemals zur Deckung zu bringen vermöchten (...). Sie ist nur in einer Bewegung zu fassen: vom Allgemeinen, das leer ist, ausgehend, zum Besonderen, und mit dessen Fülle wieder zurückkehrend zum Allgemeinen. Und umgekehrt: vom Besonderen, das beschränkt ist, ausgehend zum Allgemeinen, und mit dessen Weite zurückkehrend zum Besonderen”. *TL I*, 173-174 [=I, 156].

³³ “Nicht weil Worte bedeutungslos und eitel wären, sondern weil die Fülle ihres Bedeutens sie immerfort übersteigt und nur übersteigend ermöglicht”. *Das Ganze im Fragment*, 254.

LA TEOLOGÍA COMO ACONTECIMIENTO LINGÜÍSTICO

(reciprocidad) en el mundo. El *verbum mentis* o palabra interior “constituye al mismo tiempo la clausura en sí y la apertura hacia fuera del ámbito interior del sujeto”³⁴. Es la dimensión expresiva de la palabra la que le permite a la persona tanto destacarse del mundo como integrarse en él, en la medida que pasa de la palabra interior a la exterior y viceversa. Por una parte la palabra permite la autoconciencia y el conocimiento de sí; pero, por otra parte, descubre la conciencia del otro y de los otros. Ambos momentos se dan simultáneamente bajo un solo ritmo de unidad y diferencia en el que las palabras interior y exterior no pueden separarse realmente, pues quedan entrelazadas bajo la ley de la reciprocidad³⁵, ya que “tan originariamente como un hombre sabe que es hombre, sabe también que es hombre entre los hombres”³⁶. Se da, pues, un verdadero intercambio (reciprocidad) por la palabra, en cuanto es pronunciada y recibida. Y en este intercambio se gesta un verdadero reconocimiento de quien se expresa en su propia expresión como ser-cabe-sí que es, pero, simultáneamente, como ser-con-y-en-otros, de modo que su expresión no se realiza bajo la forma de uno-ante-otro sino de uno-en-otro³⁷ y con-otro, que ha de alcanzar el ser uno-para-el-otro.

La función de la palabra se descubre desde esta perspectiva como dialógica, bajo la forma del discurso y la respuesta, del hablante y el oyente, cuyo ritmo unitario entre palabra interior y exterior, *entre un yo y un tú, entre persona y comunidad*, hace que la polaridad entre la identidad y la diferencia sea la forma básica del lenguaje³⁸, porque “el hombre es por su misma estructura ontológica, un ser que habla y que responde. No solamente es capaz de escuchar

³⁴ “...bildet gleichzeitig die Schließung in sich und die Öffnung nach außen des inneren Raumes des Subjekts”. *TL I*, 183 [=I, 163].

³⁵ “...daß das innere Wort nur durch einen Anruf von außen hervorgehoben wird und darum auch die Ausrichtung auf eine äußere Antwort an jenen Anruf behält, während umgekehrt der äußere Anruf nur durch das innere Wort als solcher verstanden und durch ein äußeres Wort beantwortet werden kann”. *TL I*, 190 [=I, 168].

³⁶ “Ebenso ursprünglich, wie ein Mensch weiß, daß er Mensch ist, weiß er auch, daß er ein Mensch unter Menschen ist”. *TL I*, 187 [=I, 166].

³⁷ “Wer sich für sich selber vollendet, muß es sofort auch für die Andern und in den Andern tun. Wer nach seiner eigenen Wahrheit strebt, strebt unmittelbar auch nach der Wahrheit der Andern: seiner Wahrheit in ihnen und ihrer Wahrheit in ihm (...). Das Wort, das der Ausdruck des freien Wesens ist, wird hier zum *dialogischen* Wort, und damit erhält auch die Wahrheit, als Enthüllung des geistigen Seins, dialogischen, sozialen Charakter”. *TL I*, 191-192 [=I, 169].

³⁸ “Dieses paradoxale Einssein von Einigung und Distanz aber ist das Wunder der Sprache”. *Das Ganze im Fragment*, 245.

el lenguaje de las cosas en su surgir diferenciado respecto al silencio del ser que lo cobija, de penetrarles con su propia razón y de darles un nombre apropiado; él está en grado de escuchar la palabra de las cosas como elementos de un discurso dirigido a él (...) El hombre es hablado (...) mucho antes de poder hablar”³⁹. Esta lógica de la unidad dentro de la diferencia o de la implicación queda expresada con claridad bajo la forma de las parábolas.

1.4 Cargar semánticamente con la realidad: palabras y parábolas en Jesús

Las palabras de Jesús son palabras humanas dirigidas a los hombres a la vez que son palabras de Aquél que “habla como jamás habló hombre alguno” (Jn 7,46) porque “enseña como quien tiene poder” (Mt 7,29). En él se realiza la lógica de la implicación. Por una parte, sus enseñanzas revelan que ha sido enviado por el Padre. Por otra parte, sus palabras implican el testimonio de su propia vida. Esto se muestra con claridad en la forma narrativa de las parábolas a lo largo de los evangelios, donde tanto la verticalidad (ser enviado) y la horizontalidad (propio testimonio) se unen en un solo acontecimiento histórico.

Mientras que nuestras palabras bajo la forma del discurso pueden hacer referencia a la realidad o no, pues cabe siempre la posibilidad real de la contra-dicción, las palabras de Jesús en su forma más común de las parábolas no hacen referencia a la realidad sino que la *cargan*, la asumen y la llevan hasta sus últimas consecuencias. Es así como “la realidad misma se muestra de manera directa en la parábola, procurándose en ella un espacio libre”⁴⁰. Sus palabras están ya garantizadas con el testimonio de su propia vida, su entrega amorosa hasta la muerte bajo la forma de la absoluta obediencia. Sus palabras cargan la realidad con todas sus consecuencias en una libertad profética inigualable que

³⁹ “Der Mensch ist also, konstitutiv von seinem Wesen her, wortbegabt und antwortend. Nicht nur ist er fähig, die Wesensworte der Dinge zu erhorchen, die sich vom umgreifenden Schweigen des Seins abheben, sie in seiner Vernunft zu vernehmen und ihnen in deren Licht- und Freiheitsraum einen angemessenen Namen zu geben, er ist auch fähig, diese Wesensworte der Dinge als Elemente einer ihm zugesprochenen Sprache zu hören, von der er selber samt seiner Vernunft ein Element ist. Der Mensch ist früher (...) aus Gott her ‘gesprochen’, als er selber gesprochen hat”

⁴⁰ “...die Wirklichkeit sich selber unmittelbar im Gleichnis anzeigt und Luft verschafft”. “Die Implikationen des Wortes” en *SzTI VC*, 55 [=74].

LA TEOLOGÍA COMO ACONTECIMIENTO LINGÜÍSTICO

les confiere un poder excepcional como salvíficas y así serán medida para toda palabra humana pronunciada, pues en él lo posible ya ha sido realizado.

Aquí nos encontramos con una hermosa analogía. Así como sus palabras cargan la realidad, su humanidad carga la divinidad, pues Él es todo *expressio* de Dios en cuanto Hijo y de la creación en cuanto *Logos*. De ahí la exactitud y plenitud de sus palabras respecto a lo significado, ya que en Él coinciden acción y palabra, esencia y existencia, universal y particular, hombre y Dios bajo una única forma, la del *Logos* encarnado, cuya revelación manifiesta el sentido de la propia historia.

2. Analogía y teología: la teología como acontecimiento lingüístico

La forma que la teología cristiana asume es la de un acontecimiento lingüístico en la medida que, encontrándose ante una realidad que está más allá de toda experiencia y comprensión humanas, no puede dejar de hablar de ella, sin por ello perder la tensión polar que acontece entre el Dios siempre mayor pero profundamente cercano y su acogida y expresividad mediante nuestro lenguaje humano. Esta forma implica que por una parte la teología habla sobre Dios, es una palabra acerca de Dios, pero primeramente, es oyente del Dios que le habla, es respuesta a un don primero. “La teología es un acontecimiento lingüístico ya por cuanto ella misma debe hablar; más profundamente, porque se sabe interpelada por la palabra de Dios”⁴¹.

2.1 La dinámica de la acción comunicativa: los momentos prelingüístico, lingüístico y supralingüístico

Todo hablar acerca de Dios acontece bajo la forma del diálogo en la que se desvela la dinámica de toda *acción comunicativa* cuyo ritmo gira en torno a tres momentos. Primero, la donación de un horizonte de comprensión del sentido (momento pre-lingüístico de la acogida). Segundo, la exigencia de la libertad de cada hablante (momento lingüístico de la respuesta). Y tercero, la acogida de la verdad del que se revela (momento supra-lingüístico del sentido).

⁴¹ “...Theologie ein Sprachereignis ist - schon sofern sie selber sprechen muß, tiefer weil sie sich vom Wort Gottes angesprochen weiß”. *TL* III, 331 [=III, 356].

⁴² Cfr. *TL* III, 331-332 [=III, 356].

El primer momento pre-lingüístico se refiere a un ámbito u horizonte epistemológico abierto⁴² previo a la postura personal del sujeto dentro del cual se esclarecen y verifican los significados de sus palabras y al cual responde la formación de sus imágenes de la realidad. Puede ser tanto un horizonte cultural o los modos de conocer desde donde toda palabra se pronunciará luego.

El segundo momento entra ya en la dimensión lingüística donde cada sujeto en su libertad es capaz de responder con sus palabras ante la realidad del otro. La libertad ajena interpela a la propia en un juego de intersubjetividades que se genera y sustenta en el diálogo dando como resultado una palabra que se torna en respuesta libre y acogedora. Sin embargo, el sujeto sabe que sus palabras nunca podrán decir ni soportar la verdad plena del otro. Sólo se limitarán a ser respuesta, tanto en su dicción como en su contradicción.

El tercer momento, el de la acción comunicativa, es el desvelamiento de la verdad, entendida como acogida del sentido que se dona como acción primera y gratuita de parte de Dios. Este momento pertenece a lo supra-lingüístico en cuanto precede a los dos primeros para posibilitarlos. La verdad es entonces lo desvelado en la donación y no lo fabricado o referenciado por el propio discurso humano. Es lo que *habita* como profundidad y hondura del lenguaje, su fundamento, y no su apariencia. Desde el punto de vista lógico el segundo momento precederá el orden de la acción comunicativa por parte del hombre. Sin embargo, teológicamente será el tercer momento quien precederá y fundamentará toda acción comunicativa como acción donada al hombre en la revelación (*Wort*), ante y en la cual éste responde (*Ant-wort*).

A partir de esta concepción de la acción comunicativa, la teología, siendo interrogante, y nunca solución, tiende hacia la respuesta, aún sabiendo que, tal vez, no la agotará ni alcanzará. Pero no se trata de una respuesta que se da sólo mediante palabras humanas que construyen un discurso formal y racional, es una respuesta que implica la totalidad de la existencia de quien habla, en la que se unen su forma de pensar, su forma del lenguaje y su forma de vivir originando así un verdadero *estilo* teológico antes que un simple discurso acerca de lo absoluto. Es un auténtico drama que se expresa en la relatividad de la acción comunicativa, aún sabiendo que ésta reposa en la totalidad del exceso gratuito de su contenido.

Bajo el término acción comunicativa quedan unidos el hablar y el hacer de todo sujeto humano que se expresarán bajo una auténtica coherencia de su vida de fe. Por una parte se da una verdadera comunicación de la revelación

LA TEOLOGÍA COMO ACONTECIMIENTO LINGÜÍSTICO

de Dios (*Wort*), pero por otra parte, la respuesta del hombre se ha de manifestar bajo la modalidad del seguimiento (a Jesús) como respuesta ante el ser interpelado (*Ant-wort*). De ahí que la teología, para von Balthasar, aún reconociendo que el hombre es un buscador e incesante cuestionador (*fides quaerens intellectum ut inventus quaeratur immensus est*), “no debería partir del *desiderium* humano como existencial central de la criatura, sino del fuego que la palabra divina ha atizado en ella”⁴³. Esto hace que la negatividad sea inherente a su forma presuponiendo la eminencia de la revelación (Palabra) respecto a toda afirmación posible acerca de ella (palabras).

2.2 La posibilidad de una teología negativa: la eminencia de toda afirmación

Si el momento lingüístico de toda acción comunicativa se fundamenta en el otro supra-lingüístico, ¿es posible entonces construir un hablar real y formal acerca de Dios que salve la distancia de su incomprendibilidad siempre mayor? ¿o debemos resignarnos a un silencio en el que todo se calle? Esta es la aporía que la llamada teología negativa ha intentado resolver a lo largo de la historia del pensamiento cristiano. Desde el punto de vista lógico la teología negativa se presenta como “la experiencia sublime de que la majestad de Dios está más allá de toda experiencia y comprensión humanas”⁴⁴. En cuanto a su forma lingüística la teología es siempre “negativa” pues se sabe ante un *más allá de sí* que lo habita pero que, a la vez, posibilita la expresividad discursiva del misterio, su *más acá*. Es decir, el momento supra-lingüístico da cabida al lingüístico, y es aquí donde lo objetivo de la revelación no se puede separar (realmente), aunque sí distinguir (conceptualmente), de lo subjetivo de quien la acoge y expresa, bajo un solo movimiento armónico en el que el teólogo se siente arrebatado históricamente por la gloria de Dios en medio de la contradicción humana y es llamado a expresarla. En otras palabras, “la teología es expresión de expresión:

⁴³ “Aber sie sollte nicht vom menschlichen *desiderium* als dem zentralen Existential der Kreatur ausgehen, sondern aus dem Feuer, den das göttliche Wort in ihr entfacht hat”. *TL III*, 337 [=III, 362].

⁴⁴ “...daß Gottes Majestät über alle menschliche Erfahrung und Begreiflichkeit hinaus liegt”. *TL II*, 297 [=II, 313].

⁴⁵ “...ist Theologie Ausdruck von Ausdruck, einerseits gehorsamer Nachvollzug des im Glaubenden sich eindruckenden Ausdrucks der Offenbarung, andererseits im Heiligen Geist (...), schöpferisches, kindhaft-freies Mit-ausdrücken-dürfen des sich ausdrückenden Mysteriums”. *H II/I*, 26 [=II, 27].

de un lado, reproducción obediente de la expresión de la revelación que penetra en el creyente y, de otro, posibilidad creadora y filialmente libre coexpresiva del misterio autoexperimentado en el Espíritu Santo⁴⁵. La teología, en cuanto negativa, es la *expressio* (una palabra) de la *impressio* (gloria de Dios revelada en la contradicción histórica) que se manifiesta a su vez mediante un *estilo* propio por el que Dios se revela en cada quehacer teológico⁴⁶.

Para von Balthasar el problema ha de centrarse en cómo se concibe este *más allá de sí* el cual la palabra ha de expresar. Si lo que sobrepasa todo ente finito es la nada, estamos sometidos a una contra-dicción absoluta e insuperable entre el más acá (palabras) y el más allá (Dios). Las palabras serían voces vacías sin ningún fundamento pues no tendrían ningún contenido más allá de sí mismas que expresar. En el caso del pensamiento zen la negatividad se identifica con el punto de origen desde donde todo ha sido creado, pero también con el punto de llegada, ante lo cual ya no hay más nada que buscar, sólo callar ante el silencio absoluto. La negatividad en este caso anularía la posibilidad de toda palabra acerca de Dios. En el pensamiento de Plotino se nos plantea a su vez una dualidad entre la experiencia mística que coincide con el alcanzar la verdad y la especulación mistagógica como la no posibilidad de un acceso conceptual de lo divino. La negatividad aquí es concebida también como la imposibilidad de poder hablar acerca de Dios, queda sólo el poder experimentarlo. En ambos casos se sacrifica la cercanía de Dios por el silencio que representa su distancia.

Desde el pensamiento bíblico se nos permite hacer otra lectura de la negatividad. No es el hombre quien busca por sí mismo a Dios, sino que ha sido Dios quien se le ha revelado primero. Toda afirmación hecha sobre Dios queda superada y enmarcada dentro de la propia eminencia de su ser. Teológicamente el concepto de Alianza simboliza la cercanía de Dios como una experiencia que no se da sin su respectiva y simultánea distancia. Lingüísticamente toda afirmación acerca de esta experiencia queda previamente superada por el exceso semántico en el que acontece, dada la eminencia de la realidad significada. Así la teología negativa cristiana quedaría enmarcada dentro de la siguiente forma:

⁴⁶ Así lo hace notar von Balthasar cuando habla de las misiones o carismas bajo las cuales se manifiesta sea la forma total de la revelación o una de sus partes: "diese Sendungen oder Charismen können als eine Art 'innere Form' einer großen Theologie gelten, die von der lebendigen Offenbarung her geschenkt und eingegossen wird, 'Form' hebt hier die ästhetische Seite einer personalen Berufung hervor, wie sie vom sich offenbarenden Gott durch die Kirche unmittelbar in Geist und Herz des Einzelnen einbricht". *HI/I*, 26 [=II, 28].

LA TEOLOGÍA COMO ACONTECIMIENTO LINGÜÍSTICO

“la afirmación fundamental, importante para nosotros, es que la realidad básica del hombre que sustenta todo esfuerzo intelectual consciente (por ejemplo, respecto a las pruebas de la existencia de Dios) consiste en un posicionamiento o afirmación (*affirmation*) de Dios que exige y a la vez supera todas las subsiguientes negaciones posibles, e incluso necesarias, porque lo que es significado por ellas está ya desde siempre (como eminencia) más allá”⁴⁷.

De este modo la negatividad no es concebida como la imposibilidad de establecer un discurso acerca de Dios, sino saber que toda afirmación acerca de lo absoluto *presupone* su propia superación por la vía de la eminencia⁴⁸. Toda teología debe entenderse como negativa en su forma lingüística, pues siguiendo a Tomás de Aquino, von Balthasar afirma que “nunca podemos expresar el ser de Dios de la manera en que lo conocemos y entendemos”⁴⁹ debido a este excedente (*excedens*) semántico, que perteneciendo a la esencia infinita de Dios, no puede ser aprehendido plenamente por concepto humano alguno, sino bajo la modalidad lógica del *todo en el fragmento* donde la revelación siempre mayor de Dios supera por *via eminentiae* todo intento de reducir su contenido a meros conceptos formales. Desde esta perspectiva la teología queda remitida a un silencio, pero no a la nada, al silencio de la adoración y la contemplación de la gloria de Dios que se dona gratuitamente al hombre en medio de la contradicción y negatividad históricas⁵⁰.

⁴⁷ “Die für uns wichtige Grundaussage ist, daß die alles bewußte denkerische Bemühen (etwa um ‘Gottesbeweise’) unterfassende Grundtatsache des Menschen in einer ‘Setzung’ oder ‘Bejahung’ (affirmation) Gottes besteht, die alle nachfolgenden möglichen, ja notwendigen Negationen sowohl fordert wie übersteht, weil das von ihr Gemeinte immer schon (als Eminenz) darüber hinaus ist”. *TL II*, 89 [=II, 96-97].

⁴⁸ “...in der Ur-Bejahung liegt von vornherein die Gewißheit, daß das Gesuchte ‘über hinaus’ ist (via eminentiae)”. *TL II*, 90 [=II, 97].

⁴⁹ “...daß wir nicht einmal das Sein von Gott in der Weise aussagen können, wie wir es kennen und verstehen”. *TL II*, 93 [=II, 101]. El texto de Tomás al que von Balthasar se refiere es *De Pot.*, q.7 a.5 ad 14.

⁵⁰ “Hier wird ‘negative Theologie’ schließlich zum Ort der vollkommenen Begegnung, nicht in dialogischer Gleichwertigkeit, sondern in der Verwandlung des ganzen Geschöpfes in ein ‘ecce ancilla’ für das es erfüllende Mysterium der unfaßlichen Liebe des sich entäußernden Gottes”. *TL II*, 113 [=II, 121].

⁵¹ “...damit der Glaubende fähig werde, dieser Unendlichkeit in Anbetung und Lebensgehorsam zu begegnen”. “Der Ort der Theologie” en *SzTI VC*, 162 [=197].

2.3 La lógica abierta e inclusiva de la teología

La teología, para von Balthasar, se caracteriza por ser una mediación teórica finita que descubre la riqueza infinita de la verdad comunicada en la revelación “para que el creyente sea capaz de establecer contacto, en la adoración y la obediencia de vida, con esa infinitud”⁵¹, en medio de la polaridad contradictoria y dramática de su existencia. Entre estos dos polos, la adoración y la obediencia de vida, la teología alcanza su propia autotranscendencia hacia la realidad siempre mayor que quiere comunicar, en ellos encuentra el *excessus* (semántico) que la habita. La forma de la teología no puede ser equivalente a la de otras ciencias y sus métodos, sino análoga a la Verdad que Cristo es, en cuanto medida de toda teo-*logía*⁵². De ahí que la adoración, que constituye el momento contemplativo de la fe, y la obediencia de vida, que asume el reto histórico y que se refiere al momento de entendimiento y testimonio de la verdad, ambos polos, dan forma al modo de hacer teología, cuya ocupación central es la Palabra de Dios revelada y cuya meta es orientar la vida hacia una adoración más profunda y una obediencia de vida más plena para lograr ser testimonio de la revelación en la historia actual de la humanidad.

Ahora bien esta forma es expresada en un lenguaje cuya estructura es de por sí limitada, definidora y concluyente. Sólo desde una analogía entre el lenguaje teológico y el verbo encarnado se logra entender cómo un discurso humano puede ser símbolo real e histórico de una realidad infinita que lo sobrepasa. En el límite de la propia condición de la historia, está presente lo infinito de su

⁵² “Durch die Leidenschaftslosigkeit der Theorie muß die Leidenschaft der Anbetung und des Gehorsams flammen, so, wie sie durch das ganze Wort Gottes flammt: das Wort, das Christus war und das von diesem Feuer brannte und sich verzehren ließ; das Wort, das noch einmal Christus ist und das ‘die Schrift’ heißt, von Geist und Feuer glühender Buchstabe, der jeden verbrennt, der ihm nicht unbeschuheten Fußes naht”. “Der Ort der Theologie” en *SzTI VC*, 163 [=198].

⁵³ “Die Eingrenzung ist nicht falsch (denn sie vollzieht die Bewegung der Fleischwerdung mit) unter der Bedingung, daß sie in der Grenze selber das Unbegrenzte, im Begriff das Unbegreifliche, in der Definition das geglaubte Göttliche gegenwärtig weiß”. “Der Ort der Theologie” en *SzTI VC*, 165 [=200].

⁵⁴ Cfr. “Der Ort der Theologie” en *SzTI VC*, 166 [=201].

⁵⁵ “Mit andern Worten: jeder Begriff der Theologie muß katholisch, das heißt universell, das heißt alle Wahrheit vorstellend, in sich ziehend sein oder sich selber zu aller Wahrheit aufschließend, entgrenzend, durch einen Tod hindurch in himmlische Wahrheit auferstehend. Und das im Glauben, nicht (hegelisch-dialektisch) im Wissen. Oder in einem Wissen, das selber suchender und nach Maßgabe der Anbetung und des Gehorsams und der Gnade findender Glaube ist”. “Der Ort der Theologie” en *SzTI VC*, 165-166 [=201].

LA TEOLOGÍA COMO ACONTECIMIENTO LINGÜÍSTICO

realidad significada, sin por ello dejar de expresarse bajo las condiciones históricas propias de dicha forma de la carne⁵³.

Estamos de nuevo ante un movimiento polar que constituye a la teología dentro de la forma de una *lógica abierta o inclusiva*⁵⁴ que hace de todo concepto teológico *católico o universal*⁵⁵, es decir representativo e inclusivo de toda verdad dentro de su limitación conceptual, lo que implica, tanto material como formalmente, que nuestro pensamiento debe estar “constantemente situado en una decisión a favor de la Palabra de Dios; y ello no sólo en cuanto al contenido, sino ya formalmente, en el mismo acto de pensar”⁵⁶. Desde esta perspectiva la teología no se anuncia como un simple discurso sobre Dios, sino que estructura y constituye a todo el acto de pensar de la persona. Esta lógica abierta o inclusiva se sostiene en dos principios que von Balthasar desarrolla.

2.3.1 Primer principio de no proporcionalidad: a la finitud de nuestras fuerzas no corresponde una finitud del objeto

Materialmente se trata, entonces, de un discurso profundamente histórico, tal y como se ha manifestado la revelación divina, pero que en su delimitación conceptual y de extensión, expresa la totalidad del contenido recibido al modo del todo en el fragmento, es decir, bajo la forma analógica de una no-proporcionalidad entre la expresión (teología) y lo expresado (revelación). Esto se puede entender mejor desde el siguiente principio, a saber, “a la finitud de nuestras fuerzas no corresponde (como en otras ciencias) una finitud del objeto”⁵⁷, es decir, que aunque el teólogo pueda especializarse en un área del saber teológico, no significa que tal saber termine y quede limitado dentro del horizonte de sus propias conclusiones o campo de investigación. El drama está, precisamente, en que el esfuerzo teológico mayor está en el planteamiento de los horizontes de sentido de la propia existencia en su praxis histórica, aún sabiendo que las contradicciones no serán resueltas, y que no habrá soluciones definitivas,

⁵⁶ “...das ständige Gestellte sein unseres Denkens in eine Entscheidung für das Wort Gottes, nicht bloß inhaltlich, sondern schon formal, im Denkkakt selber”. “Der Ort der Theologie” en *SzTI VC*, 166 [=201].

⁵⁷ “...der Endlichkeit unserer Kräfte entspricht nicht (wie in andern Wissenschaften) eine Endlichkeit des Gegenstandes”. “Der Ort der Theologie” en *SzTI VC*, 167 [=202].

⁵⁸ “Norm der Katholischen Theologie bleibt darum nach von Balthasar die Offenbarung Jesu Christi von der Vaterliebe, die der Geist in der Vielfalt kirchlichen Lebens auslegt. Theologie als Hermeneutik der Liebe folgt der Liebe ‘de arriba’ und also katalogisch geformt nach dieser Seite”. W. KLAGHOFER-TREITLER, *Gotteswort im Menschenwort: Inhalt und Form von Theologie nach Hans Urs von Balthasar*, 454.

universales y absolutas en el orden del discurso. No existe proporcionalidad entre el sujeto finito y el objeto infinito, entre la teología y la revelación, de ahí que la teología sea concebida -para von Balthasar- en concordancia con la expresión Ignaciana “de arriba”⁵⁸ que salva la objetividad de la revelación sobre la cual se funda, como un movimiento katalógico de absoluta donación de amor gratuito y primero divino cuyo contenido el hombre puede acceder analógicamente⁵⁹, como acto segundo a la experiencia y praxis primera de la revelación.

Este primer principio implica otro que lo complementa: “la finitud del trabajo no marcha, como sucede en las ciencias profanas, en el sentido de diferenciaciones y segmentaciones cada vez mayores, de un especialismo cada vez más sutil. Marcha al revés, en dirección a la infinitud interna (porque es divinidad) del objeto, el cual se nos ha presentado en una forma clara, abarcable, irrepetible y finita”⁶⁰. La desproporción entre teología y revelación se expresa aún más en la fragmentación del saber teológico en diversos campos, lo cual es aceptable sólo en la medida que sea inclusiva y abierta, donde un área del saber teológico implique a la otra en una reciprocidad constante, a modo de síntesis. De este modo la forma discursiva de la teología es comprendida como un medio teorético habitado por un exceso semántico que responde al carácter de su contenido (divino) y se manifiesta en la amplitud de su investigación (diversas

⁵⁹ Con ello von Balthasar salva la primacía de la revelación y su objetividad, de modo que al incluir la analogía dentro de la katalogía, “das absolute Maß der theologischen Wahrheit und ihre Bewährung liegen darum nicht mehr in der Sicht des Menschen, sondern als Gericht beim absoluten Gestalt-Wort”. W. KLAGHOFER-TREITLER, *Gotteswort im Menschenwort: Inhalt und Form von Theologie nach Hans Urs von Balthasar*, 476.

⁶⁰ “Die Unendlichkeit der Arbeit läuft nicht, wie bei den weltlichen Wissenschaften, in der Richtung je-größerer Differenzierung und Verkrümelung, immer subtileren Spezialistentums, sondern umgekehrt in der Richtung auf die innere Unendlichkeit (weil Göttlichkeit) des Gegenstandes, der sich in einer klaren, übersichtbaren, einmaligen endlichen Form uns dargeboten hat”. Continúa von Balthasar: “Nicht jeder, der Dogmatik treibt, braucht eine ganze Dogmatik zu schreiben. Aber er muß die Totalität, die Katholizität der Wahrheit in jedem Zug seines Denkens wahren”. “Der Ort der Theologie” en *SzTI VC*, 167 [=202-203].

⁶¹ “Das Denken früherer Geschlechter (und wäre es zu Ergebnissen in Form von konziliaren Definitionen gekommen) ist niemals ein Ruhebett für das Denken späterer Geschlechter. Definitionen sind weniger ein Ende als ein Anfang. Ein Hic Rhodus. Eine Öffnung (...). Was nur aufgespeichert, was nur tradiert wird ohne neue, eigene Anstrengung (und zwar ab ovo, aus dem Offenbarungsursprung), fault wie das Manna. Und je länger lebendige Tradition unterbrochen wird durch bloß mechanisches Weitersagen, um so schwerer kann es werden, neu anzuknüpfen”. “Der Ort der Theologie” en *SzTI VC*, 167-168 [=203].

LA TEOLOGÍA COMO ACONTECIMIENTO LINGÜÍSTICO

áreas). Bajo esta desproporción es razonable cómo la formulación semántica de un dogma representa una apertura al misterio antes que su limitación y delimitación conceptual, es un inicio antes que un fin, un horizonte antes que una solución⁶¹.

2.3.2 Segundo principio de actualidad: la importancia del conocimiento del valor histórico de la situación

El exceso semántico que invade el discurso teológico encuentra su fundamento último en la presencia continua del Espíritu Santo en el mismo proceso del quehacer teológico que lo impulsa a responder al momento histórico al cual se dirige, buscando los signos de los tiempos del aquí y el ahora para llegar con un mensaje propicio a las nuevas situaciones de la historia. Estamos ante el segundo principio de la lógica abierta de la teología al que podemos llamar de *actualidad o conocimiento del valor histórico de la situación*, que en analogía con la encarnación del Verbo, busca siempre asumir la propia historia en toda su complejidad, cargando con ella, para descubrir las nuevas situaciones ante las que se debe dar testimonio⁶². La adoración del teólogo no es un acto piadoso ni su obediencia una acción de subordinación ahistórica, “los verdaderos adoradores y los verdaderos obedientes son aquéllos en los que se encarna de la manera más visible la verdad *actual* de la Palabra. Su vida es doctrina vivida”⁶³. Este principio de actualidad supone el conocimiento de la realidad histórica, del tejido social e incluso político que la compone, de las nuevas situaciones que se presentan en el mundo hoy. Sólo así puede darse una verdadera encarnación de la palabra de Dios, actual para el momento histórico de cada tiempo, que sea expresada en una teología actual, pues en la actualización del discurso teológico se transparenta la propia credibilidad de la revelación al hacerse más entendible al hombre

⁶² “Die in Christus und in der Kirche bezeugte Offenbarungswirklichkeit ist geschichtlich; wäre sie es nicht, dann erreichte sie den in der Geschichte lebenden und sterbenden Menschen nicht”, pues “...nur in der Hingabe des Sohnes bis zum Kreuz (bis zur Auf-sich-Nahme der Sünde: 2 Kor 5,20) erbringt Gott den Beweis, daß er der Dreimal-Heilige deshalb ist, weil er nicht nur liebt, sondern die substantielle Liebe ist”. “Theologie und Heiligkeit” en *Com* 16 (1987) 490 [9,493].

⁶³ “Die wahren Anbeter und die wahren Gehorsamen sind es, in denen sich die gegenwärtige Wahrheit des Wortes am sichtbarsten verkörpert; ihr Leben ist gelebte Lehre”. “Der Ort der Theologie” en *SzTI VC*, 169 [=204].

⁶⁴ “Nichts rächt sich bitterer als die Verkennung des historischen Stellenwertes; der Auftrag der Gegenwart wird darunter leiden. Es ist Vogel-Strauß-Politik, mit dem Unterschied, daß der den Kopf in den Sand steckende Vogel damit rechnet, nicht gesehen zu werden, während der im Sand der Unzeitlichkeit steckende Theologe damit rechnet, trotz seines Nichtbeachtens der Geschichte von der Geschichte beachtet zu werden”. “Der Ort der Theologie” en *SzTI VC*, 170 [=206].

contemporáneo y accesible en las categorías de cada época, pues como asevera von Balthasar: “nada toma más amarga venganza de sí que el desconocimiento del valor histórico de la situación”⁶⁴.

3 Teología y santidad: la recuperación de la unidad

Esta lógica abierta no descansa en sí misma bajo la forma del discurso, sino que exige su propia encarnación en la acción histórica, así como toda palabra en el lenguaje humano ha de ser realizativa al encarnarse en una acción, evitando así el no caer en la contra-dicción de un discurso alejado de la vida o en una doctrina no vivida. En los primeros siglos del cristianismo la teología no podía ser pensada a un lado de la espiritualidad, pues la doctrina exigía su vivencia, y como tal era considerada testimonio vivo que configuraba un *estilo* en todo el quehacer del teólogo. La forma del pensador de los sagrados misterios era la del teólogo *total*, es decir, el teólogo *santo*. Sin embargo, esto no perduró a lo largo de la historia del pensamiento cristiano. Comenzó a surgir una doctrina de la vida cristiana que tomó forma definitiva con la *devotio moderna* en la que se logra la separación, y no sólo distinción, de la teoría (dogmática) respecto de la vida cotidiana (espiritualidad), lo que dio origen a una aporía que no ha podido ser resuelta hasta nuestros días⁶⁵.

Mientras que los primeros escritores cristianos como Gregorio de Nisa o Agustín de Hipona dejaban penetrar a lo largo de sus escritos dogmáticos sus propias historias de vida y experiencias personales, dando espacio a lo subjetivo (personal) dentro de lo objetivo (revelación), no sucedió así a partir de la Escolástica cuando el quehacer teológico se fue alejando cada vez más de la espiritualidad y surgieron los grandes modelos de santos que se propondrán a lo largo de la historia de la Iglesia como Francisco de Asís, Teresa de Ávila o Juan de la Cruz, donde lo subjetivo cobra especial valor y peso bajo nociones como la de *estados* o subidas-elevaciones en la mística cristiana, que se diferenciarán de las grandes sumas o síntesis teológicas que invadirán desde entonces los espacios académicos. La dogmática se irá reduciendo a una labor de especialistas

⁶⁵ “Während die einen ihre lebendige Frömmigkeit an ihren Studien vorbei am betrachteten Evangelium nährten, versuchten andere, nicht immer mit Glück, die Synthese zwischen dem, was sie ihrer göttlichen Sendung gemäß zu vertreten hatten, und den überlieferten Formeln der Scholastik”. “Theologie und Heiligkeit” en *SzTI VC*, 204 [=246].

Un estilo así, constituido y estructurado por una forma analógica del pensamiento que se deje transmitir mediante la forma expresiva del lenguaje humano para dar testimonio con su acción histórica de la revelación contemplada, nos orientará el camino actual que permitirá recuperar la unidad perdida entre santidad y teología, vida y teoría, investigación y oración. Es el estilo que von Balthasar, bajo el movimiento de un espiral que da forma a sus escritos, trató de construir a partir de su propia experiencia histórica de la revelación gratuita y primera de Dios.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

SIEWERTH G., *Philosophie der Sprache*, Einsiedeln, 1962.

_____, *Das Sein als Gleichnis Gottes*, Heidelberg, 1958.

O'HANLON G.F., *The immutability of God in the theology of Hans Urs von Balthasar*, Cambridge, 1990.

KLAGHOFER-TREITLER W., *Gotteswort im Menschenwort: Inhalt und Form von Theologie nach Hans Urs von Balthasar*, Innsbruck, 1992.

BALTHASAR, H. U. von, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln, 1963. La traducción en español no existe (La totalidad en el fragmento: aspectos de la teología de la historia).

_____, *Herrlichkeit*. Bd. II/1: *Fächer der Stile: Klerikale Stile*, Einsiedeln, 1962. Trad. esp: Parte Segunda: *Formas de estilo*, Madrid, 1986. Abreviatura usada en este ensayo *H II/I*, indicando entre corchetes las páginas que corresponden a la edición en español.

_____, *Skizzen zur Theologie*. Bd I: *Verbum Caro*, Einsiedeln, 1960. Trad. esp. *Escritos de Teología*. Tomo I: *Verbum Caro*, Madrid, 1964. Abreviatura usada en este ensayo *SzTI VC*, indicando entre corchetes las páginas que corresponden a la edición en español.

_____, *Theologik*. Bd. I: *Wahrheit der Welt*, Einsiedeln, 1985; Bd II: *Wahrheit Gottes*, Einsiedeln, 1985; Bd. III: *Der Geist der Wahrheit*, Einsiedeln, 1987. Trad. esp. Tomo I: *Verdad del mundo*, Madrid, 1997; Tomo II: *Verdad de Dios*, Madrid, 1997; Tomo III: *El Espíritu de la verdad*, Madrid, 1998. Abreviatura usada en este ensayo *TL*, indicando entre corchetes las páginas que corresponden a la edición en español.

EL HOMBRE REDIMIDO HOMENAJE A LOS 100 AÑOS DEL NACIMIENTO DE KARL RAHNER

Prof. Dr. Félix Palazzi¹

Abstract:

In the centenary of the birth of the German theologian K. Rahner we want to present a tribute to its anthropology from the perspective of the redemption. Due to the fact that God has communicated himself definitively and absolutely in this corporal reality, and that by means of Christ's incarnation, death and resurrection, the finite reality is not simply a secondary or accidental one, but the previous, unique and necessary condition of our redemption, then, the logic of redemption shows us that what God assumes does not disappear or diminishes when this reality is assumed by God; on the contrary, the assumed reality is taken to its total fullness and perfection when God decides to communicate himself and, thus, to assume this finite reality. The finite condition as it is opposed to the Other, led outside himself, finds in this otherness what constitutes the most proper reality of the own-self. The finite reality is not destined to the anything, neither to a progressive fading, because the experience of redemption reveals clearly that such an abyss between the finite and the infinite conditions does not exist.

Key words: Redemption, body, soul, Karl Rahner, Spirit, finite, infinite, love to the fellow, man, anthropology.

¹ Licenciado en Educación mención Filosofía por la Universidad Católica Andrés Bello de Caracas. Licenciado en Teología Dogmática por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Doctor en Teología por la misma Pontificia Universidad Gregoriana. Docente de pregrado y postgrado en el Instituto de Teología para Religiosos, el Instituto Universitario Salesiano Padre Ojeda y la Universidad Católica Andrés Bello. Actual coordinador del Diploma de Estudios Avanzados en Teología del Área de Teología de los Estudios de Postgrado de la UCAB (ITER).

1. Introducción

Karl Rahner estimaba, al ahondar en la definición de lo que es el ser humano, que “el hombre es la pregunta a la que no hay ninguna respuesta”². Para nosotros es importante afirmar que en esta consideración no se desestima cualquier intento de estudio o de análisis antropológico. Nuestro autor no se plantea una antropología ante la cual es mejor callar, pues no hay ninguna respuesta que ofrecer. Detengámonos brevemente en esta consideración previa del hombre como *la pregunta ante la que no hay ninguna respuesta*. La valoración del hombre como *pregunta y preguntante* sobre sí mismo nos remite a dos aspectos fundamentales. Un primer aspecto que ha de considerarse es la dificultad de la pregunta sobre el hombre apreciada ésta en sí misma. Dicha dificultad estriba, justamente, en que el *objeto* de la pregunta se identifica plenamente con el *sujeto* que pregunta. En tal sentido, el hombre no puede colocarse *delante de sí* como un totalmente otro (*ob-jectum*), debido a que el sujeto preguntante está completamente inmerso en lo profundo del objeto de la pregunta. Por tanto, el sujeto no llega nunca a distanciarse de sí mismo para alcanzar un conocimiento pleno del objeto de la pregunta. Esto hace que la antropología esté siempre llamada a reinterpretarse. El segundo aspecto se refiere al planteamiento de Rahner, según el cual no hay en la ciencia o en la filosofía un enunciado *único* que abarque la definición de la realidad compleja de lo que es el hombre³. Bastaría por un momento recorrer las diversas definiciones del hombre a lo largo de la historia, o contemplar en los actuales ámbitos científico, filosófico y cultural, las múltiples concepciones antropológicas, para advertir la pluralidad de definiciones y la complejidad de las respuestas.

Evidentemente, sólo se puede definir, dar —limitando— una fórmula que enumere adecuadamente la suma de los elementos constitutivos cuando se tiene un objeto “cósico”, compuesto de partes últimas y originalmente constitutivas, que sean ellas mismas realidades limitadas, últimas y comprendidas en sí mismas, es decir, delimitadas nuevamente por sí mismas. Dejamos de lado la cuestión de si en este sentido es posible lograr una definición en términos rigurosos. Tratándose del hombre es, en todo caso, imposible. El hombre es, y ésta podría ser la

²“Was ist der Mensch? Ich will, was meine Antwort angeht, nicht lange um den Brei herumreden. Ich meinen: der Mensch ist die Frage, auf die es keine Antwort gibt”. K. RAHNER, *Wagnis des Christen, Geistliche Texte*, Freiburg 1974, 13.

³Cfr. K. RAHNER, *Wagnis des Christen*, 15.

definición, *la indefinibilidad llegada a sí misma*. Muchas cosas de él son definibles, al menos en algún sentido. Pero antes de alegrarse por la sobria claridad de dicha definición, el hombre tendría que reflexionar acerca de lo que propiamente significa⁴.

Cualquier definición del hombre es sólo una aproximación a la realidad desbordante y única de lo que él mismo es. El ser humano es mucho más que la suma de algunos elementos o la consideración aislada de uno de ellos. Por ejemplo, aun si considerásemos al hombre en sus diversos aspectos, no sólo desde su aspecto material y/o espiritual, sino también como un “animal proyectivo, creador, social, simbolizante, donante, progrediente, estético, derruente, histórico y moral”⁵, ¿seríamos capaces de llegar a la comprensión de la realidad de lo que es el hombre, desde la consideración aislada de alguno de estos aspectos ponderados en sí mismos o en la suma total de ellos? ¿Se podría obtener, desde estas aproximaciones, la comprensión de las diversas manifestaciones humanas? En otras palabras, toda definición o intento de aproximación a la noción de hombre, considerada en sí misma, es insuficiente debido a que él es y será siempre la *indefinibilidad llegada a sí misma*. Queremos, pues, afirmar que el hombre es *la pregunta interiormente trascendente y siempre abierta en sí*. De este modo, al abordar cualquier consideración de la noción de hombre estimamos que:

“tropezamos —literalmente— con lo sin-orillas o aquello que desborda todo limite, ya que sólo puede decirse lo que es el hombre afirmando lo que hace y lo que le incumbe. Ahora bien, esto es lo que entendemos por

⁴“Definieren, eingrenzend eine Formel geben, die die Summe der Elemente adäquat aufzählt, kann man doch offenbar nur, wenn man einen sachhaften Gegenstand hat, der aus letzten Urbestandteilen zusammengesetzt wird, die selber letzte und in sich verstandene, also wiederum, und zwar jetzt, durch sich selbst abgegrenzte, beschränkte Größen sind. Wir lassen die Frage beiseite, ob in diesem Sinne eine Definition im strengen Sinn überhaupt möglich sei. Beim Menschen ist die jedenfalls unmöglich. Er ist, so könnte man definieren, die zu sich selbst gekommene undefinierbarkeit. Es ist ihn auch dsoón logikon nennen, animal rationale. Bevor man sich aber der schlichten Klarheit dieser «Definition» freut, sollte man nachdenken, was eigentlich unter logikon gemeint ist”. K. Rahner, SchTh IV, 140 (142). De ahora en adelante se citarán los Escritos de *Teología* con la abreviatura *SchTh* y cuando estén traducidos, se indicarán las páginas correspondientes a la edición en español entre corchetes.

⁵P. LAÍN ENTRALGO, *¿Qué es el hombre? Evolución y sentido de la vida*, Madrid 1999, 142.

sin-orillas, lo sin nombre. De ahí que el hombre sea, en su esencia, en su naturaleza, el misterio (...). Después de haber dicho todo lo que puede ser afirmado por nosotros, en tanto está al alcance de la mirada y de lo definible, no hemos aseverado aún absolutamente nada, a no ser que en todo ello hubiéramos dicho, conjuntamente, que nosotros somos los siempre referidos al Dios incomprensible. Ahora bien, dicha habitud, es decir, nuestra naturaleza, sólo se entiende y se comprende si nos dejamos aprender libremente por el incomprensible, de acuerdo con el acto que, inexpresablemente, es la condición de la posibilidad de todo decir aprehensivo. Nuestra existencia consiste en la aceptación o en la repulsa del misterio que nosotros somos, en cuanto pobres que *estamos-referidos* al misterio de la plenitud y en él somos. Y él es nuestra naturaleza. Porque la trascendencia que somos y hacemos trae consigo la existencia nuestra y la de Dios, y ambas como misterio⁷⁶.

Obviamente el hombre no es el misterio absoluto, pues dicho misterio sólo es Dios. El hombre es misterio en la participación del misterio absoluto y “operante”⁷⁷. El hombre es misterio en cuanto que “en su esencia peculiar, en su fundamento original, en su naturaleza, es la habitud, la pobreza que alcanza la plenitud en su referirse a ella”⁷⁸. Al aludir al carácter de su ser misterioso, no hacemos referencia a una cierta tenebrosidad en su esencia, ni a una realidad

“Tut man dies nämlich, gerät man —wörtlich— ins Uferlose: denn, was Gott ist, kann man nur sagen, wenn man jenes aussagt, was er angeht und was ihn angeht. Dies aber ist das Uferlose, das Namenlose. Der Mensch ist daher in seinem Wesen, seiner Natur, das Geheimnis (...). Wenn wir alles gesagt haben, was als Übersehbares, Definierbares von uns aussagbar ist, dann haben wir noch gar nichts von uns ausgesagt, außer wir hätten in all dem Gesagten mitgesagt, daß wir die auf den unbegreiflichen Gott Verwiesenen sind. Diese Verwiesenheit aber, also unsere Natur, ist nur verstanden, begriffen, wenn wir uns von dem Unbegreiflichen frei ergreifen lassen im Einverständnis mit jenem Akt, der unaussagbar die Bedingung der Möglichkeit alles begreifenden Aussagens ist. Die Annahme oder Ablehnung des Geheimnisses, das wir als die arme Verwiesenheit auf das Geheimnis der Fülle sind, macht unsere Existenz aus; das vorgegebene Worauf unserer annehmenden oder ablehnenden Entscheidung als der Tat der Existenz ist das Geheimnis, das wir sind, und dieses ist unsere Natur, weil die Transzendenz, die wir sind und die wir tun, unser und Gottes Dasein beibringt, und beide als Geheimnis”. K. RAHNER, *SchTh* IV, 140-141 [142-143].

⁷⁶K. RAHNER, *SchTh* IV, 140 [142]; ID., *SchTh* VIII, 246.

⁷⁷“Er in seinem eigentlichen Wesen, in seinem ursprünglichen Grund, in seiner Natur, die arme, zu sich kommende Verwiesenheit auf Fülle ist (die Form des Geheimnisses, die wir selbst sind)”. K. RAHNER, *SchTh* IV, 140 [142].

esotérica, como tampoco Rahner pretende referirse a una realidad que todavía no se ha conocido o que aún no ha llegado a descubrirse. Para nuestro teólogo, el misterio se refiere a aquella realidad fundante que sobrepasa toda otra realidad, y en cuanto tal, no es una realidad secundaria que coexiste junto a otra ya conocida. El misterio es el horizonte infinito que nos priva de la palabra cuando apenas la hemos encontrado y, a la vez, es la realidad que siendo entregada plenamente permanece siempre distanciada⁹. Desde esta premisa, queremos afirmar con Rahner que el ser del hombre se cifra en la *potentia oboedientialis* que éste posee, tanto para entregarse al misterio absoluto, como para recibirlo. Expresado de un modo más claro, el hombre es “el ser que se pierde en el misterio de Dios”¹⁰.

Toda proposición formulada por una antropología teológica tendrá sentido siempre que se dirija a este horizonte ilimitado y fundante¹¹. Como vemos, con la categoría “misterio” Rahner no hace referencia únicamente a una realidad del orden gnoseológico sino, y sobre todo, del orden ontológico. Así pues, la antropología teológica se presenta, desde la concepción de Rahner, como una antropología llamada siempre a reinterpretarse, a seguir en camino hacia la comprensión del misterio del hombre que llama y refiere a otro Misterio siempre mayor.

2. El hombre en la redención

El primer aspecto a considerar será el cuerpo desde su realidad creatural, y no como un producto deficiente en sí mismo. El cuerpo es una realidad creada y querida por Dios. En consecuencia, el cuerpo no puede ser un accidente en el

⁹ Cfr. K. RAHNER, *SchTh* IV, 141 [143]. En una forma más clara: “Der Mensch ist der von Gott aufgerufene weltlich-leibhaftige Partner Gottes (...). Daß der Mensch diese Partnerschaft nicht von sich aus aufnimmt, sondern daß sie und damit er selbst durch Gott selbst konstituiert wird, er also selbst als er und so als Partner konstituiert ist durch die Einheit dessen, was wir Schöpfung und Gnade nennen”. K. RAHNER, *Mensch*, en *LThK* VII, 287.

¹⁰ “Daß er das Wesen sei, das sich in Gott hinein verliert”. K. RAHNER, *SchTh* VIII, 245.

¹¹ Cfr. K. RAHNER, *SchTh* VIII, 245.

¹² Cfr. K. RAHNER, *Der Leib in der Heilsordnung*, en K. RAHNER – A. GÖRRES, eds., *Der Leib und das Heil*, Mainz 1967, 29-30 = K. RAHNER, *SchTh* XII, 407.

¹³ Cfr. K. RAHNER, *SchTh* V, 187-188 [185].

plan de la redención¹². El cristianismo profesa que todo ha sido creado por Dios y ha sido creado bueno, siguiendo al libro del Génesis. Por ende, todo lo creado es igualmente válido¹³. En el reconocimiento de este fundamento de la fe cristiana, Rahner destaca que no existe una contraposición entre lo material y aquello que denominamos lo espiritual. Dios no ha creado sólo lo espiritual del hombre, dejando a un lado su corporeidad o materialidad y abandonando a la naturaleza a un desarrollo sin importancia. Todo hombre y todo el hombre ha sido creado y es amado por Dios. En este contexto, consideramos necesario y de vital importancia para nuestro ensayo analizar lo que significa que el hombre *sólo alcanza lo que está llamado a ser y lo que él es como ser redimido en Cristo*¹⁴; es decir, el hombre se define desde la redención llevada a cabo en y por Jesucristo.

Rahner considera el misterio de la redención a partir de la necesidad de ser redimidos (*redención objetiva*), junto al reconocimiento y la aceptación de la misma por parte del hombre (*redención subjetiva*). Tal aceptación y reconocimiento son realizados por un hombre que, a sí mismo, no puede otorgarse la redención, si bien está *capacitado y necesitado* de ella¹⁵.

Precisamente, el que se encuentra en la perdición de la propia culpa se dirige, sin embargo, confiado al misterio que penetra su existencia sin palabras y se desprende de sí mismo, como el que, incluso, en medio de su culpa, no quiere entenderse autónomamente desde sí mismo. Éste se experimenta como el que no se perdona a sí mismo, sino como el perdonado, y experimenta este perdón, que se le envía como el amor indulgente, redentor y protector de Dios mismo, que lo perdona en cuanto se da a sí mismo, pues sólo así puede haber realmente un perdón ya no superable¹⁶.

El hombre, amenazado por su propia culpa, ha de reconocer y aceptar la oferta de libertad dada por Dios en Jesucristo, pues tal autocomunicación no

¹⁴Cfr. K. RAHNER, *Ml*, 449. "Was der Mensch ist und eigentlich sein soll, ist er anderseits aber als Erlöste in Christus".

¹⁵Cfr. K. RAHNER, *Erlösung*, en *SMT*, 1159-1160 [V, 758-759].

¹⁶"Gerade der, der sich in der Verlorenheit seiner Schuld dennoch vertrauend an das still waltende Geheimnis seines Daseins wendet, sich selbst losläßt als der, der sich auch in seiner Schuld nicht mehr selbstherrlich von sich allein her verstehen will, erfährt sich als der, der nicht sich selbst vergibt, sondern dem vergeben wird, und er erfährt diese zugeschiedte Vergebung als die vergebende, lösende und bergende Liebe Gottes selbst, der vergibt, indem er sich selbst gibt, weil nur darin wirklich eine nicht mehr überholbare Vergebung sein kann". K. RAHNER, *GK*, 137 [164-165].

¹⁷Cfr. K. RAHNER, *GK*, 134 [161].

sólo se nos da como don (redención objetiva), sino también como condición necesaria de la posibilidad de su aceptación (redención subjetiva)¹⁷. El hombre no sólo es el destinatario de tal autocomunicación de Dios, sino que él se encuentra *habilitado* para ella, mas esta habilitación precede a su libertad y la hace posible sin que por ello predetermine su libre ejercicio; al contrario, encuentra en ella la posibilidad y el horizonte de su plena autorrealización. En este sentido, Rahner afirma: “Esta salvación acontece, entonces, como salvación de una persona libre, como consumación de la persona libre en cuanto tal, es decir, precisamente cuando esta persona se realiza a sí misma con libertad, de cara a la salvación. Nunca se produce sobre la cabeza de la persona, o a espaldas de su libertad. Una persona que se realiza a sí misma con libertad y una salvación que fuera meramente un estado objetivo producido por Dios en la persona, son conceptos que se cancelan mutuamente. Una salvación no operada con libertad no puede ser salvación”¹⁸.

Tal autocomunicación ha alcanzado en la encarnación del *Logos* su punto máximo, en el cual el hombre encuentra la realización de su dignidad y su esencia última, como ser referido a Dios¹⁹.

2.1 La redención como capacitación y capacidad de lo eterno

Si toda la teología ha de exponerse y presentarse como una *teología salvífica*²⁰, los conceptos “redención”, “salvación”, “culpa” o “pecado”, no pueden ser considerados secundarios o superfluos en el cristianismo. Más aún, toda la teología de Rahner puede ser considerada como una *teología salvífica*,

¹⁸“Dieses Heil geschieht aber als Heil einer freien Person, als Vollendung der freien Person als solcher, also gerade dann, wenn diese Person sich tatsächlich in Freiheit, d.h. auf ihr Heil hin, selber vollzieht. Es geschieht niemals über den Kopf dieser Person hinweg an ihrer Freiheit vorbei. Eine sich selbst in Freiheit vollziehende Person und Heil, das eine bloß objektiv durch Gott allein an der Person bewirkte sachhafte Zuständlichkeit wäre, sind Begriffe, die sich gegenseitig aufheben; das nicht in Freiheit getane Heil kann nicht Heil sein”. K. RAHNER, *GK*, 151-152 [182].

¹⁹Cfr. K. RAHNER, *Inkarnation*, en *SMI*, 824 [II, 550].

²⁰Cfr. K. RAHNER, *Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie*, en *MySal* II, 410 [344].

que tiene como epicentro el acontecimiento de la salvación y de la redención, considerada en su doble movimiento descendente y trascendente, tanto de la autocomunicación de Dios como de la trascendencia del hombre. Podemos asumir y reafirmar, junto con el Prof. Siebenrock, que “la teología de Rahner puede ser considerada desde el principio y consecuentemente una teología de la *sola gratia*”²¹. Sólo desde este presupuesto, podemos comprender muchas de las propuestas antropológicas y teológicas de Rahner.

En su teología, Rahner al considerar el tema de la redención conserva siempre las dimensiones teológica, cristológica y antropológica, sin que ello excluya que, en algunas de sus exposiciones, invierta el orden antes mencionado; es decir, que inicie con lo antropológico para llegar a lo teológico. La redención se ha de comprender como “*la definitividad misma de la libertad del hombre*”²². La libertad no es presentada, en la teología de Rahner, como una simple capacidad de elección objetual o circunstancial. Ésta es definida en pocas palabras como “la capacidad de lo eterno”²³. Por ello, si no pretendemos reducir la redención a una simple mitología o poesía conceptual²⁴, hemos de abordarla desde el acto de la libertad humana y de la gracia, en cuanto ésta posibilita realmente la plenitud de la libertad; ya que Dios, al autocomunicarse en la gracia es “*la libertad de nuestra libertad*”²⁵. Sin embargo, Rahner no desconoce la realidad de una libertad herida por el pecado y amenazada por la posibilidad de la alienación. La redención es la liberación de una libertad privada de la trascendentalidad e imposibilitada de una alteridad real y fraternal.

La obra de la redención es totalmente una iniciativa divina, pero profundamente cristológica, ya que en Cristo se hace irrevocable la voluntad *definitiva* y *última* de dicha liberación²⁶. No obstante, Rahner afirma la necesidad de esta liberación de la libertad no como un don solamente prometido, sino como

²¹“Rahners Theologie ist von Anfang an konsequent eine Theologie der *sola gratia*”. R. SIEBENROCK, *Gnade als Herz der Welt, der Beitrag Karl Rahner zu einer zeitgemäßen Gnadentheologie*, en M. DELGADO – M. BACCHMANN, ed., *Theologie aus Erfahrung der Gnade*, Berlin 1994, 36.

²²“...die Endgültigkeit dieser Freiheitstat des Menschen selber”. K. RAHNER, *SchTh* XV, 237.

²³“...das Vermögen des Ewigen”. K. RAHNER, *SchTh* VI, 225 [220].

²⁴Cfr. K. RAHNER, *Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie*, en *MySal* II, 413 [347].

²⁵Cfr. K. RAHNER, *SchTh* II, 100 [104].

²⁶Cfr. K. RAHNER, *SchTh* VI, 235 [231].

la vocación más profunda y real desde la que el hombre está constituido y orientado. Dicha liberación, como apertura que capacita o trascendencia de la libertad, es constituida y posibilitada desde la autodonación y entrega amorosa de Dios al hombre. En consecuencia, la libertad sólo encuentra su horizonte hermenéutico en el espacio sin límites y en el misterio del amor infinito que llamamos Dios²⁷.

Al considerar la redención desde lo alto, de un *modo descendente*, debemos considerar en la teología de Rahner un aspecto igualmente profundo de la creación del ser humano, pues esta creación no es un simple acto de Dios *hacia afuera*, como ser supremo que juega con los dados de la realidad. La antropología rahneriana centra su atención en lo más propio del cristianismo: en la encarnación del Verbo; pues, en ella se hace evidente aquello que desde la creación es una realidad²⁸ que en “la carne, el hombre en cuanto hombre corporalmente concreto e histórico es, precisamente, lo que llega a ser cuando el *Logos*, saliendo de sí mismo, se manifiesta. El hombre es entonces la autoexpresión de Dios mismo hacia fuera en la nada vacía de la criatura²⁹; en otras palabras, “la carne que es el hombre es la autoexpresión de Dios mismo³⁰. Con esta definición, Rahner no afirma que Dios ha creado otro dios; mucho menos se podría entender al hombre como un rival de Dios o el resto deficiente de su obra. Todo lo contrario, el hombre es “la abreviatura, la cifra de Dios³¹, la gramática divina para que Dios se pueda manifestar³².

Para la antropología teológica, el hombre no es únicamente un producto de un proceso de factores externos e internos, mucho menos un objeto entre

²⁷Cfr. K. RAHNER, *SchTh* VI, 229 [225].

²⁸“Wir haben durchaus das Recht, Schöpfung und Menschwerdung nicht als zwei disparat nebeneinander liegende Taten Gottes *nach außen* zu denken, die in der faktischen Welt zwei einfach getrennten Initiativen Gottes entspringen, sondern in der wirklichen Welt als zwei Momenten und Phasen eines einen, wenn auch innerlich differenzierten, Vorgangs der Selbstentäußerung und Selbstäußerung Gottes in das andere von sich hinein”. K. RAHNER, *SchTh* V, 205 [203].

²⁹“Fleisch, Mensch als Fleisch leibhaftig konkreter, geschichtlicher ist gerade das, wir, wenn der *Logos*, aus sich selbst heraustretend, sich selber aussagt. Mensch ist also die Selbstaussage Gottes aus sich heraus in die leere Nichtigkeit des Geschöpfes”. K. RAHNER, *SchTh* XII, 411.

³⁰“Das Fleisch, das der Mensch ist, ist die Selbstaussage Gottes selbst”. K. RAHNER, *SchTh* XII, 412.

³¹“Die Abkürzung, die Chiffre Gottes ist der Mensch”. K. RAHNER, *SchTh* IV, 150 [153].

³²Cfr. K. RAHNER, *SchTh* III, 44 [43].

tantos otros de la creación. La antropología cristiana considera al hombre en cuanto llamado a la cooperación con el plan divino y capacitado a la escucha de la palabra de Dios; más aún, connatural a Dios mismo. Esta *connaturalidad* se manifiesta plenamente en la encarnación del Verbo. Desde ella podemos afirmar que “el hombre es la finitud dotada de la infinitud de Dios”³³ y, en concreto, que el cuerpo, este cuerpo humano, es finitud de esta infinitud³⁴. De lo contrario, la encarnación sería una segunda creación, Cristo hubiese asumido otra carne que no es ésta. El hombre existe en su condición real y corporal porque es posible la alienación ontológica del *Logos*³⁵. Si Dios ha asumido esta naturaleza, este cuerpo y se ha hecho carne, es porque esta carne, este cuerpo, esta realidad humana y material, puede ser asumida por Dios.

Dios ha asumido una naturaleza humana porque esta naturaleza es, en virtud de su esencia, abierta y asumible, porque sólo ella —a diferencia de lo definido, que carece de trascendencia— puede existir en la plena entrega de sí misma y llegar, justamente así, a la perfección de su propio sentido³⁶.

Esta carne y este cuerpo no sólo son posibles para que el *Logos* se encarne y, luego, una vez encarnado, éste pudiera perder su significado, como si la encarnación se fundamentase sobre una concepción meramente instrumental del cuerpo. Recordemos que para Rahner esta carne no es sólo lo que adviene cuando el *Logos* sale de sí mismo y se manifiesta, sino también que esta carne asumida en “Jesús hombre no sólo *fue* por una vez de suma y decisiva importancia para nuestra salvación, es decir, para nuestro hallazgo real de Dios absoluto, por sus obras históricas y ya pasadas de la Cruz, etc., sino que es ahora y siempre, en cuanto criatura, *la permanente apertura* de nuestra finitud al Dios vivo de

³³“Daß der Mensch die mit der Unendlichkeit Gottes begabte Endlichkeit sei”. K. RAHNER, *SchTh* V, 17 [17].

³⁴Cfr. K. RAHNER, *SchTh* IV, 150 [153].

³⁵Cfr. K. RAHNER, *SchTh* IV, 123 [125].

³⁶“Gott hat eine menschliche Natur angenommen, weil diese wesensmäßig die offene und annehmbare ist, weil sie allein (im Unterschied zum transzendenzlosen Definierten) in der vollen Übereignetheit existieren kann und darin gerade zur Vollendung ihres eigenen unbegreiflichen Sinnes gelangt”. K. RAHNER, *SchTh* IV, 143 [146].

³⁷“Jesus der Mensch *war* nicht nur einmal von entscheidender Bedeutung für unser Heil, d.h. für das wirkliche Finden des absoluten Gottes, durch seine historischen und jetzt vergangenen Taten des Kreuzes usw; sondern *er ist* jetzt und in Ewigkeit als der Menschgewordene und Geschöpfgebliebene die dauernde Offenheit unserer Endlichkeit auf den lebendigen Gott unendlichen, ewigen Lebens, und er ist darum auch in seiner Menschheit die geschaffene”. K. RAHNER, *SchTh* III, 57 [56].

la vida eterna e infinita”³⁷. La encarnación y la resurrección de Jesús manifiestan el valor permanente y decisivo que esta carne tiene en el orden de la salvación. Ya que en esta carne hemos sido redimidos y en ella se manifiesta que “la redención es, en términos cristianos, la salvación de todo el hombre, es la redención de su concreción, por tanto, también de lo que llamamos su corporeidad y su historia, cosas de las cuales no viene redimido, pero de las que ve su perfeccionamiento y consecuente transformación”³⁸. A partir de esta afirmación de Rahner, podemos destacar dos aspectos fundamentales en el desarrollo de nuestro tema. En primer lugar advertimos que esta realidad material no es una simple ilusión que desaparecerá completamente o que perderá su valor total frente a la realidad divina cuando ella sea asumida y llevada a la plenitud³⁹. Obviamente, nos referimos a una materialidad o corporeidad glorificada, asumida, plenificada y transfigurada, pero siempre una corporeidad.

En segundo lugar, hemos de profundizar sobre el ritmo que surge entre la *identidad* y la *diferencia*. El movimiento descendente en la teología de Rahner no implica una reducción de Dios y su obra bajo la forma de un inmanentismo sin salida; dicho reduccionismo sería herético y peligroso⁴⁰. Entre el orden creado y el orden de la redención existe una *dialéctica real y ontológica* que refleja una *unidad* y, a la vez, una *diferencia*⁴¹. Entendiendo que la redención asume la forma de una *unidad en la pluralidad*, no puede ser considerada como un momento aislado en la historia de la salvación, si bien se distingue de los otros momentos de esta historia, en cuanto realidad verdadera en sí misma. Ella guarda

³⁸“Erlösung meint christlich das Heil des ganzen Menschen, ist Erlösung seiner Konkretheit, also auch dessen, was wir seine Leiblichkeit und seine Geschichte nennen, von denen er nicht erlöst wird, sondern zu deren eigener, diese verwandelnder Vollendung er kommt”. K. RAHNER, *SchTh* XV, 238.

³⁹Cfr. K. RAHNER, *SchTh* III, 53 [52].

⁴⁰Cfr. K. RAHNER, *Sendung und Gnade*, 53.

⁴¹Cfr. K. RAHNER, *Sendung und Gnade*, 58-59.

⁴²“Die Erlösungswirklichkeit bedeute eine Heilung, Heiligung und Verklärung der Welt und (umgekehrt)”. K. RAHNER, *Sendung und Gnade*, 51.

una unidad real y significativa en cada uno de los otros momentos y viceversa. Sólo así es posible comprender que “la realidad de la redención significa una salvación, salvación y glorificación del mundo y viceversa”⁴².

Esta obra de la redención sobrepasa la caída del hombre y no depende exclusiva y únicamente de ella. La redención es una iniciativa y un ofrecimiento

⁴³Cfr. K. RAHNER – H. VORGRIMMER, *Erlösung*, en *KTW*, 97. Aun cuando Rahner afirma una *auto-redención*, tal propuesta no puede ir separada del concepto del *existencial sobrenatural*. La realidad de la redención permaneciendo pura iniciativa divina y mantenido su sentido objetivo, es decir, entendida ésta como “(Objektive E. Bedeutet) also die von Gott gewirkte Konstitution derjenigen geschichtlich konkreten Freiheitssituation, in der vergebende Heilswille Gottes als Angebot an die Freiheit des Menschen geschichtlich in eschatologischer Irreversibilität sich präsent setzt und erscheint und von der und in der allein der Mensch in Freiheit die angebotene Vergebung annehmen kann”. K. RAHNER, *Erlösung*, en *SM I*, 1162-1163 [V, 762]. Por lo tanto, ésta no puede ser separada de su aspecto *subjetivo*; en tal sentido, se debe mostrar que la redención o voluntad de perdón del Padre no es sólo un don u ofrecimiento que el hombre recibe desde arriba. Cfr. K. RAHNER, *Erlösung*, en *SM I*, 1163 [V, 762]. La redención es presentada por Rahner como la condición esencial y existencial de posibilidad que desde lo más propio de su ser el hombre se encuentra capacitado en la gracia para aceptar y responder a este ofrecimiento de salvación. En tal sentido, para Rahner no existe ninguna dificultad en la estrecha vinculación de la redención entendida ésta en su aspecto objetivo y subjetivo, es decir, de una reciprocidad entre la auto-redención y la hetero-redención. Tal intrínseca unión “Daraus ergibt sich auch eine Einheit von aktueller und zukünftiger Soteriologie. Die Soteriologie darf die Erlösung durch Gott in Christus (wiederum in Überschreitung des Schemas aller Satisfaktionstheorien) nicht bloß darstellen als Voraussetzung für ein Handeln Gottes, der später in einer neuen Initiative die Welt vollenden wird, sondern als das das Künftige schon in sich tragende entscheidende Moment (Anfang) an dem Geschehen, in dem die Welt vom Ursprung her auf ihre Vollendung hin von Gott innerlich hinbewegt wird (...). Fundamentaltheologisch muß die Soteriologie beachten, daß die Objektivität der Erlösung nicht daran hängt (...) daß auch durch sie Gott bewegt wird, der Welt gnädig zu sein, Sie ist vielmehr die konkrete Weise, in der Gott aus freier Initiative sich der Welt auch als sündiger zuwendet und sie annimmt; die geschichtl. Erscheinungsform der absoluten und vollzogenen Annahme dieser infralapsarischen Welt, in der alles Heil einen von Gott gesetzten Zusammenhang mit Christi Sein und Schicksal insofern als höchstes Moment der einen Welt eo ipso grundlegend für alles andere in ihr ist. – Die Idee der Selbsterlösung müßte nicht bloß kategorial mit Hinweis bekämpft werden, daß der Mensch Sünder vor Gott ist und ihm somit nur Gott vergeben kann. Es müßte transzendental gezeigt werden, daß der Mensch schon vom Ursprung her der Empfangenden ist, dem sich die Wirklichkeit (Sein) von sich aus (letztlich frei und vom Menschen unverfügbar) zuschickt; die absolute Selbstmitteilung Gottes hat (als von de Wesenswurzel des Menschen her geschehend) das Dilemma von Fremd- und Selbsterlösung schon überholt, genau wie die Schöpfung reine Tat Gottes und Konstitution des Menschen gerade in seine Freiheit (als Vermögen und Tat) hinein ist”. K. RAHNER, *Soteriologie*, en *LThK VII*, 895-896.

⁴⁴Cfr. K. RAHNER, *Erlösung*, en *SMI*, 1164 [V, 763].

divino⁴³. Para Rahner, fuera de la gracia de Cristo⁴⁴, (es imposible hipotizar lo que sería el mundo sin la Gracia de Cristo) es imposible hipotizar sobre lo que sería el mundo y lo que conformaría su realidad más íntima, ya que la redención no es única y exclusivamente una doctrina restringida a la eliminación del pecado. Es cierto que nuestra libertad se encuentra amenazada por el pecado y que el pecado es una posibilidad real en nuestra historia, pero la gracia precede al pecado y la voluntad salvífica del Padre antecede nuestra libertad de cerrarnos ante Él. Así comprendemos la redención, no como un plan alternativo emprendido por Dios frente a un supuesto fracaso de su primera creación⁴⁵, sino como la salvación del hombre en Cristo, donde el amor divino precede a la libertad humana. La redención es la salvación establecida no sólo como posibilidad sino también como realidad constitutiva del hombre, en cuanto que la redención nos determina existencialmente hasta preceder nuestra propia y libre aceptación⁴⁶. La salvación no puede ser entendida como un piso añadido al hombre, ésta debe hacer referencia a su propia *esencia trascendental*; de lo contrario, se corre el riesgo de considerar la redención salvífica realizada en Cristo como un simple mito o algo secundario y coyuntural. En consecuencia, Rahner argumenta: “Es imposible entender la identificación con el acontecimiento salvífico si no se comprende que el hombre es un ser que, para responder a su naturaleza, tiene que realizarse necesariamente en la realidad concreta de la historia (...). En efecto, si la salvación es también acontecimiento histórico, afecta precisamente a la auténtica naturaleza del hombre porque ésta se realiza en orden a la salvación o a la no salvación. Por tanto, si la revelación y la teología se refieren esencialmente a la salvación como tal, es imprescindible que ambas se planteen, a propósito de todo tipo de objetos, la pregunta por la esencia del hombre en cuanto ésta implica la capacidad de ser afectada por este objeto en orden a la salvación. En otras palabras, el

⁴³Cfr. K. RAHNER, *Soteriologie*, en *SM IV*, 591 [VI, 461-462].

⁴⁶Cfr. K. RAHNER, *Soteriologie*, en *SM IV*, 594-596 [VI, 466].

⁴⁷“Aber trotzdem hat sich die Identifizierung mit dem Heilsereignis selbst erst verstanden, wenn sie begreift, daß der Mensch das Wesen ist, das sich notwendig in der Konkretheit der Geschichte vollziehen muß, um seinem Wesen zu entsprechen (...) Denn ist das Heil auch geschichtliches Ereignis, so meint es eben doch gerade das eigentliche Wesen des Menschen, weil gerade dieses in Heil oder Unheil hinein vollzogen sind. Sind also Offenbarung und Theologie wesentlich auf das Heil als solches bezogen, so erfordert dieses Wesen von Offenbarung und Theologie bei jedem Gegenstand gleich welcher Art die Frage nach dem Wesen des Menschen, insofern dieses zu seinem Heil von diesem Gegenstand soll betroffen werden können”. K. RAHNER, *Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie*, en *MySal II*, 409-410 [344].

significado salvífico de un objeto de la teología, significado que es un momento necesario de todo objeto teológico, sólo puede descubrirse si, a la vez, se descubre la capacidad del hombre para recibir salvíficamente dicho objeto⁴⁷.

Esta capacidad de recibir la redención como parte de la *esencia trascendental* o la *condición existencial de posibilidad* del hombre no implica que éste, visto en sí mismo, no se reconozca como necesitado de esta redención y llamado a una apertura trascendente de su estado finito⁴⁸.

Partiendo del hecho que Dios se ha automanifestado definitiva y absolutamente en esta carne, y de que en la encarnación, muerte y resurrección de Cristo lo finito no es sencillamente una realidad secundaria o accidental, sino la condición previa, única y necesaria de nuestra redención, entonces, la lógica de la redención nos muestra que aquello que Dios asume no desaparece o disminuye cuando esta realidad es asumida por Dios, al contrario, la realidad asumida es llevada a su total plenitud y perfección cuando Dios decide automanifestarse y, así, asumir esta realidad finita. Lo finito ubicado frente al Otro, abocado fuera de sí, encuentra en este “fuera de sí” lo más propio de sí y lo que lo constituye en su *suidad*. Así entendemos que la realidad finita no se encuentra destinada a la nada, como tampoco a un desvanecimiento progresivo, porque desde la redención se muestra claramente que no existe un abismo irreconciliable entre lo finito y lo infinito.

Aquí tocamos la dificultad más radical de la ontología cristiana: la coexistencia entre la plenitud infinita del ser absoluto de Dios y la existencia finita y subjetiva. Para el cristiano, la verdadera redención no es el desvanecimiento de lo finito, como tampoco el perfeccionamiento de lo finito en sí mismo al lado de Dios infinito, que entonces sólo sería concebido como la causa extrínseca de la perfección o como su garante. Esta plenitud infinita del ser es el perfeccionamiento de la misma finitud, plenitud que no crea dicho perfeccionamiento, sino que lo es. Que pueda existir una relación similar entre el absoluto y el contingente, entre el infinito y lo finito, que el infinito sin nombre pueda ser el perfeccionamiento de la multiplicidad de lo finito, que el evento del infinito signifique la vida y no el ocaso de la finitud, ésta es la convicción metafísica fundamental del cristianismo, convicción que puede ser realmente compartida en la existencia humana sólo allí donde ella es sostenida por la gracia de Dios, es decir, por la autocomunicación de Dios. Podemos decir, recíprocamente, que

⁴⁸Cfr. K. RAHNER, *Erlösung*, en *SMI*, 1159 [V, 758-759].

cada concepción, que en el fondo se imagine explícita o implícitamente como una satisfacción, una beatitud, una plenitud última del hombre, que no sea el absoluto del Dios trino, no sería capaz de proponer una redención cristiana, sino que sería, sólo, si se puede decir, una forma beata de condenación del hombre y nada más. El hecho de que el hombre sea llamado y habilitado por Dios a tal redención, constituye la dignidad suprema y la máxima exigencia pensable puesta a la existencia humana⁴⁹.

3. El hombre, espíritu y materia

Rahner estima la corporeidad, en su carácter espacio-temporal, como la única forma que el hombre posee y en la cual él se define en tanto hombre⁵⁰. Dicha corporeidad ciertamente no se limita a una consideración meramente física o sencillamente material, aun sin excluirla. La corporeidad hace referencia al hombre en cuanto situado en el mundo, dentro de un espacio y un tiempo, dentro de un conjunto de relaciones múltiples y complejas. Desde la corporeidad,

⁴⁹“Hier berühren wir die radikalste Schwierigkeit einer christlichen Ontologie: nämlich die Koexistenz der unendlichen Seinsfülle des absoluten Gottes und des endlichen, subjekthaften Seienden. Für den Christen ist die Wahrheit der Erlösung nicht das Verschwinden des Endlichen, ist auch keine Vollendung des Endlichen in sich selber neben dem unendlichen Gott, der dann nur als die der Vollendung selber äußere Ursache ihrer und als ihr Garant aufgefaßt würde, sondern diese unendliche Seinsfülle ist die Vollendung dieses Endlichen selbst, die diese Vollendung nicht schafft, sondern selber ist. Daß ein solches Verhältnis zwischen dem Absoluten und Kontingenten, zwischen dem Unendlichen und Endlichen bestehen könne, daß das namenlose Unendliche die Vollendung des vielfältigen Endlichen sein könne, daß die Ankunft des Unendlichen das Leben und nicht den Untergang des Endlichen bedeute, das ist die metaphysische Grundüberzeugung des Christentums, die wohl real nur durchgetragen werden kann in der menschlichen Existenz, wo sie durch Gottes Gnade, also durch Gottes eigene Selbstmitteilung getragen wird. Umgekehrt aber gilt auch: jede Vorstellung, die im Grunde genommen ausdrücklich oder implizit ein letztes Befriedigtsein, Beglücktsein, Erfülltsein des Menschen sich denken würde, das nicht die Absolutheit des dreifaltigen Gottes selber wäre, würde keine christliche Erlösung bedeuten, sondern wäre nur, wenn man so sagen darf, die selige Form der Verdammtheit des Menschen und nichts anderes. Daß der Mensch durch Gott berufen und befähigt ist zu einer solchen Erlöstheit, macht die letzte Würde und die äußerste Überfordertheit der menschlichen Existenz aus”. K. RAHNER, *SchTh* XV, 240-241.

⁵⁰Cfr. K. RAHNER, *SchTh* I, 313 [290].

el hombre es posibilitado a la apertura con este mundo y con Dios. El cuerpo humano es mucho más que una simple suma de procesos químicos y orgánicos, es mucho más que un simple objeto; por tanto, "no podemos tener la impresión de que nuestro cuerpo termine allí donde termina nuestra piel, como si nos encontrásemos en un saco en el cual existen varias cosas que finalizan claramente con esta piel"⁵¹. El cuerpo, entendido como un organismo vivo, no es una sustancia completa en sí misma. La corporeidad afirma que el hombre es una *unidad plural y abierta*, y no únicamente referida a sí misma, sino también referida y abocada hacia el exterior. En cuanto *espíritu en el mundo*, la corporeidad es comprendida siempre como un "sistema abierto"⁵².

En este sentido, nuestra experiencia será siempre *corporal-espiritual o espiritual-corporal*, pero jamás simplemente material o incorpórea. "Aquello que llamamos nuestra interioridad es la interioridad de un espíritu corpóreo concreto, de un espíritu encarnado. Aquello que llamamos lo externo del hombre es justo lo externo de este mismo espíritu encarnado"⁵³. El cuerpo y el alma no son dos realidades cerradas o completas en sí mismas que se excluyen mutuamente o se contradistinguen fácilmente. ¿Dónde inicia nuestro cuerpo y dónde nuestra alma? ¿Dónde termina uno y dónde termina el otro? Su delimitación no es cosa clara. Tampoco creemos que se pueda solucionar el problema acusando al término "alma" de ser ajeno a la concepción original de la antropología cristiana. Mucho menos resolvemos el problema reafirmando la simple materialidad corporal, pues entonces deberíamos preguntarnos: ¿Qué es y cómo podemos comprender esta materialidad? Sobre todo en el reconocimiento sincero de que ni siquiera las ciencias naturales nos pueden ofrecer un concepto claro y comprensivo de la totalidad de ella⁵⁴.

⁵¹"Wir dürfen natürlich in diesem Zusammenhang nicht den Eindruck haben, unser Leib höre dort auf, wo die Haut aufhört, als ob wir gleichsam so ein Sack wären, in dem Verschiedenes drin ist, das eindeutig an dieser Haut aufhört". K. RAHNER, *SchTh* XII, 426.

⁵²Cfr. K. RAHNER, *SchTh* XII, 426.

⁵³"Das, was wir unsere Innerlichkeit nennen, ist die Innerlichkeit eines leibhaftig konkreten Geistes, eines inkarnierten Geistes. Und das, was wir Äußerlichkeit des Menschen nennen, ist die Äußerlichkeit eben dieses selben inkarnierten Geistes". K. RAHNER, *SchTh* XII, 419.

⁵⁴Cfr. K. RAHNER — P. OVERHAGE, *Das Problem der Hominisation*, Freiburg i. Br. 1961, 45.

⁵⁵Cfr. K. RAHNER, *SchTh* XII, 420.

Nuestro teólogo percibe, desde la antropología cristiana, la imposibilidad total de una separación del cuerpo y del alma⁵⁵. Sin embargo, una distinción conceptual (metafísica o meta-existencial) de ambas realidades humanas resulta del todo justificada y posible, incluso relevante, en las exposiciones del magisterio y la teología cuando hacen referencia a las realidades que conforman al hombre⁵⁶. Ahora bien, aun justificando una distinción conceptual no por ello se legitima una separación real. Ante todo habría que sostener que la simple distinción en el hombre entre alma y cuerpo es insuficiente⁵⁷, ya que “cuando nos expresamos sólo sobre una sustancia espiritual y anímica, sobre la unicidad del alma, sobre la unidad del cuerpo-alma, sin duda alguna no se caracteriza con claridad al hombre como *partner* de Dios”⁵⁸. Rahner, en el desarrollo de su antropología, define al hombre con insistencia desde el espíritu y la materia, más que como un ser que posee un cuerpo y un alma. Por ello estimamos prudente dedicar una breve reflexión en torno a los términos “espíritu” y “materia”.

3.1 El hombre como espíritu corporal

Comprender la categoría *espíritu* aplicada al hombre es de importancia fundamental si se pretende abordar la concepción antropológica de K. Rahner. La esencia del hombre, en cuanto espíritu, radica en el ser un *sujeto* llamado y capacitado, en su autotranscendencia, en la apertura radical hacia el infinito. Contrariamente a cualquier *monismo radical*, en el espíritu el hombre es liberado de la mera *objetualidad* del cosmos; y, en claro distanciamiento frente a cualquier *monismo espiritual*, es por medio de la materia que este espíritu es capaz de autotranscenderse. Lo material no puede estar referido a un simple material de desecho, a un accidente o condición coyuntural en el ser humano. La materia es la única realidad en la que el hombre es espíritu. El hombre sólo

⁵⁶Cfr. K. RAHNER, *SchTh* XII, 418-420.

⁵⁷Cfr. K. RAHNER, *SchTh* XII, 421.

⁵⁸“Wenn nur von geistig-substantieller Seele, von der Einzigkeit der Seele, von Leib-Seele Einheit die Rede ist, so ist damit zweifellos der Mensch nicht sehr ausdrücklich als *Partner Gottes* charakterisiert”. K. RAHNER, *Der Mensch in der Schöpfung*, Bd. VIII, 246. Lo denotado es nuestro.

⁵⁹Cfr. K. RAHNER, *GW*, 36 [48].

⁶⁰“Das Wesen des Seins ist Erkennen und Erkenntsein in einer ursprünglichen Einheit”. K. RAHNER, *HW*, 55.

se entiende a sí mismo como espíritu corporal, en cuanto él es un ser en el mundo⁵⁹.

Más aún, sostener que el ser humano sea espíritu significa que “la esencia del hombre es la absoluta apertura al ser en general”⁶⁰, una apertura vivida y realizada desde la materia; ya que el hombre no es un espíritu atemporal o acósmico, lo que representaría un abstraccionismo, sino un espíritu encarnado o espíritu en el mundo. Rahner, al concluir su obra “*Espíritu en el mundo*”, mostraba al hombre como un ser que transita entre dos realidades (la material y la espiritual) que no pueden simplemente obviarse o contraponerse como irreconciliables. Por ello, el hombre, en cuanto espíritu, se encuentra en el mundo, y a la vez, es llamado hacia Dios, es limitado por el tiempo y capacitado para lo eterno⁶¹. En su obra “*El oyente de la palabra*”, Rahner precisó con mayor profundidad y hondura esta tesis. El hombre se encuentra orientado, dentro de esta historicidad y en este carácter mundano, al “evento histórico de la revelación” y es así capacitado para su escucha, puesto que “el hombre es hombre sólo porque es el camino hacia Dios, lo sepa o no expresamente, lo quiera o no. Él es siempre el ser finito totalmente abierto a Dios”⁶². En esta unidad real existente entre el espíritu y la materia, el espíritu no se reduce o se contrapone a lo material, y viceversa. Lo propio de cada realidad no se diluye ni se pierde en la otra, sino que, siendo cada una en sí misma particular y propia, diferente y específica, no puede ser lo que es sino en la profunda unidad con y para la otra.

El hombre es *espíritu* que se encuentra esencialmente frente al Dios escondido y libre, cuyo significado no puede ser precisado partiendo del mundo o del hombre. En consecuencia, no se puede fundar una relación con Él positiva y definitivamente de modo unívoco, es decir, partiendo desde abajo, sino sólo desde Dios mismo. El hombre debe, por lo tanto, dejarse condicionar siempre por la posibilidad de una revelación de este Dios en la que él llega a ser plenamente sí mismo, ya que en su relación trascendental, dispuesta libre e ineludiblemente por Dios en éste o en aquel modo, constituye también su esencia concreta. El hombre es un ser *histórico*, también como espíritu, por lo tanto no sólo su

⁵⁹Cfr. K. RAHNER, *GW*, 298-300 [386-287].

⁶⁰“Er ist dadurch allein Mensch, daß er immer schon auf dem Weg zu Gott ist, ob er ausdrücklich weiß oder nicht, ob er es will oder nicht, denn er ist immer die unendliche Geöffentheit des Endlichen für Gott”. K. RAHNER, *HW*, 86.

⁶¹“Der Mensch ist *Geist*, der wesentlich vor dem unbekanntem Gott steht, vor dem freien Gott, dessen Sinn nicht vom der Welt und des Menschen her bestimmbar ist, so daß ein

existencia biológica, sino también su existencia espiritual se inserta en la historia. En consecuencia, a raíz de su esencia originaria está orientado al evento histórico de la revelación, en cuanto ésta se verifique. Si Dios en su libertad, en vez de revelarse se cerrase en su silencio, el hombre alcanzaría entonces el último y más alto grado de perfección de su existencia espiritual y religiosa escuchando el silencio de Dios⁶³.

Según Rahner, este espíritu que el hombre posee no puede derivar de la materia o del mundo material, ya que la materia es inerte, es una forma vacía y limitada⁶⁴. Dicha indeterminación de la materia es sólo en virtud de su "apertura y la automanifestación del espíritu personal en la finitud"⁶⁵. En ningún momento esta indeterminación de la materia puede entenderse en sentido platónico dualista, o como un desprecio a lo material. Rahner sostenía, muy convencido, que en el cristianismo "el espíritu se busca y encuentra a sí mismo a través de la completa plenitud del elemento material"⁶⁶. Por ende, es importante señalar que lo material es verdaderamente parte de la realidad y de una realidad que está llamada a la redención y a su plenificación⁶⁷.

Es importante destacar que el hombre posee el espíritu sólo como *anticipación (Vorgriff)*, porque él no es el espíritu absoluto, él es espíritu finito.

positiv und endgültig eindeutiges Verhältnis zu ihm auch nicht von unten her, sondern nur von Gott selbst gestiftet werden kann und der Mensch selbst daher immer mit der Möglichkeit einer Offenbarung dieses Gottes rechnen muß, wobei diese Offenbarung den Menschen erst ganz zu sich selbst bringt, da sein von Gott frei und unableitbar so oder so verfügbares Transzendenzverhältnis sein konkretes Wesen mitkonstituiert. 2. Der Mensch ist eben darin ein *geschichtliches* Wesen, auch und gerade als Geist, so daß er nicht bloß in seiner biologischen Existenz, sondern auch in der Begründung seiner geistigen Existenz zu einer Hinwendung zu seiner Geschichte verpflichtet ist. Daraus folgt, daß er von vornherein aus seinem ursprünglichen Wesen schon hingerichtet ist auf das geschichtliche Vorkommen einer Offenbarung, wenn eine solche sich ereignen sollte, und, wenn Gott als freier sich nicht offenbaren, sich verschweigen wollte, der Mensch darin zum letzten und höchsten Selbstvollzug seiner geistigen und religiösen Existenz käme, daß er auf das Schweigen Gottes hörte". K. RAHNER, *HW*, 29-30.

⁶⁴Cfr. K. RAHNER, *HW*, 158.

⁶⁵"Materie ist also die Offenheit und das Sich-in-Erscheinung-Bringen des personalen Geistes in der Endlichkeit". K. RAHNER - P. OVERHAGE, *Das Problem der Hominisation*, 54.

⁶⁶"Er sich selbst (der Geist) durch die Vollendung des Materiellen sucht und findet". K. RAHNER - P. OVERHAGE, *Das Problem der Hominisation*, 53.

⁶⁷Cfr. K. RAHNER, *SchTh* II 223 [229]; *Id.*, *SchTh* V, 217 [201]; *Id.*, *SchTh* III, 53 [52].

Ni él, ni el orden natural le entregan el espíritu a la materia. “El conocimiento humano, en cuanto que es anticipativo, está orientado a lo absolutamente infinito y, por esto, el hombre es espíritu. Él posee siempre lo infinito sólo como anticipación, y de ahí que el hombre sea espíritu finito. El hombre es espíritu porque se encuentra colocado delante del ser en su totalidad que es en sí mismo infinito. El hombre es finito porque sólo tiene este infinito en la amplitud absolutamente ilimitada de su anticipación”⁶⁸.

En este aspecto, Rahner no se aleja de toda la tradición antropológica tomista. Hemos presentado que para él, el hombre es esencialmente corpóreo; aunque no se puede reducir el hombre sólo a esta dimensión, así como esta dimensión no es aspecto secundario, coyuntural o accidental en su constitución. Por consiguiente, no puede formularse una noción del hombre que ignore la dimensión corpórea como tampoco el cristianismo puede presentar una consumación o plenificación del mismo que no incluya, de igual manera, esta dimensión. Si bien es cierto que el hombre se conforma y se distingue en la conjugación de su realidad material y espiritual como una “*unidad dialéctica*”⁶⁹, la materia, pues, se encuentra incapacitada para ser la *forma* del espíritu. Esta precedencia de la dimensión espiritual no ha de ser entendida necesariamente

⁶⁸“Die menschliche Erkenntnis ist als vorgeifende auf das schlechthin ausgerichtet, und darum ist der Mensch Geist. Er hat dieses Unendliche immer nur im Vorgriff, und darum ist er endlicher Geist. Der Mensch ist Geist, weil er sich vor das an sich unendliche Sein im Ganzen gestellt findet. Er ist endlich, weil er dieses Unendliche nur in der schlechthin umgrenzten Weite seines Vorgriffs hat”. K. RAHNER, *GW*, 146 [190].

⁶⁹Cfr. K. RAHNER – P. OVERHAGE, *Das Problem der Hominisation*, 47.

⁷⁰“Aber diese Einschränkung des Beschränkten (Materielles genannt) kann geschehen und geschieht eben im Geist, vor allem auch dort, wo dieser Geist selbst so in die Materialität eingeht, daß er sie von sich unterscheidet und bei sich behält als Moment seiner eigenen Geistwerdung, seines Zusichkommens, nämlich im Menschen”. K. RAHNER – P. OVERHAGE, *Das Problem der Hominisation*, 52. Desde este binomio espíritu-materia, nos parece oportuno referimos a otro binomio sin el cual la antropología de Rahner sería incompleta: Nos referimos en específico al binomio naturaleza-persona. Para Rahner “Person ist der Mensch, insofern er über sich frei verfügend entscheidet, seine eigene endgültige Wirklichkeit als Tat seiner Freiheitsentscheidung über sich selbst hat. Natur ist alles am Menschen, was und insofern es dieser Verfügung über sich selbst als ihr Gegenstand und Bedingung ihrer Möglichkeit vorgegeben sein muß”. K. RAHNER, *SchTh* I, 393 [364] nota 1; Véase también K. RAHNER, *SchTh* III, 86 [85]. Desde esta afirmación comprendemos que la naturaleza es lo dado o la condición previa que antecede a la persona en la realización de su libertad. Con el concepto persona se hace referencia al hombre entero en la totalidad de dimensiones (Cfr. K. RAHNER, *Mensch*, en *LThK* VII, 288). En tanto persona corporal el hombre es “ist immer erlittenes Tun und tätiges Erleiden in unauflöslicher Einheit”. K. RAHNER, *Mensch*, en *LThK* VII, 288.

como la propuesta de una antropología dualista o espiritualizada. Esta preponderancia del espíritu se afirma en función de que “sólo el espíritu puede liberar a la materia y de hecho libera al ser limitado, que es material en su limitación, sobre todo cuando este espíritu, como en el hombre, penetra en la materialidad de modo que, distinguiéndose la conserva en sí como un momento de su devenir como espíritu y de su autorreflexión o *venir a sí*”⁷⁰.

Pensar lo que es la materia considerada en sí misma sólo es posible abstrayéndose de la unidad original y originada que es el hombre. Desde una posible abstracción de esta unidad, la materia se presenta como la realidad carente en sí misma de toda trascendencia⁷¹. Al considerar la noción del hombre como un *sistema abierto* que, como ya hemos visto, permite justificadamente una distinción de los elementos que lo componen; ninguno de sus componentes, considerado aisladamente, es capaz de presentar la realidad completa del hombre; ya que “el campo, el todo, no puede determinarse con los medios de determinación de las partes”⁷². En 1961, en una obra conjunta con P. Overhage titulada “Das Problem der Hominisation”, Rahner sostenía la imposibilidad de una derivación del espíritu de la materia, pues “el espíritu es una realidad propia, originaria, no deducible de otra y comprensible sólo partiendo de su propia experiencia. Únicamente eso nos permite decir que cosa sea la materia en sí”⁷³. Simultáneamente la materia se comprende como “el coeficiente limitado del espíritu mismo”⁷⁴, en cuanto que el espíritu sólo es posible y pensable como

⁷¹Cfr. K. RAHNER – P. OVERHAGE, *Das Problem der Hominisation*, 48.

⁷²“Das Feld, das Ganze, kann nicht mit den Mitteln der Bestimmung der Teile bestimmt werden”. K. RAHNER, *GK*, 184 [221]. En otras palabras “Es kann daher keine Aussage über etwas an ihm, über ein Moment in der Pluralität seines Wesens geben, die schlechterdings gleichgültig für das Übrige an ihm sein könnte oder die auch nur in ihrer Begrenztheit adäquat sein könnte, ohne vom Ganzen und Einen des Menschen her ihre genauere Sinnbestimmung zu empfangen. Daß immer beachtet werden, wenn von Leib und Seele des Menschen geredet wird. Jede Aussage über einen Teil des Menschen impliziert eine solche über das Ganze”. K. RAHNER – P. OVERHAGE, *Das Problem der Hominisation*, 21.

⁷³“Daß Geist eine eigene, ursprüngliche und von nichts anderem her ableitbare, nur von ihrer Erfahrung selbst her verständliche Wirklichkeit ist, von der her überhaupt erst gesagt werden kann, was eigentlich Materie an sich ist”. K. RAHNER – P. OVERHAGE, *Das Problem der Hominisation*, 49.

⁷⁴“Ein begrenztes Moment am Vollzug des Geistes selbst”. K. RAHNER – P. OVERHAGE, *Das Problem der Hominisation*, 53.

⁷⁵“Was Materie ist, kann nur vom Menschen her gesagt werden, und nicht umgekehrt, was Geist sei, von der Materie her. Wir sagen hier absichtlich: vom Menschen her und nicht vom Geist”. K. RAHNER, *GK*, 184 [221]. Lo denotado es nuestro.

“espíritu en el mundo”. En el año 1976, en su obra “Grundkurs des Glaubens”, Rahner perfilaba con mayor claridad la relación sistemática entre estas dimensiones en el hombre: “lo que es la materia sólo puede decirse desde el hombre y, a la inversa, no puede decirse desde la materia lo que es el espíritu. Decimos aquí intencionadamente *desde el hombre y no desde el espíritu*”⁷⁵. El hombre, en cuanto sistema, es el resultado y la conjunción de los elementos que lo conforman; pero más aún, la comprensión del todo depende de las partes y cada una de las partes sólo es comprensible desde el todo. Desde esta visión sistemática y unitaria del hombre es casi imposible que podamos afirmar que el hombre está compuesto de espíritu y de materia⁷⁶. Ello nos permite valorar a la antropología de Rahner como una antropología basada en un sistema unitario y total, que logra evitar la afirmación aislada de una parte; pues este aislamiento desfiguraría la comprensión de la totalidad, y sólo desde la totalidad se logra una inteligencia de las partes.

3.2 El hombre desde el binomio naturaleza-persona

Desde el binomio espíritu-materia, nos parece oportuno referirnos a otro, el de naturaleza-persona. Tanto el concepto de persona como el de naturaleza

⁷⁶Cfr. K. RAHNER, *SchTh* XII, 418-421.

⁷⁷J. Speck ha resumido algunos aspectos que puede tener el concepto de persona en la teología de K. Rahner. Cfr. J. SPECK, *Karl Rahners theologische Anthropologie, Eine Einführung*, München 1967, 88-177. Estos su vez han sido enumerados por P. EICHER, *Die Anthropologische Wende, Karl Rahners Philosophischer Weg von Wesen des Menschen zur Personalen Existenz*, Freiburg 1970, 358-359. Es nuestro interés subrayar que, según la opinión de J. Speck, en la misma teología de Rahner el concepto de persona puede referirse a una dimensión de la totalidad del hombre o la realización de la unidad integrada de todas las dimensiones. En sus propias palabras: “An beiden Stellen (II 219/ II 253) erscheint die Dimension der Person oder des Personalen als *eine* von mehreren, aufeinander bezogenen und einander zugeordneten Dimensionen. An andere Stellen ist vom personalen Wesen des Menschen die Rede im Sinne der Übernahme der eigenen Wirklichkeit in ihren geeinten pluralen Dimensionen; Person ist dann gleichsam verstanden als vollzogene oder gelangene Integration der pluralen Dimensionen oder Existentialien”. J. SPECK, *Karl Rahners theologische Anthropologie, Eine Einführung*, 103-104.

⁷⁸“Person ist der Mensch, insofern er über sich frei verfügend entscheidet, seine eigene endgültige Wirklichkeit als Tat seiner Freiheitsentscheidung über sich selbst hat. Natur ist alles am Menschen, was und insofern es dieser Verfügung über sich selbst als ihr Gegenstand und Bedingung ihrer Möglichkeit vorgegeben sein muß”. K. RAHNER, *SchTh* I, 393 [364] nota 1; Id., *SchTh* III, 86 [85].

⁷⁹Cfr. K. RAHNER, *Mensch*, en *LThK* VII, 288.

son ampliamente usados en la teología⁷⁷. El primero de ellos, el de “persona, es el hombre en cuanto decide sobre sí mismo, disponiendo libremente, en cuanto posee como propia la realidad definitiva, como acto de decisión libre sobre sí mismo. La naturaleza es todo lo que (y en cuanto que) en el hombre tiene que estar previamente dado, como objeto y condición, para que esa decisión sobre sí mismo sea posible”⁷⁸. El concepto de persona no se limita a una parcialidad del ser humano o a una peculiaridad del mismo⁷⁹. Con este concepto se alude a *todo* el hombre y a su núcleo más íntimo y propio, *la libertad*. “Donde hay persona, hay libertad, es decir, un disponer de la propia realidad, de su configuración y de su vida mediante una decisión interior”⁸⁰. Esta decisión interior siempre estará orientada positiva o negativamente a su fundamento último y trascendental: Dios y los otros. En consecuencia, “ser persona significa la autoposesión de un sujeto como tal en una referencia sapiencial y libre ante el todo”⁸¹, no sólo ante el horizonte último y trascendental, sino también ante el todo de la realidad que no es una mera suma de factores⁸². Siguiendo la antropología rahneriana, podemos afirmar, que la persona es una unidad centrada en sí misma y, a la vez, autotranscendente en la historia y el mundo. Se puede efectivamente afirmar, tal y como señalaba Ruiz de la Peña, que “Rahner ve el fundamento de la persona en la espiritualidad”⁸³, siempre y cuando esta espiritualidad sea entendida como forma espiritual-sensible⁸⁴. En la teología de nuestro autor, la esencia del hombre, como persona, se entiende como un ser viviente y corpóreo, personal espiritual, como un ser religioso con relación a Dios y a Cristo, a la Iglesia y a la humanidad⁸⁵. Por ello no se deja reducir a algún aspecto aislado de la totalidad, ni como espíritu o materia.

⁸⁰“Wo Person ist, da ist Freiheit, d.h. aber Selbstverfügung über ihre eigene Wirklichkeit, die Gestaltung ihres Seins und ihres Lebens aus einer inneren Entscheidung heraus”. K. RAHNER, *SchTh* III, 86 [85]. Rahner denota en forma más clara este aspecto: “Person sein ist also Selbstbesitz des Subjekts als solchen in wissender und frei Bezogenheit auf die Wirklichkeit als ganze und deren unendlichen Grund, Gott”. K. RAHNER – H. VORGRIMMER, *Person*, en *KTW*, 283.

⁸¹“Personsein bedeutet so Selbstbesitz eines Subjekts als solchen in einem wissenden und freien Bezogensein auf das Ganze”. K. RAHNER, *GK*, 41 [49].

⁸²Cfr. K. RAHNER, *GK*, 40 [48].

⁸³Cfr. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El hombre y su muerte, antropología teológica actual*, Burgos 1971, 226, nota 52.

⁸⁴Cfr. K. RAHNER, *SchTh* I, 382-383 [354-355].

⁸⁵Cfr. K. RAHNER, *SchTh* II, 253 [258-259].

⁸⁶Cfr. K. RAHNER, *HW*, 165.

Ya en *Geist in Welt*, el hombre no puede ser comprendido solamente desde su espiritualidad, sino como un espíritu-encarnado o corporeidad espiritualizada. En *Hörer des Wortes* el hombre, en cuanto persona, se realiza como un ser *histórico* en una libre autoposición de sí que no ignora este espacio y tiempo⁸⁶. El concepto de persona no descarta, excluye o descalifica la naturaleza. Naturaleza y persona se implican mutuamente. El hombre no llega a ser sujeto de su propia acción ignorando su naturaleza. La naturaleza precede a todo acto trascendental de la libertad, ya que es *lo dado* o la *condición previa* que antecede a la persona en la realización de nuestra libertad.

El hombre es un ser extraño, paradójico, es un sujeto espiritual que llega a sí mismo mediante el conocimiento y la libertad. No es sólo función de una realidad total mayor, lugar de paso de un acaecer más amplio, sino que obra verdaderamente, de forma irrepetible e indeducible, y se determina a sí mismo, es actor y no sólo realidad hecha. El mismo hombre, en una unidad refleja nunca suprimible del todo, está referido desde su subjetividad a un contexto más amplio de lo material y lo biológico, y en ese sentido es también producto de su ambiente, función de un todo cósmico más amplio⁸⁷.

El hombre, en cuanto persona espiritual y actor de su propia existencia, no es una realidad pasiva o neutral; se *autoposee* en la realidad dada. Sin embargo, el drama de la persona se desarrolla, según la perspectiva de Rahner, en la incapacidad de realizar plena y totalmente su realidad completa y compleja, es decir, su naturaleza. Por ello, Rahner afirma categóricamente que “la persona no resume nunca su naturaleza”⁸⁸, al menos hasta la muerte. Al reflexionar sobre esta idea, entendemos que el hombre, en cuanto persona, desarrolla el

⁸⁷“Der Mensch ist ein seltsames, paradoxes Wesen: Er ist geistiges Subjekt, das in Erkenntnis und Freiheit zu sich selbst kommt, das nicht nur Funktion eines größeren Ganzen, Durchgangsstelle eines umfassenderen Geschehens ist, sondern wirklich in einer unableitbaren Einmaligkeit handelt und sich selbst bestimmt, Täter und nicht nur Getanes ist. Und derselbe Mensch ist in einer reflex nie völlig auflösbaren Einheit mit dieser seiner Subjekthaftigkeit einbezogen in einen größeren Zusammenhang des Materiellen und des Biologischen, in diesem Sinn auch Produkt seiner Umgebung, Funktion eines umfassenderen kosmischen Ganzen”. K. RAHNER, *SchTh* IV, 474 [486].

⁸⁸“Holt ihre Natur nie restlos ein”. K. RAHNER, *SchTh* I, 393 [364]. En tal sentido se entiende que “Eine solche absolute Identität zwischen Natur und Person und so von erlittenen und freigewolltem Begehren gibt es nur in der absoluten Freiheit des unendlichen Wesens”. K. RAHNER, *SchTh* I, 397 [367].

drama de su existencia bajo la forma de una tensión que se gesta entre su naturaleza y persona, es decir, entre aquella realidad que le es dada y su libertad de disponer sobre sí mismo en ésta. Es conveniente destacar que, en el binomio persona-naturaleza, esta escisión no debe ser considerada desde el espíritu y lo sensible o la materia, sino desde la *esencia* y la *existencia*. En otras palabras, “el dualismo persona-naturaleza (...) tiene por un lado, su raíz metafísica, parcial, pero esencialmente, en la finitud humana, esto quiere decir, en último término, en la distinción esencia-existencia. La existencia hace que el completo desarrollo de la esencia se quede siempre en ideal del existente concreto, alcanzable sólo de manera asíntota, incluso en su libertad en la que tal ser se hace a sí mismo”⁸⁹, lo que en la terminología de la metafísica tomista se explicaría como la diferencia real de la *materia* y la *forma* “que impide a la forma manifestarse en *lo otro* de la materia”⁹⁰.

3.2.1 El binomio acción-pasión

Con el binomio naturaleza-persona se introduce otro: la acción y la pasión. Este último es comprendido desde una unidad dialéctica, a partir de la cual “no hay ningún sufrimiento que no se experimente ya como acto, y no hay ningún acto que no sea ya sufrimiento”⁹¹. La integridad o la ausencia de concupiscencia

⁸⁹“Der Dualismus zwischen Person und Natur (...) hat seine metaphysische Wurzel gewiß einerseits zu einem wesentlichen Teil in der Endlichkeit des Menschen; also letztlich in dem Unterschied von Essenz und Existenz, durch die Essenz in ihrer restlosen Entfaltung immer auch das nur asymptotisch erreichbare Ideal des konkret existenten Wesens bleibt, auch für seine Freiheit, in der es sich selbst trägt”. K. RAHNER, *SchTh* I, 394 [365].

“...die es der Form verwehrt, sich restlos im «*andern*» der Materie zur Erscheinung zu bringen”. K. RAHNER, *SchTh* I, 394 [365]. Lo denotado es nuestro.

⁹¹“Es gibt kein Leiden, das ich nicht schon als Tat erlebe, und es gibt keine Tat, die nicht schon Erleiden wäre”. K. RAHNER, *SchTh* XII, 424. Esta unidad dialéctica se fundamenta que para Rahner el hombre “ist immer erlittenes Tun und tätiges Erleiden in unauflösender Einheit”. K. RAHNER, *Mensch*, en *LThK* VII, 288.

⁹²“Wir wären mitten in einer tragizistischen anthropologischen Metaphysik, für die Endlichkeit immer schon Abfall von dem Seinsollenden, Schuld, Sühne und Tragik ist”. K. RAHNER, *SchTh* III, 86 [85].

⁹³“Die zufällige Bestimmtheit der Person durch Zuständlichkeiten, die nicht durch die Freiheit der Person selbst gesetzt wurden”. K. RAHNER, *SchTh* I, 395, nota 1 [365 nota 16]

no debe pensarse como la supresión o la superación de la sensibilidad o la finitud. Al contrario, es la total integración de ella en el acto libre de la persona que se trasciende en el espíritu. El hombre no por ser más sensible o simplemente finito es menos espiritual o trascendente. Rahner nos advierte que el fundamento metafísico de la pasión no puede descansar sobre “una antropología trágica, para la que la finitud equivaldría siempre a la caída del deber ser, a la culpa, la expiación y la tragedia”⁹². La pasión posee una “determinación causal de la persona por circunstancias que su propia voluntad no pone”⁹³. Pero más concretamente, la pasión puede entenderse como “la posibilidad de un conflicto entre lo sobrevenido a la naturaleza desde afuera y la interna teleología de esa misma naturaleza en cuanto asumida y afirmada por la persona y por la misma libertad”⁹⁴. En tal sentido no hay pasión sin acción, pues se trata de la pasión de una persona libre y abierta al mundo capaz de autotranscenderse en la autodeterminación.

La pasión y el acto no pueden separarse; pues, el acto, en cuanto realización de la libertad, una libertad que es siempre sostenida en la gracia y, a la vez, finita, tiene su origen en la materialidad de la persona. Si entendemos que la actuación de la libertad es la disposición completa y la realización del hombre frente a sí mismo y frente al horizonte último, entonces todo acto de nuestra libertad, en la opinión de Rahner, no es un simple acaecer pasivo e indiferente, sino que tiene su centro más íntimo en la persona y retorna responsablemente a ésta en su propia finitud. Citando las palabras de Rahner:

La decisión libre es, pues, esencialmente un disponer el hombre de sí mismo, y disponer desde el centro más íntimo de su ser. Ahora bien, tal decisión

⁹²“Sondern die Möglichkeit eines Widerstreites zwischen dem er Natur von außen Aufgelegten und der inneren Teleologie dieser Natur, insofern diese von der Person und Freiheit übernommen und behauptet wird”. K. RAHNER, *SchTh* III, 86-87 [86].

⁹³“Die Freiheitsentscheidung ist also wesentlich eine Verfügung des Menschen über sich selbst, und zwar vom innersten Zentrum des Wesens her. Ist aber so die Freiheitsentscheidung die Prägung (das Selbstverständnis, wie die heutige Existentialphilosophie sagt) des eigenen Seins gerade von seinem *innersten* Zentrum her, also von jenem Kern her, aus dem das ganze metaphysische Wesen des Menschen entspringt und zusammengehalten wird, dann hat die Freiheitsentscheidung auch wesentlich die Tendenz, dieses ganze aus dem Zentrum der Person entspringende Wesen bestimmend zu prägen. Die Freiheitsentscheidung hat also die Tendenz, über das handelnde Subjekt als Ganzes vor Gott verfügen”. K. RAHNER, *SchTh* I, 392-393 [363].

constituye la acuñación (autodilucidación, como dice la filosofía existencial actualmente) del propio ser justamente desde su centro más íntimo, desde el núcleo, del que surge y en el que se unifica la esencia metafísica total del hombre. Por eso determina también esa esencia total que brota del centro de la persona. La decisión de la libertad tiende, por tanto, a decidir ante Dios sobre el sujeto agente como realidad total⁹⁵.

4. La corporeidad como apertura original y trascendente

En la antropología teológica de Rahner, el cuerpo se presenta como *el símbolo del hombre*⁹⁶. Nuestro teólogo, al definir el cuerpo como símbolo del hombre, reafirma nuevamente la unidad corpóreo-espiritual. Es así como la corporeidad no puede entenderse sin incluir y afectar a todos sus aspectos, pues no se trata de una simple unidad de dimensiones, sino de un real *intercambio* o *ambivalencia* entre cada una de sus dimensiones⁹⁷. El cuerpo no debe ser reducido conceptualmente a una realidad que no permite referencia alguna con otras realidades que lo afectan y constituyen. Apreciarse la corporeidad desde esta lógica simbólica significa reconocer que el cuerpo se nos manifiesta y se nos oculta a la vez, reuniendo y concentrando en sí mismo una pluralidad de dimensiones bajo la más real y honda unidad o identidad en las diferencias. La corporeidad, comprendida simbólicamente, es capaz de soportar en sí, en cuanto realidad plena y real, lo propio y lo diferente, lo singular y lo otro, uniéndose así, lo decible con lo indecible del hombre, su individualidad y su colectividad, su historia y metahistoria, su mundo y trascendencia, etc.

El cuerpo es símbolo porque se encuentra evocado a un más allá de su propia realidad finita. Ya desde su corporeidad el hombre se presenta referido frente o fuera de sí, hacia lo otro (*la mundanidad*), los otros (*la fraternidad*) y el Otro (*Dios*). Esta trascendencia no ha de ser considerada como una fuga del mundo, haciendo memoria del platonismo. El cuerpo es el lugar de la apertura

⁹⁶Cfr. K. RAHNER, *SchTh* IV, 304 [313].

⁹⁷Rahner al recurrir a la lógica simbólica para expresar la corporalidad humana asume al símbolo en su pleno sentido. Aquí entendemos por símbolo a aquella realidad que en "su sentido etimológico nos refiere a un objeto cortado en dos partes donde lo importante no son tales partes, sino el acto mismo de reunirse, el encuentro que acontece entre ambas". R. LUCIANI, *El Misterio de la Diferencia*, Roma 2002, 555.

original y trascendente. En este cuerpo se encuentra posibilitada nuestra apertura al mundo y el mundo, a su vez, es sólo perceptible desde la realidad corporal. El cuerpo escapa a una igualdad cósmica para dar paso a la más hermosa relación recíproca de intercambio y comunión, desde donde se infiere que tanto el cuerpo como el mundo no son dos realidades indiferentes entre sí.

En cuanto el hombre es ser *en* el mundo, su ser *en* no denota un accidente del espíritu en su relación con el mundo, como tampoco este mundo es un simple escenario o cárcel en la que el espíritu se encuentra arrojado. Ser *en* el mundo implica que el espíritu y el mundo, no son dos realidades cerradas en sí mismas y unidas sólo secundariamente. Existe una verdadera y real intercomunicación en el género humano, permitiendo que estemos unidos los unos a los otros y, en esa unión, es salvada tanto la individualidad de cada persona como la colectividad del género humano⁹⁸. La corporeidad humana, en cuanto apertura original, no se limita a una reciprocidad individual anímico-corporal. Esta apertura original trasciende los límites de la individualidad y ubica al hombre en una relación de reciprocidad con los otros y lo otro. Desde este punto de vista el cristiano no puede limitarse a una interioridad intimista, ignorando la exterioridad, pues no existe ninguna dimensión de su interioridad que no esté ya signada y abocada a esta exterioridad, y viceversa⁹⁹. En este sentido “el hombre existe sólo en cuanto que, dialógicamente, es para los otros”¹⁰⁰.

⁹⁸“Wir sind ja in einem gewissen Sinn ein offenes System. Ich kann natürlich sagen, dieser Stuhl gehöre nicht mehr zu meinem Leibe. Aber (...). Wenn der Mond nicht wäre oder wenn die Sonne nicht wäre, dann wäre ja unser Leib auch anders. In einem gewissen Sinne —ich übertreibe jetzt absichtlich etwas, um das deutlicher zu machen— wohnen wir alle in dem einen selben Leib, der Welt ist. Und weil es das gibt —das ist im Grunde genommen die metaphysisch - theologische Voraussetzung— gibt es so etwas wie Erbsünde, so etwas wie Erlösung durch einen anderen. Diese eine totale Leiblichkeit als der von vornherein gemeinsame Raum, der eine Interkommunikation zwischen den einzelnen geistigen Subjekten erlaubt, dieser eine konkrete Raum kann natürlich vom einzelnen geistigen Subjekt so oder so angenommen, geliebt, geduldet oder gehaßt werden”. K. RAHNER, *SchTh* XII, 426.

⁹⁹Cfr. K. RAHNER, *SchTh* XII, 426.

¹⁰⁰“Weil er immer nur existiert, indem er dialogisch zum anderen hin ist”. K. RAHNER, *SchTh* VI, 107 [103].

¹⁰¹Cfr. K. RAHNER, *Theologie der personalen Heilsvermittlung*, KRA, I. E. 110, 5.

¹⁰²“Alle Heilsvermittlung —wir können dieses Wort nicht vermieden— ist immer eine (paradox gesagt) Vermittlung zur Unmittelbarkeit!”. K. RAHNER, *Theologie der personalen Heilsvermittlung*, KRA, I. E. 110, 6.

5. El amor al prójimo como mediación en la inmediatez

En su lección invernal en Münster, durante los años 1967-1968, Rahner lamentaba que en la teología católica no fuese explícitamente tematizada una teología “de una mediación salvífica personal”¹⁰¹. Consideramos relevante para finalizar nuestro ensayo detenernos para reflexionar brevemente sobre la intercomunicación real y ontológica en la que todos estamos unidos, así como sobre algunas ideas fundamentales del concepto de mediación en la teología rahneriana, pero no sin antes advertir que toda mediación siempre será entendida como una “mediación en la inmediatez”¹⁰² y sostenida en la autocomunicación de Dios en la gracia. Sólo desde tal mediación inmediata podemos comprender la misma mediación salvífica de Cristo¹⁰³, sin la cual no existe ninguna otra mediación¹⁰⁴.

¹⁰³Cfr. K. RAHNER, *Theologie der personalen Heilsvermittlung*, KRA, I. E. 110, 4, 10.

¹⁰⁴Rahner no pretende ignorar la única mediación de Cristo y de su Iglesia, en tal sentido, todas sus afirmaciones van entendidas bajo el supuesto que: “Christliche Dasein, die durch die Gnade Gottes als göttliche Selbstmitteilung gestiftete Unmittelbarkeit des Menschen zu Gott, ist vermittelt durch Christus und —abgeleitet von seinem Mittlertum her— durch die Kirche als die «Einheit des (im) Heiligen Geist». Diese Unmittelbarkeit von Gott her (in Gnade) und zu ihm hin (in Glaube, Hoffnung und Liebe) ist kein Gegensatz zur Mittlerschaft Christi und der Kirche, sondern gerade diese ergeben jene: In Christus, dem Gottmenschen, ist in eschatologischer Endgültigkeit und Radikalität und geschichtlicher Erscheinung diese Unmittelbarkeit zwischen Gott, seinem Leben und der geistigen Kreatur da. Und die Kirche ist nicht las die geschichtliche Präsenz der Selbstzusage Gottes an die Kreatur in Christus und die geschichtliche Greifbarkeit des Erfolgs dieser Selbstzusage Gottes in Christus an die Menschheit, Heilsvermittlung und Gottunmittelbarkeit bedingen sich gegenseitig”. K. RAHNER, *Beiträge aus dem Handbuch der Pastoraltheologie*, K. NEUFELD, K. LEHMANN, J. B. METZ, A. RAFFELT, H. VORGRIMLER, eds., *Selbstvollzug der Kirche*, KRSW, Bd. 19, Freiburg i. Br. 1995, 198. Toda otra mediación ni excluye a la Iglesia o a Cristo pues aun “Wo der Mensch die Erfahrung seiner gnadenhaften Gottunmittelbarkeit macht, ist sie Christus und durch die Kirche vermittelte Unmittelbarkeit, ob es weiß (wie der Christ mit entfaltetem christlichem Glauben) oder nicht (wie der Mensch, der außerhalb des expliziten Hörens des Evangeliums den rechtfertigenden Glauben finden kann und findet, wenn er sich ihm nicht in persönlicher Schuld verschließt)”. K. RAHNER, *Beiträge aus dem Handbuch der Pastoraltheologie*, 198. Esta afirmación encuentra un punto de apoyo y referencia en la doctrina del Vaticano II, especialmente cuando la Iglesia ha ya afirmado que “el Señor puede conducir por caminos que él sabe a los hombres que ignoran el Evangelio inculpablemente” (AG 7).

¹⁰⁵Cfr. K. RAHNER, *Theologie der personalen Heilsvermittlung*, KRA, I. E. 110, 6.; ID, *Beiträge aus dem Handbuch der Pastoraltheologie*, KRSW, Bd. 19, 199.

La mediación salvífica no debe ser confundida con la consumación, la ejecución o el proceso del acontecimiento salvífico *en sí*, en el que Dios se autocomunica al hombre en su gracia, en la que el hombre es sostenido y capacitado en la libertad para la aceptación y la respuesta a esta donación de Dios mismo¹⁰⁵. Toda mediación no suprime, ignora o sustituye la fe, la esperanza y la caridad en las que el creyente, dispuesto por la gracia, está llamado a actualizarla en el mundo y a liberar su propia libertad. La mediación no debe entenderse desde el concepto “sustitución”, ni tampoco como una instancia que se intercala entre Dios y el hombre. Para Rahner, hablar de mediaciones es referirse a “los modos concretos de inmediatez entre Dios y su criatura, bajo la gracia de la liberación de la libertad”¹⁰⁶. Con ello queremos afirmar que la mediación de María, incluso la de los santos, no ha de entenderse “como una especie de oficina de mediación o como una intromisión de una instancia intermedia, sino en el sentido de que toda vida de fe y de amor tiene importancia y validez para todos, y que quien se ha salvado, acepta y vive felizmente esa importancia. Vivimos en un mundo espiritual en el cual Dios se ha comunicado a sí mismo en el que todas las cosas dependen de todos, y en el cada uno puede tener importancia para los demás”¹⁰⁷. Esta intercomunicación humana real y ontológica que Rahner percibe como *parte constituyente del ser del hombre nunca llega a desaparecer*¹⁰⁸. La mediación de Cristo es siempre considerada se subordina y se integra dentro del cuerpo de Cristo; es decir, esta como el momento escatológico más alto en el que esta intercomunicación no puede ser superada por ninguna otra mediación¹⁰⁹. En ese sentido, toda mediación

¹⁰⁶“Sind die konkreten Weisen, in denen sich die Unmittelbarkeit zwischen Gott und seiner Kreatur in der Gnade, die die Freiheit befreit, ereignet”. K. RANHER, *Theologie der personalen Heilsvermittlung*, KRA, I. E. 110, 7.

¹⁰⁷“Bedeutet kein Vermittlungsbüro und keinen Instanzenzug, sondern dies, daß jedes Leben des Glaubens und der Liebe von ewiger Gültigkeit und Bedeutung für alle ist und daß der Gerettete diese seine Bedeutung selig annimmt und lebt. Und weil es sich um die eine geistige Welt handelt, der sich Gott mitgeteilt hat und in der alles an jeden hängt, in der einer Bedeutung für andere haben kann”. K. RAHNER, *SchTh* VII, 302 [327].

¹⁰⁸Cfr. K. RANHER, *Theologie der personalen Heilsvermittlung*, KRA, I. E. 110, 13. Observamos obviamente que cuando Rahner afirma que dicha intercomunicación es parte constituyente del ser humano ello va considerado desde la perspectiva del natural sobrenatural. Es decir, dicha intercomunicación está sostenida y fundamentada ya precedentemente desde la gracia de Cristo.

¹⁰⁹Cfr. K. RANHER, *Theologie der personalen Heilsvermittlung*, KRA, I. E. 110, 18.

¹¹⁰Cfr. K. RANHER, *Theologie der personalen Heilsvermittlung*, KRA, I. E. 110, 21.

intercomunicación, que es la condición previa de su mediación salvífica y redentora, no desplaza o se contrapone a la obra de Cristo. Desde esta armonía dialéctica, Rahner afirma la existencia de una *reciprocidad* entre la mediación de Cristo y nuestra intercomunicación en el orden de la salvación. Esta reciprocidad salvaguarda a la mediación de Cristo de ser relegada a un simple aspecto mitológico; y en sentido contrario, toda intercomunicación humana alcanza su pleno y último sentido en Cristo, en cuanto que Él es la autocomunicación definitiva y plena de Dios¹¹⁰.

La inmediatez trascendente de Dios es siempre inmediatez en nuestras mediaciones categoriales, y nuestras mediaciones son siempre mediaciones en la inmediatez¹¹¹. Tal afirmación tiene su validez incluso cuando consideramos todo el orden sacramental, la Iglesia, etc. No obstante, para el desarrollo de nuestro tema es relevante considerar la reciprocidad entre lo que significa la salvación y esta intercomunicación existencial. Esta reciprocidad encuentra en el amor al prójimo su punto de conversión o intercambio. En tal sentido, podemos percibir en Rahner una teología de la caridad en la que se reafirma al otro, al prójimo, al hombre con su carácter sacramental y salvífico. “El hombre concreto y el amor concreto hacia él median una relación en modo inmediata hacia Dios, y se puede afirmar lo inverso: la última y radical profundidad de una intercomunicación entre los seres humanos y el amor es mediación a través de la inmediatez de Dios, por medio de su amor, su gracia o como podamos calificarlo”¹¹². A partir de esta afirmación, intuimos que en la teología de Rahner el cristianismo y la doctrina cristiana de la salvación no quedan reducidas a un simple humanismo. Es la gracia de Dios la que nos impulsa y nos lleva a la entrega y al amor al prójimo y *viceversa*. Sólo en el amor al prójimo esta gracia se actualiza y encuentra su realización salvífica. Por ello, “el infierno no son los otros” sino que los otros son nuestra salvación y nuestro cielo¹¹³. La salvación es la radicalización de esta intercomunicación existencial que afecta, no una parte de nuestra existencia, sino la totalidad de nuestro ser.

¹¹¹Cfr. K. RAHNER, *Theologie der personalen Heilsvermittlung*, KRA, I. E. 110, 8.; Id., *SchTh*, VII, 295-309 [319-328].

¹¹²“Ich kann genau so gut sagen: der konkrete Mensch und die Liebe zu ihm vermittelt eine Beziehung unmittelbarer Art zu Gott, wie ich auch umgekehrt durchaus sagen kann: die letzte radikale Tiefe einer zwischenmenschlichen Interkommunikation und Liebe ist vermittelt durch die Unmittelbarkeit zu Gott, durch seine Liebe seine Gnade oder wie man das immer nennen will”. K. RAHNER, *Theologie der personalen Heilsvermittlung*, KRA, I. E. 110, 8. Este texto es similar a K. RAHNER, *SchTh* VI, 295 [289].

¹¹³Cfr. K. RAHNER, *SchTh* VII, 294-295 [318-319].

U C A B

El **Área de Teología de los Estudios de Postgrado** de la UCAB Universidad Católica "Andrés Bello" de Caracas, ofrece a todos los graduados en cualquier materia académica la posibilidad de realizar estudios de Teología en el "Centro Interdisciplinario de Estudios Teológicos", CIET, y conseguir los correspondientes certificados y títulos

Certificados expedidos por la UCAB, Universidad Católica Andrés Bello, de Caracas.

Diploma de Estudios avanzados en Teología.

Para acceder a estos estudios el candidato deberá presentar todos requisitos y los documentos que se se señalarán, tras una entrevista con el Director del Programa.

Se otorgará un Diploma de Estudios avanzados en Teología a todos aquellos alumnos que cursen regularmente las materias asignadas, de cara a una profundización en sus saberes en las diversas disciplinas teológicas.

Con estos estudios plenamente terminados podrán acceder al nivel superior, que les ofrece la posibilidad de lograr especializarse en alguna de las Maestrías que la Facultad de Teología les ofrece.

Títulos civiles expedidos por la UCAB, Universidad Católica Andrés Bello, de Caracas.

Maestría en Teología, tras los dos años de estudios especializados, en el área de postgrado en Teología con una de sus tres menciones:

Maestría en Teología Pastoral

Maestría en Teología Espiritual

Maestría en Teología Bíblica Pastoral

Para la validez civil de las Maestrías, se exigen esos mismos estudios u otros similares o equiparados; o bien realizar las materias equivalentes hasta lograr la nivelación que capacite al candidato a la realización de esos estudios de postgrado universitario.

Para mayor información dirigirse a Facultad de Teología de la UCAB, 3ª Avenida con 6ª Transversal, (E. Benaim Pinto) Altamira. Apartado de Correos 6886 Caracas 1061-A. O bien llamar a los teléfonos (0212) 261.85.84. Fax (0212) 265.05.05. O ver la página Web: www.ucab.edu.ve

RECENSIONES Y RESEÑAS

CARDOSO, Adelino.- “*Los Nuevos ensayos sobre el entendimiento Humano*” de *G.W. Leibniz* Traducción al portugués, notas y comentarios por el Profesor Cardoso. Lisboa, Editorial Colibrí, 1993, 388 pp.

Si un lector incipiente se acerca a la obra de Leibniz, lo más seguro es que se encuentre completamente desbordado por un *mare mágnum* de ideas, argumentos y contrargumentos con competencia en casi todos los temas en los que se puede discurrir. Si a esto se suma la colosal cantidad de escritos, distribuidos la más de las veces en textos inacabados, fragmentos de apuntes, una correspondencia amplísima¹ y algunos libros con fines muy particulares, podría concluirse, apresuradamente en mi opinión, que Leibniz es un pensador asistemático del cual poco o nada puede extraerse con cierto rigor filosófico. En esta reseña intentaremos demostrar lo errónea de este tesis y el valor intrínseco que tiene la obra de Leibniz en general, a través de un breve acercamiento a uno de sus escritos más sistemáticos y mejor acabado, a saber los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento Humano*.

En el mar de escritos que ha dejado Leibniz a la filosofía, puede hallarse comentada directa o indirectamente casi la totalidad del saber de su época. Es que el filósofo de Hannover es uno de esos casos excepcionales, en el que cualquier conocimiento se transforma en una desesperada búsqueda de la verdad, que le conduce por las más intrincadas indagaciones, en los más dispares temas. Afortunadamente, Leibniz tenía una prolija fecundidad en su pluma, la que no paró sino con su muerte en 1716, por lo que legó a occidente una imponente obra, que hoy sigue mostrando nuevas aristas, entre las innumerables líneas que quedan aún por develarse. Sin embargo, los escritos leibnizianos son una tempestad de ideas, donde puede extraviarse el lector más versado, pues entre ellos no hay una estructura lineal, rectora de los argumentos, sino más bien una intrincada red de ideas, que se relacionan todas entre sí, más o menos coherentemente.²

1 Vide. LEIBNIZ G.W.: *La polémica Leibniz-Clarke*, en traducción de Eloy Rada, Madrid, Edit. Taurus, 1980, pág. 18. En este mismo texto puede leerse en referencia a la correspondencia: “De ellas existen en los archivos de Hannover quince mil trescientas, y en tan amplio volumen de correspondencia es excusado decir que aparecen tratados todos los temas que interesaron a su época...”.

2 GARBER, Dino: *La Monadología de G. W. Leibniz. Un comentario basado en textos del conjunto de sus obras a partir de 1675* (manuscrito), Caracas, Universidad Simón Bolívar, 1976, p. 4

Así, puede decirse que pese a su gran cantidad de escritos, Leibniz es un pensador que no ata sus ideas al papel, pues está más interesado en mantener sus argumentos en movimiento, de imprimir en su pensamiento el dinamismo del diálogo, del debate, del intercambio continuo de ideas. Tal pretensión, no es sólo una característica de su pensamiento, sino que es, sobre todo, un modo de filosofar, que se traduce en el uso de la carta como vehículo de transmisión, confrontación y divulgación de sus tesis filosóficas fundamentales. Innumerables cartas con los personajes más significativos de su época, dan cuenta de ello. Entre sus corresponsales más notables están no sólo los pensadores más sobresalientes de su época, como Thomasius, Arnauld, Des Bosses, Hartsoekes y Clarke, sino también inminentes personajes de la nobleza europea, como la princesa Elizabeth, la Reina Sofía Carlota, Lady Mashan, entre muchos otros personajes más. La carta va a ser el medio por el cual Leibniz expresa su pensamiento, y el diálogo su género literario y modo de filosofar.³

Tan eficaz es su metodología que muchas de sus tesis fundamentales, sólo pueden ser encontradas dentro de su correspondencia, como respuesta o contra-argumentación a un corresponsal. Pero el éxito de tal modo de filosofar se vio mermado al no poder seducir a unos de los filósofos ingleses más connotados de la época, el cual, como se verá, se negó a entrar en el campo de batalla leibniziano, rehuendo cortésmente el enfrentamiento con Leibniz, evitando siempre el diálogo con el autor de Hannover. Este genio del soslaye filosófico fue Locke (Leibniz, G. W.: *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, p. 12).

En 1690, Locke publica *Essay Concerning human understanding*, texto que atrapó la atención del público culto europeo de finales del siglo XVII, incluyendo a Leibniz, quien vio en el autor inglés un brillante oponente contra quien medir su sistema. Para ese entonces, las tesis leibnizianas se encontraban bastante maduras y robustecidas. Leibniz ansiaba cotejarlas con el autor de los ensayos, no sólo por la profundidad de su pensamiento, sino por la fama que este

3 Al respecto Garber escribe: "De allí que una gran parte de la obra de Leibniz se encuentra en sus cartas -existen casi 15.000-, que aunque es común en la época, en Leibniz se hace exagerado, porque es la forma más idónea de hacerse escuchar y poder convencer. Con cada corresponsal usa un lenguaje particular y trata de convencerlo en su propio terreno, todo ello dentro de una serie de cuestiones circunstanciales, y cuyo conjunto nos lo hace aparecer como falto de unidad y sistematicidad". Cfr. GARBER, Dino: *La Monadología de G. W. Leibniz...*, op. cit., p. 11.

había alcanzado entre sus coetáneos. Por ello, realizó un primer contacto en 1695 al enviar a Burnett, amigo cercano de Locke, un texto con una fuerte crítica a los *Ensayos sobre el entendimiento humano*. El inglés no se dio por enterado y ni siquiera se dignó a responderle, rehuendo el diálogo con el pensador de Hannover. Desconcertado, por el actuar de Locke, Leibniz insistirá nuevamente, sin obtener mejores resultados. Una escueta carta de Burnett, donde comenta que Locke no tiene claros los argumentos leibnizianos que objetan sus ideas, será lo más que conseguirán sus denodados esfuerzos. Leibniz entonces rescribe sus objeciones y envía nuevamente sus textos a Burnett, con la esperanza de entablar la discusión, mas Locke nuevamente se mantiene inmutable y declina el reto leibniziano al no responder sus segundas objeciones (Ibídem, p. 14).

En el año de 1700, la obra de Locke se publica en francés, lengua de suprema importancia en la Europa barroca, por lo que Leibniz ve el momento propicio para hacer pública su crítica. Pero en ese entonces Locke gozaba de un sólido respaldo entre los académicos europeos y su nombre era bastante influyente en los círculos letrados del momento. Por ello, Leibniz no podía arremeter contra el inglés sin sopesar bien sus argumentos contra el sistema lockeano y las consecuencias que esto le puede traer. No será sino hasta 1703, cuando Leibniz encuentra el tiempo suficiente para emprender tal empresa. Bajo la protección de la princesa Sofía, Leibniz, pasa el día todo en la estructuración de la obra que le saldrá al paso a las tesis de Locke. Este trabajo le demorará todo un año y no estará pronto sino en 1704. Pero ese mismo año el azar hace que la disputa entre Leibniz y Locke vuelva a posponerse, ésta vez definitivamente. El eminente filósofo inglés muere en octubre de 1704, dejando a Leibniz sin adversario y a occidente sin una de las mentes más lúcidas del pensamiento moderno. Leibniz abatido por la muerte de Locke y desesperanzado por la imposibilidad de debatir con este filósofo, nunca publicará su obra.

Quizás sea ésta la razón por la que *Los nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, tienen la estructura del frustrado diálogo entre Leibniz y Locke (Cfr. AITON, E.J.: *Leibniz. Una biografía*, Madrid, Alianza, 1992, p.378). La obra se desarrolla en la franca conversación entre dos personajes, Filias y Teófilo, quienes debaten abiertamente sus posturas. Filias ha estado en contacto con Locke en Londres, mientras que Teófilo ha podido leer las bases del pensamiento leibniziano, en las revistas filosóficas de París y Leipzig. Ambos personajes son el eco de las palabras que pudieron ser dichas entre estos grandes pensadores y que no fueron nunca pronunciadas, bien sea por la negativa de Locke, o bien sea por causa del nefasto destino. Así, el texto de Leibniz es un tributo al oponente desaparecido y ya no más un lanza en la disputa filosófica.

Este diálogo imaginario no se haría público en vida del autor de Hannover, sino que será después de su muerte, en igualdad de condiciones con Locke, que el anhelado debate entre los pensadores, saldrá de la imprenta y se llevará finalmente a cabo, aunque sea en terrenos imaginarios (Ibídem, p. 63-87).

El escrito de Leibniz sigue la estructura de los ensayos lockeanos. Por ello, se divide en libros y capítulos, que presentan desde diversas perspectivas la problemática del conocimiento humano. En él, se debaten dos tesis irreconciliables entre sí, a saber: Por un lado, el inmanentismo de la mente leibniziana, donde cada espíritu es portador de todo lo que le compete poseer, entendiendo a las sustancias como entidades autárquicas, autosuficientes y plenas; y por el otro lado, la tesis que admite que la mente está desprovista de contenidos, de la cual Locke es eminente representante, ya que al igual que una tábula rasa, no hay nada en ella antes del influjo o impresión de los sentidos, los que irán imprimiendo los conocimientos progresivamente en ella. (Cfr. AITON, E.J.: *Leibniz. Una biografía*, Madrid, Alianza, 1992, p.381).

Es en estas premisas en las que descansa la radical oposición entre el autor de los ensayos y el filósofo de Hannover. Leibniz conocedor profundo del pensamiento de Locke, asume el doble discurso, desdoblándose ante sus tesis para hacer un prodigioso ejercicio intelectual, encarnando el discurso lockeano en Filias y el Leibniziano en Teófilo. Finalmente, Leibniz obtiene su recompensa; hace dialogar las ideas del autor inglés con las propias, no ya en el marco de la correspondencia filosófica, como fuera su objetivo inicial, aunque siempre entre los linderos definidos por el dinamismo del diálogo. Los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* son, en este sentido, de una genialidad sin precedentes, pues en ellos, Leibniz no sólo supera la voluntad de Locke de mantenerse en silencio ante sus provocaciones, sino que incluso encarna al filósofo inglés, obligándolo al debate y a la interacción.

De lo anterior, no nos debe quedar la idea errónea que señala al texto como producto del capricho, del voluntarismo o de la terquead senil de un filósofo, pues nada está más alejado de la realidad que esto. El texto leibniziano va más allá de la simple disputa filosófica; es decir, a Leibniz no sólo le interesaba dialogar con Locke, a fin de dirimir sus diferencias filosóficas, sino que en opinión del autor de Hannover, tal diálogo significaría, salvando las distancias claro está, despertar la antigua disputa que encarnará otrora Aristóteles y Platón y que viera pasar el decorrer de los siglos sin mayor solución. Leibniz se siente heredero

de la corriente inmanentista, que arropa a personajes como Plotino (205-270 D.C.), San Pablo,⁴ Agustín (354-430 D.C.), Descartes (1596-1650 D.C.), entre otros. Leibniz ve en Locke la encarnación de ese pensamiento empirista, que se iniciara con Aristóteles (384-322 A.C.) y que ganará tanto respaldo entre los escolásticos medievales, gracias a Santo Tomás de Aquino y, en la Modernidad, gracias a pensadores de la talla de Boyle (1627-1691 D.C.), Gassendu (1592-1655 D.C.), Newton (1642-1727 D.C.) entre muchos otros más.

Como se ve, este antagonismo trasciende el simple conflicto de la época y transforma al diálogo entre ambos pensadores en una discusión universal, que va más allá incluso de las figuras de Leibniz y Locke. Así, Filias y Teófilo, son arquetipos de la dualidad que ha enmarcado la filosofía desde sus cimientos, aquella brecha inquebrantable que se establece entre la postura que entiende al conocimiento como producto de una relación con lo trascendente, con el objeto y que ve en los sentidos la base en la que se establece esta relación con lo otro, encarnada en el diálogo por Filias; y la postura que niega esta relación con lo trascendente, estableciendo que es en la mente en la que se encuentra la totalidad de lo pensado y que no hay relación posible con lo otro, si esto existe realmente. Esta perspectiva es encarnada por Teófilo.

Es en este sentido, no ha de extrañar, que el primer tema de discusión entre los dos personajes sea el de las ideas innatas, al cual se dedican unas líneas por ser fundamental para la comprensión de la diferencia entre una y otra postura filosófica. En primer lugar, se encuentra la postura de Locke, que es encarnada por Filias, quien señala que el pensador inglés se opone a aceptar la posibilidad de las ideas innatas. Filias dice que todas las ideas deben tener su origen en los sentidos y las únicas que no provienen directamente de estos, son originadas por reflexiones de las ideas que si derivan directamente de ellos, por lo que a la larga su raíz descansa también en los sentidos (Ibidem, p. 65). Mientras tanto, Teófilo (representante de Leibniz en el diálogo), no cree que esto sea así, por lo que su respuesta es contundente. Las ideas innatas han de existir, porque de hecho hay pensamiento y la reflexión no es más que el arrojar luz sobre los contenidos que yacen en el interior de cada mente (Ibidem, p. 69).

Como puede verse, ambos personajes parten del reconocimiento de los contenidos de conciencia, sólo que el modo como estos se originan, es diferente

4 San Pablo escribe en *Carta a los Romanos* (2:15) que: "Llevan los preceptos de la ley escritos en su corazón, como lo atestigua su conciencia, que unas veces los acusa y otras los excusa". Por lo que puede verse la gran influencia platónica que ha en los escritos del Santo.

para uno y otro. Tal divergencia es producto de una concepción de la mente diametralmente opuesta, ya que mientras para Locke, la mente puede ser descrita estructuralmente, en su armazón racional si se quiere, pues ella puede encontrarse vacía de contenidos, desprovista de todo pensamiento, en cambio, para Leibniz, tal descripción no es posible, porque la definición de mente por excelencia pasa por la completitud de sus contenidos. En otras palabras, para Leibniz, no hay mentes vacías, porque la mente es la totalidad de sus pensamientos, los que se van manifestando en el desenvolvimiento de sus estados.

El radical contraste entre la epistemología de Leibniz y Locke, hace de sus sistemas tesis opuestas desde sus cimientos, ya que mientras el filósofo inglés parte de la relación entre el sujeto y el objeto, la cual es fundada en una confianza ciega en las capacidades de los sentidos, Leibniz, parte de la expresión de los estados de la mente, lo cual no niega la percepción de los objetos, pero pone en duda su trascendencia objetiva. La distancia entre ambos pensadores, que inicialmente es sólo epistemológica, prontamente alcanza a la ontología, radicalizando la brecha filosófica entre los sistemas de uno y otro pensador.

Es por estas razones que los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, es un texto fundamental en la comprensión de los sistemas modernos, pues no sólo expone suficientemente el sistema de Leibniz y el de Locke, lo que ya justificaría la importancia del escrito, sino que además, permite ver el dinamismo de la racionalidad moderna, interactuando en el intercambio de argumentos, la composición de razones y la construcción de objeciones. Así, la lectura de esta magna obra de la filosofía, es un ejercicio de racionalidad, que lleva de la mano al lector por medio de un bosque de rigurosos argumentos, contrapuestos en la armonía de un diálogo entre amigos. Quien se acerca a las líneas que componen este texto, se ve incluido en la conversación entre Filias y Teófilo, como un participante más del diálogo. Los personajes lo reciben contestando sus cuestionamientos y aclarando sus dudas. El éxito de la obra se debe a este carácter receptivo, que incluye al lector en reflexiones como la naturaleza del conocimiento humano, la inmortalidad del alma, la eternidad de la sustancia, etc.

Muchas son las ediciones de esta obra que valdría la pena reseñar y es que desde 1765, fecha en la que fuera rescatada de los escritos inéditos del pensador de Leipzig, la obra se ha convertido en el lugar favorito de comentaristas, historiadores de la filosofía, leibnizianos de oficio y hasta detractores del pensador de Hannover. Por ello, se encuentran innumerables ediciones y traducciones, algunas de una calidad insuperable, otras con bastantes desaciertos y poca rigurosidad. Para finalizar este breve acercamiento a la obra de Leibniz, recomendaremos dos ediciones, que a nuestro juicio son un trabajo fidedigno,

muy bien logrado y de gran utilidad para el lector, pues van acompañadas de sendas introducciones, que facilitan la comprensión y el análisis de los textos.

La primera de ellas es la que realizó, en español, el Doctor J. Echeverría Esponda,⁵ para Alianza Editorial, publicada en 1992 en la ciudad de Madrid, la que cuenta con un grueso introito expositivo del escrito leibniziano, además de un sin fin, de pertinentes y enriquecedores comentarios, que orientan al lector a lo largo de la lectura de la obra. La traducción al español de Alianza Editorial, está avalada por la trayectoria del Doctor Echeverría, quien no sólo es considerado experto conocedor y traductor de la obra leibniziana, sino también un perito en los asuntos que refieren a otros autores modernos. Esta es una traducción bastante ajustada al original francés y la única crítica que podría hacerse, es que no conserva la nomenclatura de la edición príncipe de los escritos leibnizianos, recogidos en la edición de C. J. Gerhardt, publicada en Berlín entre 1875 y 1890, titulada *G. W. Leibniz Die Philosophischen Schriften*.

Además de la traducción de Echeverría, abría que destacar la edición lusitana que preparara el Doctor Adelino Cardoso,⁶ para la editorial Colibrí, la cual se publicara en el año 1993, en la ciudad de Lisboa. Esta traducción cuenta con algunas ventajas comparativas en preferencia de otras ediciones y es que el profesor Cardoso, es un amplio conocedor de los escritos leibnizianos y su introducción y comentarios a pie de página están cargados con su erudición. En atención a este particular la edición portuguesa abre las puertas a un sinfín de referencias interesantísimas y permite ubicar textos leibnizianos de temas específicos, en el torbellino de los escritos de Leibniz. Pero quizás la ventaja más importante de la traducción y edición, de los *nuevos ensayos*, hecha por el Profesor Cardoso, es la pedagogía con la que la obra es presentada, pues sus líneas han sido pensadas para ser útiles y no ostentosas, plenas en contenidos y curtidas por el análisis serio y profundo, sin que esto signifique inaccesibilidad por parte del lector menos ducho.

Además, vale la pena destacar que, la edición de la editorial Colibrí, tiene el respaldo del conocido trabajo del Doctor Adelino Cardoso, quien es quizás la

5 El Profesor Echeverría es catedrático de Lógica y Teoría de las ciencias en la Universidad del país vasco, entre sus obras se encuentran numerosas traducciones de textos leibnizianos y comentarios como el publicado por Barcanova editorial, que tiene simplemente por nombre Leibniz.

6 El profesor Adelino Cardoso es un erudito de los textos leibnizianos, quien ha dirigido sendas traducciones al portugués de numerosas obras del filósofo de Leipzig. Es director de la colección de filosofía de la editorial colibrí, y director del Centro de Estudios Filosóficos de la universidad de Lisboa.

figura portuguesa más significativa en los estudios leibnizianos de la última veintena de años. Entre sus trabajos sobre Leibniz encontramos no sólo traducciones, como lo son: *Discurso sobre a Teología Natural dos chineses*, o la *Teodicea*, sino también densos análisis de aspectos específicos de la obra del filósofo de Hannover, como su libro: *Leibniz segundo a expressão*, el que presenta el sistema del filósofo, desde una de sus aristas más interesantes, la del despliegue monádico en la armonía intersustancial.

Profesor Dr. Jorge Machado

TORRES, Manuela.-Sócrates de Francis Wolf Traducción al portugués, notas y comentarios: de la Profesora Torres Lisboa, Editorial Teorema, año 1987, pp. 154.

En una celda ateniense, en el año 399 a.c., perdía la vida, a causa de la eficaz cicuta, el mejor de entre los griegos, el más ateniense entre sus conciudadanos, aquel que prefirió el frío abrazo de la muerte a quebrantar las leyes de su ciudad, el viejo pensador que no dejó una línea a la posteridad, el maestro de generaciones, la leyenda, Sócrates. Según relatan algunos comentaristas, los amigos del pensador griego, tenían planeada su fuga y posterior exilio fuera de Atenas, mas Sócrates declinó la propuesta, aceptando la muerte con una integridad sin parangón. El motivo de tal actitud fue la importancia que el pensador daba a la vida pública en su ciudad. Según Francis Wolf, en su libro *Sócrates*, la razón por la que el maestro de Platón no aceptó la fuga como una posibilidad, fue porque el era un ateniense antes que cualquier otra cosa, hecho que se constata en que durante su vida apenas si salió de Atenas para cumplir con los deberes militares y no imaginaba otro tipo de vida fuera de su amada ciudad (pp.24-27).

La importancia de este hombre está fuera de toda cuestión. De facto, el pensamiento clásico se divide en antes de Sócrates y después de él, y con mucho la filosofía, tal y como la conocemos hoy en día, se debe al modo como el ateniense encaró el acto del pensar. A pesar de tan gran significación, Sócrates, sigue siendo aún hoy una figura turbia y desdibujada en la historia de la filosofía. Acaso sea porque de él sólo nos podemos hacer una vaga idea gracias a las

referencias que hicieran otros pensadores, como Platón, Jenofonte o Aristóteles, y no directamente a través de algún escrito, por fragmentario o escueto que éste fuese.

Develar al verdadero Sócrates, despojar el mito de las vestiduras añadidas por intereses particulares y mostrar su correcta doctrina, son los objetivos que se ha propuesto Francis Wolf, en su obra titulada *Sócrates*. Este texto inicialmente editado en lengua francesa, en la ciudad de París, por la editorial Presses Universitaires de France, en el año 1985, sería rápidamente traducido, pues es herramienta de fundamental utilidad en los estudios clásicos referentes al autor. Manuela Torres, importante investigadora lusitana, se dio a la tarea de pasar el texto íntegro al portugués, publicando en el año 1987, una excelente edición con la editorial Teorema. Es ha este último texto en particular que la presente reseña hará referencia.

El texto de Wolff parte de la creencia que el verdadero Sócrates aún yace oculto a los estudiosos y que una mirada atenta a todos los referentes que lo mencionan, puede develar aún muchos rasgos del ateniense, que han sido pasados por alto o simplemente desdeñados por sus comentaristas e historiadores. Para Wolff, Sócrates ha encarnado la imagen del pensador reprimido, *“del padre simbólico asesinado, del héroe fundador del linaje”* (p.11), y esta confusión de más de veinte siglos ha llevado a distorsionar tanto su imagen, que hoy apenas si sabemos algo cierto respecto a este pensador. Sin embargo, no puede responsabilizarse exclusivamente a los historiadores y comentaristas de la filosofía clásica, pues la confusión y el enigma alrededor de la figura de Sócrates surgió bien temprano, incluso antes de su muerte.

Sócrates era una figura compleja, de una recia personalidad y bastante paradójica. Su imagen no encuadra bien dentro lo que podría esperarse de un ateniense de su época, es decir, se le halla lejos del ideal apolíneo de belleza y más bien cercano a los Silenos (al menos así nos lo presenta Platón en el diálogo *El Banquete*), acrecentando su fealdad por una apariencia descuidada y hábitos poco refinados. En verdad Sócrates es más parecido a los orates, desquiciados y pordioseros, que a los nobles y hermosos ciudadanos atenienses. Sin embargo, su discurso conmueve el alma de quien lo escucha, el pensador consigue hacer cuestionar a sus interlocutores, y va sacando de dentro de ellos las más insospechadas respuestas, con un arte y una sagacidad que no hay quien le derrote en una disputa filosófica. Es entonces que el pensador de la túnica roída, descalzo y de apariencia tosca, se une a las pláticas de los refinados atenienses,

convenciendo a todos con su punzante verbo, despertando en sus interlocutores la búsqueda de la verdad.

Mas, ¿sería Sócrates realmente este excéntrico personaje o, por ventura, no será éste el retrato construido por siglos de literatura al alrededor del enigmático filósofo. Quizás esa pregunta no tenga jamás una respuesta definitiva, pero importa saber que ni bien el filósofo había recibido la visita de la parca, cuando surgieron un sinfín de escritores, que usarían al notable ateniense, como figura principal de sus obras. Este género se denominaría *Diálogo Socrático*, y la imagen que se ha conservado del Sócrates filosófico se debe casi en su totalidad a los escritos que sobre este género han llegado hasta nuestros días. *Los dichos memorables de Sócrates* y *apología de Sócrates*, ambas de Xenofonte, son dos estupendas piezas bastante representativas de este género, que han conseguido llegar hasta nuestros días. Sin embargo, el maestro de este tipo de escritura es, sin discusión alguna, Platón, quien transforma a Sócrates en sus *Diálogos*, en un hombre mítico, de un pensamiento elevadísimo, que pasa la vida entre la reflexión aguda y la disputa filosófica. Mientras estos autores immortalizaban al filósofo entre sus líneas, cubrían al hombre con una capa de olvido, desdibujando su silueta humana y le daban nueva forma al personaje. Surgía entonces Sócrates el sabio, aquel que ponía la razón por delante de todo, y de tan humildes maneras que se conformaba sólo con *saber que no sabía nada*.

La historia de la filosofía tiene entonces una deuda con los autores de este género, pues sin ellos la mítica figura socrática hubiera desaparecido por completo. Sin embargo, el rigor del bosquejo que ellos hacen del filósofo es al menos incierto, pues se sirven del ateniense para justificar ideas propias, como hace muchas veces el mismo Platón, desfigurando, o al menos camuflando, lo que en el pensamiento socrático hay de original. Es por ello que podemos encontrar muchos tipos de Sócrates y que cada una de estas imágenes servirá a una multitud de fines específicos. Así, más allá del Sócrates filósofo, quizás la imagen más conocida por todos, pueden encontrarse muchos otros, como: El Héroe que con un valor más allá del deber salva la vida a Alcibiades, participa incansable en numerosas contiendas militares, en defensa de su Ciudad, o que reta al gobierno tiránico denominado "*Los Treinta*", oponiéndose a traer de Salamina a un proscrito requerido por este nefasto gobierno, por considerarlo simplemente injusto. Sócrates es un héroe y esto se ve en el coraje de sus acciones y en la templanza de su espíritu (p.17).

A esta imagen heroica se puede añadir la del santo, la que le muestra como un hombre ajeno a los bienes terrenales, que va anunciando la transformación del espíritu, guiado por una voz interior, la de su propio Deimón,

que le señala la distancia justa entre el bien y el mal. Tal figura se ve completa con el contexto en el que se sucede su muerte, pues como es sabido el filósofo muere por sus ideales, por un intangible superior ajeno a los demás y que, sin embargo, le lleva a martirizar la propia vida en nombre sus creencias. Es por esta razón, nos dice Francis Wolff, que “sería fácil a la tradición cristiana canonizar a esta figura pagana” (p.16).

Por su puesto que Sócrates también podría ser visto como el Maestro, y aunque el nunca tuvo una escuela, su influencia es tal que incluso pueden encontrarse seguidores muchos siglos después de él. Pero sin ir tan lejos, Sócrates fue a ciencia cierta el maestro de toda una generación de ilustres pensadores clásicos, los cuales heredarían, unos más, otros menos, el modo del quehacer filosófico del ilustre ateniense. Para cotejar esta tesis basta sólo mencionar a Platón, quien es quizás su más ilustre alumno, pero también Aristipo, Esquino, Euclides de Megara, Fedón y Antístenes (quien caminaba diariamente más de 15 kilómetros para escuchar al maestro) entre muchos otros más.

La lista de perspectivas en la que Sócrates puede ser concebido, podría seguir casi indefinidamente, y de seguro hay suficientes razones para justificar cada una de estas imágenes. Más en esta multitud, es fácil perderse y no hacerse con ninguna idea definitiva de quien era en realidad este pensador. Es por ello que el libro de Wolff es un lectura obligatoria para todos aquellos que se acercan a la filosofía socrática, pues en él se hace una desmitificación de Sócrates, desnudándole ante su propia filosofía. Wolff consigue desentrañar la figura del mejor de los atenienses, y desde ella muestra como encajan todas y cada una de sus perspectivas. Por ello este es un libro que presenta la doctrina socrática en su justa medida, sin agendas ocultas, ni intereses vedados.

La estructura del texto sirve a este propósito fundamental. El libro se ha dividido en cinco capítulos, que se complementan entre sí, hilvanados por la intención de develar la verdadera figura de Sócrates. El primero de ellos es, en nuestra opinión, el más útil e importante, porque este es el que permite al lector hacerse una idea de quien es realmente el pensador griego. Esta primera parte se constituye por cinco secciones que abordan la figura del pensador griego desde diversas perspectivas. Los otros cuatro capítulos restantes, se dedican a aspectos específicos que aclaran o completan el diseño que ha fornecido el capítulo primero. De tal suerte que la obra se hace rica con reflexiones en torno a la escuela socrática y sus alcances en la filosofía occidental, que es el tema principal del capítulo segundo, o con la exposición de las tesis fundamentales de su doctrina filosófica, tema que es pormenorizado en el capítulo tercero, titulado la paradoja de Sócrates. Encuéntrense además dos capítulos de la obra dedicados a concluir

la visión que Wolff tiene del autor griego, estos son el cuarto y el quinto, que se titulan : En búsqueda del verdadero Sócrates y el enigma de Sócrates. Estos dos apartados sirven al autor para cerrar la obra, modelando su visión al respecto.

Por último, la obra tiene también dos añadidos que la hacen aún más pedagógica y útil para el lector. Por un lado, se anexa una pequeña cronología de Sócrates, que permite ubicar históricamente al pensador. En ella se ven esquemáticamente reflejados los sucesos más trascendentales que ocurrieron a lo largo de la vida del pensador ateniense. Además de la útil cronología, Wolff incorpora un índice de pequeñas biografías, en el que incluye los nombres de los principales pensadores relacionados con la filosofía socrática. La incorporación de estos dos agregados, enriquece aun más la obra, permitiendo al lector conocer las relaciones que Sócrates mantuviera con otros pensadores coetáneos.

Como puede verse, desde todo punto de vista la obra de Francis Wolff es una útil contribución al conocimiento del pensador ateniense, develando muchas de las aristas que permanecieron a las sombras de los siglos y depurando la imagen del filósofo de los añadidos de comentaristas e historiadores. Wolff consigue arrojar luces donde otros sólo ven sombras, por lo que su texto realmente se acerca a resolver el enigma del verdadero Sócrates.

Prof. Dr. Jorge Machado

SALAZAR ANTEQUERA, Ramiro, *La unidad ontoteológica de la metafísica de Aristóteles*, Tema Monográfico de la Revista Yachay, Cochabamba, Bolivia, 2002, pp. 134

El título de la obra, *La unidad ontoteológica de la metafísica de Aristóteles*, define lo que es el objetivo principal del estudio. El autor se propone hacerse cargo del problema en relación a la esencia de la metafísica aristotélica en cuanto si es una ontología, ciencia universal del ser, en contraste con otras ciencias consideradas todas ellas particulares, o si es una teología o ciencia particular. En los escritos de Aristóteles aparece ya esta dualidad no resuelta, sin embargo en la exégesis que va desde los comentaristas neoplatónico hasta los comentaristas de la alta escolástica, el asunto del problema de la esencia no sólo no fue considerado sino ocultado, pues se orientó a presentar un sistema unitario de la Metafísica de Aristóteles.

Según el autor, el primero que constató el problema con extrañeza fue Francisco Suárez, quien se distanció de la tradición que promovía la unicidad

de la noción. Posteriormente, en Wolff el problema condujo a un esquema académico clásico, que lo resume con la división conceptual de *metaphisica generalis* referida al *ens comune*, y *metaphisica specialis*, referida al *summum ens*. Sin embargo, en la exégesis genética filológica llevada a cabo por Jaeger, se sostiene, que la doble noción de la metafísica es el resultado de dos cursos diferentes de pensamiento. Según esto, la noción teológica pertenecería a un primer período platónico y la noción ontológica correspondería a un periodo propiamente aristotélico. Este problema fue reconocido por casi todos los comentaristas modernos de la Metafísica de Aristóteles.

Siguiendo el hilo conductor de la pregunta ¿qué es la metafísica?, el autor procede, metodológicamente, a una traducción, interpretación y crítica textual de una selección de textos de los libros ϵ , ζ y η de la Metafísica de Aristóteles relacionados con el tema. A partir de este análisis el autor sostiene que es posible considerar que ésta doble noción de la metafísica sea el resultado de dos cursos diferentes de pensamiento de Aristóteles sobre la metafísica, nacidos uno del otro. Sin embargo, a pesar de su ambigüedad, cabe resaltar como algo cierto la intención de Aristóteles de plantear la unidad de la esencia de la metafísica.

Para el autor es posible pensar una copertenencia de la dualidad ontológico-teológica de la metafísica. Como teología, ella pregunta por aquello que es más ente, por el ente más alto y supremo; como ontología, pregunta por el ente en cuanto ente, por la entidad, por la presencia en cuanto tal ente, por lo general al ente. Aquí se reúnen dos maneras de ver y ordenar la totalidad de los entes: una horizontal, compuesta de planos o géneros reunidos sobre un plano unificador; y la otra vertical, donde la totalidad de los entes es dividida jerárquicamente en niveles, entre los cuales el más alto corresponde a lo divino. Esta es la razón por la que se puede hablar entonces de la unidad ontoteológica de la Metafísica de Aristóteles.

Prof. Eloy Rivas

CASTILLEJO G., Miguel.- *Comentarios a las Encíclicas Sociales de Juan Pablo II.* CajaSur, Córdoba, 1995, 269 pp.

Monseñor Miguel Castillejo no sólo recoge las tres encíclicas sociales del Papa Juan Pablo II, realizando comentarios al hilo del enunciado de cada capítulo de estos documentos pontificios, sino que además, subraya la intencionalidad de éstos de referirse al campo terrenal de las actividades sociales, culturales, económicas o políticas desde la fe cristiana.

Si bien la Iglesia no puede ofrecer respuestas técnicas a los problemas del mundo en este sentido, sí puede aportar una valiosa y necesaria reflexión al respecto partiendo del evangelio. Queda clara la posición de Juan Pablo II de no aislar al magisterio pontificio de los conflictos históricos, y dar respuesta desde una base cristiana a quienes le han hecho frente por esta posición.

Juan Pablo II niega que las reflexiones sociales hechas en estas encíclicas constituyan una tercera vía entre el capitalismo liberal y el colectivismo marxista. Están hechas bajo la luz de la tradición eclesial, rescatando la idea de que “Cristo...por su naturaleza divina nos alza hasta Dios y por naturaleza humana ilumina la existencia del hombre” (Castillejo, página 10).

Comentando las tres encíclicas pontificias (*Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis*, *Centesimus annus*), Monseñor Castillejo se pasea por el concepto de trabajo en Juan Pablo II, por su preocupación por el desarrollo y el progreso de los pueblos (así como por el subdesarrollo y el atraso), por la visión actualizada de la doctrina social de la iglesia sobre la empresa, y por los derechos humanos en la doctrina de Juan Pablo II.

Prof. María Alejandra Russo Plaz

CASTAÑEDA, Paulino – COCIÑA, Manuel J. (Coordinadores).- *Espíritu, Política y Sociedad. La dimensión religiosa del hombre y su poder configurador de la vida social.* Actas del IX Simposio de Historia de la Iglesia en España y América, Publicaciones de CajaSur, Córdoba, 2000, pp. 336.

En mayo de 1998 la Academia de Historia Eclesiástica realiza en Sevilla el IX Simposio de Historia de la Iglesia en España y América. Este libro compendia sus actas, recogiendo los contenidos desarrollados en cuanto al tema de ese año: *Espíritu, Política y Sociedad*.

La intencionalidad de este Simposio es mostrarnos que el Reino de Dios y el reino de los hombres no son dos realidades opuestas: el hombre tiene un compromiso con su realidad terrena y ello va íntimamente relacionado con su fe en Dios. Si la fe que uno tiene no va acompañada de hechos, es una fe inútil (Stg. 2, 20). La fe tiene unas exigencias políticas y sociales concretas que la vuelven acción, cultura y testimonio de vida, sino se convierte en una mueca.

Desde esta perspectiva, la política es servicio al hombre y al bien común, y la sociedad es ámbito de realización personal, siempre que Dios no sea el gran ausente. Es entonces la espiritualidad una dimensión del hombre, una necesidad vivencial que se hace más fuerte en épocas de grandes cambios porque la gente busca referentes con los que sostenerse.

Este libro nos presenta no sólo las *Dimensiones de la Espiritualidad*, abordando temas como la espiritualidad laical, la litúrgica y la de las Hermandades y Cofradías, hasta el New Age como una alternativa amenazadora del cristianismo, sino que también nos presenta *Las Espiritualidades en la Historia*, para desembocar en la relación *Espíritu y Política*, basado en la construcción europea y el cimiento de sus valores en la dignidad humana.

Si el espíritu es el que otorga el alma a las cosas, el que impulsa y el que hace posible la libertad, vivir como cristiano significa vivir *realizando* la verdad de la fe. En una frase, *Ora et labora*

Prof. María Alejandra Russo Plaz

CASTAÑEDA, Paulino – COCIÑA, Manuel J. (Coordinadores).- *Iglesia y Sociedad de la Comunicación*, Actas del XII Simposio de Historia de la Iglesia en España y América, Publicaciones de CajaSur, Córdoba, 2002, pp. 269.

En mayo de 2001 el tema del XII Simposio de Historia de la Iglesia en España y América, realizado en Sevilla por la Academia de Historia Eclesiástica, fue el de la relación entre la Iglesia y nuestra sociedad global actual, la sociedad de la comunicación. Este libro compendia varias de las reflexiones posibles sobre los límites éticos de la utilización de los medios de comunicación social y el papel que debería tener la Iglesia a este respecto.

El eje central de este simposio radica en asumir que la Iglesia Católica no debe ignorar el mundo de las comunicaciones sociales, puesto que es la comunicación un vínculo fundamental de unión social y la visión antropológica cristiana la Verdad que debe ser comunicada si realmente se quiere comunicar. Si no, la comunicación se convierte en un instrumento de poder.

Los valores a comunicar son aquellos en que se apoya la dignidad humana y la perfecciona, los que apuestan por la verdad de la vida y del amor: la familia, el amor al prójimo, la libertad que sólo confiere la Verdad. En este sentido esta comunicación no puede sino rechazar la cultura del odio y de la muerte.

La presencia de la Iglesia en los medios de comunicación se nos presenta como una herramienta importante de evangelización siempre que los cristianos sepamos hacerlo a través de una retórica que lo haga posible. Sin embargo, el libro que se reseña deja ver que ésta es una tarea que le sigue quedando pendiente a la Iglesia.

Es necesario que recordemos a Mateo: “Lo que os digo en la oscuridad, decidlo a la luz; lo que escucháis al oído, proclamadlo desde las azoteas” (Mt 10,27). Si la verdad ha de ser proclamada, la solución al problema de la amistad posible entre la Iglesia y los Medios de Comunicación no puede partir de la ocultación de los hechos, tal como se expone en varios de los trabajos publicados en este libro: “los problemas de la libertad se resuelven con más libertad” (Castañeda, página 71).

La Verdad nos hará libres...

Prof. María Alejandra Russo Plaz

CASTAÑEDA, Paulino – COCIÑA, Manuel J. (Coordinadores) .-
Los Milenarismos en la Historia. Actas del VI Simposio de la Iglesia en España y América: Siglos XVI-XX. Celebrado en Sevilla el 5 de Mayo de 1995, Publicaciones Obra Social y Cultural CajaSur, Córdoba, 1996, 123 páginas.

La sexta edición del Simposio sobre la Iglesia en España y América propuso, como tema de discusión y a propósito de la llegada del tercer milenio y el anuncio del jubileo del año dos mil, la relevancia histórica de lo que se ha dado en llamar los milenarismos. La inquietud que despiertan estas cuestiones no es nueva; al contrario, el espíritu humano, desde siempre, ha tratado de reducir la distancia que le separa del futuro emplazando sus posibles enigmas. El grado de desarrollo de estos movimientos es muy amplio y la Iglesia no ha quedado al margen de tal problemática, razón por la cual este Simposio consideró el tratamiento de dicha materia en tres contextos históricos y filosóficos específicos, a saber: Joaquín de Fiore y su milenarismo, las raíces milenaristas en el descubrimiento de América y las actitudes milenaristas durante los siglos XVI-XX. De igual manera, se le da un enfoque al tema del futuro de la Historia y el problema del tiempo.

A lo largo de las siete ponencias, los expositores subrayan la necesidad de mitigar el protagonismo del hombre como sujeto forjador de su propia historia. Si bien es cierto que el individuo es quien ha promovido la idea de progreso y, con ella, el desarrollo creciente de la humanidad en su conjunto, también es verdad que ese mismo avance ininterrumpido ha dejado atrás importantes valores espirituales que conectan nuestra historia con el futuro que nos espera. En cuanto categoría temporal, el futuro, como bien lo sostiene Mons. Carlos Amigo Vallejo, «no puede prescindir de la memoria histórica»: sin pasado, el futuro no sería otra cosa que una cáscara vacía. De allí deriva, precisamente, el interés que despierta y el temor natural que produce eso que no ha ocurrido todavía. Esta es la razón por la cual los milenarismos han acaparado la atención de los hombres de todos los tiempos y se han convertido en objeto de exégesis y de estudio creciente por parte de la Iglesia. Así las cosas, resulta evidente destacar las expectativas que dichos movimientos despiertan, pero no en sus aspectos ocasionales sino de cara al advenimiento del futuro como un todo cuyo colofón no puede establecerse «*a priori*» frente un determinado suceso histórico. El devenir del hombre y de su historia debe, en cambio, encontrar un lugar para la tradición que nos ha precedido a la vez que preparar el encuentro de la humanidad toda con aquello que, desde siempre, ha revelado lo que Dios quiere de nosotros y espera por su realización. Así, sólo en Cristo como culmen de esa Revelación, hemos de encontrar, finalmente, el Camino, la Verdad y la Vida.

Prof. Ariadne Suárez

GROM Bernard .-*Psicología de la Religión*. Barcelona. Editorial Herder. Biblioteca Herder. 1994, 476 páginas.

Reseñar un libro de las dimensiones cuantitativas y cualitativas de “Psicología de la Religión” de Bernard Grom no resulta sencillo, pues debemos eludir dos tentaciones: la primera, hacer unos muy breves comentarios como los que ya vienen en la contraportada de la obra, con lo que no estaríamos dando cuenta de la importancia de la misma. La otra tentación es la de establecer un diálogo muy cercano con el autor, con lo que seguramente nos estaríamos excediendo de lo que en el mundo editorial se considera una reseña. La ventaja de esta desviación es que estaríamos rindiendo justa atención a la importancia del libro. Veremos si logro salvar ambos obstáculos.

Bernard Grom es un acreditado Psicólogo de la Religión, quien se desempeña como Profesor de “Psicología de la Religión” y “Pedagogía religiosa” en la Facultad de Filosofía de Munich, Alemania. Los principales datos empíricos manejados por Grom, proceden de investigaciones realizadas en los EEUU y en segundo lugar de Europa.

El libro “Psicología de la Religión” está dividido formalmente en dos partes: un anexo y bibliografías y cinco capítulos. Incluso pensamos que este anexo, podría igualmente constituir una tercera parte.

Su división en dos partes obedece a su manera de entender los principales ámbitos de estudio de la psicología: el “nosotros” y el “yo”, siendo el primero entendido como el ámbito de lo psicosocial y el segundo, como el ámbito de la psiquis individual. La Parte Primera; “La religiosidad bajo la forma “nosotros”: Sus condicionantes básicamente psicosociales”, se extiende entre las páginas 23-88 (=56), mientras que la Parte segunda; “La religiosidad bajo la forma “yo”: Sus condicionantes básicamente psíquicos”, va de la página 89 a la 402 (=314). Estas diferencias de 56 páginas a 314, ya nos evidencia hacia adonde apunta el grueso de su discurso, el cual hará énfasis más en lo intrapsíquico que en la psicología social. Incluso si observamos que la parte del Anexo—sin contar con la bibliografía— va desde la página 403 a la 448 (=46), no ando errado en considerarlo como una tercera parte, asunto que destaca la amplitud de los temas tratados en la obra, aunque con evidente énfasis en lo religioso vivido intrapsíquicamente.

El Prólogo.

Grom aprovecha el "Prólogo" para de una vez dejar sentado la importancia de las religiones y de la religiosidad en el mundo moderno, a contrapelo de la imagen más divulgada sobre los alcances de la secularización occidental:

"En un estudio internacional sobre los valores llevado a cabo en 1990-1991, afirmaron que creían en "Dios" el 93% de los estadounidenses y el 71% de los europeos occidentales de más de 18 años. El 48% de estos últimos declaraban que, además de participar en los servicios litúrgicos, oraban con frecuencia, o algunas veces. Prácticamente el mismo número, un 47%, confirmaron que "extraían de la fe consuelo y fortaleza personal". El índice más bajo lo daban los franceses, con un 33%, ampliamente superado por los españoles, con el 53%. La cota más elevada correspondía a los iraníes, con el 82%." (p.11)

Tan elevado porcentaje de la población vinculado a algún tipo de práctica religiosa, al que se le presenta situaciones en su vida diaria que influyen sobre su psiquis y que al buscar explicaciones sobre las mismas, las respuestas dadas por los especialistas consultados no le han resultado satisfactorias:

"Las personas que desean conocer lo que viven como "voz de la conciencia" o quieren saber por qué una determinada manera de orar y meditar les trae paz y tranquilidad, o a qué es debido que cuando se ven atenazadas por el temor realizan ciertos ritos mágicos, o qué es lo que deberían hacer si se les "aparece" un pariente fallecido, o en qué consiste la tracción que un grupo neorreligioso ejerce sobre sus hijos, se quejan a menudo de que no dan respuestas satisfactorias a estas preguntas ni los médicos, ni los psicólogos ni tampoco los sacerdotes." (p.12)

Estas necesidades justificarían la existencia de disciplinas que como la psicología religiosa se dedicaría a la búsqueda de las respuestas. De esa manera Bernard Grom justifica la existencia de estos estudios y lamenta que estén concentrados fundamentalmente en los EEUU, mientras en el resto de los países, la disciplina presenta poco desarrollo. A continuación Grom nos resume muy brevemente la historia de la Psicología Religiosa en los EEUU:

"El "movimiento de psicología religiosa" iniciado en Estados Unidos a través de las investigaciones de G. Stanley Hall sobre el fenómeno de la conversión sucumbió en los años 30, víctima de su cada vez menor rigor científico y del espíritu del tiempo, reduccionista y marcado por el behaviorismo y el psicoanálisis. No obstante, hacia 1960 se inició una nueva fase del interés psicológico por el tema de la religión que sigue en auge en nuestros días. Apenas existe un método

de observación o una teoría que no hayan sido aplicados a la investigación de lo religioso. En las escuelas superiores y en las universidades se imparten cursos de introducción a la psicología de la religión y se adjudican los temas correspondientes para trabajos científicos. Se han fundado organizaciones, que publican con frecuencia sus propias revistas especializadas en psicología religiosa.” (p.12)

Producto de esas experiencias, la Psicología Religiosa ha arribado tanto a la necesidad de aceptar que lo religioso es una materia interdisciplinar, como a cuáles son los contornos de dicho objeto acerca de los que puede reflexionar:

“En razón de su propia problemática y de sus métodos de investigación, la psicología es capaz de averiguar con los criterios de las ciencias experimentales las condiciones subjetivas –psicosociales e intrapsíquicas– de las vivencias, los pensamientos y los comportamientos religiosos fácticos.” (p.13)

Otro elemento que Grom puntualiza es la propia diversidad implícita en la religiosidad:

“El presente trabajo no parte ni de un planteamiento teórico unitario ni de un concepto unitario de la religión. Su punto de arranque y su leitmotiv es la observación de que no existe “la” religiosidad, sino una múltiple variedad de actitudes, vivencias y conductas religiosas.” (p.15)

Esa diversidad y multiplicidad de las expresiones religiosas han sido tratadas en la obra de la siguiente manera:

“(…) parece razonable explicar la multiplicidad en que puede expresarse lo religioso, por un lado, a partir de *condicionantes básicamente psicosociales* (parte primera) y, por otro, de *condicionantes fundamentalmente intrapsíquicos* (parte segunda). Es asimismo aconsejable entender estos últimos, en primera línea, a partir de la posible multiplicidad de los *motivos* intrínsecos (capítulo 3) y añadir, complementariamente, la pluralidad de formas de las *emociones*, tanto normales como perturbadas (capítulo 4) y los *estados de la conciencia* (del yo) *modificados* (capítulo 5).” (páginas 16-17)

La “Parte Primera. La religiosidad bajo la forma “nosotros”:

Sus condicionantes básicamente psicosociales” (páginas 23-88).

Esta parte está dividida en dos capítulos: el “Capítulo 1. La religiosidad en el campo de tensión entre socialización externa y autosocialización” y el “Capítulo 2. El grupo religioso intensivo y su líder carismático: Entre el estímulo espiritual y el menoscabo psíquico”.

En el primero nos habla de cómo se va internalizando el aprendizaje religioso, distinguiendo muy bien entre la socialización primaria (la familia) y la socialización secundaria (la escuela, los medios de comunicación, los nuevos grupos de edad, etc). Cita numerosos trabajos empíricos en donde se evidencia la importancia de la iniciación religiosa en la socialización temprana y cómo ésta en gran medida determina la práctica religiosa del adulto, aunque a su vez dichos trabajos demuestran las limitaciones de esa formación temprana si luego no es continuada en la escuela y en las comunidades residenciales. Pensamos que los argumentos que se esgrimen acerca de la importancia de la socialización temprana, abonan material polémico para el desarrollo de las pastorales familiares, de niños y de adolescentes y para retomar la importancia del bautismo de los niños, entre otros temas.

Asimismo, la influencia de la socialización secundaria en el mantenimiento, aparición o desaparición de la práctica religiosa del adulto, ofrece elementos para la reflexión desde una Pastoral de Conjunto y desde una Pastoral Juvenil, desde la importancia de las excursiones y paseos escolares, hasta los programas mediáticos que auspicien o denigren de la religión. Especialmente importante como insumo teórico consideramos los apartes I, II y III, acerca de los tipos de aprendizaje religioso.

En el segundo capítulo Bernard Grom reflexiona acerca de la vivencia de la religiosidad en el seno de un grupo religioso dirigido por un líder carismático. Aquí nos desgana las consecuencias psicológicas de los adoctrinamientos compulsivos, en las llamadas sectas que procuran el control mental de sus miembros. Cómo repercute esa acción en la estructura psíquica de los miembros expuestos a esas técnicas, especialmente cómo se logra el menoscabo psíquico de los mismos para asegurar su docilidad a los designios del cuerpo directivo del grupo.

La “Parte Segunda. La religiosidad bajo la forma “yo”:

Sus condicionantes básicamente psíquicos” (páginas 89-402).

Esta parte segunda es el meollo del libro, por lo que se explica su mayor dimensión. Está formada por tres capítulos:

3.- Los diversos motivos intrínsecos de la religiosidad (89-267, = 179 páginas)

4.- La religiosidad bajo las múltiples formas de las emociones normales y de las perturbadas (268-318, = 61 páginas) y

5.- La religiosidad en las variaciones de los estados de conciencia modificados (319-402, =83 páginas).

De los tres capítulos, el tercero es el más extenso y donde el autor despliega con mayor amplitud el arsenal conceptual de lo que llama una psicología de la religión. Este capítulo 3 está dividido en dos secciones. La “Sección Primera (91-125)”, está dedicada a realizar un análisis crítico sobre los principales seis autores que han tratado el tema. Los mismos encabezados de los apartes ya dan a entender la actitud crítica medular de Grom. Veámoslos textualmente:

“Sección Primera: Los intentos de explicación básicos y sus enseñanzas.

I.-¿Es la religiosidad una búsqueda instintiva de protección? (I.P.Pavlov).

II.-¿Es la religiosidad esperanza de inmortalidad? (B. Malinowsky).

III.-¿Es la religiosidad una obsesión y un deseo regresivo de la protección de un padre omnipotente? (S. Freud).

IV.-¿Es la religiosidad cobijo en un Dios paternal y maternal? (Psicología psicoanalítica del yo).

V.-¿Es la religiosidad una disposición a favor de explicaciones motivadas por la curiosidad, el autocontrol y la autoestima? (Enfoque de la teoría de la atribución).

VI.-La religiosidad: ¿Enraizada en deseos, en valores y en la pregunta sobre el sentido de la realidad total? (G.W. Allport).

La selección de esos seis autores por parte de Grom obedecen a lo siguiente:

“La exposición que sigue contempla en primer lugar los planteamientos que interpretan la religiosidad de una manera monocausal (esto es, a partir de un solo motivo) o como máximo bicausal (dos motivos). Se pasará a continuación a las teorías multicausales, es decir, las que recurren a tres o más motivos”. (página 91)

En la “Sección Segunda: Motivos que determinan las diversas características de la religiosidad” (126-259), Grom plantea su discurso alrededor de seis motivos que funcionan como determinantes de las características de la religiosidad:

“I.-La disposición al autocontrol moral mediante la coerción interior y el miedo...

II.-La exigencia de control exterior sobre los acontecimientos más importantes de la vida y de control interior de la tristeza y el miedo...

III.-La aspiración a un sentimiento positivo de la propia valía...

IV.-La disposición a la gratitud y la veneración...

V.-La propensión a sentimientos y comportamientos prosociales...

VI.-El interés por el conocimiento conceptual y por la coherencia lógica..."

En el "Capítulo 4. La religiosidad bajo las múltiples formas de las emociones normales y de las perturbadas"(268-318), Grom se pregunta cuáles son las características de los sentimientos religiosos que los hacen diferentes de los otros tipos de sentimiento, es decir, qué es lo específicamente religioso de esos sentimientos. De las cinco partes en que está dividido este capítulo, las últimas tres las dedica a interesantes reflexiones sobre el éxtasis, la depresión y la esquizofrenia en contextos religiosos.

El "Capítulo 5. La religiosidad en las variaciones de los estados de conciencia modificados"(319-402), los dedica Grom al estudio de lo que en la literatura de la fenomenología religiosa se conoce como los ESTADOS ALTERADOS DE CONCIENCIA (EAC). Especialmente a las vivencias de revelación, vivencias de posesión y vivencias místicas de unión. Resalta lo importante de este capítulo para aquellos interesados en los fenómenos de la Nueva Era y del Espiritismo y de los cultos de posesión como la Santería Cubana, Maria Lionza, el Pentecostalismo, los Carismáticos, muy extendidos en Venezuela y América Latina.

Y finalmente los "Anexos y Bibliografía" (pags. 403-476).

Los Anexos, Bibliografía e Índice Analítico ocupan una extensión considerable de páginas (74), por lo que recomendamos al lector que se detenga en los mismos. Los Anexos están divididos en cinco partes y cada una de ellas funciona como un breve ensayo sobre aspectos vinculados a otros enfoques sobre el hecho religioso. Queremos destacar el II, dedicado a la visión sociológica y el V, en donde a partir de Jung hace una revisión indirecta de autores ligados a la fenomenología de la religión y a la psicología profunda.

La Bibliografía se extiende a lo largo de 21 páginas (449-469), por lo que se convierte por si misma en una magnífica referencia para los estudiosos, sobre

todo si quieren saber quiénes son los principales autores estadounidenses, británicos y alemanes que trabajan el tema.

Finalmente, el Índice Analítico de seis páginas ayuda mucho a una lectura específica de puntos atrayentes para los investigadores particulares.

En resumen, una obra que cualquier especialista en los temas de psicología de la religión, o de la psicología aplicada a la religión (por ejemplo acompañamiento) debería consultar, incluyendo aquellos que están interesados en la relación ciencia-religión, desde una perspectiva de crítica racional.

Prof. Dr. Enrique Alí González Ordosgoitti

REVISTAS QUE RECIBIMOS EN INTERCAMBIO POR NUESTRA REVISTA “ITER”

Como señalábamos en la presentación del número 33 de la revista ITER, el Instituto de Teología para Religiosos, con ocasión de sus 25 años, se ha decidido a crecer en este ámbito de las publicaciones. Hemos determinado seguir con los tres números anuales de temas teológico-pastorales, pero también ampliar nuestra oferta de temas filosóficos y de ciencias humanísticas, con la publicación de una nueva revista.

Esta nueva revista se titula “ITER-HUMANITAS” y tiene, inicialmente, una periodicidad semestral. Para ello contamos, no sólo con un buen número de profesores que se van preparando cada vez más en sus diversas áreas, con estudios de maestrías y doctorados, sino también con un número muy significativo de alumnos de los cursos de Postgrado, que son ellos mismos doctores en diversas materias y profesores de diversas instituciones académicas del país.

Desde hace años, hemos ido intercambiando nuestra modesta revista “ITER” con diversas publicaciones de distintas universidades y otras instituciones. La mayoría son del campo teológico y pastoral, como es normal; pertenecientes a casi todos los países de nuestra América Latina, pero también de Europa y otras partes. Hoy día, de las 600 revistas que recibimos, aproximadamente unas 400 son en intercambio. Las señalamos aquí, y lo seguiremos haciendo, para expresar la valoración de este enriquecimiento mutuo.

Algunos centros de estudios y algunas publicaciones a las que nos hemos dirigido, nos han expresado su escaso interés por los temas exclusivamente teológicos; y, en cambio, están interesados en los temas filosóficos y humanísticos que también tocábamos de vez en cuando en nuestra revista ITER. Otras instituciones, que poseen varias revistas, sólo estaban dispuestos a intercambiar una por la nuestra. Por eso, ahora, al tener una nueva revista en nuestra Facultad, que titularemos, como queda dicho “ITER-HUMANITAS” nos proponemos ampliar el intercambio con otras, y precisar los intereses comunes.

Esta es también la razón de publicar aquí esta lista de todas las revistas que ya estamos recibiendo en intercambio. Así, de ahora en adelante, quien siga interesado con el intercambio actual con “ITER” no tendrá que hacer cambio

alguno. Quienes, por su parte, se interesen más o exclusivamente por los temas filosóficos y humanísticos, podrán expresar su interés por la nueva revista "ITER-HUMANITAS" y mantendremos el canje con esta nueva publicación. Si alguna institución tiene varias revistas, podremos ampliar el intercambio con alguna de tema filosófico o humanístico que ahora no tengamos.

A lo largo de este primer año haremos saber a todas las publicaciones interesadas esta nueva posibilidad y llegaremos a los acuerdos pertinentes, para mantener o ampliar todo el intercambio de esfuerzos y logros que vamos acumulando en nuestros centros de estudio, investigación y divulgación de los distintos saberes humanísticos. Confiamos en que nuestro modesto aporte reciba también la amplia acogida que ha tenido "ITER".

Eduardo Frades Gaspar, C.M.F.

LISTADO DE REVISTAS

A) REVISTAS VENEZOLANAS

- | | |
|---|-----------------|
| 1. ACONTECER MIGRATORIO | Caracas |
| 2. ADP | Caracas |
| 3. ADSUM | Caracas |
| 4. ANALOGIAS DEL COMPORTAMIENTO | Caracas |
| 5. ANTHROPOS | Los Teques |
| 6. ANTROPOLOGANDO | Caracas |
| 7. APUNTES FILOSOFICOS | Caracas |
| 8. ARIPO | Cumana |
| 9. BOLETIN ARQUIDIOCESANO | Mérida |
| 10. BOLETIN CIHEV | Caracas |
| 11. BOLETIN HISTORICO | Caracas |
| 12. BOLETIN UNIVERSITARIO DE LETRAS | Caracas |
| 13. CALLESOL | Caracas |
| 14. CONVER | Caracas |
| 15. CORPO VOZ | Caracas |
| 16. CUADERNOS EDUCACIÓN UCAB | Caracas |
| 17. CUADERNOS IGNACIANOS | Caracas |
| 18. CUADERNOS LAGOVEN | Caracas |
| 19. CUADERNOS SECORVE | Caracas |
| 20. CUADERNOS VENEZOLANOS DE FILOSOFIA | Caracas |
| 21. DOCENCIA, INVESTIGACIÓN, EXTENSIÓN | Caracas |
| 22. DOSSIER SECORVE | Caracas |
| 23. ENSAYO Y ERROR | Caracas |
| 24. ENSAYOS HISTORICOS | Caracas |
| 25. ESPACIO. TEMAS DE CIENCIAS SOCIALES | Caracas |
| 26. FAMILIA CRISTIANA | Caracas |
| 27. FAMILIA Y SOCIEDAD | Caracas |
| 28. FOLLETOS DE FORMACION | Puerto Ayacucho |
| 29. HETEROTOPIA | Caracas |
| 30. IGLESIA EN AMAZONAS | Puerto Ayacucho |
| 31. IGLESIA MARACAIBO | Maracaibo |
| 32. IGLESIA VENEZUELA | Caracas |
| 33. INCONTRI | Caracas |
| 34. INTENTO | Caracas |
| 35. ITER - HUMANITAS | Caracas |
| 36. ITER - REVISTA DE TEOLOGIA | Caracas |
| 37. JESUITAS DE CARACAS | Caracas |

38. LABOR THEOLOGICUS	Caracas
39. MISION HOY	Caracas
40. MONTALBAN	Caracas
41. MUNDO NUEVO	Caracas
42. NATURA	Caracas
43. NUEVO MUNDO	Caracas
44. OPCION	Maracaibo
45. ORICHAS	Caracas
46. PAN DIARIO DE LA PALABRA	Caracas
47. PARAMILIO	San Cristóbal
48. PENSAMIENTO AGUSTINIANO	Caracas
49. PRESENCIA	Caracas
50. PRESENCIA ECUMENICA	Caracas
51. REVISTA BIGOTT	Caracas
52. REVISTA DE FILOSOFIA	Caracas
53. REVISTA DE FILOSOFIA LOGOI	Caracas
54. REVISTA DE LA FACULTAD DE DERECHO	Caracas
55. REVISTA DE PSICOLOGIA CLINICA COMUNITARIA	Caracas
56. REVISTA INTERNACIONAL FE Y ALEGRIA	Caracas
57. REVISTA NACIONAL DE CULTURA	Caracas
58. REVISTA SINAXIS	Caracas
59. REVISTA SOBRE RELACIONES INDUSTRIALES Y LABORALES	Caracas
60. REVISTA VENEZOLANA DE ANALISIS DE CONYUNTURA	Caracas
61. REVISTA VENEZOLANA DE ECONOMIA Y CIENCIAS SOCIALES	Caracas
62. REVISTA VENEZOLANA DE ESTUDIOS INTERNACIONALES	Caracas
63. REVISTA VENEZOLANA DE FILOSOFIA	Caracas
64. REVISTA VENEZOLANA DE LA MUJER	Caracas
65. SENDAS	Puerto Ayacucho
66. SIC	Caracas
67. SURGIR	Caracas
68. TEMAS DE COMUNICACIÓN	Caracas
69. TEMAS DE COYUNTURA	Caracas
70. TEMAS DE FORMACION SOCIOPOLITICA	Caracas
71. TESTIMONIO	Caracas
72. TIERRA FIRME	Caracas
73. TRIBUNAL SUPREMO DE JUSTICIA	Caracas
74. TRIPODE	Caracas

75. VENEZUELA MISIONERA	Caracas
76. VENEZUELA TIERRA MAGICA	Caracas
77. VENTANA EDUCATIVA	Caracas
78. VOZ DEL MIGRANTE	Caracas

B)REVISTAS LATINOAMERICANAS

79. ACCION	Asunción	Paraguay
80. ACTUALIDAD LITURGICA	México	México
81. ACTUALIDAD PASTORAL	Morón	Argentina
82. ALBORADA	Medellín	Colombia
83. ALLPANCHIS	Cusco	Perú
84. ALPHA	Osorno	Chile
85. ALTERNATIVAS	Managua	Nicaragua
86. AMANECER	Managua	Nicaragua
87. ANALISIS	Bogotá	Colombia
88. ANALOGIA	México	México
89. ANAMNESI	México	México
90. ANATELLEI	Buenos Aires	Argentina
91. ANTIGUA (LA)	La Antigua	Panamá
92. ATUALIDADE TEOLOGICA	Río de Janeiro	Brasil
93. ATUALIZAÇÃO	Belo Horizonte	Brasil
94. BIBLIOGRAFIA BIBLICA LATINO-AMERICANA	São Paulo	Brasil
95. BIBLIOGRAFIA TEOLOGICA COMENTADA	Buenos Aires	Argentina
96. BOLETIN CELAM	Bogotá	Colombia
97. BOLETIN DE ESPIRITUALIDAD	Buenos Aires	Argentina
98. BOLETIN OSLAM	Bogotá	Colombia
99. CADERNOS DA CRB	Río de Janeiro	Brasil
100. CADERNOS DA ESTEF	Porto Alegre	Brasil
101. CADERNOS DO CEAS	Salvador	Brasil
102. CADERNOS POS-GRAD	Santos	Brasil
103. CAESURA	Canoas	Brasil
104. CAMINOS	La Habana	Cuba
105. CARTA A LAS IGLESIAS	San Salvador	El Salvador
106. CASA DE LAS AMERICAS	La Habana	Cuba
107. CATEQUESIS AL DIA	Bogotá	Colombia
108. CATEQUESIS LATINOAMERICANA	Santiago	Chile
109. CEPROLAI	La Paz	Bolivia
110. CHASQUI	Quito	Ecuador
111. CHRISTUS	México	México
112. CIV	Bogotá	Colombia

113. COLETANEA	Río de Janeiro	Brasil
114. CONSTRUYENDO ALTERNATIVAS	México	México
115. CONTACTO	México	México
116. CONTROVERSA	Bogotá	Colombia
117. CONVERGENCIA	Río de Janeiro	Brasil
118. CRC	Bogotá	Colombia
119. CRISTIANISMO Y SOCIEDAD	Guayaquil	Ecuador
120. CRITERIO	Buenos Aires	Argentina
121. CUADERNO DE TEOLOGIA	Buenos Aires	Argentina
122. CUADERNOS DE ESPIRITUALIDAD	Santiago	Chile
123. CUADERNOS DE FILOSOFIA LATINOAMERICANA	Bogotá	Colombia
124. CUADERNOS DE PASTORAL AFROAMERICANA	Quito	Ecuador
125. CUADERNOS DE POLÍTICA SOCIAL	México	México
126. CUADERNOS FRANCISCANOS	Santiago	Chile
127. CUESTIONES LITURGICAS	Medellín	Colombia
128. CUESTIONES TEOLOGICAS Y FILOSOFICAS	Medellín	Colombia
129. DIAKONIA	Managua	Nicaragua
130. DIALOGO	Medellín	Colombia
131. DIDASCALIA	Rosario	Argentina
132. DIGESTO FAMILIAR	Montevideo	Uruguay
133. EDUCAÇÃO EM DEBATE	Ceará	Brasil
134. EDUCACION	Lima	Perú
135. EDUCACION HOY	Bogotá	Colombia
136. EFEMERIDES MEXICANAS	México	México
137. ENSAIOS BIBLICOS	São Paulo	Brasil
138. EQUIPOS DE DOCENTES DE AMERICA LATINA	Bogotá	Colombia
139. ESPAÇOS	São Paulo	Brasil
140. ESPIRITU Y VIDA	Santo Domingo	Rep. Dominicana
141. ESTUDIOS INDIGENAS	México	México
142. ESTUDIOS SOCIALES	Santo Domingo	Rep. Dominicana
143. ESTUDIOS TEOLOGICOS	Guatemala	Guatemala
144. ESTUDIOS TEOLOGICOS	México	México
145. ESTUDOS BIBLICOS	Petropolis	Brasil
146. ESTUDOS LEOPOLDENSES - SERIES CIENCIAS HUMANAS	São Leopoldo	Brasil
147. ESTUDOS LEOPOLDENSES - SERIES EDUCAÇÃO	São Leopoldo	Brasil
148. ESTUDOS TEOLOGICOS	São Leopoldo	Brasil
149. EVANGELIZACION	Medellín	Colombia
150. FRANCISCANUM	Bogotá	Colombia
151. GOZOS Y ESPERANZAS	Soyapango	El Salvador

152. HERMENEUTICA	Bahia	Brasil
153. HISTORIA UNISINOS	São Leopoldo	Brasil
154. HORIZONTE TEOLOGICO	Belo Horizonte	Brasil
155. HORIZONTES	Ponce	Puerto Rico
156. HUMANAS	Porto Alegre	Brasil
157. ICLA	Lima	Perú
158. IFEAL	Bogotá	Colombia
159. IGLESIA Y MISION	Buenos Aires	Argentina
160. IGLESIA, PUEBLOS Y CULTURAS	Quito	Ecuador
161. INCOMUN	São Paulo	Brasil
162. INFORMACIONES CATOLICAS INTERNACIONALES	México	México
163. ITAICI	São Paulo	Brasil
164. ITINERARIO EDUCATIVO	Bogotá	Colombia
165. ITUMS	Montevideo	Uruguay
166. IUSTITIA ET PULCHRITUDO	La Antigua	Panamá
167. KAIROS	Buenos Aires	Argentina
168. KOINONIA	Soyapango	El Salvador
169. LEOPOLDIANUM	Santos	Brasil
170. LOGOS	Canoa	Brasil
171. MEDELLIN	Bogotá	Colombia
172. MEDICINA Y ETICA	México	México
173. MENSAJE	Santiago	Chile
174. MERIDIANO	Pto. Noriño	Colombia
175. MIRADA	Guadalajara	México
176. MISION	Bogotá	Colombia
177. MISION	Montevideo	Uruguay
178. MISIONES	São Paulo	Brasil
179. MOVIMIENTOS PARA EL CAMBIO	México	México
180. MULTIVERSIDAD	Montevideo	Uruguay
181. NOVAMERICA	Rio de Janeiro	Brasil
182. NUEVO MUNDO	S. Antonio Padua	Argentina
183. OIKODOMEIN	México	México
184. PAGINAS	Lima	Perú
185. PALABRA HOY (LA)	Bogotá	Colombia
186. PALABRA Y VIDA	Buenos Aires	Argentina
187. PALAVRA NA VIDA	São Paulo	Brasil
188. PASOS	San José	Costa Rica
189. PASTORAL POPULAR	Santiago	Chile
190. PEREGRINOS	Montevideo	Uruguay
191. PERSONA Y SOCIEDAD	Santiago	Chile
192. PERSPECTIVA TEOLOGICA	Belo Horizonte	Brasil
193. PHRONESIS	México	México

194. POR TRAS DA PALABRA	São Leopoldo	Brasil
195. PRACTICA	Bogotá	Colombia
196. PROYECTO CSE	Buenos Aires	Argentina
197. QOL	México	México
198. RAZÃO E FE	Rua Felix	Brasil
199. RENOVAÇÃO	Porto Alegre	Brasil
200. REVISTA BIBLICA	Buenos Aires	Argentina
201. REVISTA CATOLICA	Santiago	Chile
202. REVISTA CICAL	Santo Domingo	Rep. Dominicana
203. REVISTA CLAR	Bogotá	Colombia
204. REVISTA DE CATEQUESE	São Paulo	Brasil
205. REVISTA DE CIENCIAS RELIGIOSAS	Santiago	Chile
206. REVISTA DE CULTURA BIBLICA	São Paulo	Brasil
207. REVISTA DE CULTURA TEOLOGICA	São Paulo	Brasil
208. REVISTA DE FILOSOFIA	S. Pedro de M.	Costa Rica
209. REVISTA DE FILOSOFIA	México	México
210. REVISTA DE FORMACION PERMANENTE	Quito	Ecuador
211. REVISTA DE TEOLOGIA	Arequipa	Perú
212. REVISTA ECLESIASTICA BRASILEIRA	Petropolis	Brasil
213. REVISTA INTERCONTINENTAL DE PSICOLOGIA	México	México
214. REVISTA JAVERIANA	Medellín	Colombia
215. REVISTA LATINOAMERICANA DE TEOLOGIA	San Salvador	El Salvador
216. REVISTA LITURGICA	Buenos Aires	Argentina
217. REVISTA PUCE	Quito	Ecuador
218. REVISTA REFLEXION Y DIALOGO	La Habana	Cuba
219. REVISTA TEOLOGÍA	Buenos Aires	Argentina
220. REVISTA TEOLOGICA LIMENSE	Lima	Perú
221. RIBLA - REVISTA DE INT. BIBL. LAT.	Quito	Ecuador
222. SAPIENTIA CRUCIS	Anapolis	Brasil
223. SEDOI	Buenos Aires	Argentina
224. SENDEROS	San José	Costa Rica
225. SERVICIO	Santiago	Chile
226. SERVIR	México	México
227. SIGNOS DE VIDA	Quito	Ecuador
228. SINTENSE	Venda Nova	Brasil
229. SOLERIANA	Montevideo	Uruguay
230. STROMATA	San Miguel	Argentina
231. TEOCOMUCAÇÃO	Porto Alegre	Brasil
232. TEOLOGIA EM QUESTÃO	São Paulo	Brasil
233. TEOLOGIA Y CULTURA ADVENIENTE	Bogotá	Colombia
234. TEOLOGIA Y MISION	Bogotá	Colombia

235. TEOLOGIA Y VIDA	Santiago	Chile
236. TEORIA Y PRAXIS	San Salvador	El Salvador
237. TESTIMONIO	Santiago	Chile
238. THEOLOGICA XAVERIANA	Bogotá	Colombia
239. THEOPHILOS	São Luiz	Brasil
240. TIERRA NUEVA	Santiago	Chile
241. UMBRALES	Montevideo	Uruguay
242. VERITAS	Porto Alegre	Brasil
243. VERITAS	Valparaíso	Chile
244. VIDA EN FRATERNIDAD	Buenos Aires	Argentina
245. VIDA ESPIRITUAL	Bogotá	Colombia
246. VIDA PASTORAL	Buenos Aires	Argentina
247. VIDA PASTORAL	São Paulo	Brasil
248. VIDA PASTORAL	Bogotá	Colombia
249. VIDA PASTORAL	Montevideo	Uruguay
250. VIDA Y ESPIRITUALIDAD	Lima	Perú
251. VIDA Y PENSAMIENTO	San José	Costa Rica
252. VINCULUM	Bogotá	Colombia
253. VOCES	Buenos Aires	Argentina
254. VOCES	México	México
255. VOZES	Petropolis	Brasil
256. XILOTL	Managua	Nicaragua
257. YACHAY	Cochabamba	Bolivia

C) REVISTAS NORTEAMERICANAS

258. AMERICAN CATHOLIC PHILOSOPHICAL QUARTERLY	Washington	USA
259. BIBLICAL ARCHAEOLOGY REVIEW	New York	USA
260. BIBLICAL THEOLOGY BULLETIN	New York	USA
261. CATHOLIC BIBLICAL QUARTERLY	Washington	USA
262. CATHOLIC DIGEST	St. Tomas	USA
263. CATHOLIC PERIODICAL AND LITERATURE INDEX	New York	USA
264. DIALOGO UNIVERSITARIO	Silver spring	USA
265. EGLISE ET THEOLOGIE	Ottawa	Canadá
266. FACETAS	Washington	USA
267. INTERNACIONAL BULLETIN	New Jersey	USA
268. INTERNATIONAL JOURNAL FOR PHIL. OF RELIGION	Columbia	USA
269. INTERNATIONAL PHILOSOPHICAL QUARTERLY	New York	USA

270. INTERNATIONAL STUDIES IN PHILOSOPHY	New York	USA
271. JOURNAL OF BIBLICAL LITERATURE	Atlanta	USA
272. JOURNAL OF RELIGIOUS ETHICS	Atlanta	USA
273. JOURNAL OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY	New York	USA
274. JOURNAL OF THE THEOLOGICAL STUDIES	New York	USA
275. KERYGMA	Ottawa	Canadá
276. LAVAL THEOLOGIQUE	Quebec	Canadá
277. MONIST (THE)	New York	USA
278. NEW TESTAMENT ABSTRACTS	Cambridge	USA
279. NEW TESTAMENT STUDIES	Cambridge	USA
280. NEWMAN STUDIES JOURNAL	Charlottesville	USA
281. OLD TESTAMENT ABSTRACTS	Washington	USA
282. PASTORAL SCIENCES / SCIENCES PATORALES	Ottawa	Canadá
283. PHILOSOPHICAL REVIEW	New York	USA
284. POLITICAL THEORY	Chicago	USA
285. PRINCENTON SEMINARY BULLETIN (THE)	Princeton	USA
286. REVISTA INTERNACIONAL DE CIENCIAS SOCIALES	UNESCO	USA
287. REVUE FRANCISCAINE (LA)	Montreal	Canada
288. STUDY ENCOUNTER	New York	USA
289. THEOFORUM	Ottawa	Canada
290. THEOLOGICAL DIGEST	St. Luis	USA
291. THEOLOGICAL STUDIES	Washington	USA
292. THOMIST (THE)	Washington	USA
293. WORSHIP	Minnesota	USA

D) REVISTAS EUROPEAS

294. A PARTE REI	Madrid	España
295. ACOMPAÑAR	Burgos	España
296. ACTA APOSTOLICAE SEDIS		Vaticano
297. ACTUALIDAD CATEQUETICA	Madrid	España
298. AD GENTES	Bologna	Italia
299. ADISTA	Roma	Italia
300. AGGIORNAMENTI SOCIALI	Milano	Italia
301. ALMOGAREN	Las Palmas	España
302. ALPHA OMEGA	Roma	Italia
303. AMNISTIA INTERNACIONAL	Madrid	España

304. ANALES VALENTINOS	Valencia	España
305. ANGELICUM	Roma	Italia
306. ANIME E CORPI	Varese	Italia
307. ANNALES THEOLOGICI	Roma	Italia
308. ANTHROPOS	Barcelona	España
309. ANTHROPOTES		Vaticano
310. ANTONIANUM	Roma	Italia
311. ANUARIO DE HISTORIA DE LA IGLESIA	Pamplona	España
312. APOSTOLADO LAICAL	Madrid	España
313. AQUINAS		Vaticano
314. ARBOR	Madrid	España
315. ARCHIVES DE PHILOSOPHIE	Paris	Francia
316. ARCHIVO AGUSTINIANO	Valladolid	España
317. ARCHIVO IBEROAMERICANO	Madrid	España
318. ARCHIVO TEOLOGICO GRANADINO	Granada	España
319. ARCHIVUM HISTORIAE PONTIFICIAE	Roma	Italia
320. ARS BREVIS	Barcelona	España
321. ARTE CRISTIANA	Milano	Italia
322. AUGUSTINIANUM	Roma	Italia
323. AURIENSIA	Ourense	España
324. AUX AMIS DE LA AMERIQUE LATINE	Lauvania	Bélgica
325. BIBBIA E ORIENTE	Brescia	Italia
326. BIBLIA Y FE	Madrid	España
327. BIBLICA	Roma	Italia
328. BIBLIOGRAFIA DE LA PHILOSOPHIE	Paris	Francia
329. BIBLISCHE ZEITSCHRIFT	Würzburg	Alemania
330. BOLETIN DEI VERBUM	Stuttgart	Alemania
331. BOLETÍN NACIONAL DE INFORMACIÓN CATEQUETICA	Madrid	España
332. BULLETIN SIGNALETIQUE	Paris	Francia
333. BURGENSE	Burgos	España
334. CAHIERS UNIVERSITAIRES CATHOLIQUES (LES)	Paris	Francia
335. CAMILLIANUM	Roma	Italia
336. CARTHAGINENSIA	Murcia	España
337. CATECHESE	Paris	Francia
338. CATECHESI	Torino	Italia
339. CATECHISTES	Paris	Francia
340. CATEQUETICA	Santander	España
341. CATEQUISTAS	Madrid	España
342. CELEBRER	Paris	Francia
343. CHAKANA	Frankfurt	Alemania
344. CHRIST TO THE WORLD	Roma	Italia
345. CHRISTUS	Paris	Francia

346. CIENCIA TOMISTA	Salamanca	España
347. CIUDAD DE DIOS (LA)	Madrid	España
348. CIVILTA CATTOLICA (LA)	Roma	Italia
349. CLARETIANUM	Roma	Italia
350. COELI	Bruselas	Bélgica
351. COLLIGITE	Leon	España
352. COMMENTARIUM PRO RELIGIOSIS	Roma	Italia
353. COMMUNAUTES ET LITURGIES	Ottignes	Bélgica
354. COMMUNICATIONES		Vaticano
355. COMMUNIO	Sevilla	España
356. COMMUNIO	Milano	Italia
357. COMUNIDADES	Madrid	España
358. CONCILIUM	Navarra	España
359. CONFER	Madrid	España
360. CONSACRAZIONE E SERVIZIO	Roma	Italia
361. COOPERAZIONE MISIONARIA TRA LE CHIESE	Padova	Italia
362. CREDERE OGGI	Padova	Italia
363. CRISTIANESIMO NELLA STORIA	Bologna	Italia
364. CRISTO AL MUNDO	Madrid	España
365. CUADERNOS DE ORACIÓN	Madrid	España
366. CUADERNOS DE PENSAMIENTO	Madrid	España
367. CUADERNOS PHASE	Barcelona	España
368. CULTURA BIBLICA	Madrid	España
369. CULTURAS Y FE		Vaticano
370. CUM	Verona	Italia
371. DA MIHI ANIMAS	Roma	Italia
372. DEHONIANA	Roma	Italia
373. DIALOGO ECUMENICO	Salamanca	España
374. DIDASKALIA	Lisboa	Portugal
375. DIMENSIONI NUOVE	Torino	Italia
376. DIMENSIONI OGGI	Torino	Italia
377. DISCIPULOS	Zaragoza	España
378. DIVINITAS		Vaticano
379. DOCTOR COMMUNIS		Vaticano
380. DOCUMENTATION CATHOLIQUE	Paris	Francia
381. DOSSIER CATECHISTA	Leumann To	Italia
382. ECCLESIA	Madrid	España
383. ECCLESIA	Roma	Italia
384. ECHANGES	Paris	Francia
385. ECOS DEL AMOR	Barcelona	España
386. ECUMENICAL REVIEW (THE)	Geneva	Suiza
387. EDUCADORES	Madrid	España
388. EDUCAZIONE AUDIOVISIVA EDAV	Roma	Italia

389. ELENCHUS OF BIBLICA	Roma	Italia
390. ENCRUCILLADA	Pontevedra	España
391. EPHEMERIDES LITURGICAE	Roma	Italia
392. EPHEMERIDES MARIOLOGICAE	Madrid	España
393. EPHEMERIDES THEOLOGICAE LOVANIENSES	Leuven	Bélgica
394. ESPIRITU	Barcelona	España
395. ESPRIT ET VIE	Paris	Francia
396. ESTRELLA DEL MAR	Roma	Italia
397. ESTUDIO AGUSTINIANO	Valladolid	España
398. ESTUDIOS BIBLICOS	Madrid	España
399. ESTUDIOS ECLESIASTICOS	Madrid	España
400. ESTUDIOS FILOSOFICOS	Salamanca	España
401. ESTUDIOS FRANCISCANOS	Barcelona	España
402. ESTUDIOS MARIANOS	Granada	España
403. ESTUDIOS TRINITARIOS	Salamanca	España
404. ESTUDOS TEOLOGICOS	Coimbra	Portugal
405. ETERIA	Fidenza	Italia
406. ETUDES	Paris	Francia
407. ETUDES FRANCISCAINES	Vancouver	Francia
408. EUNTES DOCETE	Roma	Italia
409. EVANGELIO Y VIDA	Madrid	España
410. EVANGILE	Paris	Francia
411. FAMIGLIA (LA)	Brescia	Italia
412. FENOMENOLOGIA E SOCIETA	Torino	Italia
413. FILOLOFIA NEOTESTAMENTARIA	Cordoba	España
414. FILOSOFIA E TEOLOGIA	Napoli	Italia
415. FILOSOFIA E VITA	Roma	Italia
416. FOI ET LE TEMPS (LA)	Tournai	Bélgica
417. FRONTERA HEGIAN	Vitoria	España
418. GAZETA DE ANTROPOLOGIA	Granada	España
419. GIORNALE DI METAFISICA	Torino	Italia
420. GREGORIANUM	Roma	Italia
421. HECHOS Y DICHOS	Madrid	España
422. HERDER KORRESPONDENZ	Colonia	Alemania
423. HISPANA SACRA	Madrid	España
424. HOMILETICA	Cantabria	España
425. HUMANISTICA E TEOLOGIA	Porto	Portugal
426. IDOC INTERNATIONAL	Roma	Italia
427. IGLESIA VIVA	Valencia	España
428. ILUSTRACION DEL CLERO	Madrid	España
429. IMÁGENES DE LA FE	Madrid	España
430. INTAMS REVIEW	Bruselas	Bélgica

431. INTERNAT. KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT <COMMUNIO>	Paderborn	Alemania
432. INTERNATIONAL PHILOSOPHICAL BIBLIOGRAPHY	Leuven	Bélgica
433. INTERNATIONAL REVIEW OF MISSION	Geneva	Suiza
434. IRENIKON	Chevetogne	Bélgica
435. ISIDORIANUM	Sevilla	España
436. ISTINA	Paris	Francia
437. ITINERARIUM	Roma	Italia
438. JOURNAL FOR THE STUDY OF THE NEW TESTAMENT	Scheffield	Inglaterra
439. JOURNAL FOR THE STUDY OF THE OLD TESTAMENT	Scheffield	Inglaterra
440. KTEMA	Strasbourg	Francia
441. LATERANUM		Vaticano
442. LETRAS DE DEUSTO	Madrid	España
443. LETTURE	Milano	Italia
444. LEVIATAN	Madrid	España
445. LITURGIA	Roma	Italia
446. LITURGIA Y ESPIRITUALIDAD	Barcelona	España
447. LOUVAIN STUDIES	Leuven	Bélgica
448. LUMEN VITAE	Bruselas	Bélgica
449. LUMIEIRA	Coruña	España
450. LUMIERE ET VIE	Paris	Francia
451. MAISON DIEU (LA)	Paris	Francia
452. MANRESA	Madrid	España
453. MARIANUM	Roma	Italia
454. MASSES OUVRIERES	Paris	Francia
455. MAYEUTICA	Navarra	España
456. MELITA THEOLOGICA	Valetta	Malta
457. MENSAJE IBEROAMERICANO	Madrid	España
458. MIRIAM	Sevilla	España
459. MISCELANEA COMILLAS	Madrid	España
460. MISION ABIERTA	Barcelona	España
461. MISION JOVEN	Madrid	España
462. MISIONES EXTRANJERAS	Madrid	España
463. MONDE DE LA BIBLE (LE)	Paris	Francia
464. MONDO ERRE	Torino	Italia
465. MONDO VOC	Roma	Italia
466. MORALIA	Madrid	España
467. MUNDO DE LA BIBLIA	Valencia	España
468. MUNDO NEGRO	Madrid	España
469. MUNDO SOCIAL	Madrid	España
470. NATURALEZA Y GRACIA	Salamanca	España
471. NICOLAUS	Bari	Italia

472. NOTE DI PASTORALE GIOVANILE	Roma	Italia
473. NOTES DE PASTORALE LITURGIQUE	Paris	Francia
474. NOTICUM	Verona	Italia
475. NOTITIAE		Vaticano
476. NOUVELLE REVUE THEOLOGIQUE	Bruselas	Bélgica
477. NOVA ET VETERA	Madrid	España
478. NOVUM TESTAMENTUM	Leiden	Holanda
479. NUOVA RESPONSABILITA	Roma	Italia
480. NUOVA UMANITA	Roma	Italia
481. OECUMENITAS CIVITAS	Livorno	Italia
482. OMNIS TERRA	Roma	Italia
483. ORAR	Burgos	España
484. ORIENTACION CATEQUISTICA	Madrid	España
485. ORIENTAMENTI PASTORALI	Roma	Italia
486. ORIENTAMENTI PEDAGOGICI	Roma	Italia
487. OSSERVATORE ROMANO (L')		Vaticano
488. PANORAMA	Paris	Francia
489. PAROISSE ET MISSION	Paris	Francia
490. PAROLE ET MISSION	Paris	Francia
491. PASTORAL LITURGICA	Madrid	España
492. PASTORAL MISIONERA	Madrid	España
493. PATH		Vaticano
494. PENTECOSTES	Madrid	España
495. PERIODICA DE RE CANONICA	Roma	Italia
496. PHASE	Barcelona	España
497. PRESBYTERI	Roma	Italia
498. PRESENZA PASTORALE	Roma	Italia
499. PRETRES AUJOURD'HUI	Paris	Francia
500. PROJET	Paris	Francia
501. PROSPETTIVE ASISTENZIALI	Torino	Italia
502. PROYECCION TEOLOGICA	Granada	España
503. PSICOLOGIA CONTEMPORANEA	Roma	Italia
504. QUADERNI DI BIOETICA	Bologna	Italia
505. QUADERNI DI SPIRITUALITA SALESIANA	Roma	Italia
506. QUESTIONS LITURGIQUES	Leuven	Bélgica
507. RASSEGNA DI TEOLOGIA	Roma	Italia
508. RAZON Y FE	Madrid	España
509. RECHERCHERS DE SCIENCES RELIGIEUSE	Paris	Francia
510. REGNO (II)	Bologna	Italia
511. RELIGION Y CULTURA	Madrid	España

512. REPERTORE BIBLIOGRAPHIQUE DE LA PHILOSOPHIE	Leuven	Bélgica
513. RESEÑA BIBLICA	Navarra	España
514. RESPONSABILITA	Roma	Italia
515. REVISTA AGUSTINIANA	Madrid	España
516. REVISTA CATALANA DE TEOLOGIA	Catalunya	España
517. REVISTA CATOLICA INTERNACIONAL COMMUNIO	Madrid	España
518. REVISTA CIDOB D'AFERS INTERNATIONALS	Barcelona	España
519. REVISTA DE ESPIRITUALIDAD	Madrid	España
520. REVISTA DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA	Roma	Italia
521. REVISTA DE FILOSOFIA	Madrid	España
522. REVISTA DE PASTORAL JUVENIL	Madrid	España
523. REVISTA ESPAÑOLA DE DERECHO CANONICO	Salamanca	España
524. REVISTA ESPAÑOLA DE TEOLOGIA	Salamanca	España
525. REVISTA PORTUGUESA DE FILOSOFIA	Braga	Portugal
526. REVUE BIBLIQUE	Paris	Francia
527. REVUE D'HISTOIRE ECLESIASTIQUE	Leuven	Bélgica
528. REVUE DE SCIENCE ET THEOLOGIQUE	Paris	Francia
529. REVUE DES SCIENCES RELIGIEUSES	Paris	Francia
530. REVUE PHILOSOPHIQUE DE LOUVAIN	Leuven	Bélgica
531. REVUE THOMISTE	Toulouse	Francia
532. RICERCHE STORICHE SALESIANE	Roma	Italia
533. RIVISTA BIBLICA	Bologna	Italia
534. RIVISTA DEL CLERO ITALIANO	Milano	Italia
535. RIVISTA DI FILOSOFIA NEO-SCOLASTICA	Milano	Italia
536. RIVISTA DI PASTORALE LITURGICA	Roma	Italia
537. RIVISTA DI SCIENZE DELL'EDUCAZIONE	Roma	Italia
538. RIVISTA DI STORIA DELLA FILOSOFIA	Milano	Italia
539. RIVISTA DI TEOLOGIA MORALE	Bologna	Italia
540. RIVISTA DI VITA SPIRITUALE	Roma	Italia
541. RIVISTA LITURGICA	Torino	Italia
542. ROCCA	Assisi	Italia
543. SACRAE CONGREGATIONES DE PROPAGANDA FIDE MEMORIA RERUM	Freibure	Alemania
544. SAL TERRAE	Madrid	España
545. SALESIANUM	Roma	Italia
546. SALMATICENSIS	Salamanca	España
547. SAN JUAN DE LA CRUZ	Sevilla	España
548. SCRIPTA FULGENTINA	Murcia	España

549. SCRIPTA THEOLOGICA	Pamplona	España
550. SCRIPTORIUM VICTORIENSE	Vitoria	España
551. SCUOLA CATÓLICA (LA)	Milano	Italia
552. SELECCIONES DE TEOLOGIA	Barcelona	España
553. SEMINARIOS	Salamanca	España
554. SEMINARIUM		Vaticano
555. SEMIOTIQUE ET BIBLE	Lyon	Francia
556. SERVICIO DE PRENSA PARA RELIGIOSAS	Madrid	España
557. SERVITIUM	Bergamo	Italia
558. SETTE E RELIGIONI	Bologna	Italia
559. SEVE EGLISE AUJOURD'HUI	Paris	Francia
560. SIAL	Verona	Italia
561. SIGNO DEL REINO DE DIOS		Vaticano
562. SINAI	Bologna	Italia
563. SINITE	Madrid	España
564. SOCIETA (LA)	Roma	Italia
565. SPIRITUS	Paris	Francia
566. STAUROS	Malaga	España
567. STUDI CATTOLICI	Milano	Italia
568. STUDI E RICERCHE FRANCESCANE	Napoli	Italia
569. STUDIA MISSIONALIA	Roma	Italia
570. STUDIA MORALIA	Roma	Italia
571. STUDIA PATAVINA	Padova	Italia
572. STUDIUM	Madrid	España
573. STUDIUM LEGIONENSE	León	España
574. STUDIUM OVETENSE	Oviedo	España
575. SUPPLEMENT (LE)	Paris	Francia
576. SURGE	Madrid	España
577. TABOR	Roma	Italia
578. TECNICA DE APOSTOLADO	Madrid	España
579. TEMI DI PREDOCAZIONI	Napoli	Italia
580. TEOLOGIA	Milano	Italia
581. TEOLOGIA ESPIRITUAL	Valencia	España
582. TEOLOGIA Y CATEQUESIS	Madrid	España
583. TERCER MUNDO	Madrid	España
584. TERESIANUM	Roma	Italia
585. THEOLOGICA	Braga	Portugal
586. THEOLOGY IN CONTEXT	Aachem	Alemania
587. THEOTOKOS	Roma	Italia
588. TIJDSCHRIFT VOOR FILOSOFIE	Leuven	Bélgica
589. TIJDSCHRIFT VOOR THEOLOGIE	Leuven	Bélgica
590. TODOS UNO	Madrid	España
591. TOLETANA	Toledo	España

592. TRACCIA (LA)	Roma	Italia
593. TRAJETS	Paris	Francia
594. TUTTOGIOVANI NOTIZE	Roma	Italia
595. UNION (L')	Paris	Francia
596. UNITA E CARISMI	Padova	Italia
597. UNITE CHRETIENE	Lyon	Francia
598. VETUS TESTAMENTUM	Leiden	Holanda
599. VIA, VERITA E VITA	Roma	Italia
600. VIDA NUEVA	Madrid	España
601. VIDA RELIGIOSA (BOLETÍN)	Madrid	España
602. VIDA RELIGIOSA (REVISTA)	Madrid	España
603. VIE CHRITIENNE (LA)	Notre Dame	Francia
604. VIE CONSACREE	Namur	Bélgica
605. VIE SPIRITUALLE	Paris	Francia
606. VIGILAE CRISTIANAE	Leiden	Holanda
607. VITA CONSACRATA	Roma	Italia
608. VITA PASTORALE	Roma	Italia
609. VOCAZIONI	Roma	Italia
610. XX SIGLOS	Madrid	España

E) REVISTAS DE ASIA Y AFRICA

611. AFRICAN CHRISTIAN STUDIES	Kenya	Africa
612. ANNALES	Yaoundé	Cameroun
613. BANGALORE THEOLOGICAL FORUM	Bangalore	India
614. CHEMCHER	Lubumbashi	Congo
615. INDIAN MISIOLOGICAL REVIEW	Shilong	India
616. KRISTU JYOTY	Bangalore	India
617. MISSION TODAY	Shilong	India
618. RELIGIOUS LIFE ASIA	Quezon City	Filipinas
619. TIERRA SANTA	Jerusalén	Israel