

METAFÍSICA Y PERSONA

Filosofía, conocimiento y vida

Metafísica y Persona, Año 16, No. 31, Enero-Junio 2024, es una publicación semestral, coeditada por la Universidad de Málaga y la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla A.C., a través de la Academia de Filosofía, por la Facultad de Filosofía y Humanidades y el Departamento de Investigación. Calle 21 Sur No. 1103, Col. Santiago, Puebla-Puebla, C.P. 72410, tel. (222) 229.94.00, www.upaep.mx, contacto@metyper.com, roberto.casales@upaep.mx. Editor responsable: Roberto Casales García. Reservas de Derecho al Uso Exclusivo 04-2014-061317185400-102, ISSN: 2007-9699 ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitud de Título y contenido No. (en trámite), otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa por Mónica Lobatón Díaz, Servicios editoriales y de impresión, Enrique Rébsamen 124, colonia Narvarte Poniente, 03020, Ciudad de México, este número se terminó de imprimir en enero de 2024, con un tiraje de 250 ejemplares.

Metafísica y Persona está presente en los siguientes índices: Latindex, ÍNDICES-CSIC, REDIB, SERIUNAM, The Philosopher's Index, ERIH PLUS, Dialnet, Fuente Académica.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura de los editores de la publicación.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de los editores.

METAFÍSICA Y PERSONA

Filosofía, conocimiento y vida

Año 16 — Número 31

Enero-Junio 2024



Información general

Objetivos científicos

Metafísica y Persona es una revista de difusión internacional y carácter académico, cuyo objetivo principal es la transmisión y discusión de los resultados de las últimas investigaciones en el ámbito que reflejan su título y subtítulo, mediante la publicación de Artículos y Notas inéditos y de contrastado valor científico.

Pretende ser un lugar de encuentro y difusión de estudios que ahonden en las relaciones entre filosofía, conocimiento y vida, y que, por su calidad, originalidad y rigor, representen un claro avance en el saber y una contribución de relieve en el campo científico de las materias que abarca.

Cobertura temática

El eje central de la revista es la realidad de la persona. Los artículos publicados en ella abordarán el estudio de la persona desde los distintos puntos de vista que permiten conocerla mejor. El lector encontrará, por tanto, trabajos de Filosofía, Teología, Sociología, Psicología, Psiquiatría, Neurociencia, Medicina y otros saberes centrados en el hombre. No obstante, la revista otorga una especial atención a la Antropología filosófica y, muy en particular, a la Metafísica de la persona, pues son ellas las que dan sentido y sirven de fundamento al resto de saberes sobre el ser humano.

Público al que se dirige

Metafísica y Persona se dirige especialmente a la comunidad científica y académica y, más en concreto, a aquellos investigadores de Instituciones Universitarias y otros Centros afines que, sobre todo desde una perspectiva filosófica, dedican todo o parte de sus trabajos a mejorar el conocimiento de la persona, necesitado de una constante revisión y puesta al día.

No obstante, por las múltiples orientaciones que acoge, la Revista está también abierta a un público más amplio: a todos aquellos que, dotados de una base filosófica y de cierta formación en los saberes acerca de la existencia humana, desean profundizar en el conocimiento de la persona.

Carácter de las contribuciones

Las contribuciones enviadas a *Metafísica y Persona* han de ser inéditas en cualquier idioma y no estar sujetas a revisión para ser publicadas en ninguna otra revista o publicación, ni digital ni impresa. En principio, los artículos se publicarán en la lengua en que hayan sido redactados, aunque en ocasiones, de acuerdo con el autor, podrán ser traducidos al castellano o al inglés.

Los artículos y las notas son sometidos a un arbitraje doble-ciego. Para ser publicados, los artículos han de obtener dos dictámenes favorables. Las notas, sin embargo, podrán ser admitidas con un solo dictamen positivo y rechazadas con un solo dictamen negativo.

Más detalles en relación a este extremo figuran en las Normas editoriales.

Datos generales (*edición, difusión, identificación y contacto*)

Metafísica y Persona es coeditada entre la Universidad de Málaga (UMA) y la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP). Nació como revista electrónica, pero hoy se ofrece a los lectores tanto en formato digital como en papel.

En su versión impresa, la revista se distribuye, con alcance internacional, mediante intercambio, donaciones e inscripciones (ver Suscripciones).

Identificación esencial

Título: Metafísica y Persona

Subtítulo: Filosofía, conocimiento y vida

Carácter: Revista filosófica

Periodicidad: Semestral

Difusión: Internacional

ISSN en línea: 1989-4996

ISSN impreso: 2007-9699

Lugar de edición, año de edición y entidad editora

- Málaga (España), Universidad de Málaga (Grupo PAI, Junta de Andalucía, HUM-495)
- Puebla (México), Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (Facultad de Filosofía y Humanidades, y Departamento de Investigación)

Año de fundación: 2009

Dirección postal y electrónica

- Livia Bastos Andrade
Facultad de Filosofía
Decanato de Artes y Humanidades
Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla
Calle 21 Sur No. 1103, Col. Santiago
72410 PUEBLA (México)
livia.bastos@upaep.mx

- Gabriel Martí Andrés
Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Málaga
Campus de Teatinos
E-29071 MÁLAGA (España)
gmartian@uma.es

Consejo Directivo

Director emérito: Melendo Granados, Tomás, Universidad de Málaga, España
Directora: Bastos Andrade, Livia, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México
Subdirector: Martí Andrés, Gabriel, Universidad de Málaga, España
Secretarios: García Martín, José, Universidad de Granada, España
Castro Manzano, José Martín, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México

Consejo de Redacción

Blancas Blancas, Noé, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México
García González, Juan A., Universidad de Málaga, España
Jiménez, Pablo, Australian National University, Australia
Lynch, Sandra (emérito), University of Notre Dame, Australia
Porras Torres, Antonio, Universidad de Málaga, España
Rojas Jiménez, Alejandro, Universidad de Málaga, España
Villagrán Mora, Abigail, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México

Consejo Científico Asesor

Arana Cañedo, Juan, Universidad de Sevilla, España
Brock, Stephen L., Università della Santa Croce, Italia
Caldera, Rafael T., Universidad Simón Bolívar, Venezuela
Casales García, Roberto, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México
Clavell, Lluís (emérito), Università della Santa Croce, Italia
D'Agostino, Francesco, Università Tor Vergata, Italia
Donati, Pierpaolo, Università di Bologna, Italia
Falgueras Salinas, Ignacio, Universidad de Málaga, España
González García, Ángel L. (†), Universidad de Navarra, España
Grimaldi, Nicolás, Université de Paris-Sorbonne, Francia
Hittinger, Russell, University of Tulsa, Oklahoma
Jaulent, Esteve, Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência "Raimundo Lúlio", Brasil
Livi, Antonio (†), Università Lateranense, Italia
Llano Cifuentes, Carlos (†), Instituto Panamericano de Alta Dirección de Empresa, México
López Noriega, Mauricio, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México
Medina Delgadillo, Jorge, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México
Morán y Castellanos, Jorge (†), Universidad Panamericana, México
Pithod, Abelardo, Centro de Investigaciones Cuyo, Argentina
Pizzutti, Giuseppe M., Università della Basilicata, Italia
Peña Vial, Jorge, Universidad de los Andes, Chile
Ramsey, Hayden, Australian Catholic University, Australia
Redmond, Walter, University of Texas, U.S.A.
Sánchez Muñoz, Rubén, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México
Sánchez Sorondo, Marcelo, Pontificia Accademia delle Scienze, Italia
Vigo, Alejandro, Universidad de los Andes, Chile
Wippel, John F., Catholic University of America, U.S.A.
Zagal, Héctor, Universidad Panamericana, México

Contenido

Artículos

<i>Efectos de la entrevista terapéutica KIBO de espiritualidad en la resiliencia y el distrés de personas adultas sin patología mental: un estudio piloto</i> Rebeca Diego-Pedro, Brenda Trejo Torres, María de los Ángeles Flores Ramírez, Édgar González-Hernández, María Pilar Barreto Martín.	11
<i>On Sommersian Concept Analysis</i> J.-Martín Castro-Manzan	25
<i>La gracia como trascendental participado por Dios a su creación, reflexión desde Tomás de Aquino</i> Pablo Rafael Sotelo González	49
<i>“Buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad”: la religión de Miguel de Unamuno</i> José Miguel Ángeles de León	51
<i>El guerrero y el asesino. Tres miradas sobre Macbeth, de William Shakespeare</i> Adriana Menassé.	79
<i>La perspectiva figural en Balún Canán, de Rosario Castellanos</i> Noé Blancas-Blancas	103

Nota crítica

<i>Una introducción ante la controversia Leibniz-Locke sobre el problema del lenguaje</i> Willian de Siqueira Piaui	119
--	-----

Reseña

*YADEN AND NEWBERG, The Varieties of Spiritual Experience,
Oxford: Oxford University Press, 2022, 440 pp.*

Paniel Osberto Reyes Cárdenas 135

Normas editoriales 141

ARTÍCULOS

Efectos de la entrevista terapéutica KIBO de espiritualidad en la resiliencia y el distrés de personas adultas sin patología mental: un estudio piloto

Effects of the KIBO therapeutic interview of spirituality in resilience and distress of adults without mental pathology: a pilot study

REBECA DIEGO-PEDRO,¹

Universidad Internacional de Valencia (VIU), España

BRENDA TREJO TORRES²

UPAEP Universidad, México

MARÍA DE LOS ÁNGELES FLORES RAMÍREZ³

Universidad de las Américas Puebla (UDLAP), México

ÉDGAR GONZÁLEZ-HERNÁNDEZ⁴

Universidad Internacional de Valencia (VIU), España / Universidad de las Américas Puebla (UDLAP), México

MARÍA PILAR BARRETO MARTÍN⁵

Universitat de València (UV), España

RESUMEN

La Espiritualidad ha mostrado beneficios en variables como resiliencia y bienestar emocional en poblaciones en cuidados paliativos, pero existen pocas intervenciones validadas aplicadas a población general, lo cual supone un área de oportunidad de prevención en salud mental. La Organización Mundial de la Salud destaca que las intervenciones en prevención deben fortalecer las variables protectoras para reducir la vulnerabilidad a la psicopatología. El objetivo fue analizar los efectos de una entrevista terapéutica basada en Espiritualidad sobre variables de distrés y resiliencia en población general. Se realizó un estudio piloto de tipo cuantitativo transversal con medidas pre/post intervención, con la entrevista terapéutica KIBO para el abordaje de la Espiritualidad en una población de 16 participantes, con previa firma de consentimiento informado. El análisis de datos se realizó mediante SPSS para análisis estadísticos descriptivos y de comparación de medias. Los resultados indican efectos positivos en la reducción del distrés y el aumento de la espiritualidad y la resiliencia.

Palabras clave: Espiritualidad, distrés, resiliencia, psicología preventiva, psicología de la salud.

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5063-1068>

² ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3749-4844>

³ ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1785-9375>

⁴ ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1654-7724>

⁵ ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2389-3636>

ABSTRACT

Spirituality has shown beneficial effects in variables such as resilience and emotional well-being in palliative care but there are no interventions applied in general population, which suggests an area of opportunity for evidence-based prevention in mental health. The World Health Organization (2020) emphasizes that prevention should consider protective variables to reduce vulnerability to psychopathology. The objective of the study was to analyze the effects of a therapeutic interview on Spirituality on variables of distress and resilience in general population. A cross-sectional quantitative pilot study was carried out through pre/post intervention measures with the KIBO therapeutic interview to address Spirituality in a population of 16 participants with prior signed informed consent. Data analyzes were carried out with the SPSS program for descriptive statistical analysis and comparison of means. The results indicate that the intervention is effective both to reduce the levels of distress and to promote spirituality and resilience.

Keywords: Spirituality, distress, resilience, psychological prevention, health psychology

Introducción

La Organización Mundial de la Salud⁶ destaca en su *Atlas de Salud Mental* la importancia de la prevención en salud mental y el fomento de variables protectoras mediante intervenciones de promoción y prevención basadas en la evidencia. El distrés psicológico, también conocido como malestar emocional,⁷ es el resultado de la respuesta interna a estresores externos. Factores como redes de apoyo, creencias y estilos de afrontamiento influyen en éste⁸ y se ha relacionado con inestabilidad emocional, síntomas de depresión y ansiedad.⁹ La depresión afectó a 264 millones de personas en el mundo antes de la pandemia por COVID-19 y el suicidio es la segunda causa de muerte en personas de 15-29 años.¹⁰ La resiliencia se define como la capacidad para adaptarse a las perturbaciones que amenazan la viabilidad, función y desarrollo y como proceso para adaptar recursos a fin de mantener bienestar.¹¹

⁶ WORLD HEALTH ORGANIZATION, *Mental health Atlas*, World Health Organization, 2017.

⁷ BROTMAN, D. J.; GOLDEN, S. H. & WITTSTEIN, I. S., "The cardiovascular toll of stress", *The Lancet*, vol. 370, núm. 9592, 2007, pp. 1089-1100. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(07\)61305-1](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(07)61305-1).

⁸ MCKENZIE, S. H. & HARRIS, M. F., "Understanding the relationship between stress, distress, and healthy lifestyle behaviour: a qualitative study of patients and general practitioners", *BMC Family Practice*, núm. 14, 2013. <https://doi.org/10.1186/1471-2296-14-166>.

⁹ ALI, N. F.; RADUAN, N. J. N.; RAZALI, S. & ISMAIL, Z., "Psychological Distress and Burnout. The Duo Phenomena among Medical Officers in a Tertiary Hospital in Malaysia", *ASEAN Journal of Psychiatry*, vol. 22, núm. 6, Malasia, 2021, pp. 1-12..

¹⁰ ONU, *Informe de políticas: la COVID-19 y la necesidad de actuar en relación con la salud mental*. Naciones Unidas, 2020.

¹¹ SOUTHWICK, S. M.; BONANNO, G. A.; MASTEN, A. S.; PANTER-BRICK, C. & YEHUDA, R., "Resilience definitions, theory, and challenges: interdisciplinary perspectives", *European journal of psychotraumatology*, núm. 5, 2014. <https://doi.org/10.3402/ejpt.v5.25338>.

Por otro lado, la espiritualidad es un elemento presente en el ser humano que le permite la relación con uno mismo, con el resto de seres y con lo significativo.¹² En tanto concepto, se define como un aspecto dinámico e intrínseco de la humanidad, a través del cual las personas buscan sentido último, propósito, trascendencia y experiencia relacional consigo mismas, con los demás, con la comunidad, con la naturaleza y con el sentido de lo sagrado.¹³ El Grupo de Espiritualidad (GES) de la Sociedad Española de Cuidados Paliativos (SE-CPAL) ha desarrollado un modelo integral y transconfesional que concibe la espiritualidad como parte de nuestra naturaleza esencial; abarca tres direcciones: introspectiva en tanto que las personas viven a través del significado de su experiencia; relacional, dado que busca una conexión; y mira más allá de la persona y la sociedad en busca de la trascendencia.¹⁴

En el entorno de la salud, la espiritualidad ha recibido atención reciente mediante protocolos de evaluación e intervención en poblaciones clínicas diversas como oncología,¹⁵ VIH¹⁶ y cuidados paliativos.¹⁷ Sin embargo, no

¹² DIEGO-PEDRO, R.; ESCORTELL-CRESPO, J. & GONZÁLEZ-HERNÁNDEZ, E., "La dimensión transpersonal de la espiritualidad: trascender mediante el arte, un recorrido histórico", *Revista Humanidades*, vol. 10, núm. 2, 2020, pp. 16-32. <http://dx.doi.org/10.15517/h.v10i2.41743>

¹³ MURGIA, C.; NOTARNICOLA, I.; ROCCO, G. & STIEVANO, A., "Spirituality in nursing: A concept analysis", *Nursing Ethics*, vol. 27, núm. 5, 2020, pp. 1327-1343. <https://doi.org/10.1177/0969733020909534>

¹⁴ BENITO, E.; OLIVER, A.; GALIANA, L.; BARRETO, P.; PASCUAL, A.; GOMIS, C. & BARBERO, J., "Development and validation of a new tool for the assessment and spiritual care of palliative care patients", *Journal of pain and symptom management*, vol. 47, núm. 6, 2014, pp. 1008-1018. <https://doi.org/10.1016/j.jpainsymman.2013.06.018>; DIEGO-PEDRO R.; FLORES-RAMÍREZ, M.A.; AGUILAR-AGUILAR, M.F. & GONZÁLEZ-HERNÁNDEZ, E., "Breve intervención psicológica en Espiritualidad en pacientes con diabetes tipo 2: efectos sobre el Autoconcepto, las Necesidades y Recursos Espirituales, el Malestar Emocional y el duelo ante la Pérdida de la Salud", Entorno UDLAP, 2021.

¹⁵ ASTROW, A. B., "Religion and Spirituality in Oncology", en *Spirituality and Religion Within the Culture of Medicine: From Evidence to Practice*, 2017, p. 129; BALDUCCI, L., "Geriatric oncology, spirituality, and palliative care", *Journal of pain and symptom management*, vol. 57, núm. 1, 2019, pp. 171-175. <https://doi.org/10.1016/j.jpainsymman.2018.05.009>; VAN MEURS, J.; SMEETS, W.; VISSERS, K. C.; GROOT, M. & ÉNGELS, Y., "Nurses exploring the spirituality of their patients with cancer: Participant observation on a medical oncology ward", *Cancer nursing*, vol. 41, núm. 4, 2018, pp. 39. <https://doi.org/10.1097/NCC.0000000000000526>

¹⁶ BECERRA-MELO, S., Spirituality in patients with HIV, *Cuestiones Teológicas*, vol. 45, núm. 103, 2018, pp. 149-175. <https://doi.org/10.18566/cueteo.v45n103.a07>; SANTOS, F. D. R. P.; Do Amaral, L. R. O. G.; Dos Santos, M. A.; Ferreira, A. G. N.; De Moura, J. F. & Brito, L. B., "Repercusiones de la espiritualidad en la vida de las mujeres que viven con el VIH", *Revista Cuidarte*, vol. 10, núm. 3, 2019. <http://doi.org/10.15649/cuidarte.v10i3.711>.

¹⁷ BARRETO, P.; FOMBUENA, M.; DIEGO, R.; GALIANA, L.; OLIVER, A. & BENITO, E., "Bienestar emocional y espiritualidad al final de la vida", *Medicina Paliativa*, vol. 22, núm. 1, 2015, pp. 25-32. <https://doi.org/10.1016/j.medipa.2013.02.002>; RUDILLA, D.; SOTO, A.; PÉREZ, M. A.; GALIANA, L.; FOMBUENA, M.; OLIVER, A. & BARRETO, P., "Psychological interventions in spirituality: A systematic review in palliative care", *Medicina Paliativa*, vol. 25, núm. 3, 2018, pp. 203-212. <https://doi.org/10.1016/j.medipa.2016.10.004>; SÁNCHEZ, M. D.; BIMBAUM, N. C.; GUTIÉRREZ, J. B.; BOFILL, C. G.; MORA-FIGUEROA, P. B. & OLIVER, E. B., "¿Cómo percibimos los profesionales el acompañamiento espiritual en los equipos de Cuidados Paliativos en España?", *Medicina Paliativa*, vol. 23, núm. 2, 2016, pp. 63-71. <https://doi.org/10.1016/j.medipa.2013.07.002>

existen intervenciones psicológicas validadas en espiritualidad transconfesionales en el entorno no clínico, y el número de intervenciones en espiritualidad es, en general, reducido. El objetivo de este estudio piloto fue analizar los efectos de la entrevista terapéutica KIBO de espiritualidad en el malestar emocional, resiliencia y espiritualidad de población general.

1. Método

Participantes: Se invitó a participar a 23 personas de las cuales 7 fueron excluidas por no cumplir con los criterios de inclusión. Como criterios de inclusión se determinaron: mayoría de edad, voluntad de participar en el estudio y no tener diagnosticada una patología mental. Como criterios de exclusión se plantearon: menores de edad, personas que actualmente tienen diagnóstico de psicopatología, personas que actualmente reciben tratamiento psicológico y/o tienen dependencia de alcohol u otras sustancias. El estudio contó con una muestra de 16 participantes en la que el género masculino representó el 25% (N=4) de los individuos mientras que el género femenino representó el 75% (N=12). De acuerdo con los datos demográficos: 3 personas solteras (18,8%), 6 personas casadas (37,5%), 1 persona viudo/a (6,3%), 1 persona es divorciado/a (6,3%), 5 personas que señalaron tener pareja (31,3%). El 31,3% tenían estudios primarios (N=5); 12,5% secundaria o bachillerato (N=2); el 12,5% formación profesional (N=2) y el 43,8% (N=7) estudios universitarios. Las participantes fueron aceptadas en el estudio previa firma del documento de consentimiento informado.

Diseño: Cuantitativo transversal con medidas pre / post intervención. El estudio piloto evaluó los efectos de una entrevista terapéutica en espiritualidad en variables psicológicas de pacientes sin patología mental comparando pre y post intervención, y fue aprobado por la facultad de Psicología de una universidad de España.

Variables: La variable independiente es la entrevista en Espiritualidad; siendo así el estrés, la propia espiritualidad y la resiliencia las variables dependientes.

Materiales: Los instrumentos utilizados en el estudio piloto se detallan a continuación. *Datos sociodemográficos:* pauta elaborada *ad hoc* que incluye datos personales, edad, estado civil, estudios e información relevante. Los datos han sido recogidos mediante entrevista personal y siguiendo el compromiso de confidencialidad deontológico.

Medidas de necesidades y recursos espirituales: cuestionario desarrollado y validado por el Grupo de Trabajo de Espiritualidad de la Sociedad Española

de Cuidados Paliativos, en colaboración con expertos de la Facultad de Psicología de la Universidad de Valencia durante los años 2011-2013.¹⁸ Desarrollado para población de habla hispana, está basado en los recursos/necesidades espirituales en tres niveles. Es una escala con validez factorial, la consistencia interna mediante el alfa de Cronbach fue de ,72 y por dimensiones (Fiabilidad dimensión Intra ,67, dimensión Inter,73, dimensión Trans ,57).¹⁹ Tiene cuatro preguntas abiertas para facilitar la confianza en la comunicación de su mundo interno y ocho ítems de escala Likert de cinco puntos desde 0 (nada) a 4 (muy) que evalúan la espiritualidad como factor general, del que se desprenden tres dimensiones: intrapersonal, interpersonal y transpersonal. No se han realizado estudios previos de validación en población adulta sana.

Termómetro del distress: El termómetro de malestar emocional (Distress Management) es una herramienta diseñada por la National Comprehensive Cancer Network (NCCN) para la medición del malestar emocional. Muestra un rendimiento diagnóstico aceptable (Área Bajo la Curva, ABC=0,79) para detectar malestar emocional usando otras pruebas diagnósticas de ansiedad y depresión como referencia.²⁰ Traducida y validada en población oncológica española, consta de un ítem de 0 a 10 puntos (ausencia de malestar-0 a mayor malestar que pueda experimentar-10). Los análisis mostraron una buena precisión diagnóstica (área bajo la curva = 0,82, IC del 95% [0,79 a 0,85]). Sin embargo, se desconocen estudios de validez en población española con las características de esta muestra.

Brief resilience scale, Escala Breve de Afrontamiento Resiliente²¹ en su versión en español.²² Es una escala de cuatro ítems con cinco categorías de respuesta, que van de “no me describe en absoluto” a “me describe muy bien”. Las puntuaciones más altas reflejan una mayor resiliencia. La validez interna de este instrumento es $\alpha = 0,68$ y, en población española, el análisis factorial confirmatorio confirmó la estructura unidimensional de la escala.²³

¹⁸ RUFINO, M., “Las necesidades espirituales como elementos en el bienestar del paciente paliativo”, Tesis doctoral en Psicología, Universitat Autònoma de Barcelona, 2015.

¹⁹ BENITO, E. *et al.*, “Development...”

²⁰ PRIEDA, A.; TORRES, M. R.; HOYUELA, F. & GÓMEZ, A. H., “El termómetro del distrés como prueba de cribado de ansiedad y depresión en pacientes oncológicos recién diagnosticados”, *Psicooncología: investigación y clínica biopsicosocial en oncología*, vol. 11, núm. 1, 2014, pp. 31-44. https://doi.org/10.5209/rev_PSIC.2014.v11.n1.44915.

²¹ SINCLAIR, V. G. & WALLSTON, K. A., “The development and psychometric evaluation of the Brief Resilient Coping Scale”, *Assessment*, vol. 11, núm.1, 2004, pp. 94-10. <https://doi.org/10.1177/1073191103258144>

²² RODRÍGUEZ-REY, R.; ALONSO-TAPIA, J. & HERNANSAIZ-GARRIDO, H., “Reliability and validity of the Brief Resilience Scale (BRS) Spanish Version”, *Psychological Assessment*, vol. 28, núm. 5, 2016, pp. e101-e110. <https://doi.org/10.1037/pas0000191>

²³ LIMONERO, J. T.; TOMÁS-SÁBADO, J.; FERNÁNDEZ-CASTRO, J.; GÓMEZ-ROMERO, M. J. & ARDILLA-HERRERO, A., “Estrategias de afrontamiento resilientes y regulación emocional: predictores de satis-

Procedimientos: En la charla informativa inicial se ofreció la descripción del programa a las 23 personas interesadas asistentes. Quienes cumplieron con los criterios de inclusión accedieron libremente a participar en el piloto previa firma de consentimiento informado. Se les explicó el contenido de las escalas de evaluación, de la entrevista y completaron la evaluación pre, asistida por la psicóloga para resolver dudas. Posteriormente, se sometieron a la Entrevista Terapéutica KIBO en Espiritualidad en formato de dos sesiones de 90 minutos. La herramienta terapéutica de apoyo en la intervención fue el Counselling, enmarcado en la terapia cognitivo-conductual²⁴ y con paradigmas matriz como la logoterapia,²⁵ directrices de la Consensus Conference con el liderazgo de Puchalski,²⁶ entrevistas breves para la revisión vital de Ando,²⁷ terapia narrativa de Neimeyer,²⁸ modelo comunicativo deliberativo²⁹ e investigaciones de SECPAL.³⁰ Finalmente se realizó la evaluación post-intervención con los mismos instrumentos que en la evaluación inicial.

2. Intervención

Entrevista terapéutica KIBO para el abordaje de la espiritualidad: Creada por profesionales de la salud con al menos maestría o título de doctorado en el área de salud y entrenados en el modelo biopsicosocial y en Espiritualidad por la SECPAL. La Entrevista Terapéutica KIBO explora aspectos de las dimensiones intrapersonal, interpersonal y transpersonal,³¹ conformantes de la estructura dimensional de la Espiritualidad validada por Benito³² y estudiada en población

facción con la vida", *Behavioral Psychology/Psicología Conductual*, vol. 20, núm. 1, 2012. <https://link.gale.com/apps/doc/A314254297/IFME?u=anon~fd318c5f&sid=googleScholar&xid=478c52e6>

²⁴ SOTO-RUBIO, A.; PEREZ-MARIN, M.; RUDILLA, D.; GALIANA, L.; OLIVER, A.; FOMBUENA, M. & BARRETO, P., "Responding to the Spiritual Needs of Palliative Care Patients: A Randomized Controlled Trial to Test the Effectiveness of the Kibo Therapeutic Interview", *Frontiers in Psychology*, núm. 11, 2020, pp. 1979. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.01979>

²⁵ FRANKL, V. E., *El hombre doliente*, Herber, 1987.

²⁶ PUCHALSKI, C. & FERRELL, B., *Making health care whole: Integrating spirituality into patient care*, Templeton Foundation Press, 2011

²⁷ ANDO, M.; MORITA, T.; AKECHI, T.; OKAMOTO, T. & JAPANESE TASK FORCE FOR SPIRITUAL CARE, "Efficacy of short-term life-review interviews on the spiritual well-being of terminally ill cancer patients", *Journal of pain and symptom management*, vol. 39, núm. 6, 2010, pp. 993-1002. <https://doi.org/10.1016/j.jpainsymman.2009.11.320>

²⁸ NEIMEYER, R. A. (Ed.). *Techniques of grief therapy: Creative practices for counseling the bereaved*, Routledge, 2012. <https://doi.org/10.4324/9780203152683>

²⁹ BAYÉS, R.; ARRANZ, P.; BARBERO, J. & BARRETO, P., "Propuesta de un modelo integral para una intervención terapéutica paliativa", *Medicina paliativa*, vol. 3, núm. 3, 1996, pp. 114-21.

³⁰ BENITO, E., *et al.*, "Development..."; BARRETO, P., *et al.*, "Bienestar..."

³¹ SOTO-RUBIO, A., *et al.*, "Responding..."

³² BENITO, E., *et al.*, "Development..."

oncológica paliativa por Fombuena³³ y por Barreto *et al.*³⁴ KIBO ha sido validada mediante un ensayo clínico aleatorizado controlado en población en situación de cuidados paliativos, mostrando su fiabilidad y validez para la población detallada (Soto-Rubio *et al.*, 2020). Se plantea como una breve intervención en cuatro pasos: a) introducción para facilitar la reflexión sobre la espiritualidad de forma natural; b) preguntas principales sobre la dimensión intrapersonal (componentes de valores, hitos vitales, pasiones, satisfacciones, sentimientos, autoconcepto y dominios); dimensión interpersonal (componentes de conexión, acciones, pertenencia, perdón y seres queridos; dimensión transpersonal (componentes de creencias, religiosidad, filosofía de vida y trascendencia). Un ejemplo de pregunta interpersonal es: ¿Qué sueños y esperanzas albergas respecto a tus seres queridos? Un ejemplo de pregunta transpersonal: ¿Qué palabras de orientación te gustaría transmitir a la generación más joven? c) Pregunta final de reflexión: ¿hay algo más que necesites o que te gustaría expresar o decir? d) cierre con breve retroalimentación del/la psicoterapeuta basada en las respuestas dadas por el/la participante que remarca sus fortalezas y su espiritualidad. Al protocolo se le dio forma de cuaderno del/la terapeuta con instrucciones detalladas del proceso.

Contexto de aplicación: se administró en formato de dos sesiones de 90 minutos con carácter individual y periodicidad semanal, en un Centro de Psicología Aplicada, Investigación y Proyectos en España. La terapeuta fue monitoreada por su supervisora, catedrática en psicología, quien se aseguró la aplicación correcta del protocolo de intervención.

Formato de sesiones: La estructura de las sesiones fue homogénea. Inició con una introducción breve de los componentes de la Espiritualidad a trabajar en cada uno de los bloques seguida de la explicación del contenido de cada parte, así como los componentes a abordar. Al finalizar la sesión se les citó para la siguiente semana. No hubo asignación de tareas para casa.

Análisis de datos: Mediante el programa SPSS 19 se obtuvieron los estadísticos de tendencia central y variabilidad de las medidas para las variables de escala cuantitativa. La distribución se adhirió a los supuestos de normalidad y homocedasticidad. Para contrastar hipótesis sobre diferencias de dos medias se utilizaron pruebas T para muestras relacionadas.

Consideraciones éticas: las participantes fueron aceptadas previa firma del consentimiento informado. Los datos fueron obtenidos y tratados según

³³ FOMBUENA, M.; GALIANA, L.; BARRETO, P.; OLIVER, A.; PASCUAL, A. & SOTO-RUBIO, A., "Spirituality in patients with advanced illness: The role of symptom control, resilience, and social network", *Journal of health psychology*, vol. 21, núm.12, 2016, pp. 2765-2774. <https://doi.org/10.1177/1359105315586213>

³⁴ BARRETO, P., *et al.*, "Bienestar..."

legislación sobre protección de datos vigente en España y cuidando las normas éticas de la Declaración Universal de Principios Éticos para Psicólogas y Psicólogos.³⁵ Fueron conservados en ordenadores bajo código de acceso y los protocolos en formato papel custodiados bajo llave. Todos los datos se utilizaron solamente para investigación y divulgación científica.

3. Resultados

A la luz de los datos obtenidos, el nivel de distrés de los participantes fue influido por el protocolo. Esto se observó en el cambio de dichas puntuaciones antes ($M=3.94$, $DE=2.05$) y después ($M=2.75$, $DE=1.84$) de la intervención, siendo estas diferencias estadísticamente significativas, $t(15)=3.88$, $p<0.01$, $d=0.68$. Respecto a los índices relacionados con la variable espiritualidad también se reflejó un aumento estadísticamente significativo en los niveles posteriores a la aplicación ($M=27.44$, $DE=3.76$, $t(15)=-4.82$, $p<0.001$, $d=0.97$) en comparación con los niveles pre ($M=24.00$, $DE=4.13$). En cuanto a la variable resiliencia, se observó un aumento estadísticamente significativo posterior a la aplicación ($M=16.06$, $DE=2.29$) en comparación con el momento de evaluación previo ($M=13.56$, $DE=3.44$, $t(15)=-4.84$, $p<0.001$, $d=0.91$).

4. Discusión

El objetivo del estudio fue analizar los efectos de la entrevista terapéutica KIBO en variables psicológicas y presentar datos preliminares sobre sus niveles de viabilidad en población sin patología mental, dado que en un ensayo aleatorizado controlado anterior³⁶ se había analizado su efecto en población paliativa. A la luz de los resultados, el protocolo piloto podría resultar efectivo tanto para reducir los niveles de distrés como para fomentar la espiritualidad y la resiliencia. A pesar de que las intervenciones en espiritualidad en personas adultas sin patología mental son todavía escasas, los resultados obtenidos van en la línea de lo que sugiera la literatura sobre el impacto de protocolos de espiritualidad en la mejora de variables físicas y mentales.³⁷ En base a los resul-

³⁵ IUPsyS, 2008.

³⁶ SOTO-RUBIO, A. *et al.*, "Responding..."

³⁷ LEDOUX, J., "Understanding Spirituality and Faith Practices: Advocating for the Whole Person", *Professional case management*, vol. 24, núm. 3, 2019, pp. 165-166. <https://doi.org/10.1097/NCM.0000000000000365>; PUCHALSKI, C. M., "The role of spirituality in health care", *Baylor University Medical Center Proceedings*, vol. 14, núm. 4, 2001, pp. 352-357. <https://doi.org/10.1080/07998280.2001.11927788>; SEYBOLD, K. S. & HILL, P. C., "The role of religion and spirituality

tados, la entrevista KIBO disminuiría el distrés, siendo esto consistente con los efectos positivos de intervenciones similares.³⁸ Asimismo, se obtuvieron mayores niveles de resiliencia tras la intervención en espiritualidad, favoreciendo, según la literatura, las estrategias de afrontamiento y las conductas relacionadas con la salud.³⁹ Las intervenciones en espiritualidad ofrecerían recursos para aumentar la capacidad de recuperación frente a la adversidad,⁴⁰ especialmente importantes en estos momentos de pandemia mundial. En base a los resultados, KIBO aportaría también mejoras en la propia dimensión espiritual. La literatura consultada sobre intervenciones en Espiritualidad refiere el incremento de la consciencia espiritual⁴¹ y la mejora en la esperanza y conexión.⁴²

Conclusiones

El estudio piloto, con los resultados que ofrece sobre los posibles beneficios psicológicos de la entrevista en espiritualidad en contextos no clínicos, y las limitaciones, especialmente de tipo metodológico, confirman que la intervención espiritual desde una perspectiva científica es un campo fértil en el desarrollo del bienestar, apoyando un enfoque de psicología preventiva y de la salud novedoso e integrador. Éste viene sustentado por el mandato de la salud pública que reside en mejorar, promover y proteger la salud de las personas, en el cual la espiritualidad es determinante. Aunque los datos deben interpretarse con cautela, dadas

in mental and physical health", *Current Directions in Psychological Science*, vol. 10, núm. 1, 2001, pp. 21-24. <https://doi.org/10.1111/1467-8721.00106>; TIMMINS, F. & CALDEIRA, S. (Eds.), *Spirituality in Healthcare: Perspectives for Innovative Practice*, Springer, 2019.

³⁸ PETERSON, M. & WEBB, D., "Religion and spirituality in quality of life studies", *Applied Research in Quality of Life*, vol. 1, núm. 1, 2006, pp. 107-116. <https://doi.org/10.1007/s11482-006-9006-y>; TUCK, I., "A critical review of a spirituality intervention", *Western journal of nursing research*, vol. 34, núm. 6, 2012, pp. 712-735. <https://doi.org/10.1177/0193945911433891>.

³⁹ UNIVERSITY OF MARYLAND, *What is spirituality* (14/01/2017). Recuperado de: <https://umm.edu/health/medical/altmed/treatment/spirituality>.

⁴⁰ BENDER, C., "Religion and spirituality: History, discourse, measurement", *SSRC Web Forum*, 2007; CONNOR, K. M. & DAVIDSON, J. R., "Development of a new resilience scale: The Connor-Davidson resilience scale (CD-RISC)", *Depression and anxiety*, vol. 18, núm. 2, 2003, pp. 76-82. <https://doi.org/10.1002/da.10113>; FAIGIN, C. A. & PARGAMENT, K. I., "Strengthened by the spirit: Religion, spirituality, and resilience through adulthood and aging", *Resilience in aging, Nueva York*, 2011, pp. 163-180. https://doi.org/10.1007/978-1-4419-0232-0_11; GREENE, R. R.; GALAMBOS, C. & LEE, Y., "Resilience theory: Theoretical and professional conceptualizations", *Journal of Human Behavior in the Social Environment*, vol. 8, núm. 4, 2004, pp. 75-91. https://doi.org/10.1300/J137v08n04_05; PARGAMENT, K. I., *The psychology of religion and coping: Theory, research, practice*, Guilford press, 2001.

⁴¹ ASTIN, J. A., "Stress reduction through mindfulness meditation", *Psychotherapy and psychosomatics*, vol. 66, núm. 2, 1997, pp. 97-106. <https://doi.org/10.1159/000289116>

⁴² UNIVERSITY OF MARYLAND, *What is spirituality* (14/01/2017). Recuperado de: <https://umm.edu/health/medical/altmed/treatment/spirituality>

las particularidades metodológicas, el estudio sintoniza con la literatura que detalla los beneficios en la salud de la atención espiritual en base a la definición de salud planteada por la OMS y considerada un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones.

Entre las limitaciones destacan, en primer lugar, el reducido tamaño de la muestra, que dificulta la generalización de resultados. Segundo, es conveniente profundizar en el diseño y ajuste del protocolo, ya que los estudios con población sana son escasos. Tercero, contemplar en próximas investigaciones grupo control, lista de espera, a fin de ajustar los estándares de la metodología. Cuarto, el estudio no informa de los efectos de la intervención en el seguimiento por lo que se desconoce si los efectos perduran a largo plazo.

Por último, cabe fomentar las intervenciones en espiritualidad desde el marco de la salud y la prevención, ya que la movilización de recursos espirituales potencia el afloramiento de virtudes beneficiosas en población adulta sin patología mental. En futuras líneas de investigación, se sugiere ahondar en el progreso de protocolos de atención a necesidades y recursos espirituales que contemplen metodologías y diseños validados, así como considerar la medición de los efectos a lo largo del tiempo. La atención espiritual todavía no se contempla en la mayoría de áreas de salud pública y podría ser promovida con mejoras en la investigación. El aumento pronunciado en los índices mundiales de patologías mentales desprendido de la pandemia por el Covid-19 ha puesto de relevancia la necesidad de programas preventivos en materia de salud mental en los que la introspección, la conexión interpersonal y la trascendencia podrían ser variables fundamentales. El estudio aporta datos preliminares para elaborar intervenciones en espiritualidad validadas, con metodologías estructuradas y que analicen el efecto de variables mediadoras, a fin de fomentar estados mentales adaptados en personas sin patología mental y prevenir posibles psicopatologías.

Referencias

- ALI, N. F.; RADUAN, N. J. N.; RAZALI, S. & ISMAIL, Z., "Psychological Distress and Burn-out. The Duo Phenomena among Medical Officers in a Tertiary Hospital in Malaysia", *ASEAN Journal of Psychiatry*, vol. 22, núm. 6, Malasia, 2021, pp. 1-12.
- ANDO, M.; MORITA, T.; AKECHI, T.; OKAMOTO, T. & JAPANESE TASK FORCE FOR SPIRITUAL CARE, "Efficacy of short-term life-review interviews on the spiritual well-being of terminally ill cancer patients", *Journal of pain and symptom management*, vol. 39, núm. 6, 2010, pp. 993-1002. <https://doi.org/10.1016/j.jpainsymman.2009.11.320>
- ASTIN, J. A., "Stress reduction through mindfulness meditation", *Psychotherapy and psychosomatics*, vol. 66, núm. 2, 1997, pp. 97-106. <https://doi.org/10.1159/000289116>

- ASTROW, A. B., "Religion and Spirituality in Oncology", en *Spirituality and Religion Within the Culture of Medicine: From Evidence to Practice*, 2017, pp. 129.
- BALDUCCI, L., "Geriatric oncology, spirituality, and palliative care", *Journal of pain and symptom management*, vol. 57, núm. 1, 2019, pp. 171-175. <https://doi.org/10.1016/j.jpainsymman.2018.05.009>
- BARRETO, P.; FOMBUENA, M.; DIEGO, R.; GALIANA, L.; OLIVER, A. & BENITO, E., "Bienestar emocional y espiritualidad al final de la vida", *Medicina paliativa*, vol. 22, núm. 1, 2015, pp. 25-32. <https://doi.org/10.1016/j.medipa.2013.02.002>
- BAYÉS, R.; ARRANZ, P.; BARBERO, J. & BARRETO, P., "Propuesta de un modelo integral para una intervención terapéutica paliativa", *Medicina paliativa*, vol. 3, núm. 3, 1996, pp. 114-21.
- BECERRA-MELO, S., Spirituality in patients with HIV, en *Cuestiones Teológicas*, vol. 45, núm. 103, 2018, pp. 149-175. <https://doi.org/10.18566/cueteo.v45n103.a07>
- BENDER, C., "Religion and spirituality: History, discourse, measurement", *SSRC Web Forum*, 2007.
- BENITO, E.; OLIVER, A.; GALIANA, L.; BARRETO, P.; PASCUAL, A.; GOMIS, C. & BARBERO, J., "Development and validation of a new tool for the assessment and spiritual care of palliative care patients", *Journal of pain and symptom management*, vol. 47, núm. 6, 2014, pp. 1008-1018. <https://doi.org/10.1016/j.jpainsymman.2013.06.018>
- BROTMAN, D. J.; GOLDEN, S. H. & WITTSTEIN, I. S., "The cardiovascular toll of stress", *The Lancet*, vol. 370, núm. 9592, 2007, pp. 1089-1100. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(07\)61305-1](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(07)61305-1)
- CONNOR, K. M. & DAVIDSON, J. R., "Development of a new resilience scale: The Connor-Davidson resilience scale (CD-RISC)", *Depression and anxiety*, vol. 18, núm. 2, 2003, pp. 76-82. <https://doi.org/10.1002/da.10113>
- DIEGO-PEDRO, R.; ESCORTELL-CRESPO, J. & GONZÁLEZ-HERNÁNDEZ, E., "La dimensión transpersonal de la espiritualidad: trascender mediante el arte, un recorrido histórico", *Revista Humanidades*, vol. 10, núm. 2, 2020, pp. 16-32. <http://dx.doi.org/10.15517/h.v10i2.41743>
- DIEGO-PEDRO R.; FLORES-RAMÍREZ, M.A.; AGUILAR-AGUILAR, M.F. & GONZÁLEZ-HERNÁNDEZ, E., "Breve intervención psicológica en Espiritualidad en pacientes con diabetes tipo 2: efectos sobre el Autoconcepto, las Necesidades y Recursos Espirituales, el Malestar Emocional y el duelo ante la Pérdida de la Salud", *Entorno UDLAP*, 2021.
- FAIGIN, C. A. & PARGAMENT, K. I., "Strengthened by the spirit: Religion, spirituality, and resilience through adulthood and aging", *Resilience in aging*, Nueva York, 2011, pp. 163-180. https://doi.org/10.1007/978-1-4419-0232-0_11
- FOMBUENA, M.; GALIANA, L.; BARRETO, P.; OLIVER, A.; PASCUAL, A. & SOTO-RUBIO, A., "Spirituality in patients with advanced illness: The role of symptom control, resilience, and social network", *Journal of health psychology*, vol. 21, núm.12, 2016, pp. 2765-2774. <https://doi.org/10.1177/1359105315586213>
- FRANKL, V. E., *El hombre doliente*, Herber, 1987.

- GREENE, R. R.; GALAMBOS, C. & LEE, Y., "Resilience theory: Theoretical and professional conceptualizations", *Journal of Human Behavior in the Social Environment*, vol. 8, núm. 4, 2004, pp. 75-91. https://doi.org/10.1300/J137v08n04_05
- LEDoux, J., "Understanding Spirituality and Faith Practices: Advocating for the Whole Person", *Professional case management*, vol. 24, núm. 3, 2019, pp. 165-166. <https://doi.org/10.1097/NCM.0000000000000365>.
- LIMONERO, J. T.; TOMÁS-SÁBADO, J.; FERNÁNDEZ-CASTRO, J.; GÓMEZ-ROMERO, M. J. & Ardilla-Herrero, A., "Estrategias de afrontamiento resilientes y regulación emocional: predictores de satisfacción con la vida", *Behavioral Psychology/ Psicología Conductual*, vol. 20, núm. 1, 2012. <https://link.gale.com/apps/doc/A314254297/IFME?u=anon~fd318c5f&sid=googleScholar&xid=478c52e6>
- McKENZIE, S. H. & HARRIS, M. F., "Understanding the relationship between stress, distress, and healthy lifestyle behaviour: a qualitative study of patients and general practitioners", *BMC Family Practice*, núm. 14, 2013. <https://doi.org/10.1186/1471-2296-14-166>
- MURGIA, C.; NOTARNICOLA, I.; ROCCO, G. & STIEVANO, A., "Spirituality in nursing: A concept analysis", *Nursing Ethics*, vol. 27, núm. 5, 2020, pp. 1327-1343. <https://doi.org/10.1177/0969733020909534>
- NEIMEYER, R. A. (Ed.). *Techniques of grief therapy: Creative practices for counseling the bereaved*. Routledge, 2012. <https://doi.org/10.4324/9780203152683>
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS (ONU), *Informe de políticas: la COVID-19 y la necesidad de actuar en relación con la salud mental*. Naciones Unidas, 2020.
- PARGAMENT, K. I., *The psychology of religion and coping: Theory, research, practice*, Guilford press, 2001.
- PETERSON, M. & WEBB, D., "Religion and spirituality in quality of life studies", *Applied Research in Quality of Life*, vol. 1, núm. 1, 2006, pp. 107-116. <https://doi.org/10.1007/s11482-006-9006-y>
- PRIEDE, A.; TORRES, M. R.; HOYUELA, F. & GÓMEZ, A. H., "El termómetro del estrés como prueba de cribado de ansiedad y depresión en pacientes oncológicos recién diagnosticados", *Psicooncología: investigación y clínica biopsicosocial en oncología*, vol. 11, núm. 1, 2014, pp. 31-44. https://doi.org/10.5209/rev_PSIC.2014.v11.n1.44915
- PUCHALSKI, C. M., "The role of spirituality in health care", *Baylor University Medical Center Proceedings*, vol. 14, núm. 4, 2001, pp. 352-357. <https://doi.org/10.1080/08998280.2001.11927788>
- PUCHALSKI, C. & FERRELL, B., *Making health care whole: Integrating spirituality into patient care*, Templeton Foundation Press, 2011.
- RODRÍGUEZ-REY, R.; ALONSO-TAPIA, J. & HERNANSAIZ-GARRIDO, H., "Reliability and validity of the Brief Resilience Scale (BRS) Spanish Version", *Psychological Assessment*, vol. 28, núm. 5, 2016, pp. e101-e110. <https://doi.org/10.1037/pas0000191>
- RUDILLA, D.; SOTO, A.; PÉREZ, M. A.; GALIANA, L.; FOMBUENA, M.; OLIVER, A. & BARRETO, P., "Psychological interventions in spirituality: A systematic review in palliative care", *Medicina Paliativa*, vol. 25, núm. 3, 2018, pp. 203-212. <https://doi.org/10.1016/j.medipa.2016.10.004>

- RUFINO, M., "Las necesidades espirituales como elementos en el bienestar del paciente paliativo", Tesis doctoral en Psicología, Universitat Autònoma de Barcelona, 2015.
- SÁNCHEZ, M. D.; BIMBAUM, N. C.; GUTIERREZ, J. B.; BOFILL, C. G.; MORA-FIGUEROA, P. B. & OLIVER, E. B., "¿Cómo percibimos los profesionales el acompañamiento espiritual en los equipos de Cuidados Paliativos en España?", *Medicina Paliativa*, vol. 23, núm. 2, 2016, pp. 63-71. <https://doi.org/10.1016/j.medipa.2013.07.002>
- SANTOS, F. D. R. P.; DO AMARAL, L. R. O. G.; DOS SANTOS, M. A.; FERREIRA, A. G. N.; DE MOURA, J. F. & BRITO, L. B., "Repercusiones de la espiritualidad en la vida de las mujeres que viven con el VIH", *Revista Cuidarte*, vol. 10, núm. 3, 2019. <http://doi.org/10.15649/cuidarte.v10i3.711>
- SEYBOLD, K. S. & HILL, P. C., "The role of religion and spirituality in mental and physical health", *Current Directions in Psychological Science*, vol. 10, núm. 1, 2001, pp. 21-24. <https://doi.org/10.1111/1467-8721.00106>
- SINCLAIR, V. G. & WALLSTON, K. A., "The development and psychometric evaluation of the Brief Resilient Coping Scale", *Assessment*, vol. 11, núm.1, 2004, pp. 94-10. <https://doi.org/10.1177/1073191103258144>.
- SOTO-RUBIO, A.; PEREZ-MARIN, M.; RUDILLA, D.; GALIANA, L.; OLIVER, A.; FOMBUENA, M. & BARRETO, P., "Responding to the Spiritual Needs of Palliative Care Patients: A Randomized Controlled Trial to Test the Effectiveness of the Kibo Therapeutic Interview", *Frontiers in Psychology*, núm. 11, 2020, pp. 1979. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.01979>
- SOUTHWICK, S. M.; BONANNO, G. A.; MASTEN, A. S.; PANTER-BRICK, C. & YEHUDA, R., "Resilience definitions, theory, and challenges: interdisciplinary perspectives", *European journal of psychotraumatology*, núm. 5, 2014. <https://doi.org/10.3402/ejpt.v5.25338>
- TIMMINS, F. & CALDEIRA, S. (Eds.), *Spirituality in Healthcare: Perspectives for Innovative Practice*, Springer, 2019.
- TUCK, I., "A critical review of a spirituality intervention", *Western journal of nursing research*, vol. 34, núm. 6, 2012, pp. 712-735. <https://doi.org/10.1177/0193945911433891>
- Universal Declaration of Ethical Principles for Psychologists, 2008. Available from the International Union of Psychological Science Web site: <http://www.iupsys.net/index.php/ethics/declaration>
- University of Maryland. What is spirituality (14/01/2017). Recuperado de: <https://umm.edu/health/medical/altmed/treatment/spirituality>
- VAN MEURS, J.; SMEETS, W.; VISSERS, K. C.; GROOT, M. & ENGELS, Y., "Nurses exploring the spirituality of their patients with cancer: Participant observation on a medical oncology ward", *Cancer nursing*, vol. 41, núm. 4, 2018, pp. 39. <https://doi.org/10.1097/NCC.0000000000000526>
- WORLD HEALTH ORGANIZATION, *Mental health Atlas*, World Health Organization, 2017.
- WORLD HEALTH ORGANIZATION, *Mental health atlas 2020: review of the Eastern Mediterranean Region*, World Health Organization, 2022.

On Sommersian Concept Analysis

Sobre el análisis sommersiano de conceptos

J.-MARTÍN CASTRO-MANZANO¹
UPAEP Universidad, México
josemartin.castro@upaep.mx

ABSTRACT

In this contribution we explore in what sense Sommers' tree theory, a novel philosophical tool, could be useful for Formal Concept Analysis. Basically, we argue that Sommers' theory is instrumental for the latter insofar as it helps avoid category mistakes. To reach this goal we start by recalling the basic notions of Formal Concept Analysis, then we provide a primer on Sommers' tree theory and, finally, we informally explore what we call Sommersian Concept Analysis.

Keywords: ontology, category mistake, semantic tree.

RESUMEN

En esta contribución exploramos en qué sentido la teoría arborescente de Sommers, una herramienta filosófica novedosa, podría ser útil para el Análisis Formal de Conceptos. Básicamente, argumentamos que la teoría de Sommers resulta útil para este último en la medida en que ayuda a evitar errores categoriales. Para alcanzar este objetivo, comenzamos recordando las nociones básicas del Análisis Formal de Conceptos, luego brindamos una introducción a la teoría arborescente de Sommers y, finalmente, exploramos de manera informal lo que llamamos Análisis de Conceptos Sommersiano.

Palabras clave: ontología, error categorial, árbol semántico.

Introduction

Broadly construed, Formal Concept Analysis (FCA) is a mathematical method of data analysis that studies conceptual structures by describing relations between objects and attributes. According to Wille, FCA had its origins

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2227-921X>

in the restructuring of order and lattice theory, and only after more than a decade of development, its connection with philosophy became clearer.²

This connection with philosophy is noticeable. For Wille, mathematics is a discipline with cultural import insofar as it is able to assist our rational communication. Since FCA deals with concepts and concepts are prerequisites for the proper formation of statements –Wille claims– the aim and reach of FCA is to support our rational communication by mathematically developing conceptual structures.³

The study of conceptual structures, however, has long been a subject of philosophy, specially within the realms of logic and ontology, through the thick concept of category. And so, traditionally, categories have been understood as conceptual tools that help us classify objects into partitions according to predication. Following this rather short description, we say a category system is a theory of categories, an ontology as it were. Thus, category systems are ubiquitous ontological tools that help us classify objects and build taxonomies, hence developing conceptual structures; but in doing so, they warn us not to commit category mistakes.

A category mistake occurs when an item belonging to a certain category is assigned an attribute belonging to another category. Ryle coined the term in *The Concept of Mind* and suggested a now famous *Gedankenexperiment* to explain it: suppose some person visits Oxford for the first time and is shown a number of colleges, libraries, playing fields, museums, scientific departments, and administrative offices.⁴ At the end of the visit they ask: “But where is the University? I have seen where the members of the Colleges live, where the Registrar works, where the scientists experiment and the rest. But I have not yet seen the University in which reside and work the members of the University.” In doing so, they insert the University, an item belonging to the class of institutions, into the class of buildings, thus conflating ontological categories, hence committing a category mistake.

In a seminal paper entitled *The Ordinary Language Tree*, Fred Sommers introduced a theory for understanding the structure of language that is particularly wary of category mistakes.⁵ In this contribution we would like to explore in what sense this novel philosophical theory could be useful for FCA

² WILLE, RUDOLF, Restructuring lattice theory: An approach based on hierarchies of concepts, in Ivan Rival, editor, *Ordered Sets*, Dordrecht, 1982, Springer Netherlands, pp. 445-470; WILLE, RUDOLF, *Formal Concept Analysis as Mathematical Theory of Concepts and Concept Hierarchies*, pp. 1-33, Springer Berlin Heidelberg, Berlin, Heidelberg, 2005..

³ WILLE, RUDOLF, *Formal Concept Analysis...*

⁴ RYLE, GILBERT, *The Concept of Mind*, London: Hutchinson House, 1951.

⁵ SOMMERS, FRED, *The ordinary language tree*, *Mind*, vol. 68, núm. 270, 1959, pp. 160-185.

(and vice versa). Basically, we argue that Sommers' theory is instrumental for FCA insofar as it helps avoid category mistakes within conceptual structures. To reach this goal we start by recalling some basic notions of FCA, then we provide a summary of Sommers' tree theory and, finally, we informally explore what we call Sommersian Concept Analysis (SCA). We hope to make the connection between FCA and philosophy even closer.

1. Formal Concept Analysis

In FCA –as in traditional logic, we might add– we say a concept has extension and intension, and satisfies a subconcept-superconcept relation. Broadly, being a subconcept of a superconcept means the extension (respectively, intension) of the subconcept is contained in the extension (resp. intension) of the superconcept. Formally, this can be described with the aid of a formal context –the cornerstone of FCA.

A formal context is a structure $K = \langle G, M, I \rangle$ where G and M are sets, and $I \subseteq G \times M$. The elements of G , and M are called objects (*Gegenstände*), and attributes (*Merkmale*), respectively, and gIm (i.e. $(g, m) \in I$) is an incidence relation read as “the object g has the attribute m .” In order to define what is a concept within a formal context K , the following operators are defined for arbitrary $X \subseteq G$ and $Y \subseteq M$:

$$X \rightarrow X^I := \{m \in M \mid gIm \text{ for all } g \in X\}$$

$$Y \rightarrow Y^I := \{g \in G \mid gIm \text{ for all } m \in Y\}$$

A formal concept in a formal context K , then, is defined as a pair (A, B) such that $A \subseteq G$, $B \subseteq M$, $A = B^I$, and $B = A^I$; A and B are called the extent and the intent of the formal concept (A, B) , respectively, and the subconcept-superconcept relation is defined by $(A_1, B_1) \leq (A_2, B_2) : \Leftrightarrow A_1 \subseteq A_2$ ($\Leftrightarrow B_1 \supseteq B_2$). Thus, given a formal context, formal concepts are partially inclusion-ordered with respect to their extents (resp. intents). To offer an example of a formal context consider Table 1.

In Table 1 we see how each object is related to some attribute. By the Basic Theorem of Lattice Theory, these relations can be deployed by using a diagram (Figure 1) in which each concept is represented by a node so that its extension (resp. intension) consists of all the objects (resp. attributes) whose names can be reached by a descending (resp. ascending) path from that node. We will refer to these notions latter.

TABLE 1: SOME SMART PEOPLE.

OBJECT	ATTRIBUTE				
	FEMALE	MALE	MATHEMATICIAN	PHILOSOPHER	SMART
Aristotle		x		x	x
Gilbert Ryle		x		x	x
Fred Sommers		x		x	x
Rudolf Wille		x	x		x
Simone Weil	x			x	x
Edith Stein	x			x	x
Hannah Arendt	x			x	x
Sofya Kovalevskaya	x		x		x

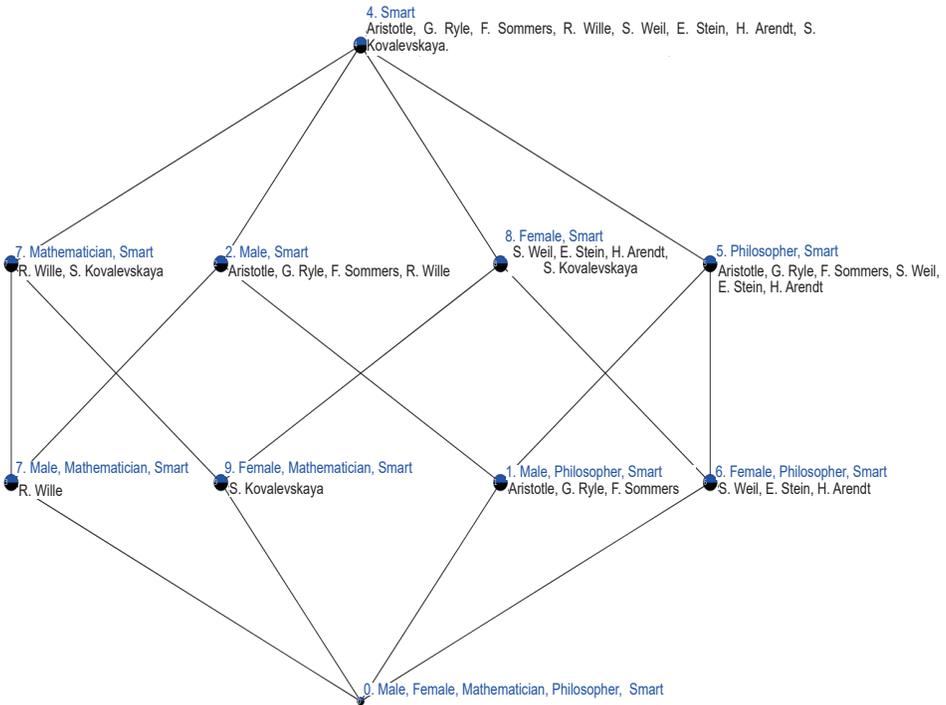


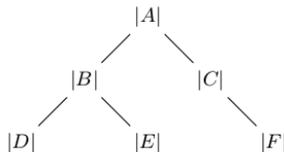
Fig. 1: Some smart people concept lattice (using LatViz).

2. Sommers' tree theory

According to Englebretsen,⁶ in order to understand the structure of language, Sommers took the predicable terms of any language to come in logically charged, positive or negative, pairs; for example, the term "red" comes in positive and negative charges, say "red" and "nonred;" while the term "being in Mexico" comes as "being in Mexico" and "not being in Mexico."

According to this assumption, any declarative statement –which puts together a couple of terms that express some concept– may be true, false, or senseless (i.e. a category mistake). So, a term can be predicated sensibly (truly or falsely) or not of some given individual. When this condition is met, the term is said to span such an individual.

For example, *red* spans Aristotle, a car or a wall, but it does not span number π , Kepler's laws or Chomsky's dreams. Notice, however, that if a term spans an individual so does its oppositely charged term, that is, *nonred* spans whatever *red* spans, and it fails to span whatever *red* fails to span: π cannot sensibly be said to be either red or nonred. Using the notation $|T|$ to indicate the absolute value of a term T , as in mathematics, $|red|$ would be either *red* (positive charge) or *nonred* (negative charge). The set of individuals spanned by a given term, such as $|red|$, is a category. Given these preliminaries, we can say pairs of (absolute) terms that can be joined to form sensible subject-predicate statements are said to be U-related ("U" for "use"). Pairs of terms that cannot be so joined are N-related ("N" for "nonsense"). Every possible pair of terms in a language, then, will either be U-related or N-related. The U and N relations are symmetric and reflexive, but not transitive, and a model of these sense relations is a model of the categorial sense structure of a language. According to Sommers' theory, there is a small number of rules governing this sense structure that results in the production of binary, reticulating, single-apex trees, for example, as follows:



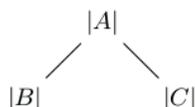
In a tree model of this kind, two terms are connected if and only if they are in the same language. Two conditions of connectedness hold: any two

⁶ ENGLEBRETSSEN, GEORGE, *Robust Reality: An Essay in Formal Ontology*, De Gruyter, 2013.

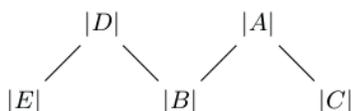
terms U-related to a third term are connected; any two terms connected to a third term are connected. A language, then, is the largest set of mutually connected terms.

Any two terms that are connected on a language tree such that a continuous upward or downward path of line segments leads from one to the other are themselves U-related. It might be thought that a structural requirement would be transitivity: any two terms U-related to a third must be U-related to each other. But this relation does not hold. A counterexample would be *person* and *prime*, both of which are U-related to *interesting* but are not U-related to each other.

The structural principle governing the sense structure of a language is what Sommers called the law of category inclusion, which can be stated as follows: given two N-related terms that are U-related to a third term, there can be no other term that is U-related to one of the first two but N-related to the third. In other words, if two categories share any member in common, then at least one of them must be included in the other. As an example, suppose the first two terms are the N-related pair, $|B|$ and $|C|$, and the third term, to which they are both U-related, is $|A|$. This can be pictured on a tree segment as follows:



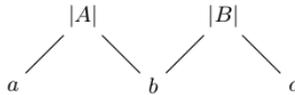
Now let $|D|$ be the fourth term. Since it is U-related to one of the first two terms, say $|B|$, but N-related to $|A|$, there must be a fifth term, say $|E|$, that is U-related to $|D|$ but not to $|A|$:



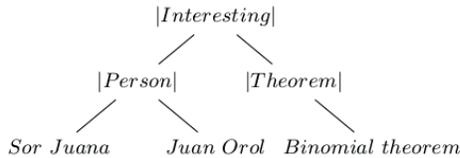
This array of terms is known as the M configuration, and the law of category inclusion forbids it. As a consequence, no path of sense relations can change its upward or downward progression; once a path of U-relations begins to descend it continues downward. And given that the language is finite, a further consequence is that there will be a single top node on the tree and a finite number of tips. Now, categories can be mutually exclusive or one can include the other; but they cannot overlap. The salient feature of terms at the

bottom nodes of a tree is that they are U-related to every term that is above them on the path they terminate. This means that the category determined by a bottom term is included in each of the categories determined by the terms to which that term is U-related. Such bottom node categories are types. While a car and Aristotle both belong to the category $|red|$, they do not belong to the same type.

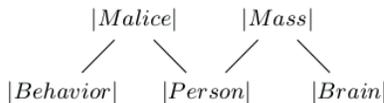
If two individuals belong to the same type, then any term that spans one will span the other. In other words, all members of a given type are spanned by all of the same terms. Just as categories constitute a subset of sets, types constitute a subset of categories: types never include one another. Letting uppercase letters represent (absolute) terms, lowercase letters individuals, and line segments spanning relations, the rule enjoins against the following:



Now, following our exposition pattern, let us put this theory to the test. First, consider a *bona fide* example:



and compare it to a categorially incoherent theory, namely, one that allows an M configuration:

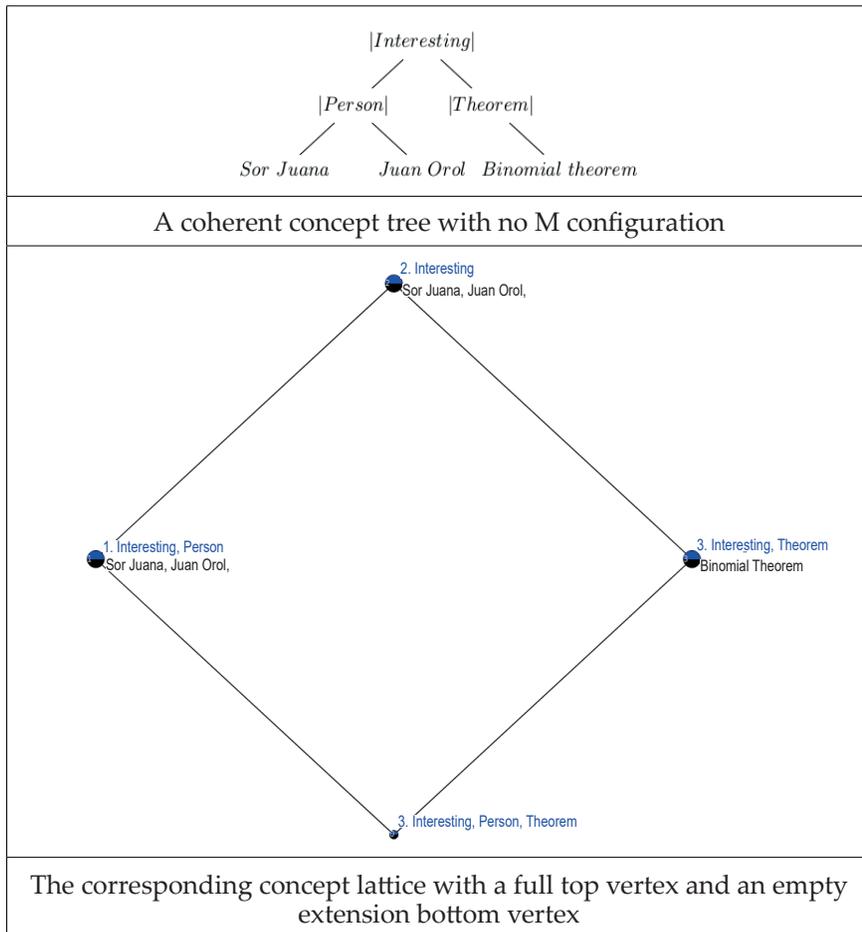


This last theory, for example, would be behind a claim like the next one: “people’s brains, which are physical things, are responsible for people’s wrong-doings.” The problem with a claim like this is mass (a physical property) spans both brains and people, but not behaviors; whereas malice spans both behaviors and people, but not brains. In a case like this, categorial coherence can be regained either by denying some statements or by enforcing ambiguity on some terms. We will refer to these notions later.

3. Sommersian Concept Analysis

Given the previous notions, what we want to do now is to informally explore what we call Sommersian Concept Analysis. So, in order to capture what we mean by SCA, consider the following examples:

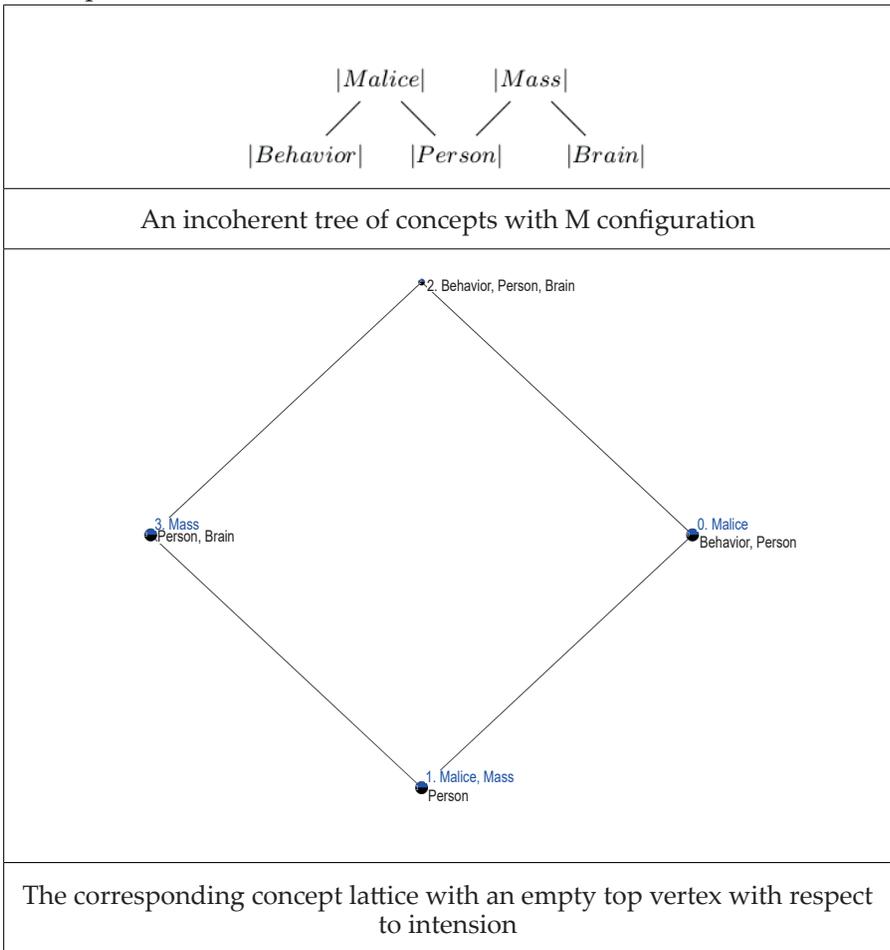
Example 1:



Notice how a coherent tree is related to a concept lattice with certain features, namely, a concept lattice with a full top vertex and an empty extension bottom vertex that has an Eulerian path. Now consider an incoherent tree and observe some features of the corresponding concept lattice:

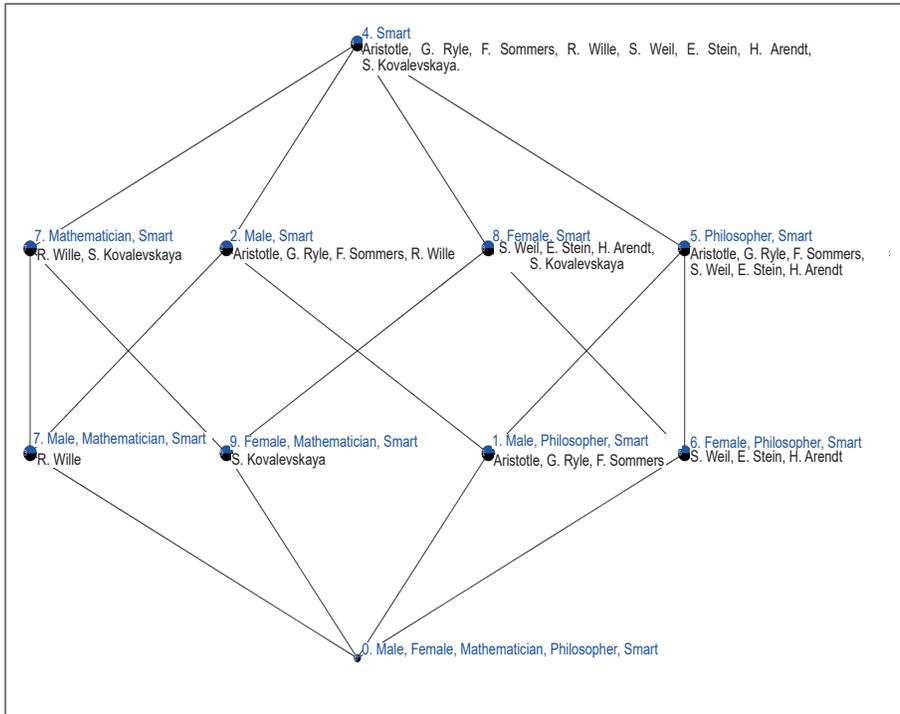
On Sommersian Concept Analysis

Example 2:

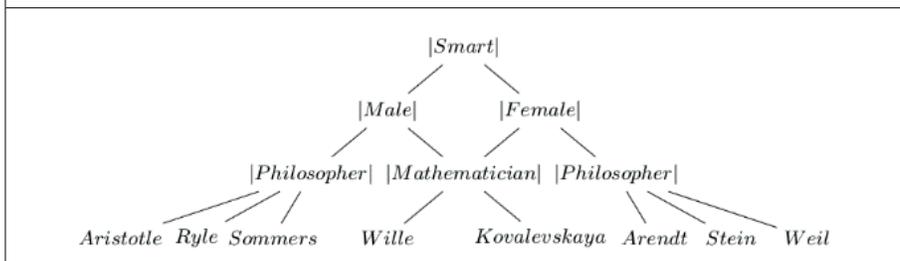


Now, recall our very first example, which seems quite simple and coherent:

Example 3:



A concept lattice with a non empty top vertex but an empty bottom vertex with respect to extension



The corresponding concept tree with an M configuration

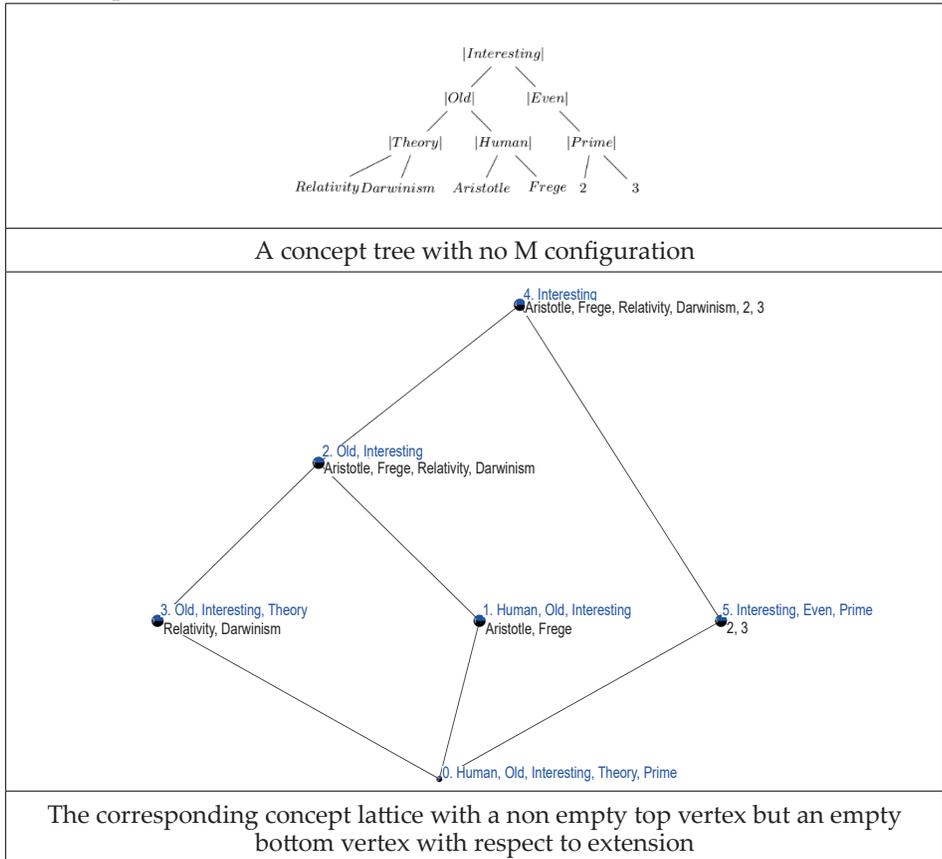
However, it turns out that the tree is incoherent since it includes an M configuration between $|Male|$ and $|Female|$ (thus showing $|Male|$ and $|Female|$, and $|Philosopher|$ and $|Mathematician|$, are not so simple categories and that, in order to restore coherence, we should find a hidden, intermediate category, or we should enforce ambiguity in some categories, for instance, by distinguishing between $|Philosopher_1|$ and $|Philosopher_2|$ on the grounds that there are different sorts of philosophers), and notice the lattice has no Eule-

On Sommersian Concept Analysis

rian path. In this particular example, Sommersian Concept Analysis would urge us to reconsider our typical concept lattice, and so SCA may help FCA in order to be wary of category mistakes.

Finally, consider another example:

Example 4:



Notice how in this last example we have a concept tree with no M configuration and a corresponding concept lattice with a non empty top vertex but an empty bottom vertex with respect to extension that has an Eulerian path. These examples and considerations lead us to the next:

Conjecture: Let C be a concept lattice with a full top vertex with respect to extension and an empty bottom vertex with respect to extension, and let $T(C)$ be the concept tree associated to C , then if $T(C)$ is categorically coherent, C has an Eulerian path.

We find this conjecture interesting because it would explain a relevant link between SCA and FCA, thus fulfilling Wille's *desideratum* of connecting philosophy and mathematics once again.

Concluding remarks

In this contribution we explored in what sense Sommers' tree theory could be useful for Formal Concept Analysis. Basically, we argued that Sommers' theory is instrumental for the latter insofar as it helps avoid category mistakes. Our future work, however, consists in checking the last conjecture and offering a full-fledged theory about the link between SCA and FCA. In the meantime, let us reconsider our intuitions about predicables and concepts.

References

- BOEHNER, PHILOTEUS, *Medieval Logic: An Outline of Its Development from 1250 to c. 1400*, Wipf & Stock Publishers, 2007.
- CHISHOLM, RODERICK, *On Metaphysics*, University of Minnesota Press, 1989.
- ENGBRETTSEN, GEORGE, *Bare Facts and Naked Truths: A New Correspondence Theory of Truth*, Taylor & Francis, 2017.
- ENGBRETTSEN, GEORGE, *Robust Reality: An Essay in Formal Ontology*, De Gruyter, 2013.
- HARTMANN, NIKOLAI, *Der Aufbau der realen Welt: Grundriß der allgemeinen Kategorienlehre*, De Gruyter, 1940.
- HOFFMAN, J. and ROSENKRANTZ, G.S., *Substance Among Other Categories*. Cambridge Studies in Philosophy, Cambridge University Press, 1994.
- INGARDEN, ROMAN, *Time and Modes of Being*, Thomas, 1964.
- JOHANSSON, I., *Ontological Investigations: An Inquiry into the Categories of Nature, Man and Society*. De Gruyter, 2013.
- LOWE, E.J., *The Four-Category Ontology: A Metaphysical Foundation for Natural Science*, Clarendon Press, 2006.
- RYLE, GILBERT, *The Concept of Mind*, London: Hutchinson House, 1951.
- SOMMERS, FRED, The ordinary language tree, *Mind*, vol. 68, núm. 270, 1959, pp. 160-185.
- WILLE, RUDOLF, *Formal Concept Analysis as Mathematical Theory of Concepts and Concept Hierarchies*, pp. 1-33, Springer Berlin Heidelberg, Berlin, Heidelberg, 2005.
- WILLE, RUDOLF, Restructuring lattice theory: An approach based on hierarchies of concepts, in Ivan Rival, editor, *Ordered Sets* (pp. 445-470), Dordrecht, 1982, Springer Netherlands.

La gracia como trascendental participado por Dios a su creación, reflexión desde Tomás de Aquino

Grace as transcendental participated by God in his creation, a reflection from Thomas Aquinas

PABLO RAFAEL SOTELO GONZÁLEZ¹
UPAEP Universidad, México
pablorafael.sotelo@upaep.edu.mx

RESUMEN

El olvido del ser es la raíz de algunos problemas dentro de la Metafísica, como el olvido de la gracia lo es respecto a la Teología. Ambos aspectos de la realidad coinciden cuando pensamos en los trascendentales o en la doctrina de la participación en autores como Santo Tomás de Aquino. Las implicaciones de recordar y mantener en el horizonte del pensamiento, tanto el ser como la gracia, pueden impulsar a la persona a valorar su entorno, a valorar la creación (y respetarla), a valorar al otro y defender su dignidad, e incluso a valorarse a sí mismo desde la verdad de su ser participado y de su estado espiritual como cristiano que afirma ser hijo en el Hijo por la gracia del Bautismo. Esto es educar la mirada para contemplar la belleza y vivir la fe cristiana con congruencia en un mundo que no se detiene ante el ser y en un cristianismo que olvida la gracia.

Palabras clave: participación, Dios, trascendental, gracia, creación, Tomás de Aquino

ABSTRACT

The oblivion of being is the root of some problems within Metaphysics, as the forgetfulness of grace is with respect to Theology. Both aspects of reality coincide when we think on the transcendentals or the doctrine of participation in authors such as Saint Thomas Aquinas. The implications of remembering and keeping on the horizon of thought, both being and grace, can drive the person to value their environment, to value creation (and respect it), to value the other and defend their dignity, and even to value themselves from the truth of their participated being and their spiritual state as a Christian who claims to be a son in the Son by the grace of Baptism. This is educating the gaze to contemplate beauty and live the Christian faith consistently in a world that does not stop before being and in a Christianity that forgets grace.

Keywords: participation, God, transcendental, grace, creation, Thomas Aquinas

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8674-3734>

Introducción

Una de las realidades reflexionadas desde la experiencia humana del cristiano es la distinción entre lo espiritual y lo material, pues, por un lado, se ve inmerso en la realidad temporal, pero en su conciencia comprende que está hecho para la eternidad (o al menos eso ha aprendido). Mientras que su vida se desenvuelve en el tiempo, el mismo proceso espiritual de la relación con Dios permite experimentar como destellos de eternidad, pero vividos dentro de una historia personal concreta (con tiempo y espacios concretos). Es decir, en la mayoría de los creyentes se da este espacio para preguntarse y reflexionar incluso sobre su propia persona, pues en catequesis han aprendido la unidad de cuerpo y alma, carne y espíritu, espíritu encarnado, etc. Incluso para aquellos creyentes que no han recibido la formación doctrinal de la fe quizá por algún otro medio han llegado a reflexionar sobre el carácter no-material de la vida humana. Más alejados de cualquier filosofía, psicología o reflexión espiritual de la vida humana, siguen presentes, en un imaginario colectivo o en la propia experiencia, las preguntas sobre las vivencias humanas que no acaban por resolverse a partir de propuestas intelectuales o empíricas (la muerte, el sentimiento religioso, etc.). Es decir, en el fondo el tema identificado desde la Teología es el de la distinción entre la naturaleza y la gracia, que ha acompañado a los cristianos desde los Padres de la Iglesia hasta nuestra época. Incluso antes, como en las primeras reflexiones teológicas paulinas, etc., desde donde se instruía a los creyentes para que, además de comprender, vivieran como nuevas creaturas.

Ahora bien, en la historia de la Iglesia la vivencia cristiana desde la comprensión de la gracia, tanto a nivel sacramental como eclesial y sus implicaciones sociales, ha tenido una evolución interesante, a la cual no entraremos más que para indicar su relevancia y, desde ahí, ejemplificar que algunas de las aproximaciones de Santo Tomás de Aquino al tema nos pueden ayudar en nuestros tiempos para valorar la creación en general y al ser humano en particular. Para llegar a esta reflexión, se considerará primero cómo la gracia puede quedar en el olvido, así como algunas de sus implicaciones (para el creyente principalmente). En seguida se abordará el tema de la participación de los trascendentales a la creación desde el planteamiento del Aquinate para, desde este marco teológico-filosófico, plantear a la gracia como un trascendental. Llegando a tal punto, se recurre a las analogías usadas por Santo Tomás para entender algunas de las definiciones o aproximaciones clásicas (dogmáticas) sobre la gracia y para plantearla como un trascendental participado a toda la creación de modos distintos.

1. El olvido de la gracia

La relevancia de este trabajo no sólo es académica, pues hemos encontrado que el olvido de la gracia o el énfasis sólo en ésta han ocasionado movimientos en polos contrarios respecto a la vida humana, tanto a nivel personal como social. Es decir, no es algo trivial que se enfatice el valor de la naturaleza humana por encima de la intervención divina (sin aun distinguirla como gracia) ni que se olvide la dignidad de la carne (por decirlo de algún modo), abandonándonos completamente a la acción de la gracia divina. Necesariamente la concepción y distinción de gracia-naturaleza tiene repercusiones a nivel comunitario, y no sólo sobre la vida humana, sino sobre la creación entera. En cuanto a nuestro interés (metafísico y teológico), consideramos relevante explicar la gracia presente en todo lo creado, pues el olvido de ésta, dice el tomista Eudaldo Forment, “coincide con la autosuficiencia pelagiana de la razón (racionalismo), y de la propia voluntad para hacer el bien (naturalismo moral), y el pesimismo nihilista de un mundo sin sentido y de un hombre que se encuentra desesperado”.²

Hace seis años el Papa Francisco, en su exhortación apostólica *Gaudete et exsultate*, explicaba que el agnosticismo, como el pelagianismo, son dos enemigos sutiles de la santidad³, pues distorsionan el sentido de ésta y la forma de hacerla vida. Por un lado, con el gnosticismo, al querer reducir por ejemplo la fe o la santidad a una explicación racionalista o totalmente inalcanzable, y con el pelagianismo, al proponer una voluntad sin humildad que ve la Santidad (como vida de gracia) como algo a adquirir por las propias fuerzas. Por supuesto, estos temas relacionados con la gracia también se han aclarado en la historia de la Iglesia, pero siguen presentes en muchos creyentes. Estos temas también conducen a errores filosóficos como el racionalismo o el fideísmo, el estoicismo o el hedonismo. Incluso, al revés, estas corrientes filosóficas pueden conducir a errores teológicos como el pelagianismo/el naturalismo moral o las famosas propuestas protestantes como la de Lutero en su *Sola gratia*. Con esto ya hemos abierto de nuevo el tema de la gracia, pues consideramos también que “es el corazón mismo de la teología, como lo es el ser en filosofía, y que una teología se olvide de la gracia viene a ser más grave aún que el que la filosofía se olvide del ser”.⁴

Como Sayés, estamos convencidos hoy en día de que la distinción entre gracia y naturaleza es un tema medular de la reflexión teológica y la vida práctica del cristiano, pero que se puede abordar y proponer desde una me-

² FORMENT, E., “El hombre, desvestido de sus ropajes culturales”, *Espíritu*, XLVII, 1998, p. 85.

³ Cf. FRANCISCO, *Gaudete et exsultate*, n. 36-62.

⁴ SAYÉS, J., *La gracia de Cristo*, Madrid: BAC., 1993, p. 3.

tafísica realista como la de Santo Tomás de Aquino, bajo la consideración teológica-filosófica de un Dios Creador que participa a toda la creación de sus perfecciones. Dichas perfecciones son los trascendentales del ser. La propuesta de presentar a la gracia como un trascendental del ser participado por Dios nos permitirá entender el valor de la realidad y orientar así la vida cristiana. Ahora bien, para dicho cometido es preciso considerar la analogía⁵ y la participación⁶ como un camino para explicar la gracia, aún sin agotarla.

2. Creación y participación

Definitivamente la cuestión de la creación no es algo trivial ni para el creyente ni para el no creyente, especialmente para el que considera la doctrina cristiana de la Creación. Es decir, requiere un esfuerzo intelectual desde donde se quiera abordar, a pesar de ser propuesto como dogma de fe. Sin embargo, para hablar de la gracia en toda la Creación, vemos conveniente determinar antes qué entendemos por creación y si hay al menos la racionalidad suficiente para pensar que Dios haya creado todo lo existente. Así lo creemos⁷ y nos apoyamos no sólo en Santo Tomás de Aquino sino en toda la tradición de la Iglesia (con sus matices y abordamientos distintos); y hemos encontrado que el tema sigue abierto a la investigación tanto filosófica⁸ como teológica.⁹ Por ejemplo, a partir de la consideración de la creación entera como dependiente de Dios en su comienzo, en su proceso y en su fin, es posible desprender algunas reflexiones teológicas sobre la presencia¹⁰ constante de Dios en la Creación, en la historia, en la vida humana.

⁵ Cf. GROSSO, M., *Introducción a la Metafísica Tomista IV: La Analogía y las Categorías*, Publicación independiente: Edición Kindle, 2020.

⁶ Cf. SALAS, M., "Santo Tomás: analogía y participación", *Revista de Filosofía de la Universidad Costa Rica*, vol. XLI, núm. 104, 2003, pp. 153-164.

⁷ Cfr. SOTELO, P., *El conocimiento de Dios en cuanto Causa, en Santo Tomás de Aquino*. Tesis de Licenciatura. Puebla: UPAEP, 2019.

⁸ La concepción cristiana de la creación del mundo por Dios es incluso algo que puede conocer la razón de forma natural, algo que Santo Tomás declarará como "preámbulo de la fe". Cfr. LIVI, A., "Fides praesupponit rationem. La doctrina de Santo Tomás sobre los *praeambula fidei* y su relación con la inclinación natural del hombre a conocer la verdad acerca de Dios", *Espíritu*, LX (141), 2011, pp. 71-90.

⁹ Respecto a la participación y la gracia, hay quien propone una participación natural y sobrenatural de Dios que en términos teológicos sería la gracia creada y la gracia increada. Respecto a una teología de la participación sobrenatural, Cfr. SANZ, S., *Metafísica de la Creación y Teología. La racionalidad de la idea cristiana de creación a la luz de Santo Tomás de Aquino*. Tesis doctoral. Pamplona: EUNSA, 2007, pp. 78-83.

¹⁰ A esta conclusión llegan algunas reflexiones teológicas pero que parten del nombre propio de Dios (YHWH) cuya esencia ("El que es") indican un acompañamiento constante del que sostiene el ser de toda la Creación. Cfr. RATZINGER, J., *El Dios de los cristianos. Meditaciones*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, pp. 20-22.

Así tenemos que, el negar que Dios pueda intervenir en la Creación, nos empuja por ejemplo a un deísmo que ve imposible la Encarnación, los milagros y cualquier tipo de comunicación del hombre con Dios y, por tanto, nos dibuja un Dios relojero que echó a andar el mundo y se alejó para siempre (como han propuesto algunos filósofos). Por otro lado, concebir un Dios que causó el ser de todo y lo conserva conduciéndolo hacia un fin, nos puede ayudar a comprender que sí puede intervenir en la historia (tiempo y espacio); es un Dios cercano. Pues bien, en cuanto al tema de la gracia, la reflexión filosófica sobre la creación desde Santo Tomás de Aquino nos puede dar luz para entender que la gracia es la presencia de Dios en todo lo creado, pues dice él que “Dios está en todas partes por potencia en cuanto todos están sometidos a su poder. Está por presencia en cuanto todo está patente y como desnudo a sus ojos. Y está por esencia en cuanto está en todos como causa de su ser”.¹¹

En este sentido comprendemos y afirmamos que la creación de Dios es razonable, ya que es un preámbulo de la fe, como declara Santo Tomás de Aquino. Sin embargo, él mismo aclarará que tanto la existencia de Dios como la causalidad de la creación son preámbulos de la fe, pero no suprimen el conocimiento que por un medio divino podemos tener de una mejor manera, ya que “por gracia tenemos un conocimiento de Dios más perfecto que el tenido por razón natural”.¹² Es decir, el conocimiento por la razón natural que podemos tener sobre algunas cuestiones divinas siempre serán limitadas, analógicas y finitas,¹³ mientras que el conocimiento que tenemos por gracia al iluminar nuestra razón con la *lumen gloriae* es más perfecto, y podemos llegar a verdades imposibles de comprender con la razón, como el misterio de la Santísima Trinidad, entre otros.

Así, tanto los atributos como las operaciones divinas pueden ser deducidas de un modo imperfecto a partir de la consideración de los efectos (creación) incluso cuando no son proporcionales a la Causa, según el argumento de Santo Tomás de Aquino al comentar el *De Trinitate* de Boecio:

solamente podemos conocer a Dios mediante la forma de sus efectos. [...] El conocimiento del efecto es principio para conocer que la causa existe, y de modo paralelo el conocimiento de la quiddidad de la causa se obtiene al conocer su forma. De este modo se relacionan todos los efectos con Dios y, por lo tanto, en esta vida sólo podemos llegar a conocer que existe. Sin embargo, entre los que captan simplemente la existencia de la causa también hay una gradación

¹¹ S. Th., I, q. 8, a. 3, sed contra.

¹² S. Th., I, q. 12, a. 13, respondo.

¹³ SOTELO, P., *El conocimiento de Dios en cuanto Causa...*, p. 38.

de conocimiento, ya que la causa se conoce más perfectamente, cuando más se aprehende –a partir del efecto– la relación de la causa al efecto.¹⁴

Lo anterior se logra por tres vías (muy conocidas en Teología Natural) a partir de la causalidad (*via causalitatis*), por vía de negación (teología apofática) o por vía positiva (*via eminentiae*). Las tres están presentes en el plan y desarrollo de la *I pars* de la *Suma Teológica*. Los tres caminos suponen la limitación de todo efecto y son tres modos analógicos de nuestra capacidad intelectual y lingüística sobre Dios, pues los nombres/atributos/perfecciones que reflexionemos son “nombres dados a Dios y a las criaturas por analogía, esto es, proporcionalmente”,¹⁵ gracias a los trascendentales graduados y participados que encontramos en las criaturas, pues “aquellos nombres tienen su origen en la participación de la divinidad, pues las criaturas representan a Dios aunque imperfectamente, según el grado de participación. Así, nuestro entendimiento conoce y llama a Dios según el grado de participación”.¹⁶

Desde la teología bíblica se podría continuar abonando al tema de los trascendentales vistos como la armonía del Creador que invitan constantemente a bendecirlo y glorificarlo, ya sea contemplando la sabiduría o participando de ella, presente en los salmos y libros sapienciales.¹⁷ Esta reflexión de ascenso hacia lo divino desde la belleza, por ejemplo, está presente en otras culturas, religiones y filosofías, pero en los relatos bíblicos ocurre también otro movimiento: el descenso, la comunicación de un Dios que interviene, que protege, que transforma, que fortalece, que ilumina, que habla, que deja ver un poco del resplandor de su gloria. Por tanto, Dios como Ser Perfecto y Sumo Bien es también pensado como fin y principio de todo y, según Rubén Betancourt,

en su doble camino, vía de descenso y de ascenso, que se comunica o da a las criaturas como amor y caridad y que a la vez es objeto de deseo de las criaturas que tienden a Él. Así pasa con el artista cuando contempla el orden de lo bello que tienen las cosas, por eso sin duda puedo afirmar que el arte nos acerca a Dios y al mismo tiempo se afirma que, el alma está hecha para amar a Dios y el arte es una de las tantas formas para seguir a Dios aunque de una manera indirecta.¹⁸

¹⁴ *Super Boetium De Trinitate, pars 1, q. 1, a. 2, respuesta.*

¹⁵ *S. Th., I, q. 13, a. 5, respondo.*

¹⁶ *S. Th., I, q. 13, a. 2, ad. 2.*

¹⁷ Cfr. VELDE, R., “Los diversos rostros de la sabiduría según Tomás de Aquino”, en IRIZAR, L. (ed.), *La Sabiduría en Tomás de Aquino. Inspiración y reflexión: perspectivas filosóficas y teológicas*, Bogotá: Universidad Sergio Arboleda, 2017, pp. 17-31.

¹⁸ BETANCOURT, R., *Actualidad del pensamiento de Tomás de Aquino: consideraciones filosófico-teológicas*, México: Universidad Pontificia de México, 2017, p. 227.

3. La gracia como trascendental

No es el espacio para explicar la doctrina de la participación y los trascendentales de forma exhaustiva y por ello remitimos a otra investigación.¹⁹ Dios crea y participa de sus perfecciones a todo lo que existe. No hay por tanto algún ser que carezca de los trascendentales participados gradualmente por voluntad divina, al menos desde el planteamiento²⁰ de Santo Tomás de Aquino. De él ubicamos brevemente, en su Cuestión disputada *De Veritate*, la convertibilidad de y entre los trascendentales, pues no hay ente que no sea verdadero:

pues, el mismo ser tiene razón de bien, de donde así como es imposible que haya algún ente que no tenga ser, así es necesario que todo ente sea bueno por esto mismo que tiene ser, aunque también es verdad que en ciertos entes se sobreañaden muchas otras razones de bondad sobre su ser en el que subsisten. Ya que el bien incluye razón de ente, como resulta patente de lo dicho, es imposible que algo sea bien que no sea ente; y así se mantiene que el bien y el ente se conviertan.²¹

Ahora bien, para hablar de la gracia como un trascendental proponemos primero una distinción sobre la gracia, pues a Dios mismo, en cuanto tal se le considera como *gracia increada*, mientras que la *gracia creada* es un don sobrenatural distinto de Él o un efecto causado por Él.²² En cuanto a efecto causado por Él, consideramos con Santo Tomás de Aquino que podríamos extenderlo a toda la Creación, en cuanto depende causalmente por Dios y es sostenida en el ser por su Bondad y al mismo tiempo participada de las perfecciones divinas:

todo lo que existe de algún modo existe por Dios. Porque si se encuentra algo por participación en un ser, necesariamente ha de ser causado en él por aquel a quien esto le corresponde esencialmente, como se encandece el hierro por el fuego. Se ha demostrado anteriormente (q.3 a.4), al tratar sobre la simplicidad divina, que Dios es por esencia el ser subsistente, y también se ha demostrado que el ser subsistente no puede ser más que uno, pues si la blancura fuese subsistente no podría haber más que una sola, pues se convierte en múltiple en razón de los sujetos en los cuales es recibida. Por lo tanto, es necesario que todas las cosas, menos Dios, no sean su propio ser, sino que participen del ser, y, por lo tanto, es necesario que todos los seres, que son más o menos perfectos en razón de esta diversa participación, tengan por causa un primer ser que es del todo perfecto. Por eso Platón dijo que

¹⁹ SOTELO, P., *El conocimiento de Dios en cuanto Causa...*, pp. 65-78; 133-144.

²⁰ Cfr. AERTSEN, J., *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*. MÓNICA AGUERRI & M. ZORROZA (trs.), Navarra: EUNSA, 2003, pp. 349-401.

²¹ Q. d., *De veritate*, q. 21, a. 2, respuesta.

²² OTT, L., *Manual de Teología Dogmática*, Barcelona: Editorial Herder, 1986 p. 344.

es necesario presuponer la unidad antes que la multitud. Y Aristóteles en II *Metaphys.*, dice que lo que es ser en grado sumo y verdadero también en grado sumo es causa de todo ser y de todo lo verdadero; así como lo que es caliente en grado sumo es causa de todo lo caliente.²³

Es verdad que hay que distinguir entre este tipo de participación y la que se da de la naturaleza divina, ya que:

el don de la gracia sobrepasa todas las facultades de la naturaleza creada, porque es una participación de la naturaleza divina, y ésta pertenece a un orden superior al de toda otra naturaleza. Por tanto, es imposible que una criatura cause la gracia. Sólo Dios puede deificar, comunicando un consorcio con la naturaleza divina mediante cierta participación de semejanza, al igual que sólo el fuego puede quemar.²⁴

Sobre la participación de la naturaleza divina entendemos a la *gracia santificante* que renueva y santifica el alma dándole una hermosura sobrenatural, nos hace amigos de Dios y nos convierte en sus hijos por adopción a partir del Bautismo.²⁵ La participación de las perfecciones divinas es apenas, digámoslo así, las disposiciones de un lugar para recibir la participación de la naturaleza divina, ya que “así como el hombre participa de la naturaleza humana, así también todo ser creado participa de la naturaleza del ser, porque sólo Dios es su ser”.²⁶

En cuanto a las disposiciones, Santo Tomás dice que:

El agente dotado de poder infinito no requiere una materia o unas disposiciones materiales producidas previamente por otro agente. Sin embargo, en las cosas que causa, de acuerdo con la naturaleza de cada una, necesariamente ha de producir tanto la materia como las disposiciones requeridas para la forma. Y así sucede con la infusión de la gracia en el alma, donde no se requiere ninguna disposición de la que Dios mismo no sea autor.²⁷

Es decir que la Creación entera participa de las perfecciones divinas de un modo gradual, mientras que la participación de la naturaleza divina²⁸ está reservada al hombre y en un sentido distinto al ángel. Por tanto, consideramos que

²³ *S. Th.*, I, q. 44, a. 4, ad. 4.

²⁴ *S. Th.*, I-II, q. 112, a. 1, respondo.

²⁵ Cf. ОТТ, L., *Manual de Teología Dogmática*, p. 394.

²⁶ *S. Th.*, I, q. 45, a. 5, ad. 1.

²⁷ *S. Th.*, I-II, q. 112, a. 2, ad. 3.

²⁸ Al respecto, ver el estudio doctoral de Sánchez Sorondo donde aborda a la gracia como participación de la naturaleza divina y las consecuencias teológicas y antropológicas de esta peculiar participación que sólo se da en la criatura humana que ha sido elevada a una nueva condición. Cf. SÁNCHEZ, M., *La gracia como participación de la naturaleza divina según Santo Tomás de Aquino*, Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2021.

la participación de la gracia entraría dentro de las perfecciones divinas que Dios dota/regala/infunde en toda la Creación y de un modo peculiar, al ser humano.

Ya desde el momento de la creación es una gracia, en cuanto regalo, de Dios para el hombre (así se entiende el relato de la creación en Génesis con el culmen del séptimo día y la fruición de lo creado). Es verdad que “en sí misma, la gracia no es algo que Dios da, sino Dios mismo que se nos da. No es ni puede ser una realidad diferente de Dios mismo que se da, aun cuando esta donación tenga como consecuencia la total transformación del hombre, que queda convertido en nueva criatura”.²⁹ Las distinciones sobre la gracia nos ayudan a entender el modo/forma/calidad/medios y fines de la gracia/vida divina que nos ofrece Dios y nos participa de múltiples maneras. Diversos planteamientos se han dado respecto a la naturaleza de la gracia, desde considerarla como algo añadido (accidental) hasta algo esencial (un tipo de ser), lo cual es complejo y requiere con justicia de otro espacio más amplio. En lo que respecta al Aquinate, según Sánchez Sorondo, siempre sostuvo, desde sus obras juveniles hasta sus escritos maduros, que la gracia no es equiparable con los accidentes que los filósofos han abordado en la historia, sino que la gracia añade algo nuevo hasta el punto de considerarla como una nueva naturaleza en el alma.³⁰

Pero en el fondo es Dios mismo dándose al hombre para elevarle a su vida íntima y librándole de la esclavitud que ha provocado el pecado, por medio del Bautismo principalmente, puesto que “la gracia proporciona la deificación o filiación divina del hombre y la renovación o restauración de la imagen sobrenatural de Dios. La gracia no comunica la naturaleza divina en su totalidad unívoca, sino en cierta medida o proporción, que origina una verdadera filiación, aunque no natural sino adoptiva.”³¹ Para muchos creyentes el *ser hijos de Dios* pasa a veces desapercibido, pero contiene una densidad teológica, ontológica y existencial que, asumida con seriedad, transforma la vida de las personas. Este misterio, dogma para el creyente y aun terreno especulativo para el filósofo, no se agota con nuestras capacidades intelectuales y lingüísticas y por ello se piensa que Santo Tomás recurre a la analogía como parte medular de su inteligibilidad.

Por ello consideramos que la analogía es un camino para explicar la realidad de la gracia como trascendental de todo lo creado, que, como hemos visto, es un tema que da espacio a otra investigación. El camino de la analogía es algo presente en la mayoría de las obras de Santo Tomás de Aquino, y por ello podemos aprender de él la forma de abordar las preguntas

²⁹ SAYÉS, J., *La gracia de Cristo*, p. 23.

³⁰ Cf. SÁNCHEZ, M., *La gracia...*, pp. 131-133.

³¹ SAYÉS, J., *La gracia de Cristo*, p. 67.

metafísicas y teológicas³² de nuestra actualidad sobre este tópico. He aquí la pertinencia del tomismo, que a 700 años de su canonización nos sigue brindando luz para distinguir y profundizar temas como la gracia y el ser. Así nos exhorta a ver Mauricio Beuchot, sobre la vitalidad del tomismo que está conformado por un

vigoroso realismo, no ingenuo, sino crítico, un realismo moderado o analógico. Es decir, no unívoco, con lo cual se caería en el dogmatismo, pero tampoco, por supuesto, equívoco, porque eso no es realismo ninguno, sino un relativismo extremo. Se trata de construir un realismo analógico, que tienda hacia las cosas mismas, pero sabiendo que el hombre participa activamente en su conocimiento, no es mero receptáculo pasivo, sino algo vivo y actuante, a través de los marcos conceptuales que le brinda su cultura, y que él mismo ha construido.³³

Reflexión final

El olvido de la gracia, tanto la que se nos da en los sacramentos, como la que está presente en la creación por la perfección de los trascendentales participados, orillan al hombre creyente a olvidar su dignidad de hijo adoptivo de Dios y a no levantar la mirada, sino fijarla en las criaturas sin ver al Creador. Por otro lado, “la consideración de las criaturas contribuye a la instrucción de la fe cristiana, puesto que nos permite admirar la sabiduría y el poder de Dios, hace que las almas se inflamen en el amor de la bondad divina e imprime en el hombre una semejanza con las perfecciones divinas”.³⁴ Incluso en la vivencia espiritual se nos puede ir el corazón en “las gracias de Dios” y no tenerlo fijo en “el Dios de las gracias”. La memoria de la gracia, su distinción en la creación y, más importante aún, en el reconocimiento de la gracia divina de los hijos³⁵ en el Hijo de Dios, invitarán constantemente al creyente a tener

³² Cf. IRIZAR, L. (Ed.), *La Sabiduría en Tomás de Aquino. Inspiración y reflexión: perspectivas filosóficas y teológicas*, Bogotá: Universidad Sergio Arboleda, 2017.

³³ BEUCHOT, M., *La analogía en la filosofía tomista reciente*, México: Universidad Pontificia de México, 2017, p. 159.

³⁴ SANZ, S., *Metafísica de la Creación y Teología*, p. 104.

³⁵ *S. Th.*, I, q. 33, a. 3, respondo: “en la criatura, la filiación respecto de Dios no contiene toda la razón de filiación, puesto que no es idéntica la naturaleza del Creador y la de la criatura. Se dice filiación por alguna semejanza; la cual, de ser más perfecta, más cerca estaría de la razón de filiación. Pues se dice que Dios es Padre de alguna criatura, porque ha dejado alguna huella de semejanza sólo, incluso en las criaturas irracionales. Dice Job 38,28: ¿Quién es el Padre de la lluvia? O las gotas de rocío, ¿quién las engendró? Por otra parte, de las criaturas racionales se dice que Él ha puesto la imagen de semejanza. Dice Dt 32,6: ¿Acaso no es Él mismo Tu Padre que te poseyó, te hizo y te creó? De otras criaturas Él es Padre por la semejanza de la gracia, por la que son llamados hijos adoptivos, en cuanto

una mirada distinta frente los seres, los bienes, las verdades, las bellezas, las gracias. Va a permitir orientar la vida cristiana, ser sabios y libres por nuestra condición de hijos en el Hijo por la gracia del Bautismo, gracia más perfecta que la de ser creaturas a imagen de Dios pues “afirma Santo Tomás que la gracia que recibe una persona es más perfecta que ella misma y que todo el conjunto del universo”.³⁶

Los *praeambula fidei* de la racionabilidad de la creación y la existencia de Dios nos permiten tener un fundamento desde donde proponer a la gracia como un trascendental y por esto consideramos que el realismo de Santo Tomás de Aquino sigue siendo para nuestro tiempo una corriente filosófica capaz de darnos un andamiaje para reflexionar temas teológicos como la distinción entre la naturaleza y la gracia. Es verdad, como proponía el propio Aquinate: distinguir es de sabios. Pero estas distinciones no podríamos hacerlas si no consideramos la doctrina tomista de la participación divina y la doctrina de la analogía del ser. De hecho, para el Aquinate, estas dos son piezas claves dentro de toda su *Sacra Doctrinae* en la *Suma Teológica*. En este caso, nos hemos basado en él para intentar proponer la gracia como un trascendental que Dios participa a su creación de modos distintos. Y al parecer esto también está en el imaginario colectivo de los cristianos con frases tan sutiles como “gracias a Dios”.

Si bien la condición del hombre sin la ayuda divina, sin la gracia de Dios, nos muestra la impotencia para evitar el mal (pecado) de forma definitiva y la imposibilidad de hacer el bien íntegro (pleno, constante), también nos mostró la imposibilidad del hombre de levantar la mirada por encima de las creaturas para contemplar a su hacedor, para valorar correctamente los bienes y orientar su vida al fin auténtico: la participación de la Bienaventuranza divina. Por ello la presencia de Dios en el alma (inhabitación divina) hace brotar en el hombre el conocimiento y el amor tanto a Dios como a los semejantes, y así ser capaz de “crear” una cultura cristiana que no distorsione el sentido pleno de la santidad y su implicación comunitaria como propuso el Papa Francisco en *Gaudete et exsultate*. La congruencia social de un cristiano, desde nuestro punto de vista, puede ser dibujada y delineada con la Doctrina Social de la Iglesia. Habría que reflexionar si la mirada del creyente consciente de esta realidad contribuye en algo a las ciencias naturales, o si la mirada del científico creyente tiene algo peculiar que aportar a la humanidad. Considero que sí.

que están ordenados a heredar la gloria eterna como dispendio de la gracia. Dice Rom 8,16-17 El mismo Espíritu nos testifica que somos hijos de Dios; y si somos hijos, también somos herederos”.

³⁶ FORMENT, E., *Id a Tomás. Principios fundamentales del pensamiento de Santo Tomás*, 2ª ed., Pamplona: Fundación Gratis Date, 2005, p. 66.

Bibliografía

- AERTSEN, J., *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*, traducción de Mónica Aguerri & M. Zorroza, Navarra: EUNSA, 2003.
- AUER, J. & RATZINGER, J., *Curso de Teología dogmática, Tomo V. El Evangelio de la gracia*, Barcelona: Herder, 1982.
- BETANCOURT, R., *Actualidad del pensamiento de Tomás de Aquino: consideraciones filosófico-teológicas*, México: Universidad Pontificia de México, 2017.
- BEUCHOT, M., *La analogía en la filosofía tomista reciente*, México: Universidad Pontificia de México, 2017.
- DE AQUINO, T., *Suma Teológica*, Madrid: BAC, Edición Bilingüe, 1959.
- FORMENT, E., "La sistematización de Santo Tomás de los trascendentales", *Contrastes: Revista Internacional De Filosofía*, núm. 1, 1996, pp. 125-149.
- FORMENT, E., "El hombre, desvestido de sus ropajes culturales", *Espíritu*, vol. XLVII, 1998, pp. 71-99.
- FORMENT, E., *Id a Tomás. Principios fundamentales del pensamiento de Santo Tomás*, Pamplona: Fundación Gratis Date, 2005.
- FRANCISCO, "Exhortación apostólica Gaudete et exsultate sobre el llamado a la santidad en el mundo actual (19 de marzo de 2018)". Disponible en: http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html (consultado el 18 de mayo de 2023).
- GARCÍA, A. & FERNÁNDEZ, J., *Santo Tomás de Aquino. Exposición del "De Trinitate" de Boecio*, Pamplona: EUNSA, 1986.
- GIANNINI, H. & VELÁSQUEZ, O. (trs.), *Tomás de Aquino. De Veritate, cuestión 1, Sobre la Verdad*, Pamplona: EUNSA, 2016.
- GROSSO, M., *Introducción a la Metafísica Tomista IV: La Analogía y las Categorías*, Publicación independiente, edición Kindle, 2020.
- IRIZAR, L. (Ed.), *La Sabiduría en Tomás de Aquino. Inspiración y reflexión: perspectivas filosóficas y teológicas*, Bogotá: Universidad Sergio Arboleda, 2017.
- LIVI, A., "Fides praesupponit rationem. La doctrina de Santo Tomás sobre los praeambula fidei y su relación con la inclinación natural del hombre a conocer la verdad acerca de Dios", *Espíritu*, vol. LX, núm. 141, 2011, pp. 71-90.
- OTT, L., *Manual de Teología Dogmática*, Barcelona: Editorial Herder, 1986.
- PÉREZ, J., *La creación como asimilación a Dios, un estudio desde Tomás de Aquino*, Madrid: EUNSA, 1996.
- RATZINGER, J., *El Dios de los cristianos. Meditaciones*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005.
- RUIZ, J., *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Santander: Editorial Sal Terrae, 1991.
- SALAS, M., "Santo Tomás: analogía y participación", *Revista Filosofía de la Universidad Costa Rica*, vol. XLI, núm. 104, 2003, pp. 153-164.

La gracia como trascendental participado por Dios a su creación,
reflexión desde Tomás de Aquino

- SÁNCHEZ, M., *La gracia como participación de la naturaleza divina según Santo Tomás de Aquino*, Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 2021.
- SANZ, S., “Metafísica de la Creación y Teología. La racionalidad de la idea cristiana de creación a la luz de Santo Tomás de Aquino”, tesis doctoral, Pamplona: EUNSA, 2007, pp. 78-83.
- SAYÉS, J., *La gracia de Cristo*, Madrid: BAC, 1993.
- SELLÉS, J. (tr.), *Tomás de Aquino. De Veritate, cuestión 21, Sobre el bien*, Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 1999.
- SOTELO, P., “El conocimiento de Dios en cuanto Causa, en Santo Tomás de Aquino”, tesis de licenciatura, Puebla: UPAEP, 2019.
- VELDE, R., “Los diversos rostros de la sabiduría según Tomás de Aquino”, en IRIZAR, L. (Ed.), *La Sabiduría en Tomás de Aquino. Inspiración y reflexión: perspectivas filosóficas y teológicas*, Bogotá: Universidad Sergio Arboleda, 2017, pp. 17-31.

“Buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad”: la religión de Miguel de Unamuno

*“Searching for truth in life and life in truth”: the religion
of Miguel de Unamuno*

JOSÉ MIGUEL ÁNGELES DE LEÓN¹
Centro de Investigación Social Avanzada A.C. (CISAV), México
jose.angeles@cisav.org

RESUMEN

El 9 de diciembre de 1907, en *La Nación* de Buenos Aires, Unamuno publicó el breve ensayo “Mi religión”, en el que intentó responder a la pregunta incesante sobre su propio credo, así como describir su “talante espiritual”. La respuesta de Unamuno es sobria: “Buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad”. Al responder de manera tan categórica, afirma que no buscaba “sino plantear algo mejor el sentido de tal pregunta”. Además de presentar el resto de la respuesta de Unamuno, abundaremos sobre la relación entre la verdad y la vida y su importancia central dentro del fenómeno y el sentimiento religioso que Unamuno pretende, por lo menos, enunciar y distinguir. Notaremos que, para Unamuno, el tema de la “verdad y vida” trasciende a la filosofía, pero también a la teología, que, a su parecer, no es sino racionalización filosófica del gran misterio que es nuestra existencia.

Palabras clave: Filosofía de la religión, Persona, fe, razón, quijotismo, verdad, vida

ABSTRACT

On December 9, 1907, in *La Nación* of Buenos Aires, Unamuno published the short essay “Mi religión”, in which he tried to answer the incessant question about his own creed, as well as describe his “spiritual character”. Unamuno’s response is sober: “Seek the truth in life and life in the truth.” By answering so categorically, he affirms that he did not seek “but to better raise the meaning of such a question.” In addition to presenting the rest of Unamuno’s response, we will elaborate on the relationship between truth and life and its central importance within the phenomenon and religious feeling that Unamuno intends, at least, to enunciate and distinguish. We will note that, for Unamuno, the theme of “truth and life” transcends philosophy, but also theology, which, in his opinion, is nothing more than a philosophical rationalization of the mystery that is our existence.

Keywords: Philosophy of religion, Person, faith, reason, quixotism, truth, life

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1280-4706>

Introducción

“Buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad”,² así le responde Miguel de Unamuno a uno de sus lectores, la pregunta: “Y bien, en resumidas cuentas, ¿cuál es la religión de este señor Unamuno?”

En tal respuesta epistolar, que en el tono unamuniano habitual termina siendo una suerte de ensayo articulado, Unamuno plasma lo central de una teoría (o inclusive filosofía) de la religión (aunque para Unamuno tal sea oxímoron³), que será su punto de partida para los desarrollos filosóficos que escribirá posteriormente al respecto, pese a que es bien sabido que es difícil encontrar una continuidad doxográfica en la obra unamuniana. Algunas de las tesis de “Mi religión”, si bien con algunos matices, son el sustrato principal de las ideas esenciales sobre la religión plasmadas en *Del sentimiento trágico de la vida*.⁴ Esta respuesta epistolar de Unamuno, originalmente aparecida en *La Nación* de Buenos Aires en 1907,⁵ posteriormente apareció publicada con el nombre de “Mi religión” en *Mi religión y otros ensayos* de 1910.⁶

“Mi religión” corresponde a una etapa del pensamiento unamuniano, muy distinguible, que va más o menos de 1904 a 1912, periodo que es la antesala de *Del sentimiento trágico de la vida*, y que corresponde a su primer mandato como rector de la Universidad de Salamanca, así como a la creación y publicación de otros textos relevantísimos dentro de la obra unamuniana, por ejemplo, *Niebla*⁷ (comenzada en 1907 y publicada en 1913) o *Vida de Don Quijote y Sancho*⁸ (escrita en 1904 y publicado en 1905). Podría decirse, a nivel filosófico, que “Mi religión” es una suerte de enlace doxográfico entre *Vida de Don Quijote y Sancho* y *Del sentimiento trágico de la vida*. Al periodo quijotista entre 1902 y 1924, Jesús G. Maestro, le llama “el quijotismo quijánico”,⁹ al periodo comprendido entre 1904 y 1912, ubicado dentro del “quijotismo quijánico”, nosotros le llamaremos “el quijotismo caballero de la fe”. Cabe

² DE UNAMUNO, M., “Mi religión”, en *Obras Completas Tomo XVI, Ensayos espirituales y otros escritos*, Madrid: Afrodisio Aguado, 1958, p. 124. A partir de ahora se citará como “MR”.

³ DE UNAMUNO, M., “La fe”, en *Obras Completas Tomo XVI, Ensayos espirituales y otros escritos*, Madrid: Afrodisio Aguado, 1958, p. 100.

⁴ DE UNAMUNO, M., “Del sentimiento trágico de la vida”, en *Obras Completas Tomo XVI, Ensayos espirituales y otros escritos*, Madrid: Afrodisio Aguado, 1958, pp. 125-454. A partir de ahora se citará como “DSTV”.

⁵ DE UNAMUNO, M., “Mi religión”, *La Nación*, 9 de diciembre de 1907.

⁶ DE UNAMUNO, M., *Mi religión y otros ensayos*, Madrid: Editorial Renacimiento, 1910.

⁷ DE UNAMUNO, M., *Niebla*, Madrid: Cátedra, 1982.

⁸ DE UNAMUNO, M., *Vida de Don Quijote y Sancho*, Madrid: Editorial Renacimiento, 1914. A partir de ahora, “VDQyS”.

⁹ MAESTRO, J. G., “Miguel de Cervantes, Miguel de Unamuno: El Quijote desde la experiencia estética de la recepción de 1898”, en *Actas II de Asociación de Cervantistas*, Madrid, 1991, pp. 241-242.

señalar también que muchas de las ideas unamunianas en torno a la religión y específicamente en torno al cristianismo serán refutadas, o por lo menos contradichas, en obras posteriores al “quijotismo quijánico”, sobre todo en *La agonía del cristianismo*.¹⁰ En *La agonía del cristianismo*, comenzada en 1923 y concluida en 1925, Unamuno postuló una nueva teoría (o filosofía) sobre la religión, lo religioso y el cristianismo de la que podríamos tirar hasta los dramas filosóficos (y religiosos) centrales de *San Manuel, bueno mártir*,¹¹ *Nivola* de 1931, donde parece olvidado ya el tema del “vitalismo quijotista”, que ha sido sustituido por un “quijotismo agónico”, y aparece reinterpretada la noción de “hambre de inmortalidad”, propia de *Del sentimiento trágico de la vida*.

Este ensayo sostiene la hipótesis central de que, tal como se anuncia en el epílogo de *Del sentimiento trágico de la vida*, la religión de Unamuno (así como la de todos los españoles, en la que se incluye don Miguel) es el quijotismo,¹² cuyo imperativo central (su credo nuclear) es “buscar la vida y la vida en la verdad”.¹³ Unamuno llega a tal imperativo como conclusión al desarrollar su propia teoría de la religión y del fenómeno de lo religioso, que como hemos dicho plasma en “Mi religión” y desarrolla ampliamente en *Del sentimiento trágico de la vida*.

Para argumentar las hipótesis propuestas desarrollaremos los siguientes puntos: En 1. “¿Buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad?” Abordaremos aquello que Unamuno entiende por verdad, vida, voluntad y razón. Asimismo, desarrollaremos lo que para Unamuno es la religión, cuyo actuar y sentido propio sería “buscar la vida en la verdad y la verdad en la vida”.

En 2. “El hambre de inmortalidad y el sentimiento trágico de la vida”, a partir de los primeros capítulos y del epílogo de *Del sentimiento trágico de la vida*, concluiremos sobre la que sería, según nuestra hipótesis, una descripción más acabada de la respuesta a la pregunta “¿cuál es la religión de este señor Unamuno?” dada por don Miguel en “Mi religión”, y que se sostiene con mayor profundidad filosófica (o sentimiento filosófico) a partir de una antropología volitivista, pero que ha fracasado en tal búsqueda al buscar el consentimiento de la razón en asuntos de fe.

¹⁰ DE UNAMUNO, M., “La agonía del cristianismo”, en *Obras Completas Tomo XVI, Ensayos espirituales y otros escritos*, Madrid: Afrodísio Aguado, 1958, pp. 461-562.

¹¹ DE UNAMUNO, M., “San Manuel, bueno mártir”, en *Obras Completas Tomo XVI, Ensayos espirituales y otros escritos*, Madrid: Afrodísio Aguado, 1958, pp. 584-628.

¹² Dice Unamuno: “Y hay una figura, una figura cómicamente trágica, una figura en que se ve todo lo profundamente trágico de la comedia humana, la figura de Nuestro Señor Don Quijote, el Cristo español en que se cifra y encierra el alma inmortal de este mi pueblo. Acaso la pasión y muerte del Caballero de la Triste Figura es la pasión y muerte del pueblo español”. UNAMUNO, M., *DSTV*, p. 418.

¹³ DE UNAMUNO, M., “MR”, p. 124.

En 3. “El quijotismo unamuniano” a modo de conclusión, siguiendo nuestras dos hipótesis defenderemos que a pesar de la ambigüedad unamuniana de que su religión es “Buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad” y que es, a su vez, enemigo de toda ortodoxia, al menos en este periodo de la obra unamuniana, sí hay ciertos elementos bien definidos de la religión (o filosofía) unamuniana desde donde se puede entender, particularmente, lo que él llama “quijotismo”.

1. ¿Buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad?

Unamuno intenta “no responder” a la pregunta “Y bien, en resumidas cuentas, ¿cuál es la religión de este señor Unamuno”,¹⁴ sino que más bien pretende “plantear algo mejor el sentido de tal pregunta”.¹⁵ Esto porque, según Unamuno, el lector que le formula tal pregunta realmente busca que él les dé “un dogma, una solución en que pueda descansar el espíritu en su pereza”.¹⁶

Unamuno argumenta, para introducir su propuesta, que lo propio tanto de los individuos como de los pueblos de espíritu perezoso, se lo propongan o no, es propender al dogmatismo. Al dogmatismo, Unamuno antepone “la posición crítica o escéptica”, y aclara:

Escéptica, digo, pero tomando la voz “escepticismo” en su sentido etimológico y filosófico, porque escéptico no quiere decir “el que duda”, sino “el que investiga o rebusca”, por oposición al que afirma y cree haber hallado. Hay quien escudriña un problema y hay quien nos da una fórmula, acertada o no, como solución a él.¹⁷

En este sentido Unamuno parece referirse a la tradición escéptica que parte de Pirrón y su divulgador Sexto Empírico, y que llega, con gran influencia en diversas expresiones religiosas, principalmente cristiana, hasta la *devotio moderna* y Montaigne, de donde nace el cartesianismo, y por ende la filosofía moderna.¹⁸ Unamuno nos anticipa que aceptar un dogma es lo propio de la pereza espiritual y que tal es la oposición al auténtico sentimiento religioso, cuyo espíritu es la lucha, la incertidumbre. Tal espíritu de lucha, siguiendo sus posturas quijotistas en *Vida de Don Quijote y Sancho*, sería lo propio del “caballerismo de la fe”.¹⁹ Por dogma-

¹⁴ DE UNAMUNO, M., “MR”, p. 117.

¹⁵ DE UNAMUNO, M., “MR”, p. 116.

¹⁶ DE UNAMUNO, M., “MR”, p. 119.

¹⁷ DE UNAMUNO, M., “MR”, p. 116.

¹⁸ POPKIN, R., *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México: FCE, 1983, pp. 115 y ss.

¹⁹ DE UNAMUNO, M., *VDQyS*, pp. 31-32.

tismo, siguiendo también a la tradición filosófica de Pirrón, Unamuno entiende algo cercano a lo definido por Sexto Empírico, “aquellos que han encontrado la verdad”.²⁰

Para los que investigan un asunto es natural acogerse o a una solución o al rechazo de cualquier solución y al consiguiente acuerdo sobre su inaprehensibilidad o a una continuación de la investigación. Y por eso seguramente, sobre las cosas que se investigan desde el punto de vista de Filosofía, unos dijeron haber encontrado la verdad, otros declararon que no era posible que eso se hubiera conseguido y otros aún investigan. Y creen haberla encontrado los llamados propiamente dogmáticos; como por ejemplo los seguidores de Aristóteles y Epicuro, los estoicos y otros. De la misma manera que se manifestaron por lo inaprehensible los seguidores de Clitómaco y Carneades y otros académicos. E investigan los escépticos. De donde, con mucha razón, se considera que los sistemas son –en líneas generales– tres: dogmático, académico y escéptico.²¹

En “Mi religión”, la pereza espiritual es aquello a lo que Unamuno se opone, y tal pereza espiritual, a su parecer, es también, auténticamente, lo opuesto a lo verdaderamente religioso. Para Unamuno, la pereza espiritual consistiría en considerar que se ha encontrado la verdad, lo que implica renunciar a su búsqueda, como si se poseyera para siempre, y aceptar, sin más, “verdades” que no son fruto de un camino incesante de búsqueda, sino de una suerte de conformismo dogmático, que, aunque acepta la existencia de la verdad, considera que su incesante búsqueda es absurda. Así puede afirmarse que la postura escéptica propuesta por Sexto Empírico, que también sería la propuesta por Unamuno, es un término medio entre el dogmatismo que afirma, acepta verdades y deja de investigar; y el academicismo que afirma que es absurdo buscar la verdad porque en caso de que ella sea, ésta es inaprehensible. La postura escéptica, antepuesta a la pereza espiritual, que sería tanto “dogmática” como “académica”, consistiría en investigar la verdad sin negarla, ni afirmarla. Continúa Unamuno:

En el orden de la pura especulación filosófica, es una precipitación el pedirle a uno soluciones dadas, siempre que haya hecho adelantar el planteamiento de un problema. Cuando se lleve mal un largo cálculo, el borrar lo hecho y empezar de nuevo significa un no pequeño progreso. Cuando una casa amenaza ruina o sea hace completamente inhabitable, lo que procede es derribarla, y no hay que pedir se edifique otra sobre ella. Cabe, sí, edificar la nueva con materiales de la vieja, pero es derribando antes ésta.

²⁰ SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos pirrónicos*, Madrid: Gredos, 2014, p. 31.

²¹ SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos pirrónicos*, I, I, 1-3.

Entretanto, puede la gente albergarse en una barraca, si no tiene otra casa, o dormir a campo raso.²²

En esto Unamuno presenta que la filosofía consiste en un constante volver a empezar, apenas uno “encuentre un mal cálculo”.²³ Y que tal actitud escéptica es deseable frente a continuar la edificación de un saber con pretensiones definitivas, aunque sean bien conocidas sus deficiencias. Para ello, Unamuno utiliza la analogía de la casa en ruina que precisa ser destruida para que sea funcional, que también encontramos en el *Discurso del método* de Descartes.²⁴ Sin embargo, poco tiene de cartesiana la propuesta unamuniana, pues parece importarle poco a Unamuno el hallazgo de un conocimiento “claro y distinto” si éste se presume como definitivo, y disuade a continuar con la investigación de la verdad, como si la especulación filosófica consistiera en dejar de dudar tarde que temprano ante el hallazgo indubitable de un conocimiento verdadero. Recordemos que, para Descartes, un conocimiento es verdadero, si y sólo si, cuando tal es claro y distinto, es decir, cuando es evidente de suyo.²⁵ A Unamuno la regla cartesiana de la evidencia sólo le podría parecer verdadera si sus verdades estuvieran vivas, y, en su opinión, lo propio de lo vivo, es “vivir desde hipótesis”:

Entretanto (mientras se edifica una nueva casa, mientras se concluye la empresa por la verdad), puede la gente albergarse en una barraca, si no tiene otra casa, o dormir a campo raso. Y es preciso no perder de vista que para la práctica de nuestra vida, rara vez tenemos que esperar a las soluciones científicas definitivas. Los hombres han vivido y viven sobre hipótesis y explicaciones muy deleznable, y aun sin ellas.²⁶

De acuerdo con Unamuno, “que lo vivo viva desde hipótesis”, es una especie de principio antropológico, y para sostenerlo asume cierta visión del hombre, como un ser concreto que busca la verdad, y que al ver limitada su empresa por lograr una verdad última, parece que precisa vivir sobre y desde una hipótesis al respecto del misterio de la verdad última. Bajo esta visión, los hombres no podrían renunciar a sostener una hipótesis sobre las verdades últimas, aunque tal sea afirmar que no existen, pues desde tales hipótesis se sostiene el sentido de la vida, y por ende de nuestras acciones, que parten de tales “hipótesis vivenciales”. Así, entonces, para Unamuno, el “vivir desde hipótesis” sería el estado natural humano; y comprobar, en verdad, tales hipótesis sería la máxima aspiración humana, su verdadera sabiduría.²⁷ Y

²² DE UNAMUNO, M., “MR”, pp. 117-118.

²³ DE UNAMUNO, M., “MR”, p. 116.

²⁴ DESCARTES, R., *Discurso del método*, Madrid: Tecnos, 2013, p. 78. AT/VI, 13-14.

²⁵ DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas*, Madrid: Tecnos, 2013, p. 166. AT/VII, 35.

²⁶ DE UNAMUNO, M., “MR”, pp. 117-118.

²⁷ DE UNAMUNO, M., “MR”, p. 118.

tal concepción del hombre también asumiría que el hombre, igualmente, podría vivir (sobreviviría) sin hipótesis sobre la verdad última, pues la vida del hombre y la búsqueda de la verdad son caminos distintos.²⁸ Para Unamuno, la vida es superior a la investigación por la verdad, y desde luego la vida no se puede reducir a la investigación por la verdad (donde incluimos a la filosofía), aunque tampoco se pueda renunciar a ella y tal actitud sería lo propio de un espíritu no perezoso, es decir, de un espíritu escéptico. De ahí que Unamuno responda a la pregunta inicial afirmando:

Mi religión es buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad, aun a sabiendas de que no he de encontrarlas mientras viva; mi religión es luchar incesante e incansablemente con el misterio; mi religión es luchar con Dios desde romper el alba hasta el caer de la noche, como dicen que con Él luchó Jacob. No puedo transigir aquello de lo Inconocible o Incognoscible, como escriben los pedantes ni con aquello otro de “de aquí no pasarás”. Rechazo el eterno *ignorabimus*. Y en todo caso, quiero trepar a lo inaccesible.²⁹

Al buscar “la verdad en la vida” Unamuno afirma que existe una verdad propia y asequible a lo vivo; una verdad al alcance de la razón natural que es común a todos los hombres, y que tal empresa es merecedora de una gran estima. Empero, al buscar “vida en la verdad” tales verdades asequibles a la razón natural no serían tales si se encuentran desarraigadas de lo vivo, si no interpelan al hombre concreto, ese de carne y de hueso que en la introducción de *Del sentimiento trágico de la vida*: “nace, sufre y muere –sobre todo muere”.³⁰

De acuerdo con Unamuno, la verdad sería verdad si y sólo si le dice algo a los vivos sobre el misterio de la vida misma. Resultaría paradójico aquello de “aun a sabiendas de que no he de encontrarlas mientras viva”, pues tal postura podría ser dogmática o academicista (siguiendo los sentidos ya citados por Sexto Empírico),³¹ si Unamuno no continuara afirmando que tampoco puede transigir con “aquello de lo Inconocible”, y que “quiere trepar a lo inaccesible”.³² Al afirmar el “quiere trepar a lo inaccesible” Unamuno expone lo propio de su volitivismo religioso: lo misterioso vale no en tanto que se sabe, se conoce o se razona, sino en tanto que se quiere o se desea. De lo que se puede implicar que lo propio de lo religioso es “querer trepar a lo inaccesible”. Y “luchar con Dios desde el romper del alba hasta el caer de la noche, como dicen que con Él luchó Jacob”³³ no sería sino luchar con el misterio, que sería la “sana distancia”, para no caer en la “tentación” de creer que

²⁸ DE UNAMUNO, M., “MR”, p. 118.

²⁹ DE UNAMUNO, M., “MR”, pp. 118-119.

³⁰ DE UNAMUNO, M., *DSTV*, p. 127.

³¹ SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos pirrónicos*, Madrid: Gredos, 2014, p. 31.

³² DE UNAMUNO, M., “MR”, p. 119.

³³ DE UNAMUNO, M., “MR”, p. 118.

uno ha logrado lo inaccesible, o desesperar (es decir, “ya no querer”, pues la esperanza espera porque quiere, porque añora) y afirmar que es imposible trepar lo inaccesible.

Siguiendo a Unamuno, la fe es un sentimiento necesario para no desesperar y para continuar “queriendo trepar a lo inaccesible”, aunque parezca imposible. Pues para Unamuno, sólo emprendiendo tal lucha sería posible concebir una “verdad viva en la vida”, que sería la culminación de la vida misma. Quien padezca tal hambre de misterio, a tal grado de que siempre se conserve intentando trepar lo imposible, aunque parezca imposible, y que nunca desespere, ni espere la victoria, sería el “caballero de la fe”,³⁴ que Unamuno, en este periodo de su obra, suele identificar con Don Quijote.³⁵ Para justificar religiosamente tal “hambre de misterio”, Unamuno apela al *Evangelio*.³⁶

“Sed perfecto como vuestro Padre que está en los cielos, es perfecto” nos dice el Cristo, y semejante ideal de perfección es, sin duda, inasequible como meta y término de nuestros esfuerzos. Y ello ocurrió, dicen los teólogos, con la gracia. Y yo quiero pelear mi pelea sin cuidarme de la victoria. ¿No hay ejércitos y aun pueblos que van a una derrota segura? ¿No elogiamos a los que se dejaron matar peleando antes que rendirse? Pues ésta es mi religión.³⁷

Para Unamuno, lo religioso nace del querer y del sentimiento, y aunque a la razón tales metas le parezcan inasequibles, esto no le impide a la voluntad humana desearlo. La voluntad humana, por lo tanto, no tendría freno alguno y tal sería la vía para abordar lo propio del orden religioso, y quizás de todo orden.³⁸ Esto sería lógicamente válido en el pensamiento unamuniano, a pesar de que parezca dogma, sin embargo, tal aparente principio se toma como mera hipótesis, y se asume que es construida más por el sentimiento que por la razón, aunque el mismo sentimiento impulse a hacerlo razonable. Siguiendo a Unamuno, es el corazón el que acepta y construye las explicaciones que construye la razón, y éstas siempre son hipótesis. Dice Unamuno:

En el orden religioso apenas hay cosa alguna que tenga racionalmente respuesta, y como no lo tengo, no puedo comunicarla lógicamente, porque sólo es lógico y transmisible lo racional. Tengo, sí, con el afecto, con el corazón, con el sentimiento una fuerte tendencia al cristianismo sin atenerme a dog-

³⁴ El caballero de la fe es un personaje kierkegaardiano narrado por Johannes de Silentio en *Temor y temblor*, que se identifica con Abraham. SKS 4, 132. Kierkegaard jamás suscribe a Don Quijote como “caballero de la fe”. Ver Ángeles de León, J.M., *Don Quijote de La Mancha, ¿caballero de la fe? Una lectura más allá de Temor y temblor y el quijotismo unamuniano*. Tesis de Maestría, Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México.

³⁵ DE UNAMUNO, M., *DSTV*, p. 248.

³⁶ Mt. 5,48.

³⁷ DE UNAMUNO, M., “MR”, p. 119.

³⁸ DE UNAMUNO, M., *DSTV*, pp. 155-156.

mas especiales de esta o de aquella confesión cristiana. Considero cristiano a todo el que invoca con respeto y amor el hombre de Cristo, y me repugnan los ortodoxos sean católicos o protestantes [...] confieso sinceramente que las supuestas pruebas racionales la ontológica, la cosmológica, la ética, etcétera de la existencia de Dios no me demuestran nada; que cuantas razones se quieren dar de lo que existe un Dios me parecen razones basadas en paralogismos y peticiones de principio [...]. Nadie ha logrado convencerme racionalmente de la existencia de Dios, pero tampoco de su no existencia; lo razonamientos de los ateos me parecen de una superficialidad y sutileza mayores aún que los de sus contradictores. Y si creo en Dios, por lo menos creo creer en Él, es ante todo, porque quiero que Dios exista, y después porque se me revela, por vía cordial, en el Evangelio y a través de Cristo y de la Historia. Es cosa de corazón. Lo cual quiere decir que no estoy convencido de ello como lo estoy de que dos y dos hacen cuatro.³⁹

Es a partir del criterio de lo lógico y transmitible como Unamuno delimita lo racional de lo irracional, pues, a su parecer, sólo lo lógico y transmitible es racional.⁴⁰ La búsqueda de lo lógico y transmitible en la vida sería, entonces, la búsqueda de las verdades racionales, que, empero, no son todas las verdades, pero sí las accesibles a la naturaleza humana al ser comunicables.⁴¹ Por lo tanto, para Unamuno, la racionalidad humana no es el criterio para delimitar lo verdadero, pero sí es lo lógico. En este punto, Unamuno estaría de acuerdo con Kant. Según Forment, Unamuno no acepta la tradición filosófica iniciada en Platón y afirmada por la doctrina católica, de que es posible demostrar con certeza por argumentos racionales dimensiones metafísicas.⁴² Al ser imposible para la razón demostrar verdades primeras, para Unamuno, todas las posibilidades de la metafísica parten de la fe, es decir, de la voluntad. Que, en su pensamiento, en último término, se identifica con “el hambre de inmortalidad”.⁴³

Por eso mismo, Unamuno considera que las pruebas racionales de la existencia de Dios no le demuestran nada, ni lo convencen racionalmente de la existencia de Dios, y por ello, a su parecer, todo lo propio de lo religioso es más asunto de fe que de razón, de volición más que de evidencia, aunque la naturaleza humana tienda a lo contrario. Y es el corazón humano el que desea, es el corazón humano el que asiente, porque así lo quiere y lo desea. Para Unamuno, es el corazón humano, esencia humana, el que quiere, por ejemplo, que “Dios exista a través de Cristo y de la Historia”, aunque la tendencia antropo-

³⁹ DE UNAMUNO, M., “MR”, pp. 119-120.

⁴⁰ DE UNAMUNO, M., “MR”, p. 119.

⁴¹ DE UNAMUNO, M., “MR”, p. 119.

⁴² FORMENT, E., “Unamuno y el problema de Dios”, en *Espíritu*, vol. XXXVI, 1987, p. 127.

⁴³ DE UNAMUNO, M., *DSTV*, pp. 163-164.

lógica sea razonar porque lo propio del corazón humano es desconfiar de sus sentires.⁴⁴ Según Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida*: “La fe no se siente segura ni con el consentimiento de los demás, ni con la tradición, ni bajo la autoridad. Busca el apoyo de su enemiga la razón”.⁴⁵ Empero, de acuerdo con Unamuno, tales voliciones, principio antropológico, serían más verdaderas que cualquier verdad racional porque responderían a los sentimientos más profundos del corazón humano (la realidad humana más profunda), aunque éstos serían verdades en un orden distinto al de las verdades comunicables del mundo, que coincidirían con las de la *Crítica de la razón pura*, y que son las propias de la razón, que empero no sirven para vivir, y que incluso parecen enemigas de la vida. Así es como Unamuno, en este sentido, parece que es fideísta o por lo menos kantiano (o al menos criticista, es decir, “moderno”) porque defiende que lo fenoménico es lo propio de la razón humana; pero que lo nouménico, que sería el orden donde radicarían las máximas aspiraciones del corazón humano y donde radica el verdadero fundamento antropológico, es netamente volitivo, y por ende inaccesible para la filosofía; por lo que parece que la dicotomía entre fe y razón parece insalvable, al menos abordándolo desde la razón. Ante este problema señala Julián Marías:

El tema de Unamuno ya con alguna mayor precisión, es, pues, el hombre en su integridad, que va de su nacimiento a su muerte, con su carta, su vida, su personalidad y, sobre todo, su afán de no morir nunca eternamente. Con estos supuestos, movido por su angustia hacia una afanosa búsqueda de la verdad, creyendo que éste y no otro es el objeto de su filosofía, se podría esperar que Unamuno se lanzase al estudio metafísico del hombre viviente y mortal. Pero, en lugar de ello, dice que sus afirmaciones son “poesía o fantasmagoría” y escribe poemas, algunos dramas y, sobre todo, novelas. ¿Qué quiere decir esto? ¿Se vuelve Unamuno de espaldas a su única cuestión? ¿Renuncia a saber si ha de morir del todo? Lo que ocurre es que Unamuno cree que la razón no le sirve para su problema. “La razón es enemiga de la vida”, escribe. Piensa que el sentimiento, el afán de la vida choca irremediablemente con la razón y vienen a contradicciones con ella.⁴⁶

Por este influjo criticista (específicamente kantiano) es que el Unamuno del “quijotismo caballero de la fe”, desprecia a la filosofía escolástica y a toda teología natural como explicaciones racionales, es decir, metafísicas; y por ello las considera llenas de paralogismos y de peticiones de principio (igual que a toda la herencia aristotélica, es decir el realismo filosófico), pues a su parecer se olvidan de lo vivo y pretenden abordar temas que, de suyo, están velados a la razón. Toda la concepción filosófica de Unamuno, y su des-

⁴⁴ DE UNAMUNO, M., “MR”, p. 120.

⁴⁵ DE UNAMUNO, M., “MR”, p. 120.

⁴⁶ MARÍAS, J., *Miguel de Unamuno*, Madrid: Espasa-Calpe, 1956, p. 46.

precio por la metafísica, surge por un escepticismo antirrealista, esto también siguiendo a la tradición pirrónica que con sus *tropos* pretendía refutar a la lógica y la metafísica de Aristóteles, que a su parecer mostraban la realidad como una verdad hallada y dada, es decir, como un dogma. En el fondo, todo escepticismo es antirrealista, porque al parecer de los escépticos, como señala el tercer *tropo* de Sexto Empírico sobre la imposibilidad de demostrar la realidad sino sólo describirla fenoménicamente, “no podremos decir cómo es en realidad cada una de esas cosas; sólo es posible decir cómo aparece en cada momento”.⁴⁷ El idealismo kantiano es escéptico tanto por la metafísica de Wolff (deudora del nominalismo suareciano),⁴⁸ como por el “separatismo cartesiano” (utilizando la categoría de Blondel)⁴⁹ y por el escepticismo de David Hume, profundamente sensualista, consecuencia del nominalismo que devino en fideísmo, y después materialista en cuestiones de filosofía natural, que dieron paso a la fundación de la “física moderna”. Aunque sus principales argumentos escépticos, principalmente sobre la causalidad, se remontan a Sexto Empírico y a la tradición pirrónica.⁵⁰

En las filosofías escépticas, igual que para Unamuno, a los dogmas/principios, se llega por la voluntad, no por la razón; y, por tanto, para todas ellas, el deseo es superior y anterior a la razón; y, por ende, la ética es más un asunto de sentimiento que de razonamiento.⁵¹ Para las filosofías escépticas, las cosas verdaderamente importantes de la vida, que en el terreno de la ética son decisiones, deliberaciones, asentimientos, no se razonan, sino más bien, se concretan porque se desean. Para los filósofos escépticos, el hombre es, pues, principalmente, deseo; y pretender sacarlo de ello es transgredir su naturaleza.⁵² Pues para ellos, es la necesidad humana, sus sentimientos y sus voliciones lo que impulsa al hombre a querer justificar racionalmente todo que aquello que, *a posteriori*, desea. Sin embargo, la solución a la tendencia antropológica a justificar racionalmente sus deseos es una polémica entre escépticos, porque parece ser que, a algunos, más que interesarles una respuesta epistemológica u ontológica, desean una respuesta ética, es decir, una postura existencial ante la vida. Por ejemplo, los pirrónicos, frente al conocimiento de las últimas realidades, pugnaban por la *epojé*, pues tal indiferencia ante los problemas del conocimiento los conduciría a la imperturbabilidad, que sin duda es una opción ética.⁵³

⁴⁷ SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos pirrónicos*, Madrid: Gredos, 2014, p. 47.

⁴⁸ N. FORSTER, M., *Kant and Skepticism*, Princeton: Princeton University Press, 2008, pp. 38-39.

⁴⁹ BLONDEL, M., *L'Action*, Paris: Alcan, 1893, pp. 489-491.

⁵⁰ SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos pirrónicos*, p. 47.

⁵¹ SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos pirrónicos*, p. 47.

⁵² SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos pirrónicos*, p. 47.

⁵³ SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos pirrónicos*, p. 47.

Martín Lutero, por su parte, con la *sola fide*, afirma que la razón no tiene nada que decir en materia moral, pues su corrupción es tal que sólo la fe puede salvar al género humano, y con la *sola Scriptura* señala que sólo por Revelación el “hombre” puede reconocer qué es lo bueno y qué es lo malo. No está de más señalar que para Lutero la teología es, fundamentalmente, revelación sobre la fe que salva.⁵⁴ Descartes, ante el mismo problema, propondría que lo más sensato, mientras se logra una certeza moral, es vivir conforme a las costumbres sociales, es decir vivir bajo una “moral por provisión”.⁵⁵ Hume consideraría que se debe renunciar a la distinción racional entre lo bueno y lo malo, y que más bien se debe de escuchar al sentimiento, al verdadero deseo. Kant, fundamentando *a priori* la ética, en la *Fundamentación metafísica de las costumbres*, sostendría que es preciso desde la voluntad humana, y no desde su “formalización racional”, lograr imperativos categóricos, traducidos en leyes universales, que nos conduzcan a “ser buenos”, es decir, a su visión de la “santidad”.⁵⁶ Al final, en todas estas filosofías escépticas y criticistas, desde el sentimiento y la voluntad se pretende adecuar el dogma (volitivo, verdad viva) con las necesidades de la vida, y, para ellos, lograr tal adecuación, que pretende satisfacer al sentimiento y saciar la voluntad, sería el lugar secundario de la razón. Tal adecuación sería un signo presente en casi todas las filosofías modernas, que ante todo son escépticas. Continúa Unamuno:

No sé (Si Dios existe o no), cierto es; tal vez no pueda saber nunca, pero “quiero saber”. Lo quiero y basta. Y me pasaré la vida luchando con el misterio y aun sin esperanza de penetrarlo, porque esa lucha es mi alimento y es mi consuelo. Sí, mi consuelo. Me he acostumbrado a sacar esperanza de la desesperación misma. Y no griten ¡Paradoja! los mentecatos y los superficiales.⁵⁷

En este sentido Unamuno, aunque en “Mi religión” se autodenomine “cristiano”, o al menos con “una fuerte tendencia al cristianismo” y desprecie toda ortodoxia, hace una escisión sobre la posible relación entre la razón y la fe, decantándose por la *sola fide*;⁵⁸ en apariencia, podría decir que esta postura unamuniana es cercana al protestantismo luterano. Empero, Unamuno “sería cristiano”, simplemente, por los deseos de su corazón, en *Del sentimiento trágico de la vida*, sabremos que, a su parecer, se tiene fe por “hambre de inmortalidad”.⁵⁹ La anti-ortodoxia unamuniana inevitablemente deviene en una suerte de “anarquismo místico” (siguiendo la religión de don Fermín,

⁵⁴ LUTERO, M., “The Smalcald Articles”, en *Concordia: The Lutheran Confessions*, St. Louis: Concordia Publishing House, p. 289.

⁵⁵ DESCARTES, R., *Discurso del método*, Madrid: Tecnos, 2013, pp. 86-87 / AT/VI, 22.

⁵⁶ KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, Ciudad de México: FCE, 2011, p. 97. KpV, Ak V, 122.

⁵⁷ DE UNAMUNO, M., “MR”, p. 120.

⁵⁸ DE UNAMUNO, M., “MR”, pp. 119-120.

⁵⁹ DE UNAMUNO, M., *DSTV*, pp. 185-187.

el tío de Eugenia Domingo en *Niebla*),⁶⁰ que es la consecuencia de aceptar que todo dogma, es decir, toda ortodoxia, surge de la razón, y que por lo tanto es enemiga de la vida. Pareciera entonces que para “buscar verdad en la vida y vida en la verdad” es preciso renunciar a la razón como método; y, simplemente, atender las exigencias del corazón humano; que, en su visión, está hambriento de eternidad y de bondad, es decir, de Dios.

Así, la religión de Unamuno sería eso: “la religión de Unamuno”, es decir, una religión que sólo él profesaría, una profesión alejada de todo credo que no fueran las exigencias de su propio corazón. Y, por ello, según Unamuno, cada ser humano, al tener exigencias y hambres personales, tendría su propia religión, aunque acepte dogmas; pues, lo religioso (que sería el deseo propio de cada persona) respondería al deseo de corazones individuales, no al de cultos colectivos, que se establecen cuando la razón los conforma (ortodoxia). Sin embargo, toda ortodoxia es dogmática en tanto que afirma o niega algo, por lo tanto, es también dogmático afirmar que algo no puede conocerse. Luego, para Unamuno, siguiendo la clasificación de Sexto Empírico, los académicos también serían dogmáticos, y lo propio de los dogmáticos, así afirmen o nieguen, es la pereza espiritual. Por lo tanto, según Unamuno, lo propio de la razón, cuya función primordial es negar o afirmar, es la pereza espiritual; y es el afán del sentimiento, entonces, lo que verdaderamente busca y lucha, pues no se conforma con una respuesta que no satisfice su inquietud. Y por esto mismo, para Unamuno, el hombre verdaderamente religioso, que identificamos con su “caballero de la fe” de *Vida de Don Quijote y Sancho*,⁶¹ es aquel que supera la pereza espiritual; es decir, aquel que no se resigna ni al dogma, ni a la imposibilidad del conocimiento, sino el que se mantiene en pie de lucha y pone su vida más en ella que en la victoria.

Unamuno no aspiraría, como el pirrónico, a la ataraxia, por medio de la *epojé*; ni como el aristotélico a la *eudaimonia*, por medio de la contemplación racional (*theoria*). Unamuno, por medio de la lucha contra la razón definidora, aspiraría al consuelo del alma, a la satisfacción del propio anhelo. Sin embargo, estos posicionamientos, escépticamente, siempre deberían tomarse como hipótesis y jamás como dogmas. Esto implica, pues, que se acepte que las hipótesis y los dogmas responden más las exigencias volitivas humanas que a racionalizaciones filosóficas.

Los posicionamientos unamunianos en torno a la verdad en “Mi religión”, que básicamente son ideas sueltas sobre su búsqueda y anhelos personales, quedan inconexas con el resto de su pensamiento si es que no se rastrea un

⁶⁰ DE UNAMUNO, M., *Niebla*, p. 21.

⁶¹ DE UNAMUNO, M., *VDQyS*, p. 31.

punto de partida más completo, que es lo que encontramos en *Del sentimiento trágico de la vida*, que Unamuno escribió 6 años después de “Mi religión”.

Resulta inevitable concluir, racionalmente, que la actitud volitiva, escéptica y antidogmática que se encuentra en Unamuno, implica un caos filosófico, o por lo menos una imposibilidad argumentativa. Por ello podría considerarse inútil hacer una relación intelectual entre “Mi religión” y *Del sentimiento trágico de la vida*, empero, consideramos que hay en el pensamiento de Unamuno, al menos en este periodo, ciertas ideas filosóficas que se conservan y presentan un hilo argumentativo; por ejemplo, la idea de abandonar la razón como método para encontrar “La verdad en la vida y la vida en la verdad”. Esto, sin embargo, sólo se puede admitir sabiéndose hipótesis, e intentando comprender al pensamiento unamuniano como una propuesta vivencial, de difícil clasificación literaria y disciplinaria, móvil y mutable, que no teme caer en contradicciones y en paradojas. La difícil clasificación unamuniana también abre un camino para aproximarnos a aquello que, para Unamuno, es la filosofía. Unamuno entiende “filosofía” en su sentido etimológico: “amor a la sabiduría”.⁶² Por ello, a su parecer, la filosofía precisa poseer un espíritu afanoso o diligente que jamás abandone la investigación por la verdad y que se atreva a dudar de todo, porque ante todo ama, y es tal amor lo que impulsa su curiosidad, aunque tal constante interrogación lo encamine a la desesperación, desde la que tendrá que sacar esperanza para continuar con su empresa. Esto a sabiendas de que, para Unamuno, la verdadera sabiduría (“La verdad en la vida y la vida en la verdad”) es más cercana al sentimiento y al querer (a la *philia*) que a la razón (el *logos*). Según Eudaldo Forment:

Se ha puesto de relieve que en sus obras, que, tanto en su vivo y personal estilo como en su temática, son independientes de la tradición anterior, le sirvieron de medio para expresar su pensamiento y emociones filosóficas. Porque en Unamuno el pensamiento y la emoción están íntimamente unidos. No quiso exponer sus ideas filosóficas y religiosas en tratados sistemáticos, para que no se perdiese el sentimiento y la pasión que les acompañaba; y porque, consecuentemente, no concebía la filosofía como un conjunto ordenado de verdades racionales, fruto de una actividad puramente intelectual, sino como el vivir intensamente los problemas fundamentales del hombre.⁶³

Al final, pareciera, que, en la obra de Unamuno, poesía, religión y filosofía se confunden y se dan la mano o son la misma cosa, aunque haya sutiles diferencias estilísticas entre ellas; pero tienen en común que todas son expresiones literarias de las pasiones y voliciones humanas, que jamás se pueden separar del pensamiento humano, y, por ende, de la filosofía.

⁶² DE UNAMUNO, M., *DSTV*, pp. 128-129.

⁶³ FORMENT, E., “Unamuno y el problema de Dios”, p. 125.

“Buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad”: la religión de Miguel de Unamuno

Veamos qué es, pues, para Unamuno aquello que desea el corazón humano en lo más profundo de sus entrañas y que es la causa tanto de la poesía como de la filosofía y la religión.

2. El hambre de inmortalidad y el quijotismo unamuniano

Por “Mi religión” ya nos es bien sabido que lo propio de la religión, según Unamuno, surge del querer, y que el querer es superior a la razón, y que lo mismo sucede con la filosofía. Ya lo dice en *Del sentimiento trágico de la vida*: “*Nihil cognitum quin praevoluitum*”.⁶⁴ Sin embargo, ¿cómo es que Unamuno llega a tal conclusión? Para ello es preciso explorar su antropología filosófica, especialmente su teoría en torno a la voluntad.

La antropología unamuniana expuesta en *Del sentimiento trágico de la vida*, parte del hombre concreto, el de “carne y hueso, el que nace, sufre y muere –sobre todo muere–, el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere, el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano”,⁶⁵ que para Unamuno “es el sujeto y supremo objeto a la vez de toda filosofía, quíéranlo o no sedicentes filósofos”⁶⁶ y la filosofía, a su parecer responde a:

la necesidad de formarnos una concepción unitaria y total del mundo y de la vida, y como consecuencia de esa concepción, un sentimiento que engendre una actitud íntima y hasta una acción. Pero resulta que ese sentimiento, en vez de ser consecuencia de aquella concepción, es causa de ella. Nuestra filosofía, esto es, nuestro modo de comprender el mundo y la vida, brota de nuestro sentimiento respecto a la vida misma [...].⁶⁷

Entonces, tal como sucede con la religión, de acuerdo con Unamuno, la filosofía tiene que ver más con un sentir respecto a la vida, con un sentimiento desde el que se juzga toda la realidad, que con una sistematización racional de la misma. Y tal sentimiento, considera, es el “posicionamiento existencial” de un hombre concreto, de un hombre de carne y hueso, y es el punto de partida de su voluntad y deseo que preceden a su racionalidad. Y por ello, para Unamuno, la filosofía es ante todo un posicionamiento encarnado ante el mundo y la vida, y al estar encarnado, está vivo y se posiciona desde la conciencia humana, que para Unamuno es una enfermedad.⁶⁸ ¿Y de qué

⁶⁴ DE UNAMUNO, M., *DSTV*, pp. 128-129.

⁶⁵ DE UNAMUNO, M., *DSTV*, p. 127.

⁶⁶ DE UNAMUNO, M., *DSTV*, p. 128.

⁶⁷ DE UNAMUNO, M., *DSTV*, p. 128.

⁶⁸ DE UNAMUNO, M., *DSTV*, pp. 168-169.

está enfermo el hombre de carne y hueso según Unamuno? Está enfermo de muerte y de una curiosidad que le hace querer conocer su origen y su destino. Y tal enfermedad lleva a algunos a filosofar, porque sentir tal enfermedad posiciona a los hombres de carne y hueso ante la incertidumbre que surge con ser conscientes de su propia existencia.

Al ser los filósofos hombres de carne y hueso, es decir, hombres enfermos de consciencia y de muerte, la filosofía es también hija de tal condición, por lo que el filósofo, al parecer de Unamuno, haga lo que quiera, no puede filosofar sólo con la razón, sino que lo hace “con la voluntad, con el sentimiento, con la carne y con los huesos, con el alma toda y con todo el cuerpo. Filosofa el hombre”⁶⁹ y, por lo tanto, el hombre de carne y hueso no filosofa por “la verdad por la verdad” ni por “el saber por el saber” sino para y por un para qué.⁷⁰ Según Unamuno, el hombre de carne y hueso “filosofa para algo más que para filosofar” y tal “para qué que es algo más que filosofar” es en pos de la inmortalidad. El hombre de carne y hueso, enfermo de muerte, filosofa porque tiene hambre de inmortalidad, porque ansía no morir. Dice Unamuno:

El hambre de inmortalidad personal, el conato con que tendemos a persistir indefinidamente en nuestro ser propio y que es, según el trágico judío (Spinoza), nuestra misma esencia, eso es la base afectiva de todo conocer y el íntimo punto de partida personal de toda filosofía humana, fraguada por un hombre y para hombres. Y veremos cómo la solución a ese íntimo problema afectivo, solución que puede ser la renuncia desesperada de solucionarlo, es la que tiñe toda la filosofía.⁷¹

De esta manera es que, para Unamuno, la filosofía (o el ansia de filosofar), de fondo, surge de un problema afectivo que tiene que ver con consciencia humana que descubre la muerte y se niega a aceptarla. Y tal es para Unamuno “el punto de partida personal y afectivo de toda filosofía y de toda religión es el sentimiento trágico de la vida”.⁷²

Ligándolo con “Mi religión”, podemos decir que, al parecer de Unamuno, la filosofía nace de un sentimiento ante la vida, y no es por lo tanto una reflexión para interpretar la vida o lo vivo. Al ser la filosofía producto de lo vivo, y al estar lo vivo más cerca de lo sentimental y de la voluntad de la razón, la filosofía es producto de la voluntad y del sentimiento, más que de la razón, igual que todo lo humano. Por ello, la filosofía es más cercana a la poesía que a la ciencia.⁷³ Por todo esto es que, si la religión de Unamuno

⁶⁹ DE UNAMUNO, M., *DSTV*, p. 128.

⁷⁰ DE UNAMUNO, M., *DSTV*, p. 150.

⁷¹ DE UNAMUNO, M., *DSTV*, p. 163.

⁷² DE UNAMUNO, M., *DSTV*, p. 164.

⁷³ DE UNAMUNO, M., *DSTV*, pp. 272-273.

es “buscar verdad en la vida y vida en la verdad”, tal búsqueda es una empresa que se construye desde la voluntad y el sentimiento, más que desde la razón. Ya hemos dicho que para Unamuno “el punto de partida personal y afectivo de toda filosofía y de toda religión es el sentimiento trágico de la vida”,⁷⁴ que es el descubrimiento de la muerte y la negación a aceptarla es el hambre de inmortalidad, y por ello, a su parecer, el único problema filosófico y religioso serio que existe es el de la inmortalidad del alma. Inclusive afirma Unamuno que las religiones no le rinden culto a la muerte, sino a la inmortalidad, y tal idea es lo que las inicia y lo que las conserva.⁷⁵ Y por ello afirma que la muerte, si bien es la enfermedad, también “es el manantial de toda salud poderosa”.⁷⁶

Según Unamuno, el hambre de inmortalidad es “la solución cristiana católica, pauliniana o atanasiana” para “nuestro íntimo problema vital”: el sentimiento trágico de la vida.⁷⁷ Y tal hambre de inmortalidad es lo que, considera, se retrata en el dogma de la Resurrección, que inmortaliza al hombre de carne y hueso. Y por ello afirma que “lo específico religioso católico es la inmortalización y no la justificación al modo protestante”, por lo que para los católicos la moral depende de la religión y para los protestantes la religión depende de la moral.⁷⁸ Al parecer de Unamuno, el dogma de la Resurrección de Cristo corresponde con el sacramento de la Eucaristía, en el que se administra el cuerpo de Cristo, que es pan de inmortalidad. Y el modernismo católico, cree Unamuno, surge por el olvido del hambre de inmortalidad, lo que implica relativizar, desde una actitud racionalista, la Resurrección de Cristo, que es el dogma fundacional del cristianismo, que es el producto perfecto de la añoranza humana por la inmortalidad, y tal relativización del hambre de inmortalidad, que los católicos sacian con el sacramento de la Eucaristía, que es lo que se tiene en común y es lo que los hace ser comunidad (por ello el sacramento de la Eucaristía es la “comunión”), en el protestantismo es sustituida por una moral justificadora, que enfatiza en el pecado y se olvida de lo escatológico y por ello deviene en “anarquía confesional, en puro individualismo religioso y en vaga religiosidad estética”.⁷⁹ Unamuno cita a Oliveira Martins:

el catolicismo dio héroes, y el protestantismo sociedades sensatas, felices, ricas, libres, en lo que respecta a instituciones y a la economía externa, pero incapaces de ninguna acción grandiosa, porque la religión comenzaba por

⁷⁴ DE UNAMUNO, M., *DSTV*, p. 164.

⁷⁵ DE UNAMUNO, M., *DSTV*, p. 168.

⁷⁶ DE UNAMUNO, M., *DSTV*, p. 169.

⁷⁷ DE UNAMUNO, M., *DSTV*, p. 192.

⁷⁸ DE UNAMUNO, M., *DSTV*, p. 194.

⁷⁹ DE UNAMUNO, M., *DSTV*, p. 195.

despedazar en el corazón del hombre aquello que le hace susceptible de las audacias y de los nombres sacrificios.⁸⁰

Sin embargo, opina Unamuno, al catolicismo nunca le ha bastado, simplemente, el sentimiento humano que añora la inmortalidad, y mediante la razón ha pretendido volver humanamente inteligible el misterio, aunque tal razón surja de un sentimiento. Para Unamuno la teología católica, mas no el catolicismo, es una suerte de racionalismo de la fe, que no es sino “cristianismo despotencializado”. Dice:

la fe no se siente segura ni con el consentimiento de los demás, ni con el apoyo de la tradición, ni bajo la autoridad. Busca apoyo de su enemiga la razón. Y así se fraguó la teología escolástica, y saliendo de ella su criada, la *ancilla theologiae*, la filosofía escolástica también, y esta criada salió respondona. La escolástica, magnífica catedral con todos los problemas de mecánica arquitectónica resueltos por los siglos, pero catedral de adobe, llevó poco a poco a eso que llaman teología natural, y no es sino cristianismo despotencializado. Buscóse apoyar hasta donde fuese posible racionalmente los dogmas; mostrar por lo menos que si bien soberracionales no eran contrarracionales, y se les ha puesto un basamento filosófico de filosofía arisotélico-neo-platónica-estoica del siglo XIII; que tal es el tomismo recomendado por León XIII. Y ya no se trata de hacer aceptar el dogma, sino su interpretación filosófica medieval y tomista. No basta creer que al tomar la hostia consagrada se toma el cuerpo y la sangre de Nuestro Señor Jesucristo; hay que pasar por todo eso de la transustanciación, y la sustancia separada de los accidentes, rompiendo con toda la concepción racional moderna de la sustancialidad.⁸¹

Contra tal racionalismo que se avergüenza del hambre de inmortalidad, Unamuno opone la “fe implícita”, que, a su parecer, es la fe del carbonero, y cita a Santa Teresa de Jesús: “Eso no me lo preguntéis a mí que soy ignorante; doctores tiene la Santa Madre Iglesia que sabrán responder”.⁸² ¿Y por qué Unamuno considera que la fe del carbonero es el cristianismo potencializado? Porque la fe, a su parecer, es la vida, y el catolicismo “oscila entre la mística, que es experiencia íntima del Dios vivo en Cristo [...] oscila entre ciencia religiosa y religión científicada. El entusiasmo apocalíptico fue cambiado poco a poco por el misticismo neoplatónico, que a la teología hizo arredar”.⁸³

Recuperando al Unamuno de “Mi religión”, en este punto podría afirmarse que “Buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad” se puede traducir como “Buscar la verdad en la fe y la fe en la verdad”, siendo tal búsqueda un

⁸⁰ DE UNAMUNO, M., *DSTV*, p. 195.

⁸¹ DE UNAMUNO, M., *DSTV*, p. 202.

⁸² DE UNAMUNO, M., *DSTV*, p. 202.

⁸³ DE UNAMUNO, M., *DSTV*, p. 202.

acto de fe, consecuencia de un sentir humano: el hambre de inmortalidad. Sin embargo, también opina Unamuno, frente al “todo lo real es racional y todo lo racional es real” hegeliano, que “todo lo vital es irracional, y todo lo racional es antivital porque la razón es esencialmente escéptica”;⁸⁴ así parece que contradice lo que expresó en “Mi religión” sobre el escepticismo, donde se exhorta a una actitud escéptica frente al dogma, desde una perspectiva no irracionalista, sino antirracionalista. Lo que sin duda es contradictorio, salvo que se asuma a Unamuno dentro de su propia significación de la filosofía y comprensión del catolicismo, es decir, que es naturalmente humano, propio de los hombres de carne y hueso, ser escépticos ante sus propias añoranzas y sentimientos. Del mero sentimiento que busca lo eterno (la fe) nacería la religión; de la duda (la razón) ante tal sentimiento que busca lo eterno (la fe), nacería la filosofía; sin embargo, para que la fe sea transmitible, debe tener un medio que sea razonable, de ahí que, según Unamuno, la fe puede necesitar de la razón.⁸⁵

Por lo tanto, según Unamuno, la religión y la filosofía comparten dialécticamente el mismo origen: la fe, que, a su parecer es, fundamentalmente, un deseo.⁸⁶ Y como ya hemos dicho, para Unamuno el deseo es lo propio de todo lo vivo, y, por ende, lo propio de los vivos de carne y hueso, que naturalmente también están dotados de razón y de conciencia, es buscar un origen, un sentido de la existencia determinado por un sentir del corazón humano que añora lo absoluto, lo eterno, la inmortalidad, etc. Al hombre de fe (el religioso) le bastaría el sentimiento que lo encamina a la esperanza y no duda, aunque su naturaleza humana también sea dudar. El hombre de carne y hueso unamuniano es entonces una paradoja dicotómica, pues se encuentran vivo. En la conciencia del hombre de carne y hueso, la fe y la razón se encuentran juntas, si bien son el sentimiento y la voluntad lo que las hace actuar, y sobre todo esperar. Y es, considera Unamuno, por el deseo mismo de lo eterno y de lo perfecto, que es consolado desde el deseo de lo eterno y lo perfecto.⁸⁷ Por ende, para Unamuno, la fe es el deseo de consuelo de antonomasia. Unamuno concluye que “ni la fe es transmitible o racional, ni la razón es vital”. Lo único vital y transmitible es el hambre de inmortalidad, es decir, el deseo, ¿deseo de qué? De consuelo, que es fundamentalmente, “hambre de divinidad”,⁸⁸ y que es el origen de la fe y del sentimiento religioso.⁸⁹

El consuelo propio de la fe surge frente a la razón racionalista, que intenta comprender los deseos y las hambres propias de lo vivo. El hombre de carne

⁸⁴ DE UNAMUNO, M., *DSTV*, p. 218.

⁸⁵ DE UNAMUNO, M., *DSTV*, pp. 220-221.

⁸⁶ DE UNAMUNO, M., *DSTV*, p. 221.

⁸⁷ DE UNAMUNO, M., *DSTV*, p. 221.

⁸⁸ DE UNAMUNO, M., *DSTV*, p. 284.

⁸⁹ DE UNAMUNO, M., *DSTV*, p. 313 y ss.

y hueso unamuniano filosofa para consolarse con sus propias dudas, encuentre o no un sentido o una respuesta. La filosofía para Unamuno pareciera entonces que consuela a aquellos a quienes no les basta desear lo eterno y lo perfecto, y su sentir los impulsa a querer investigar (lo propio del escéptico) el sentido y la razón de tales voliciones, aunque no se logre y genere más desesperación, lo que no saciará hasta que se satisfaga el hambre de inmortalidad, es decir, el deseo de lo eterno. Y tal sería el ideal unamuniano de “Mi religión”, pues tal lucha que deviene en una eterna incertidumbre, que surge de la duda ante la fe, pero que también desconfía de la razón, al final sería el sentido de la vida, y tal sería la causa de su sentimiento trágico. El escéptico unamuniano, en guerra permanente con Dios (lo que vitalmente más se anhela y se desea) como Jacob,⁹⁰ duda tanto del dogma como de sí mismo, y entonces tanto desconfía de la fe como desconfía de la razón, y por ello desespera porque parece que todo es incertidumbre. Y, sin embargo, en tal incertidumbre, espera, y espera tanto de la fe como de la razón, porque tal es la condición humana, que, en la incertidumbre, anhela conocer y desea que algo pueda llegarse a conocer tanto por la fe como por la razón. En conclusión, el hombre de carne y hueso, que sobrevive en la total incertidumbre, desconfía y desea confiar y desconfiar al mismo tiempo, porque sobre todo desconfía de sí mismo, pero se no se atreve a confiar en algo que no sea en sí mismo. Sólo un Dios consolador, que lo hiciera confiar y lo sacara de toda duda, que es su máximo deseo, podría salvarlo de sí mismo. Tal es la “disolución racional”. Esta visión agónica del “sentimiento trágico de la vida”, Unamuno la volverá a apuntar en su *Agonía del cristianismo*. Dice Unamuno:

Ni, pues, el anhelo vital de la inmortalidad humana halla confirmación racional, ni tampoco la razón nos da aliciente y consuelo de vida y verdadera finalidad a ésta. Mas he aquí que en el fondo del abismo se encuentran la desesperación sentimental y volitiva y el escepticismo racional frente a frente, y se abrazan como hermanos. Y va a ser de este abrazo, un abrazo trágico, es decir, entrañadamente amoroso, de donde va a brotar manantial de vida, de una vida seria y terrible. El escepticismo, la incertidumbre, última posición a la que llega la razón ejerciendo su análisis sobre sí misma, sobre su propia validez, es el fundamento sobre el que la desesperación del sentimiento vital ha de fundar su esperanza.⁹¹

Entonces, pues, siguiendo lo ya dicho en “Mi religión”, en Unamuno hay cierto escepticismo salvador, que a su parecer es mucho más que la duda porque “el conflicto entre la razón y la vida es algo más que una du-

⁹⁰ Génesis 32, 28.

⁹¹ DE UNAMUNO, M., *DSTV*, p. 234.

da”⁹² y tal escepticismo surge de que la voluntad y la inteligencia se necesitan mutuamente, pero buscan cosas opuestas. Y por ello, dice Unamuno, la filosofía y la religión son enemigas, aunque se necesiten mutuamente. Toda religión tiene alguna base filosófica y toda filosofía tiene raíces religiosas, y sentencia que “La historia de la filosofía es, en rigor, una historia de la religión. Y los ataques que a la religión se dirigen desde un punto de vista presunto científico o filosófico, no son sino ataques desde otro adverso de punto de vista religioso”.⁹³ Aunque también reconoce que siempre habrá una metafísica racional (lo propio de la filosofía) y una metafísica vital (lo propio del deseo y de la fe), en conflicto perenne una con otra.⁹⁴ Empero, la primera siempre es una racionalización de la segunda.

Como ya hemos dicho, para Unamuno, en conclusión, la filosofía y la religión son consecuencia del sentimiento trágico de la vida, y tal sentimiento, como ya hemos reiterado, surge de la voluntad. Según Unamuno, siempre se cree porque se quiere creer. Y tal “querer creer”, al ser cuestión de sentimiento, es algo instintivo: “el instinto de conocer y el de vivir, o más bien de sobrevivir, entran en lucha”;⁹⁵ la religión está más cerca de la supervivencia y la filosofía del instinto de conocer, pero ambas surgen de la misma raíz: el sentir del hombre de carne y hueso que no puede encontrar armonía entre su razón y su voluntad, que están supeditadas a la supervivencia, es decir, a las exigencias de la vida; aunque sabe que morirá, a pesar de que no lo desee:

Toda posición de acuerdo y armonía persistente entre la razón y la vida, entre la filosofía y la religión, se hace imposible. Y la trágica historia del pensamiento humano no es sino una lucha entre la razón y la vida, aquella empeñada en racionalizar a ésta haciéndola que se resigne a lo inevitable, a la mortalidad; y ésta, la vida, empeñada en vitalizar a la razón obligándola a que sirva de apoyo a sus anhelos vitales. Y ésta es la historia de la filosofía, inseparable de la historia de la religión.⁹⁶

Al afirmar Unamuno que es imposible la armonía entre la razón y la vida, parece entonces que la afirmación de “Mi religión” (“Buscar la verdad y la verdad en la vida”) es imposible también, y que Unamuno estaría proponiendo, más bien, una paradoja. Sin embargo, a la manera kierkegaardiana o socrática, es en tal paradoja donde Unamuno hallaría cierta esperanza o la posibilidad de una respuesta o, por lo menos, una postura ante el sentimiento trágico de la vida; y desde tal postura podría inferirse “su religión”, que esta-

⁹² DE UNAMUNO, M., *DSTV*, p. 234.

⁹³ DE UNAMUNO, M., *DSTV*, p. 242.

⁹⁴ DE UNAMUNO, M., *DSTV*, p. 350.

⁹⁵ DE UNAMUNO, M., *DSTV*, p. 242.

⁹⁶ DE UNAMUNO, M., *DSTV*, p. 243.

ría determinada a sí misma por la condición paradójica de la relación entre la razón y la vida (la filosofía y la religión). Y es que, para Unamuno, parece ser que la postura más sensata frente a la condición humana, contradictoria por naturaleza, no es sólo aceptar la condición paradójica y trágica del hombre de carne y hueso, sino intentar vivir a partir de ella. A tal condición paradójica del hombre de carne y hueso, Unamuno la llama “quijotismo”, que es su solución al “problema práctico” de la vida.⁹⁷ El “problema práctico”, dice Unamuno, es que peleamos contra el Destino, y aun sin esperanza de victoria, peleamos contra él quijotesicamente.⁹⁸

3. El quijotismo unamuniano, ¿la religión de Unamuno?

Unamuno nos dice al concluir *Del sentimiento trágico de la vida*, que la solución al “problema práctico” de la vida es que cada hombre de carne y hueso logre ejercer su vocación personal:

Pensamos para vivir, he dicho; pero acaso fuera más acertado decir que pensamos porque vivimos, y que la forma de nuestro pensamiento responde a la de nuestra vida. Una vez más tengo que repetir que nuestras doctrinas éticas y filosóficas, en general, no suelen ser sino la justificación a posteriori de nuestra conducta, de nuestros actos. Nuestras doctrinas suelen ser el medio que buscamos para explicar y justificar a los demás y nosotros mismos nuestro propio modo de obrar.⁹⁹

Y por ello, según Unamuno, es “la conducta, la práctica, la que sirve de prueba a la doctrina, a la teoría”,¹⁰⁰ y por ello considera que el fin de la vida es “el hacer de la verdadera práctica un hecho teórico [...] de que es cada uno de nosotros único e irremplazable, del que no pueda llenar otro el hueco que dejamos al morir”;¹⁰¹ y tal ansia de trascendencia, tal posibilidad de materializar el hambre de inmortalidad que logre saciar tanto a la razón como al ansia vital de la voluntad sólo se puede lograr, según Unamuno, si el hombre de carne y hueso da de sí mismo todo cuanto puede dar, superándose a sí mismo para hacerse insustituible.¹⁰² Y tal posibilidad sólo puede lograrse ejercitando el oficio de cada cual, y el oficio va ligado a la vocación, que no es hacer lo que uno considere que le cuadra o no, sino “de hacer vocación

⁹⁷ DE UNAMUNO, M., *DSTV*, pp. 384-419.

⁹⁸ DE UNAMUNO, M., *DSTV*, p. 393.

⁹⁹ DE UNAMUNO, M., *DSTV*, p. 393.

¹⁰⁰ DE UNAMUNO, M., *DSTV*, p. 393.

¹⁰¹ DE UNAMUNO, M., *DSTV*, p. 393.

¹⁰² DE UNAMUNO, M., *DSTV*, pp. 393-394.

del menester en que la suerte o la Providencia, no nuestra voluntad nos ha puesto”.¹⁰³ Y tal es lo propio de lo auténticamente religioso según Unamuno, porque es en el oficio cotidiano donde uno encuentra problemas prácticos y vivencias que debe solucionar, más allá de las especulaciones filosóficas o las ambiciones de la razón. Es en el oficio cotidiano donde uno encuentra “verdad en la vida y vida en la verdad”. Sentencia Unamuno: “Lo religioso es, sin duda, tratar de hacer que sea nuestra vocación el puesto en que nos encontramos, y en último caso, cambiarlo por otro”.¹⁰⁴ Según Julián Marías, Unamuno encontró su vocación en su faceta creativa, como escritor, principalmente de ficción.¹⁰⁵

Lo religioso de la cotidianidad implica que el hombre de carne y hueso debe salvar su día a día y sus propias circunstancias, haciendo de lo vivo, de lo íntimo de cada cual, el sentido de su propia existencia, estando abierto siempre a la posibilidad de cambiar el lugar en el que uno se encuentra, y haciendo del cambio, de lo nuevo, también una vocación personal en donde se halla el sentido de la verdad y de la vida. Y tal rescate, con rigor y pasión, del día a día, según Unamuno, es donde el hombre de carne y hueso se inmortaliza y donde encuentra su gloria religiosa, pues salva sus circunstancias y su ser, y por ende su propia vida, sin importar todo lo demás. Al cumplir su vocación cotidiana, el hombre de carne y hueso unamuniano calma la desesperación de la razón, porque ella encuentra razones suficientes para vivir en el día a día; y salva la verdad de la vida mostrándole a la razón que vale la pena vivir, y que todo dolor y sacrificio tiene un sentido. El rescate con miras a lo eterno del día a día, del oficio (es decir, de las circunstancias personales de cada uno) es lo que salva del absurdo. Ejemplifica Unamuno:

Aquí tenéis un zapatero que vive de hacer zapatos, y que los hace con el esmero preciso para conservar su clientela y no perderla. Ese otro zapatero vive en un plano espiritual algo más elevado, pues tiene el amor propio del oficio, y por pique o pundonor se esfuerza en pasar por el mejor zapatero de la ciudad o del reino, aunque esto no le dé ni más clientela ni más ganancia, y sí sólo más renombre y prestigio. Pero hay otro grado aún mayor, y es tender hacerse para con sus parroquianos el zapatero único e insustituible, el que de tal modo les haga el calzado, que tengan que echarle de menos cuando se les muera –“se les muera”, y no sólo “se muera”–, y piensen ellos, sus parroquianos, que no debía haberse muerto, y esto así porque les hizo calzado pensando en ahorrarles toda molestia y que no fuese el cuidado de los pies lo que les impidiera vagar a la contemplación de las más altas verdades; les

¹⁰³De Unamuno, M.: *DSTV*, p. 394.

¹⁰⁴DE UNAMUNO, M., *DSTV*, p. 395.

¹⁰⁵MARÍAS, J., *Miguel de Unamuno*, p. 53.

hizo el calzado por amor a ellos y por amor a Dios en ellos: se los hizo por religiosidad.¹⁰⁶

Y así, para Unamuno, será el amor que cada uno ponga en sus oficios cotidianos con miras a lo eterno, en búsqueda del bien personal y del bien del otro, lo que conciliará a la verdad y la vida, a la razón y la voluntad, y saciará los anhelos propios del sentimiento trágico de la vida. Uno encontraría “verdad en la vida y vida en la verdad” en tanto que uno ame y se apasione por su vida, es decir, por su propia condición de vivo.

Sin embargo, de acuerdo con Unamuno, ante la razón, todas estas tesis, por el arraigado racionalismo cultural, siempre parecerán ridículas, conformistas, y sin más: locas. Y es que, a su parecer, para el racionalismo, todo lo que sea contrario a su razón es locura; por lo tanto, para los racionalistas la vida es una locura. Y para esta razón, todo lo propio de la locura, es ridículo.¹⁰⁷ Y por ello Unamuno propone que, para vivir, para encontrar verdad en la vida y vida en la razón, uno debe aprender a ponerse en ridículo no sólo ante los demás, sino ante uno mismo; y tal, dice, es el ejemplo de Don Quijote; tal es locura, pero no cualquier locura: es locura nacida de la locura de la Cruz. Dice Unamuno:

Y el quijotismo especulativo o meditativo es, como el práctico, locura; locura hija de la locura de la cruz. Y por eso es despreciado por la razón. La filosofía, en el fondo, aborrece al cristianismo y bien que lo probó el manso Marco Aurelio. La tragedia de Cristo, la tragedia divina, es la de la cruz. Pilato, el escéptico, el cultural quiso convertirla por burla en sainete, e ideó aquella frase del rey de centro de caña y corona de espinas, diciendo: “¡He aquí el hombre!”, pero el pueblo más humano que él, el pueblo que busca la tragedia grita: “¡Crucifícale, crucifícale!” Y la otra tragedia, la tragedia humana, intrahumana, es la de Don Quijote con la cara enjabonada para que se riera de él la servidumbre de los duques, y los duques mismos, tan siervos como ellos. ¡He aquí el loco! –se dirían–. Y la tragedia cómica, es la pasión por la burla y el desprecio. El más alto heroísmo para un individuo, como para un pueblo, es saber afrontar el ridículo; es, mejor aún, saber ponerse en ridículo y no acobardarse ante él.¹⁰⁸

Y así, concluye Unamuno, que el sentido de lo religioso, contra la razón, es “hedonística trascendental sustentada en un Dios”, producto del deseo humano, que nos salva de la muerte. Y que nos cura de nuestra suprema necesidad humana: no morir. Y tal Dios que salva de la muerte también nos muestra el camino de la santidad (que es el camino a la inmortalidad del

¹⁰⁶DE UNAMUNO, M., *DSTV*, p. 397.

¹⁰⁷DE UNAMUNO, M., *DSTV*, p. 425.

¹⁰⁸DE UNAMUNO, M., *DSTV*, p. 437.

“Buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad”: la religión de Miguel de Unamuno

alma), que no está en las grandes hazañas, sino en lo intrahistórico, en el oficio cotidiano, en el ridículo diario, en el saber llevar la tragedia cotidiana con pasión y amor: y tal es el ejemplo de Don Quijote. Dice Unamuno:

Aparéceseme la filosofía en el alma de mi pueblo como la expresión de una tragedia íntima análoga a la tragedia del alma de Don Quijote, como la expresión de una lucha entre lo que el mundo es, según la razón de la ciencia nos lo muestra, y lo que queremos que sea, según la fe de nuestra religión nos lo dice [...]. No, Don Quijote no se resigna ni al mundo ni a su verdad, ni a la ciencia o lógica, ni al arte o a la estética, ni a la moral o a la ética.¹⁰⁹

Y tal es, pues, la religión de Unamuno, que, como Don Quijote, no pretende resignarse al mundo, ni a su verdad, ni a la ciencia o lógica, ni al arte o a la estética, ni a la moral o a la ética, sino que pretender atreverse a vivir para la gloria, a perpetuarse en la eternidad, sin temor al ridículo. Y tal es la mayor gloria de Don Quijote, al parecer de Unamuno, porque al haber sido “burlado y vencido”, él vencía y dominaba al mundo dando qué reír de él. Y cierra Unamuno:

Y Don Quijote no se rinde, porque no es pesimista y pelea. No es pesimista porque el pesimismo es hijo de la vanidad, es cosa de moda, puro snobismo, y Don Quijote ni es vano ni vanidoso, ni moderno de ninguna modernidad –menos modernista– y no entiende qué es eso de snob mientras no se lo digan en cristiano viejo español. No es pesimista Don Quijote, porque como no entiende qué sea eso de la *joie de vivre*, no entiende de su contrario. Ni entiende de tonterías futuristas tampoco. A pesar de Clavileño, no ha llegado al aeroplano, que parece querer alejar del cielo a pocos atolondrados. Don Quijote no ha llegado a la edad del tedio de la vida, que suele traducirse en esa tan característica topofobia de no pocos espíritus modernos, que se pasan la vida corriendo a todo correr de un lado para otro, y no por amor a aquel adonde van, sino por odio a aquel otro de donde vienen, huyendo de todos. Lo que es una de las formas de desesperación.¹¹⁰

Del sentimiento trágico de la vida concluye afirmando que más que la paz es deseable la gloria.¹¹¹ La misma gloria que, según el Unamuno de “Mi religión” fue la gloria de Jacob.¹¹² Quien luchó con Dios desde el alba hasta al anochecer, y es desde tal combate desde donde se edifica el hombre de carne y hueso. Y es en tal combate cotidiano, en el día a día, donde “se busca verdad en la vida y vida en la verdad”, y según Unamuno, Don Quijote es un maestro para llevar a cabo tal oficio, que es el único afán verdaderamente

¹⁰⁹DE UNAMUNO, M., *DSTV*, pp. 442-443.

¹¹⁰DE UNAMUNO, M., *DSTV*, p. 447.

¹¹¹DE UNAMUNO, M., *DSTV*, p. 451.

¹¹²DE UNAMUNO, M., *MR*, pp. 118-119.

humano. Por ello, lo religioso para Unamuno, más que el culto o la espera de una vida futura, es el llevar agónicamente el día a día sin desesperación, construyendo, desde el anhelo de infinito, la propia trascendencia a partir del cuidado de la propia inmortalidad, que se cuida, sobre todo cuidando la inmortalidad de los otros. En otras categorías unamunianas, la verdadera gloria, la auténtica inmortalidad es intrahistórica.¹¹³ En nuestros anhelos cotidianos, intrahistóricos, encontramos la verdadera gloria humana. Por ejemplo, no olvidemos que, para el Unamuno de *Vida de Don Quijote y Sancho*, Dulcinea, para Don Quijote, es la gloria.¹¹⁴

Por todo lo anterior es que para Unamuno la ética se infiere de la existencia de Dios, y la existencia de Dios del hambre de inmortalidad.¹¹⁵ Y si la inmortalidad se construye día a día, y lo inmortal es lo propio de lo religioso, luego lo religioso es lo cotidiano, lo del día a día, lo intrahistórico. Y tal es la tragedia de la filosofía, pues ella habla no de lo cotidiano, sino de las aspiraciones de la razón que buscan una inmortalidad histórica. Y cuando la filosofía se ocupa del día a día, que sólo tiene sentido desde la inmortalidad, ella se desespera, porque tiende a lo inmediato, a lo caduco, a la muerte. Así, pues, si la filosofía se descubre en pos de la inmortalidad, ésta reniega de sí misma, y mediante la fe, culmina en religión. La filosofía sería, entonces, lo propio de la muerte; y la religión, el afán cotidiano trascendental, lo propio de la inmortalidad, es decir, de lo vivo que anhela vencer la muerte en su propia carne. Y la naturaleza del hombre es anhelar vencer la muerte, aunque su razón le señale, como a los areopagitas que se encontraron con san Pablo,¹¹⁶ que tal deseo no sólo es absurdo, sino que también es ridículo. Y que más ridículo resulta aún pretender construir la civilización y la cultura en torno a tan absurda idea.

Referencias

- BLONDEL, MAURICE, *L'Action*, París: Alcan, 1893.
DESCARTES, RENÉ, *Discurso del método*, Madrid: Tecnos, 2013. p. 78.
DESCARTES, RENÉ, *Meditaciones metafísicas*, Madrid: Tecnos, 2013. p. 166.
FORMENT, EUDALDO, "Unamuno y el problema de Dios", *Espíritu*, vol. XXXVI, 1987, pp. 126-162.
FORSTER, MICHAEL, *Kant and Skepticism*, Princeton: Princeton University Press, 2008.

¹¹³DE UNAMUNO, M., "En torno al casticismo", en *Obras Completas Vol. 3. Ensayos I*, Madrid: Afrodisio Aguado, pp. 184-189.

¹¹⁴DE UNAMUNO, M., *VDQyS*, p. 40.

¹¹⁵DE UNAMUNO, M., *DSTV*, p. 447.

¹¹⁶Hechos 17, 22-24.

“Buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad”: la religión de Miguel de Unamuno

- KANT, IMMANUEL, *Crítica de la razón práctica*, Ciudad de México: FCE, 2011.
- KIERKEGAARD, SØREN, *Frygt og Bæven*, Copenhagen: Søren Kierkegaard Forskningscenteret, 1997.
- LUTERO, MARTÍN, “The Smalcald Articles”, en *Concordia: The Lutheran Confessions*. St. Louis: Concordia Publishing House.
- MAESTRO, JESÚS G., “Miguel de Cervantes, Miguel de Unamuno: El Quijote desde la experiencia estética de la recepción de 1898”, en *Actas II de Asociación de Cervantistas*, Madrid, 1991, pp. 241-242.
- MARÍAS, JULIÁN, *Miguel de Unamuno*, Madrid: Espasa-Calpe, 1956.
- POPKIN, RICHARD, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México: FCE, 1983.
- SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos pirrónicos*, Madrid: Gredos, 2014.
- DE UNAMUNO, MIGUEL, “Mi religión”, *La Nación*, 9 de diciembre de 1907.
- DE UNAMUNO, MIGUEL, *Mi religión y otros ensayos*, Madrid: Editorial Renacimiento, 1910.
- DE UNAMUNO, MIGUEL, *Vida de Don Quijote y Sancho*, Madrid: Editorial Renacimiento, 1914.
- DE UNAMUNO, MIGUEL, “En torno al casticismo”, en *Obras Completas Vol. 3. Ensayos I*, Madrid: Afrodisio Aguado, 1958.
- DE UNAMUNO, MIGUEL, “Mi religión”, en *Obras Completas Tomo XVI, Ensayos espirituales y otros escritos*, Madrid: Afrodisio Aguado, 1958.
- DE UNAMUNO, MIGUEL, “La fe”, en *Obras Completas Tomo XVI, Ensayos espirituales y otros escritos*, Madrid: Afrodisio Aguado, 1958.
- DE UNAMUNO, MIGUEL, “Del sentimiento trágico de la vida”, en *Obras Completas Tomo XVI, Ensayos espirituales y otros escritos*, Madrid: Afrodisio Aguado, 1958.
- DE UNAMUNO, MIGUEL, “La agonía del cristianismo”, en *Obras Completas Tomo XVI, Ensayos espirituales y otros escritos*, Madrid: Afrodisio Aguado, 1958.
- DE UNAMUNO, MIGUEL, “San Manuel, bueno mártir en *Obras Completas Tomo XVI, Ensayos espirituales y otros escritos*, Madrid: Afrodisio Aguado, 1958.
- DE UNAMUNO, MIGUEL, *Niebla*, Madrid: Cátedra, 1982.

El guerrero y el asesino. Tres miradas sobre Macbeth, de William Shakespeare

*The warrior and the murderer. Three points of view
on William Shakespeare's Macbeth*

ADRIANA MENASSÉ¹
Universidad Veracruzana, México
amena993@gmail.com

Para Adolfo García de la Sienna

RESUMEN

Macbeth, una de las grandes obras de la literatura occidental, puede ser leída de múltiples maneras. Presento aquí tres momentos de una única visión abarcadora, una en cuyo eco resuenan las convicciones últimas de la obra shakespereana. No se trata, en realidad, de consideraciones literarias: la obra de este autor extraordinario constituye en sí misma una indagación en torno a las cuestiones que sostienen nuestra existencia. El presente ensayo se estructura a partir de tres grandes temáticas que sirven de guía a la investigación: ¿Qué es un hombre?, ¿qué hace a un héroe?, ¿por qué está prohibido asesinar? El texto va deshilvanando la trama para plantear que la potencia y dignidad de la vida ancla su pujanza en el sustrato ético del lenguaje, que constituye el fondo inquebrantable de nuestros significados.

Palabras clave: justicia, confianza, orden de sentido.

ABSTRACT

Macbeth, one of the great works of Western literature, can be read in multiple ways. I present here three moments of a single all-encompassing vision, one that echoes the ultimate convictions of Shakespeare's work. It is not, in fact, a matter of literary considerations: the work of this remarkable author is itself an inquiry into the questions that sustain our existence. The text is structured around three topics that guide the investigation: What is a man, what makes a hero, and why is murder forbidden? The essay explores these fundamental questions in order to claim that the power and dignity of life anchors its strength in an ethical substratum that constitutes the unyielding background of our meanings.

Key words: justice, trust, language or meaning.

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1468-3300>

Macbeth, como figura de la ambición desbordada, de la pulsión irrefrenable, va del heroísmo y los honores a la crueldad más vil; del orgulloso y valiente guerrero a la pérdida de referentes y orientaciones; de la seguridad con la que el héroe realiza su tarea, al naufragio de la dimensión de sentido que sostiene lo humano. La tragedia de Macbeth parece desarrollarse en la tensión generada por ciertas preguntas fundamentales: ¿Qué es, qué se espera de un hombre? ¿En qué consiste el trazo de su cumplimiento? ¿Cuál es la diferencia entre un héroe y un criminal? Y la primordial: ¿Por qué no se debe asesinar? Estas preguntas nos remiten al corazón de la ética y, con ella, al orden simbólico que respiramos. ¿Por qué no se debe asesinar? El mandamiento originario, que, según el filósofo Emmanuel Levinas, articula la prohibición esencial de nuestra sociabilidad, es precepto inaugural de una vida inscrita en el significado, y parece tambalear en cuanto se le pone en entredicho.² Las grandes obras de la cultura, se ha dicho, consisten en una meditación en torno a lo que pauta la huella de nuestra condición. Como el resto de sus tragedias y grandes obras, William Shakespeare parece estar reflexionando, en *Macbeth*, sobre el sustrato de significados en el que la vida humana apuesta por algunas de sus más inveteradas convicciones.

Quisiera presentar aquí tres momentos de una indagación en torno a esta obra, tres interrogantes cuya sucinta intensidad acucian el pensamiento. ¿Hay alguna diferencia entre un guerrero y un asesino? ¿Cuál es la concatenación precisa a partir de la que una dignidad se desmorona? ¿Cómo se constituye la humanidad de la criatura humana? Presumimos, huelga decir, que los indicios que nos ofrece *Macbeth* abren espacios y destellos que aun hoy resultan cruciales para la comprensión que tenemos de nuestras propias determinaciones.

La pregunta por la dignidad y cumplimiento de la condición humana parece vertebrar el desarrollo de la obra en la medida en que la trama gira vertiginosamente alrededor de la ruptura de los límites que la hacen posible. La pregunta aparece una y otra vez a lo largo de toda la primera parte hasta enfrentar a Macbeth con el desfondamiento del sentido y del realce que tan denodadamente codiciara. Quisiera hacer aquí, en esta primera aproximación, un recorrido por los momentos que interrogan de manera explícita el contenido de dicha circunstancia; mostrar cómo la condición de hombre, entreverado como está en la obra con el genérico masculino (la virtud enlazada a la virilidad) no puede separarse de la vocación humana a la justicia en cuanto que es la justicia la que sostiene el horizonte primario en el que la vida asienta su valor.

² Toda la obra de Emmanuel Levinas está atravesada por esta cuestión: “No matarás” es el mandamiento originario (pre-originario), el que estructura nuestra misma humanidad; en este sentido, la ética aparece como filosofía primera. Ver, por ejemplo, el grupo de entrevistas que le hiciera a Levinas el filósofo Philippe Nemo, recogidas en *Éthique et Infini* y traducidas al español por Jesús Ma. Ayuso Díez en Visor, 1993.

1. ¿Qué es un hombre?

¿Qué es un hombre?, se pregunta Macbeth con insistencia durante el agudo periodo de tensión que lo arrastra a su caída. ¿A qué debe atreverse? ¿Qué puede aventurar y qué pensamientos le están vedados? En esta obra, Shakespeare parece meditar de la manera más aguda sobre el ámbito más allá de cuyas fronteras se disgrega la materia que sostiene nuestros pasos. Parece meditar, como se ha dicho, sobre la zona oculta del alma humana entrevista en el crepúsculo bajo la forma de imágenes pavorosas que traen a nuestro oído incitaciones temibles. Son estas las que, después de Freud, nuestra cultura ha dado en llamar el “orden de deseos reprimidos”. Y reprimidos han de estar para que la existencia se tienda hacia aquella otra dimensión precaria, quebradiza, pero irrenunciable, en la que la vida minúscula de los millones de seres que habitamos la tierra, muestre, sin embargo, su valía y su belleza.

No es del todo descabellado pensar que la postura “clásica” que sostiene Shakespeare, que el fondo ético de las grandes obras de la literatura, se ve trastocado después de las terribles guerras del siglo XX y del colapso en el sentir del mundo que tuvimos que asumir como humanidad desde entonces. Difícilmente algún autor contemporáneo se atrevería a decir con Hamlet: “Qué magnífica obra de arte es el hombre/qué noble en su razón, en forma, facultad y movimiento, qué admirable...”³ Nuestros autores, por el contrario, parecen decididos a mirar tan sólo lo que es innoble y servil, perverso y destructivo en nuestro género. Shakespeare no elude la mirada sobre las pasiones que arrebatan el alma, pero le da un tratamiento que sigue siendo pilar de nuestra cultura; un tratamiento, que, si bien toma entre sus manos la corrupción y la ignominia, recupera para la especie una íntima generosidad y el sustrato de una rectitud inquebrantable. Sin éstos, la confianza fundamental que hace posible la vida y la apuesta ineludible por el valor de la existencia se derrumbarían y no habría dónde descansar nuestra capacidad de amar, nuestra aspiración más noble.

A lo largo de la obra, pero especialmente en la primera mitad, el apremio con el que los protagonistas buscan dilucidar qué es un hombre se despliega como el *leit motif* que conduce el diálogo. Conviene recordar que la figura del “hombre” entendida como dimensión plena de nuestra humanidad, el “hombre” genérico se encuentra, en la literatura clásica y durante toda la historia hasta hace muy poco, referida sobre todo al varón y a la capacidad que tuvie-

³ SHAKESPEARE, W., *Macbeth*, Madrid: Alianza Editorial, 1994. Act II, Escena 2. Traducción libre de mi autoría. Todas las citas (salvo el monólogo final de Macbeth) están tomadas de la traducción realizada por Miguel Ángel Conejero, Vicente Forés, Juan V. Martínez Luciano y Jenaro Talens para Alianza Editorial, Madrid, 1980

ra como ser humano cabal. En casi todos los idiomas, el sustantivo genérico que comprende al conjunto de la humanidad se dice en masculino, es decir, parte de la intuición, hoy cuestionada, de que la feminidad es una condición particular mientras que la masculinidad abarca a los dos géneros. En nuestra opinión, la causa de que en todas las culturas conocidas la plenitud del ser humano se identifique con el varón parece mucho más compleja de lo que reconoce el discurso feminista en boga. Abordaremos esta cuestión más adelante, pero quisiera señalar que hay algunos contraejemplos significativos: la Antígona de Sófocles sería uno de ellos, la hija de Edipo que se niega a dejar que su hermano Polinices quede sin sepultura y sin ritos funerarios como lo ha ordenado el Rey.⁴ Antígona desafía a su tío, en nombre de los dioses, y acomete la tarea de darle humano sepulcro aun a costa de su vida. Darle una sepultura humana a su hermano porque ese gesto de reconocimiento final guarda el orden de símbolos en los que la vida significativa se cumple y se respeta a sí misma. Heroína incuestionable de la tragedia griega es ella, y no Creonte, quien representa desde hace dos mil quinientos años la imagen de una humanidad recta y cabal, y la fuerza de su personaje perdura hasta nuestros días. Más cerca de nosotros, en *Crimen y castigo* de Fedor Dostoievsky, es Sonia quien custodia la palabra que resguarda la inocencia del mundo, frente a un Raskolnikov cuya supuesta erudición confunde su entendimiento. Otros ejemplos hay, como lo muestra la enorme recuperación del papel de la mujer en los distintos momentos de la historia, estudios que hoy visibilizan el valor y la entereza femenina tantas veces pasada por alto.

Con todo, el genérico masculino ha prevalecido en el lenguaje a lo largo de los milenios. Para los propósitos de nuestro análisis, habremos de indagar en qué sentido la representación de la dignidad de nuestra especie pasa por una fuerza y un arrojo de carácter tradicional o simbólicamente masculino. En *Macbeth*, muy particularmente, la pregunta por lo que constituye la excelencia del ser humano –o su fracaso– se encuentra íntimamente ligada al desempeño que puede tener este hombre en su calidad de varón. De hecho, virilidad y excelencia están asociados en su etimología latina, así como en la literatura y en los mitos que nos conforman. El “hombre” (*vir, viril*) en tanto individuo masculino está asociado al término *virtus* que originalmente significa fuerza, potencia y, por extensión, madurez, excelencia, y perfección de una entidad. Como señala José Abad en su artículo “La *virtú* según Maquiavelo: significados y traducciones”, los dos significados de esta raíz se superponen:

Asociado a la idea de masculinidad (*virilitas*) señala además al “hombre adulto” por oposición al niño, y “al marido” en oposición al hombre célibe. Tiran-

⁴ No entro en esta discusión, como ya he dicho, pues implicaría un nuevo ensayo y, en cualquier caso, impediría entender la profundidad de lo que sucede en *Macbeth*, esta obra magistral.

do de este hilo nos encontramos con que *vir* significaba asimismo soldado [...] además de “hombre con carácter”, “hombre valiente” y “héroe”. Así pues, el sustantivo *virtus* cabría traducirse como vigor, madurez, valor, entereza, eficacia, mérito, excelencia, etc. [...] Un comportamiento virtuoso haría referencia a una idea de firmeza y perfección que puede tener una valencia moral, aunque no necesariamente: la *Virtus militum*, que mencionara Salustio, jamás se confundiría con la *Virtus continentiae* ensalzada por Cicerón.⁵

La virtud como excelencia o plenitud y la virilidad como característica de una masculinidad cumplida tienen una raíz común en latín, y, a juzgar por las fórmulas lingüísticas en otras etimologías, es probable que la tenga igualmente en otras tradiciones. La pregunta en torno a qué es un hombre pasa, como veremos, por la idea del varón como hombre fuerte, osado y poderoso, además de honorable, capaz y digno de confianza. Este es uno de los temas que corren a lo largo de la obra que quisiéramos explorar a continuación.

En la primera mitad de la obra, la pregunta atormenta a Macbeth, quien va de un punto a otro dejándose tentar y retrocediendo, en diálogo con la imagen de humanidad a la que, como guerrero valiente y hombre digno, debe responder. La obra empieza, como sabemos, cuando Macbeth y Banquo regresan de la guerra, soldados hábiles y esforzados que han ganado una victoria para el rey. En el camino se topan con la enigmática aparición de las tres “brujas” que vaticinan a Macbeth que será señor de Cawdor y rey de Escocia. Paralelamente, el rey Duncan es informado de la valentía e intrepidez de Macbeth contra sus enemigos, y este decide recompensarlo dándole el título que tuviera, justamente, el Señor de Cawdor, aliado con sus adversarios a traición. En este primer momento Macbeth aparece como un leal y aguerrido súbdito del rey, además de su pariente, y el rey como un gobernante recto y generoso. Esta cuestión no es menor: aunque sabemos que a lo largo de la historia los reyes han sido todo menos figuras ideales, el trono en el imaginario de los pueblos y, por lo tanto, en la literatura clásica, representa el esfuerzo de justicia y enaltecimiento moral que un pueblo deposita en su monarca. Esa es, en última instancia, la fuente de su majestad. La ambición desbordada que sacude a Macbeth después del espectral encuentro (obtener la investidura máxima con el correlato de poder y privilegios que comporta), golpea contra su pecho aun antes de que Lady Macbeth entre en escena. Ninguna consideración sobre la gravedad del cargo confronta su espíritu, ni tampoco el campo de sus responsabilidades; Macbeth se estremece ante el presagio de poder que anuncia aquel primer vaticinio. Así, apenas en la tercera escena del primer acto, vemos cómo el personaje comienza su tortuosa travesía:

⁵ ABAD, J., “La *virtú* según Maquiavelo: significados y traducciones”.

Macbeth: (Aparte)
Dijeron dos verdades
Como inicio feliz del acto culminante
De este tema imperial... Gracias caballeros...
Quizá esta sobrenatural instigación no sea mala,
puede que no sea buena; si es mala, sin embargo,
¿por qué da muestras de triunfo teniendo
Por inicio una verdad? Ya soy señor de Cawdor...
Si es buena, ¿por qué cedo a una tentación
cuya imagen horrible eriza mis cabellos
y hace latir mi firme corazón en los costados
contra lo que es costumbre en la naturaleza? Siempre
es menos el horror presente que el imaginario.
Mí pensamiento, donde el crimen es sólo fantasía,
agita de tal forma mi condición de hombre
que ahoga en conjeturas toda forma de acción,
y nada existe más real que lo que no existe (Acto I, Esc.3).⁶

La idea de un crimen que lo convertiría en rey, en vez de mantenerlo en la perplejidad de un pronóstico incierto, va abriéndose paso mientras observa cómo ese pensamiento “agita su condición de hombre” de modo que nada es más real que lo que imagina. En este primer momento, la “condición de hombre” a la que se refiere apunta a la susceptibilidad del espíritu frente a la tentación, a pesar de que la imagen misma “eriza sus cabellos” y “hace latir su corazón contra lo que es costumbre en la naturaleza”. Macbeth se ve infectado tempranamente por la espina de aquel augurio de grandeza, y su ambición no encuentra freno ni siquiera cuando, poco después, se levanta el segundo obstáculo: el nombramiento de Malcolm, primogénito del rey, como sucesor legítimo. Así, apenas unos versos abajo, exclama:

Macbeth:
¡Príncipe de Cumberland! Un obstáculo nuevo
Para que yo me hunda, a menos que lo evite,
Pues se atraviesa en mi camino. ¡Estrellas, ocultad vuestro fuego!
Que la luz no haga ver mis oscuros deseos escondidos (33).

Lady Macbeth recibe entonces una carta en la que su marido le deja entrever que tiene algo grande entre manos y, desde ese momento, ella misma queda presa en el vértigo de la avidez que se ha encendido y los atrapa a ambos. ¿Qué es lo que teme esta aliada incondicional cuando se decide a alimentar la determinación criminal de su marido y a impedir que las dudas

⁶ SHAKESPEARE, W., *Macbeth*.

emboten su voluntad? Porque es Lady Macbeth la primera que le da nombre a los deseos inconfesables, esos que Macbeth ha visto brotar en su interior.

Macbeth:
Amada mía, Duncan
viene esta noche.
Lady Macbeth: ¿Y cuándo partirá?
Macbeth: Mañana, así lo ha decidido.
Lady Macbeth: ¡Nunca
habrá de ver el sol ese mañana! [...] (Acto I, Esc. 5).

A partir de ese momento, el tema de la hombría, a veces como virilidad y a veces como humanidad (excelencia o plenitud), va cobrando relevancia al convertirse en el acicate que emplea Lady Macbeth para evitar que su marido desista de su propósito. La virilidad pasa a significar, en su boca, el valor y la capacidad de llevar adelante lo necesario para alcanzar su propia cumbre. Y, en efecto, ante la presencia de Duncan que, alegre, se ha instalado en su castillo, Macbeth depone su audacia criminal para dejarla en manos de su esposa y descarga frente a ella sus temores:

Macbeth:
No es posible seguir con esta empresa
Me ha colmado de honores y he adquirido
reputación dorada entre gentes diversas
que quisiera lucir en su esplendor más fresco
sin desecharla tan temprano.

A lo que Lady Macbeth responde:

[...] ¿Te asusta
el que tus actos y tu valentía lleguen a ser quizás
igual que tu deseo? ¿Quieres, acaso, poseer
lo que ornamento crees de la vida
y vivir ante ti como un cobarde,
dejando que a “quisiera” suceda “no me atrevo”
como hace el pobre gato del refrán?

Macbeth replica entonces:

Basta, te lo suplico.
Tengo el valor que cualquier hombre tiene,
y no es un hombre quien se atreve a más (Acto I, Esc. 7).

Lady Macbeth le espeta que vivir sin atreverse a conseguir lo que el deseo exige es vivir como un cobarde, a la sombra de sí mismo. Lo que Macbeth ha contrapuesto a esa provocación es todavía el argumento de un caballero, de

un hombre que vive bajo la protección de lo que nos resguarda a todos: “y no es hombre quien se atreve a más”. Su argumento puede ser reformulado a partir de la idea de que sólo el deseo legítimo cumple la humanidad en su persona; el deseo criminal la disminuye. Pero esa elevada argumentación sólo va a sostenerse un momento, pues Macbeth ya está abocado a una deriva a la que no estará dispuesto a renunciar. Lady Macbeth lo sabe, por eso insiste:

Lady Macbeth:
[...] Eras un hombre cuando te atrevías
Y serías más hombre, mucho más,
si fueses aún más de lo que eras. Ni tiempo ni lugar
eran propicios, sin embargo, tú querías crearlos.
Y ahora que se presentan ellos mismos, su oportunidad
abatido te deja [...] (Acto I, Esc.7).

Ser hombre es atreverse; atreverse a la grandeza que no será sino potencialidad o atisbo si falta la osadía que lleve a realizarla. Así, en el siguiente parlamento, cuando Macbeth desiste de consideraciones de principios y se concentra en la eficacia, comprendemos que todo se ha decidido ya: “¿Y si fracasamos?”

El Acto III presenta a un Macbeth que se ha acostumbrado a llevar con indiferencia el horror de la sangre y de la violencia perpetrada sobre el cuerpo y la majestad de Duncan; un hombre endurecido, dispuesto a defender su posesión mal habida, la misma que asesinara su reposo y lo colocara en las filas del infierno.⁷ Un hombre dispuesto a continuar lo que ha empezado; ya no le asusta un nuevo crimen, con tal de alcanzar la prometida felicidad, esa que le resulta tan huidiza. Banquo, testigo insobornable del encuentro con las

⁷ Cf. El monólogo en el Act III:

“Macbeth:

¡De nada sirve estar así
si no hay seguridad! Nuestro miedo hacia Banquo
ha penetrado en lo más hondo, y hay en su realeza natural
algo que debería ser temido. [...] Una infecunda corona
ciñeron sobre mi cabeza, me hicieron empuñar un cetro estéril
que deberá arrancarme un día mano extraña
sin tener hijo alguno para que me suceda: si es así
mi alma he mancillado por la estirpe de Banquo;
por ellos he matado al noble Duncan,
llenado de rencor mi copa de reposo sólo por ellos,
dando la joya eterna de mi vida al enemigo común de los mortales
para hacer de ellos reyes. ¡Reyes a las semillas de Banquo!
¡Ven destino, antes de que así sea! ¡Ven y lucha!
¡Lucha conmigo hasta el final!... ¿Quién va?” (Cf. el monólogo en el Acto III, Esc.1).

brujas, no lo deja descansar.⁸ A diferencia de Macbeth, el presagio que a su amigo le anuncia ser padre de reyes no ha perturbado su tranquilidad ni su integridad. Él, en cambio, no puede descansar sabiendo que hay un hombre capaz de olfatear su secreto. El nuevo rey contrata, entonces, a dos asesinos y, tras forzar el discurso para insistir en que Banquo es el culpable de todas sus desgracias, pregunta si acaso son tan suaves y piadosos que no buscan vengar la cantidad innumerable de sus ultrajes:

Macbeth:

[...] ¿Creéis que la paciencia predomina tanto en vuestro ánimo como para dejar que todo siga igual? ¿Sois tan evangélicos que así rogáis por este hombre y por su descendencia cuando con mano firme os condujo a la tumba y empobreció a los vuestros para siempre?

A lo que el asesino le contesta: “Somos hombres, señor” (Acto III, Esc.1).

¿Cómo hay que entender esta respuesta? “Somos hombres” parece querer decir, “no podemos más de lo que nos es posible”. ¿Será entonces un asesino a sueldo más piadoso que Macbeth? En esa misma línea, aunque de manera oblicua, la frase también quiere decir: “debemos conformarnos con nuestra suerte, no podemos hacer más”. O inclusive: “haremos lo que sea necesario para ir sobreviviendo”, lo cual daría plena razón a Macbeth cuando, acto seguido, los compara con la legión de los perros:

Macbeth:

Ya lo sé, y como tales figuráis en el catálogo, como el lebrél, faldero, perdiguero, bastardo, reposero, el de agua o de presa o semilobo, todos tienen el mismo nombre de perro [...] (Acto III, Esc.1).

Así, como perros que buscan su alimento, los asesinos no se preocupan por la forma en que lo obtienen. Entre el conjunto de los hombres registrados en el catálogo (de hombres como de perros), estos asesinos, resignados a su

⁸ En la primera escena del segundo acto, Macbeth le insinúa a Banquo que si se alía a sus planes (sin mencionarlos, claro) puede ganar muchos beneficios. A esto Banquo responde con una categórica negativa: Macbeth acaba de ser coronado rey después de la muerte de Duncan y se encuentra con Banquo fuera del castillo. Allí encontramos este diálogo:

“Banquo: Anoche aparecieron en mi sueño las tres brujas. Estuvieron certeras con respecto a ti. Macbeth: No pienso en ellas. / Mas, si es posible hallar el momento propicio / tendríamos que hablar más de este asunto, si es tu deseo.

Banquo: Estoy a tu disposición

Macbeth: Si mis planes aceptas, cuando llegue el momento / tendrás honores.

Banquo: Mientras no los pierda / al tratar de aumentarlos, y pueda conservar / aun libre mi conciencia e íntegra mi lealtad / aceptaré consejos.

Macbeth: Buen reposo entre tanto”.

suerte, tendrían “el grado ínfimo”. Macbeth los concita a un odio inventado, y los azuza a un acto de venganza sobre la persona de Banquo:

Macbeth. (Sigue)

Ahora, si en la lista humana ocupáis un lugar
que no sea el grado ínfimo decidlo,
y pondré en vuestras manos una empresa,
con cuya ejecución vuestro enemigo queda eliminado
y vosotros atados a nuestro corazón y al afecto de Nos,
que soportamos una salud enferma a causa de su vida,
cuando se aliviaría con su muerte (Acto III, Esc. 1).

Como se ve, aquí lo humano, la calidad de “hombre” consiste en el orgullo y el valor necesario para vengarse de una humillación intolerable aunque, en el pasaje, el argumento resulta inverosímil para los mismos asesinos, pues no sería una cuestión de orgullo la que los mueve sino de odio,⁹ desesperación y afán de lucro. Uno puede preguntarse si no se ha puesto Macbeth en la misma condición paradójica de los matones, pues si con la más despreciable de las actividades éstos buscan restañar las heridas que el mundo les ha infligido, él quiere recuperar la “salud” que cada nuevo asesinato aleja de su alcance. El anti-héroe está herido por la desconfianza; ha asesinado el sueño, como le anuncia repetidamente una voz cuando asesina a Duncan.¹⁰ Por eso se queja para sus adentros: “¡De nada sirve estar así / si no hay seguridad!”. Lady Macbeth va a expresar la misma idea unos versos más adelante:

Lady Macbeth:

Nada se tiene, todo está perdido
cuando nuestro deseo se colma sin placer.
Es mejor ser lo que nosotros destruimos,
que al destruirlo no vivir sino un goce dudoso (Acto III, Esc. 2).

El tenor de estas reflexiones va aumentando conforme avanza el diálogo de la pareja hasta llegar a su desenlace inevitable: una vez cometido el primer asesinato, es igualmente necesario eliminar a Banquo y a su hijo, pues ambos amenazan su ganancia. Y, en efecto, Banquo es asesinado pero su hijo alcanza a escabullirse. En cualquier caso, la búsqueda de la tranquilidad vuelve a eludirlos. Y como, a pesar de todo, el otrora compañero había sido invitado

⁹ Asesino segundo: “Soy, señor, / de los que viles golpes y mundanos azares / tanto han exasperado, que haría lo que fuese / para vengarme del mundo”.

¹⁰ Dice Macbeth: “Creí escuchar una voz que gritaba: ‘No volváis a dormir, / que Macbeth ha asesinado el sueño, / el inocente sueño que teje sin cesar las marañas de las preocupaciones / la muerte del ir viviendo cotidiano, baño de la fatiga / bálsamo de las heridas de la mente, plato fuerte de la mesa de la Naturaleza, / principal alimento del festín de la vida... Glamis asesinó el sueño y por lo tanto Cawdor no dormirá más. Macbeth no dormirá más” (Acto II, Esc. 2).

al banquete, el fantasma ensangrentado de Banquo acude al convite. Solo Macbeth puede observarlo, cierto, pero es imposible que el horror de aquella visión no lo delate:

Macbeth:
No podéis decir que lo hice yo: nunca sacudas
tu cabellera ensangrentada sobre mi rostro.

A lo que Lady Macbeth, desesperada, lo conmina:

[...] ¿Sois vos, acaso un hombre?
Macbeth:
Sí, y con el valor de mirar a la cara
A quien el mismo demonio espantaría (Acto III, Esc. 4).

La locura de Macbeth sigue intensificándose hasta que asesinato y asesinato quedan expuestos. El espectro sale y regresa, y Macbeth, completamente horrorizado, lo desafía:

Macbeth:
¡Atrás! ¡Fuera de mi vista! ¡Qué la tierra vuelva a ocultarte!
¡Tus huesos están vacíos y tu sangre está fría!
Ya no tienes mirada en esos ojos
con los que me deslumbras.

Lady Macbeth interviene para convencer a los invitados de que se trata de un mal que lo ataca con frecuencia, pero Macbeth continúa:

Macbeth:
A cuanto se atreve el hombre yo me atrevo;
ven acércate, como el feroz oso de Rusia
o como el rinoceronte armado, o como el tigre de Hircania;
adopta cualquier aspecto menos éste, y mis templados nervios
no temblarían; [...] ¡Atrás horrenda sombra!
¡Engañosa irrealdad, atrás!

(Sale el espectro)

Bien, sí, se ha ido.
Ya vuelvo a ser un hombre... Os lo ruego, sentaos (Acto III, Esc. 4).

Después de ese momento, el tema de la humanidad-dignidad-virilidad prácticamente desaparece del diálogo, pues Macbeth comprende que su ignominia está a la vista y lo único que le queda es aferrarse sin escrúpulos a su

poder.¹¹ Siempre ha habido crímenes sangrientos, dice; lo extraño es que los espectros regresen del sepulcro para enfrentar o denunciar al homicida. Después de la escena del fantasma, Macbeth se abandona en manos de las brujas, es decir, renuncia a toda pretensión de decencia y va por voluntad propia a buscar a las tres harpías.¹²

Claramente en estos últimos parlamentos ser un hombre (“Ya vuelvo a ser un hombre. Os lo ruego, sentaos”) refiere a la racionalidad y la calma frente al delirio persecutorio. Pero Macbeth se equivocó desde el principio, al lado de su esposa o instigado por ella, cuando apostó a que su hombría, cifra de una humanidad colmada, consistía en la voluntad de perseguir una grandeza personal sacrificando las precarias certidumbres que enaltecen la existencia común. Si en aquella primera réplica, ser plenamente humano y plenamente viril entrañaba el inviolable respeto a la prohibición del asesinato, muy pronto Macbeth acepta la provocación de su mujer en el sentido de que alcanzar la más alta dignidad era atreverse a realizar, por todos los medios, la promesa en ciernes de su brillo. No comprendió, en aquel momento, que romper los límites que sostienen la confianza y la dignidad fractura el suelo sobre el que se erige la reputación que anhela, arrojando al perpetrador en un vértigo de ansiedad y sinsentido. Hombría y humanidad solo están unidos en la lucha por la justicia, pues la justicia teje el manto que resguarda la posibilidad del sentido, e inaugura para todos la confianza donde germinan la generosidad y el desinterés.

Si el horizonte de significado que habitamos está dado por cierta benevolencia anterior a la palabra, por la hospitalidad y apertura que es condición de todo lenguaje y de toda sociabilidad, la justicia, en cambio, el ejercicio de la justicia, es la única fuerza capaz de devolver la confianza que ha sido desgarrada por la mentira y la traición. Levinas ha llamado a ésta “justicia del tercero”, una justicia que entra en juego cuando la complejidad de los reclamos o bien la fragancia de traiciones y crímenes busca ser reparada. Solo la fuerza justa es capaz de restituir el orden simbólico en el que la vida vivida humanamente se eleva y regocija. La justicia resguarda el sentido, es decir, la posibilidad de vivir una vida que no es mera pervivencia sino que se cumple como propósito de amor y de agradecimiento. Tradicionalmente, hasta antes de los Estados modernos, era el noble varón, simultáneamente poderoso,

¹¹ Hay alguna referencia a la hombría en el diálogo entre Malcolm y Macduff cuando a éste le avisan que han asesinado a su esposa, a sus hijos y a todos los sirvientes de su palacio. La referencia, sin embargo, no es una verdadera interrogación, como en el caso de Macbeth, sino la repetición convencional de lo que se consideraba viril o femenino según los patrones de la época. Cf. Acto IV, 3.

¹² “[...] Tendrán que ser más claras, pues estoy decidido a conocer / con los peores medios lo peor. A mi propio interés / todas las otras causas se someterán. He ido muy lejos / en el camino de la sangre. Y si más no avanzase / tanto daría volver como ganar la orilla opuesta” (Acto III, Esc. 4).

capaz y de elevado espíritu quien podía enfrentarse a la arbitrariedad y el capricho de quien optara por su beneficio personal sobre aquello que supone provecho común y alegría del conjunto. En el contexto de nuestra obra, el imperativo de una virilidad madura como condición de quien protege la paz y la honradez de nuestra existencia común se ve, por contraste, en la figura de los jóvenes herederos: Fleance, hijo de Banquo, será, en su tiempo, sucesor digno de su padre pero, de momento, sólo puede huir. Malcolm, legítimo heredero de Duncan y joven de virtud excepcional, debe pedir ayuda al rey de Inglaterra para enfrentarse a la corrupta pero temible potencia que aun ejerce Macbeth. El joven Seyward, en cambio, hijo del guerrero experimentado a quien el rey de Inglaterra ha encargado la misión de recuperar para la justicia el reino de Escocia, muere inútilmente a manos del tirano por una pueril, si bien noble, osadía. No pueden estos jóvenes héroes asumir la responsabilidad de la justicia pues todavía no cuentan con la fuerza y la experiencia para realizarla. La realización de la justicia es la marca del hombre maduro, además de cabal, quien echa sobre sus espaldas la responsabilidad de todo el género humano empeñado en la tarea de vivir una vida honrosa y plena. Más allá de las complejidades y las derivas peligrosas que esto conlleva, es la dimensión simbólica de dicha capacidad la que se juega en las grandes tragedias, y en ésta de manera particular. Al mismo tiempo, la que nos ocupa parece entrever la zona turbia en que el coraje de un guerrero se desliza hacia el abuso, la indignidad y la degradación.

La solidez de Macbeth se resquebraja al enfrentar el espectro, y sus palabras dejan al descubierto su oprobio. Expuesto y abandonado por los nobles que inicialmente le rindieran honores, hundido en la desesperación y la fatalidad, la obra culmina con el célebre monólogo en que el antihéroe da cuenta de su ruina. Es el momento en que su escudero viene a avisarle que Lady Macbeth, perturbada por la imagen de la sangre que no logra lavar de sus manos, se ha dado muerte a sí misma:

Macbeth:

Un día u otro había de morir
Hubiese habido un tiempo para tales palabras...
Mañana y mañana y mañana
Se desliza paso a paso, día a día
Hasta la sílaba final con que se escribe el tiempo
Y todo nuestro ayer iluminó a los necios
la senda de cenizas de la muerte. ¡Extínguese fugaz antorcha!
La vida es una sombra tan solo que transcurre, un pobre actor
que, orgulloso, consume su turno sobre el escenario
para jamás volver a ser oído. Es una historia
contada por un loco, llena de ruido y de furia,
que nada significa. (Acto V, Esc. 5).

Reconocimiento último de la inutilidad de sus trabajos, de la vacuidad final de su existencia. Macbeth asesinó el sueño de su vida al desgarrar el suelo colectivo, el sustrato que alimenta la camaradería y la franqueza. Si la “hombría” era la promesa de una potencia y una majestad, no puede obtenerse al precio de arrasar la rectitud sobre la que se tiende (o desbarranca) nuestra humanidad. Después vendrá Macduff para cumplir lo que estaba ya previsto desde el principio, no solo por las hermanas agoreras sino por la implacable lógica de aquel derrumbe.¹³

2. Macduff. ¿Qué hace a un héroe?

Sabemos quién es Macduff en la obra *Macbeth*: otro soldado del rey, un hombre valiente como Macbeth, capaz y honrado, como Banquo. De hecho, es Macduff el encargado de despertar a Duncan para regresar a su castillo muy temprano, después de haber pernoctado en el de Macbeth como seña de confianza y distinción. Es, por lo tanto, Macduff quien descubre el cuerpo ultrajado del monarca y da voces horrorizado. No podrá olvidarlo. Macduff rechaza ir a la ceremonia de coronación de Macbeth por un mal presentimiento o acaso por el pinchazo de una perplejidad difusa. Eso es suficiente para hacerse sospechoso a los ojos de Macbeth, ya coronado rey, cuando ni siquiera ha recibido confirmación de la muerte de Banquo. Macduff representa al guerrero que Macbeth no llegó a ser; el caballero leal, valiente y de noble corazón. Si bien está destinado a convertirse en el brazo que restituye el orden elemental de la confianza y la dignidad pues “no ha nacido de mujer”, como anunciaran las brujas, Shakespeare parece sentir que falta una motivación personal, una pasión íntima que haga de la tarea encomendada un compromiso irrecusable.

Después de la escena del banquete, como hemos dicho, ya todos los nobles están advertidos de la traición y del crimen de Macbeth, de la usurpación de la corona, de su ambición desenfrenada y su falta de límites. Macduff huye a Inglaterra para unirse a Malcolm, el heredero legítimo de Duncan, temiendo

¹³ A diferencia de Malcolm y del hijo de Banquo que apenas son unos muchachos, Macduff (también un varón y también un guerrero) cumple la promesa de justicia que es la única que puede salvar la circunstancia. Tal vez sea esta condición, la condición de una fuerza bien ejercida, la que dé cuenta del genérico masculino prácticamente universal. Cabe pensar que, en tiempos menos institucionalizados, la búsqueda de la justicia que caracteriza el esfuerzo de la especie hacia las formas generosas de la existencia, pasara ineludiblemente por la capacidad, osadía y poder de quien se opone a la arbitrariedad o el capricho de algunos para salvaguardar el amor y el significado que abrigan la alegría de la existencia.

ser, como lo era, la siguiente víctima del tirano. Macbeth se entera por Lennox, uno de sus capitanes, que Macduff ha huido a Inglaterra y jura vengarse:

Macbeth:
[...] Yo he oído
galope de caballos. ¿Quién ha venido aquí?

Lennox:
Dos o tres, señor, con la noticia
de que Macduff ha huido a Inglaterra.[...]

Macbeth (Aparte)
¡Oh tiempo! Te has adelantado a mi horrible designio.
El propósito fugaz no llega a ejecutarse
sino acompañado por hechos. [...]
[...] Ahora mismo,
para que mis pensamientos se coronen con actos, hágase lo que pienso:
Asaltaré el castillo de Macduff por sorpresa
y pondré sitio a Fife; pasaré por el filo de mi espada
a su esposa, sus hijos y a los desventurados
de su linaje. No más necias bravatas.
Antes de que el propósito se enfríe, consumaré esta acción.. [...] (Acto IV, Esc.1)

Si en la primera escena del cuarto acto, Macbeth va a buscar por su cuenta a las brujas, en la segunda encontramos a Lady Macduff quejándose amargamente de que su marido la ha dejado a ella y a sus hijos a expensas de cualquier rufián. Ha huido, sí, la situación lo amerita, pero qué será entonces de ella y de sus pequeños sin la protección que les ofrece su presencia. Reniega de su marido como padre y esposo aunque lo defiende frente a los asesinos. Las órdenes se consuman, sin embargo, y el asesinato indiscriminado acaba con la casa de Macduff.

¿Por qué abandona Macduff a sus hijos y a su esposa? ¿Acaso no sabía lo que podía suceder? Este cuestionamiento ya no dejará de perseguirlo, al contrario, pondrá en entredicho su honra cuando el propio Malcolm lo interrogue. ¿Es posible que un hombre que se precie de serlo deje desamparados a sus más íntimos, a los más próximos, a aquéllos incapaces de defenderse? ¿Cómo es posible que un soldado honrado, un hombre de bien dejara a sus pequeños expuestos al crimen?

Malcolm:
¿Por qué dejasteis desvalidos a vuestra esposa e hijos,
esos móviles dulces, fuertes lazos de amor,
y sin decirles ni siquiera adiós? Os lo suplico,
no dejéis que mis sospechas sean vuestra deshonra,

pues son tan solo mi seguridad. Vos podéis ser muy justo
piense yo lo que piense.

Macduff:

¡Ay pobre patria, sangra, sangra!

Tú, gran tiranía, consolida tu base de firmeza

Puesto que la virtud no ha de osar enfrentarte. [...] (Acto IV, Esc. 3)

Como se ve, Macduff no responde, sólo se indigna y se lamenta. ¿Era, en realidad, indiferente a su familia? De eso lo acusa dolorosamente su mujer aunque el hijo lo niega. ¿Y cómo cargar una culpa tan pesada? Shakespeare no se detiene en esa línea argumental, pues no se trata de un drama psicológico sino de una tragedia. Macduff, debemos suponer, quería a su familia tanto como cualquier padre y esposo dedicado y, de todos modos, es irrelevante. Macduff se va porque hay algo más definitivo en juego, la seguridad de todo el reino. Antes, incluso, de saber lo que había sucedido con los suyos, lo expresa con palabras elocuentes. A las palabras de lamento que Malcolm le dirige, él responde:

Malcolm:

Busquemos una sombra desolada

Y allí las lágrimas vacíen nuestro pecho.

Macduff:

Antes bien, empuñemos

nuestras mortíferas espadas con vigor, y como hombres verdaderos

defendamos esta tierra nuestra que agoniza. Cada nuevo día

conoce los gemidos de otras nuevas viudas, el llanto de otros huérfanos,

el dolor nuevo que sacude la faz de un cielo que resuena

igual que si lo compartiese con Escocia y con ella gritara

idénticas palabras de dolor.

Su dolor es el dolor de Escocia porque cada día hay otros muertos, otros gemidos de viudas y llanto de huérfanos. Cuando viene a enterarse cómo lo ha golpeado a él el tirano, cómo se ha ensañado con sus hijos y con su mujer, y con todos sus caballeros y sirvientes, se aflige y se lamenta, pero a sabiendas de que no es mayor ni menor que el de otros tantos que sufren bajo el mismo yugo. Por eso ha debido irse; no por cobarde ni por indiferente sino porque era necesario anteponer el destino colectivo al drama personal. Su casa y su vida personal queda suspendida y en riesgo pero ¿cómo podría él dedicarse a cuidarla cuando está en juego la vida de tantos otros? Por eso la duda de Malcolm le ofende y por eso, tras un diálogo tenso, logra probar que su afán no esconde cobardía ni afán de lucro sino que va a unirse a Malcolm como un caballero dispuesto a resistir, aun a costa de su vida, la arbitrariedad

y la infamia. Pues con su vida ha de pagar aquella huida: no con la suya propia, que ha de conservar para cumplir con la tarea de venganza y sobre todo de justicia que le ha sido ordenada, sino con la de todos los suyos: sus hijos, y su edad preñada de posibilidades trucas; su esposa y joven madre; los inocentes escuderos, pajes y criados que le servían. Macduff no tiene dudas de lo que el tiempo le exige, pero el drama lo muestra como a un hombre desgarrado entre dos lealtades y dos juramentos contrapuestos. Macduff representa al héroe de la epopeya, al héroe trágico, si bien, en este caso, resulta vencedor puesto que el antihéroe debe morir para que el mundo sea otra vez habitable y la existencia un lugar donde es posible confiar y agradecer.¹⁴

Engañado por las brujas, Macbeth pierde su ímpetu cuando se entera de que el Bosque de Birman viene hacia él, y el último reducto de su necedad se colapsa cuando Macduff revela que no ha nacido de mujer pues fue arrancado del vientre de su madre. El círculo se cierra y, finalmente, abre el espacio para un nuevo comienzo, para una inocencia renovada.

3. No asesinarás

¿Cuál es la diferencia entre un guerrero y un criminal? A la sensibilidad moderna esta pregunta puede no resultarle en absoluto evidente: si el guerrero es hoy un soldado del Estado, nada garantiza que su cometido sea incuestionable. Por otro lado, desde las fallidas y delirantes hazañas de Don Quijote de la Mancha, sabemos que definir la causa justa o el bien común conforme a inspiraciones caballerescas puede resultar bastante confuso e incluso peligroso. En muchas partes del mundo vemos gente dispuesta a matar y a morir por razones que, conforme a las reglas democráticas, resultan criminales. En cuanto nos acercamos al tema de la justicia para mirarlo de cerca, el asunto se descompone en fragmentos de enorme complejidad.

¹⁴ No es otra la decisión de Hamlet cuando el fantasma de su padre le ordena vengar su asesinato y restituir la justicia en el reino de Dinamarca. Hamlet abandonará todo, sus estudios, su vida privada, su amor por Ofelia, para abocarse a la misión que le fue confiada; una misión que no es personal, sino que toma sobre sus hombros un destino de justicia, de certeza y dignidad para todo el reino y, por extensión, para todo el género humano. Igualmente Antígona, esa otra gran heroína trágica, está dispuesta a sacrificar su vida para defender “las leyes de los dioses”, aquello sin lo cual la dignidad del mundo se ve escarnecida por la soberbia y el abuso. (Lo extraordinario de la tragedia de Sófocles es que nos presenta, al mismo tiempo, los dos polos de la decisión: si Antígona siente que no podría vivir si dejara pasar aquel atropello, su hermana Ismene, acepta el decreto de Creonte con tal de conservar su vida. Antígona está dispuesta a morir para que el fondo ético de la existencia prevalezca; Ismene está dispuesta a dejar pasar la injusticia para que la vida continúe. Cuando en el momento culminante de la discusión con el tío, Ismene avala la decisión de su hermana y quiere compartir su destino, esta se niega y le pide que ella sea fiel a su decisión y viva en nombre de ambas).

Macbeth, sin embargo, no nos confronta con argucias ni sutilezas en ese terreno. En primer lugar, porque se trata de una obra literaria, no de una nota periodística ni de un estudio de caso, aunque sabemos que Shakespeare se basó en el asesinato histórico del rey Duncan a manos de Macbeth, un jefe militar a quien este mismo le había otorgado el título de general. Pero la literatura tiene otros alcances y otros propósitos. Constituye, en realidad, la cifra en que se juega la aspiración humana a un orden de sentido; por eso la lógica que la anima y la magnitud de su valor pertenece a una dimensión simbólica, al campo de lo poético, no a su determinación material. Y por eso aceptamos las reglas de la ficción que nos propone.

En la obra que nos atañe, una de esas reglas es que la justicia no se presenta de manera problemática: Macbeth sabe que ha hecho bien al luchar contra los enemigos del rey y ganar aquella guerra en su nombre. Así lo entiende Banquo, otro esforzado guerrero y honesto de corazón. Macbeth ha sabido arremeter fieramente contra dichos enemigos y tanto así, que su valor llega a oídos del rey y este lo premia con el título que antes perteneciera a cierto caballero, Cawdor, unido a traición con sus enemigos. Para más certeza en este punto, el rey aparece en la obra como dechado de generosidad y de justicia. El propio Macbeth lo manifiesta de ese modo cuando, por primera vez, siente el llamado de un deseo asesino. Dice Macbeth:

[...] Además, este Duncan
ha sido tan humilde en el poder, y tan ecuánime
al gobernar, que sus virtudes clamarían
—tal ángeles con voces de trompetas— contra el acto
deleznable de hacerlo desaparecer;
y la piedad, como un recién nacido
que desnudo galopa en la tormenta, o querubín del cielo
montado por el aire con sus corceles invisibles,
expondrá este acto horrible a los ojos del mundo
y sofocarán las lágrimas el vendaval [...] (Acto I, Esc. 7).

Macbeth sabe que lo que fantasea es el más infame de los actos; en ningún momento intenta justificar su ambición poniendo en duda la legitimidad de Duncan ni la perfección de su carácter. Las brujas lo han incitado a pensar que poseerá la corona y esa premonición se convierte en una “espuela”, dice, imposible de ignorar. No se trata, pues, de la inveterada equivocidad de la justicia sino de un acto vil a todas luces, un acto “que clama al cielo”. Lo que se pone en juego en esta obra, es el señuelo de la majestad y ansia de reconocimiento contra todas las leyes que prohíben el asesinato. ¿Por qué está prohibido asesinar? parecería estar preguntando Macbeth. Después de todo, es la duda de un guerrero poderoso que viene de haber vencido y dado muerte a muchos hombres en una lucha cuerpo a cuerpo. Dar muerte estaba permi-

tido, incluso premiado; ¿por qué no habría de matar a Duncan si convertirse en rey él mismo cumpliría el designio anunciado de su grandeza? ¿Qué excelencia adornaba a Duncan que no poseyera Macbeth con creces? Y si alguna hubiera, ¿no podía con las suyas compensar las que hubiese destruido? Estas preguntas no se plantean en el texto de manera explícita, pero es la interrogación que corre bajo sus aguas.

Macbeth comprende la enormidad del acto que excita su deseo pero no tiene el poder moral para frenarlo, menos aun cuando su mujer y cómplice, Lady Macbeth hace suyo aquel proyecto criminal y jura evitar que las dudas emboten su capacidad para llevarlo adelante:

Lady Macbeth:
[...] Ven pronto, ven, para que pueda
Vaciarte mi coraje en tus oídos
Y azotar con el brío de mi lengua
todo lo que te aparta del círculo de oro
con que hados y ayudas sobrenaturales
querer, parecen, coronarte.(Acto I, Esc. 5)

Lady Macbeth es el espejo que duplica el impulso original de su marido; la estaca que sostiene y tensa la cuerda de la ambición abriéndole un camino a aquella desmesura. ¿Por qué no habría de cometer el crimen? Ciertamente, Duncan es un rey amable, nada tiene contra él que le empuje al atroz asesinato. Además es su pariente, lo ha colmado de honores y se encuentra en su castillo en calidad de huésped. Pero la tentación no cede y el crimen se consume. A diferencia del campo de batalla, Macbeth no le dará muerte a un hombre a la luz del día, en la arena pública: el golpe se envuelve en las brumas de la noche y cuando Duncan está dormido. ¿Puede haber acción más despreciable que atacar a alguien cuando entrega su inocencia al sueño?

Por mejor gobernante que hubiera podido llegar a ser Macbeth, arrebatado a traición el trono, privando de la vida al gobernante legítimo, hace que el orden representado por su poder sea insostenible. Ya E.M.W. Tyllard ha mostrado cómo la visión del mundo isabelina es todavía esencialmente teocéntrica, con la jerarquía de los mundos establecida con claridad y los diferentes niveles en consonancia armoniosa.¹⁵ Por esa razón, dice, también cuando un hecho destruye esa concordia, los distintos niveles se descentran ocasionando eventos contra natura: caballos desbocados devorándose entre sí, o las se-

¹⁵ TILLYARD, E.M.W., *The Elizabethan World Picture*, Vintage Books, Random House, New York, 1959.

ñales espantosas cuando los conjurados se aprestan a asesinar a Julio César.¹⁶ Los cielos mismos se estremecen ante las abominaciones humanas. El cosmos se organiza desde una sintonía profunda entre objetos celestes, orden natural y principios éticos. Cuando la transgresión deforma el horizonte moral que constituye la urdimbre de lo humanamente deseable, los otros dos engendran, a su vez, monstruosidades y anomalías.¹⁷ Lejos está nuestra era posmoderna de este universo equilibrado. Y sin embargo, la sensibilidad poética comprende que tales metáforas no representan solo una creencia arcaica o una forma de explicar el mundo, sino la búsqueda permanente con la que buscamos restituir el trazo de la significación.

Desde antes de consumar el regicidio, Macbeth entrevé que el quebranto que proyecta no habrá de cerrarse con la muerte de Duncan. Una vez perpetrado, el asesinato lo arroja en el círculo perverso de la desconfianza, la angustia y la necesidad de hundirse cada vez más en el crimen. Dice Macbeth:

Si todo terminara una vez hecho, sería conveniente
acabar pronto; si pudiera el crimen
frenar sus consecuencias y al desaparecer
asegurar el éxito, de modo que este golpe
a un tiempo fuese todo y fin de todo...aquí,
sólo aquí, sobre esta orilla y páramo del Tiempo
se arriesgaría la vida por venir [...] (Acto 1, Esc 7).

Macbeth empieza cediendo a la atracción de su deseo como algo casi natural para toparse con la integridad de Banquo, quien opone un freno a tal insinuación en un intercambio que no deja lugar a dudas.¹⁸ Tras esa negativa, Macbeth se vuelve contra él temiendo su mirada como si fuera su conciencia. Manda matar a Banquo, pero el espectro de su amigo lo delata más allá de toda duda, al tiempo que el pequeño Fleance le recuerda que su corona es espuria e inútil. Ha de matar a la cría, pero no lo consigue. Tendrá que esperar. Sus sospechas se desvían, entonces, hacia Macduff, valeroso soldado del rey,

¹⁶ SHAKESPEARE, W., *Julio César*, México: Porrúa, 2016. Acto II, Esc. 2: "California: Fuera de las cosas que hemos visto y oído, cuéntanse las más horribles visiones observadas por los guardias. Una leona ha dado nacimiento a sus cachorros en la calle; y se han entreabierto las tumbas y dejado salir los muertos. Ferozes guerreros combatían airados entre las nubes, en filas, en escuadrones y en estricta forma militar, haciendo llover sangre sobre el Capitolio" (156).

¹⁷ Cf. SHAKESPEARE, W., *Macbeth*, Acto II, Esc. 5, justo después del asesinato de Duncan: "Ross: ¡Venerable anciano! ¡Con qué cólera mira el cielo la trágica escena de los hombres!... Viejo: Todo es contra natura, como el acto que se cometió. El martes ya cumplido, / un halcón que ascendía al cenit de su vuelo fue atacado / por un búho ratonero, y muerto. Ross: Y (cosa extraña pero cierta) los caballos de Duncan, / hermosos y ligeros, los favoritos de su raza, / se volvieron salvajes, rompieron sus establos y emprendieron la huida, / rebeldes a obediencia, como si declarasen / la guerra al hombre. Viejo: Se dice que se devoraban entre sí". Alianza Editorial, Madrid, 1994, p. 60.

¹⁸ Cf. Acto II, Esc. 1.

quien no asistiera al banquete de coronación, confundido cuando Macbeth declara que, en un ataque de ira, mató a los guardias que cuidaban a Duncan. Una muerte tras otras, un asesinato tras otro van endureciendo al tirano que al final ya no recuerda el sentimiento de dolor ni de vergüenza; ya nada significa nada, solo una apuesta frente al vacío en donde la vida, su vida, ve sofocadas todas las fuentes de significado.

Cuando un soldado lucha, pone en riesgo su cuerpo y su mortalidad y, aun si lo tildan de “sanguinario” (como se refieren los hijos de Duncan a Macbeth), su brazo está al servicio de lo que enaltece al conjunto de la sociedad. Siempre es en función de la justicia como el héroe se enfrenta a quienes destruyen el lugar donde se traba el valor de la existencia. El guerrero Macbeth se confunde al pensar que la distinción que se le otorga debe adjudicarla a la superioridad de su potencia y no a la causa que lo sostiene. Los límites que separan el espacio común donde se gana la gloria, del ansia de encumbramiento personal, se difuminan cuando este último prevalece sobre el primero. Esa es la zona turbia en que inciden las brujas.

¿Qué es, pues, este “valor de la vida” a cuya protección se aboca la ética? Para Levinas, tanto como para Kant, el significado de la vida humana no se encuentra en la búsqueda de la felicidad sino en la moralidad como soporte de todo sentido. La moralidad no garantiza la felicidad pero el ámbito que ella inaugura la hace posible. Si en Kant el imperativo de la razón trasciende toda otra determinación y constituye el punto sobre el que se asienta nuestra dignidad y el valor mismo de nuestros afanes, en Levinas la piedra de toque de todo el orden de sentido está dada por la prohibición de asesinar: “No matarás”, dice el mandamiento (que, según los expertos, debía ser traducido por “No asesinarás”). No asesinar se revelará como síntesis del orden moral, resguardo de la confianza más básica, red hecha de nudos de respuesta y camaradería sobre la boca del vacío. Esta red de gestos y de signos, este cobijo de lealtades refrenda la alegría y suscita la esperanza. Estamos aquí en el corazón del sentido: entramado que se desanuda con el asesinato igual que con otros actos de atropello, violencia y abuso que corroen el orden significativo. La ética nos permite honrar el abandono del otro, un abandono que instituye y presupone la amistad. El descanso y el sueño solo son posibles porque hay amigos: no ser asesinados, despertar por la mañana para reanudar nuestra tarea diaria. Ese cuidado de la confianza, cuidado del desvalimiento santo parece ser la tarea humana más básica: reestablecer sin tregua, frente a las pequeñas fallas ineludibles, los puentes de fraternidad y la ternura. Sin esa fe fundamental la vida humanizada no sería posible; el orden de sentido se quiebra irremediablemente y el lenguaje da vueltas sin ofrecer referencias ni resguardo. Cuando Macbeth asesina a Duncan escucha la voz que le advierte que no dormirá más. Pierde la posibilidad de descansar pues ha asesinado la confianza:

Macbeth:

Creí escuchar una voz que gritaba: ¡No duermas más
Macbeth ha asesinado el sueño!, el inocente sueño,
el sueño que teje sin cesar la maraña de las preocupaciones,
la muerte del ir viviendo cotidiano, baño de la fatiga,
bálsamo de las heridas de la mente, plato fuerte en la mesa de la Naturaleza,
principal alimento del festín de la vida.

Seguí escuchando el grito “No duermas más” por todas partes,
Glamis asesinó el sueño y por lo tanto Cawdor
no dormirá más. Macbeth no dormirá más. (Acto II, Esc. 2)

El sueño reparador prolonga y expresa, abriga y teje, simultáneamente, el manto de confianza sin el cual sería imposible depositar nuestra fractura en brazos de un hermano. Porque no habría ya un hermano. Sueño reparador sin el cual el espíritu se precipita en la locura. Macbeth “enloquece” cuando su vida se convierte en la obsesión de conservar un poder vaciado de todo objeto, poder que da vueltas alrededor de sí mismo, estéril como su corona. Pérdida de toda realidad humana, de esa realidad que se impone como coto de sentido frente al universo salvaje. Delirio feroz de muerte y de sangre. Lady Macbeth, en cambio, no delira de manera metafórica sino literalmente. Aquellas palabras presuntuosas donde asegura ser capaz de destetar a la tierna criatura que bebe de su seno y arrojarla sin piedad contra una pared, muestra sus límites: Lady Macbeth sucumbe a la culpa y a la angustia hasta aquel paroxismo existencial que es, en Shakespeare, el suicidio. De frente ante el abismo de un mundo desgarrado, vaciado de amistad y de misericordia, sin lugar donde guarecerse de las Erinias que la persiguen, Lady Macbeth termina con su vida por su mano. Ya Macbeth no tendrá siquiera ese bastión donde apoyar su palabra. Y como anunciaron las brujas, aquel que “no ha nacido de mujer” llega a vengar, aunque sea de un modo alegórico, la obscenidad de aquella deriva monstruosa. Expulsado de su propia humanidad, Macbeth es incapaz de sentir temor ni pena: el ciclo se cierra y él se enfrenta a su final como la fiera en la que se ha convertido. Macduff gana el trono para el legítimo heredero y restituye así el campo de significaciones y de umbrales, esos espacios ganados para la tranquilidad y la entereza, fuera de las cuales la vida humanizada se pulveriza.

¿Por qué, pues, nos está vedado asesinar? Trastorno de los límites que conforman el espacio donde tienen cabida la confianza y la amistad. Tal vez no sea otra cosa lo que nos ha sido asignado. Sostener el amor. Sostener con nuestros actos y palabras la buena voluntad. La buena voluntad como soporte del mundo. Ser para el otro, dice Levinas. No como sugerencia o buen deseo, sino como condición a partir de la cual se articula un orden significativo. El tabú cardinal, el mandamiento que enuncia a todos los demás, “No asesina-

rás”, es el que protege contra la destrucción del espacio de diálogo fundante, el que posibilita y da cabida al continuo esfuerzo de humanidad en que nos empeñamos. Transgredir ese mandato nos destierra de nuestra pertenencia a ese coloquio. Fuera de los márgenes, como el ostracismo al que condenaban los griegos a los asesinos y perpetradores de tropelías: fuera de los linderos urbanos, en compañía de las bestias y la vegetación salvaje. Macbeth, que ha violentado todas las proscripciones, asume una condición inhumana y se convierte en una bestia, si por tal entendemos la imposibilidad de refrenar el instinto brutal. El paso ulterior entra en el campo de lo demoniaco, diríamos, en cuanto que, expulsado de la humanidad y resentido contra el poder cuyo espejismo lo sedujera tanto, no desea otra cosa sino la ruina de ese cobijo frágil que es el orden del mundo:

Macbeth:

[...] ¡Adelante! ¡A las armas!

Si todo ocurre como afirma, tanto importa

Darse a la fuga como permanecer.

Comienzo a estar cansado ya del sol.

Quisiera ver destruido el orden de este mundo...

¡Que suene la campana! ¡Vientos, soplad! ¡Ven, destrucción, ven!

Moriremos, al menos, vestidos de armadura. (Acto V, Esc. 5)

Macbeth de cara a la fatalidad clamando por el colapso del orden del mundo; Lady Macbeth, quien ha sellado su propia vida huyendo de la ansiedad, se precipita al vacío. No se trata de una preceptiva moral; es la consecuencia del vértigo al que nos arroja el desgarramiento del cobijo que nos hace humanos. Esto es, al menos, lo que nos propone esta obra, lo que nos propone este autor señero en esta y en casi todas sus grandes obras.

El orden de sentido no puede traicionarse sin consecuencia temibles. El orden moral se disgrega en todas direcciones, nada hay que pueda anclar un principio de verdad. Y, sin embargo, permanece la contundencia del encuentro, la certeza de una mano amiga, la compasión, la reverencia ante el sufrimiento, la dignidad, el acto generoso, la nobleza de miras y aquellas certitudes que van más allá del pensamiento. “La ayuda al prójimo es buena, el asesinato, malo. Sencillez de lo absoluto”, dice Hermann Broch en sus “Voces”¹⁹. Mucho después de la época isabelina, mucho después de la clara y potente voz de Shakespeare, son estos sencillos absolutos los que sostienen las formas más nobles de nuestra circunstancia, la tensión que nos atraviesa, nuestra condición, mortalmente precaria.

¹⁹ BROCH, HERMANN, *Voces*, traducción de Ma. Ángeles Grau, México: UNAM, Material de Lectura, 67, Serie Poesía Moderna, 1923: “precisamente por ello, es la pura sencillez sobre la tierra: / la ayuda al prójimo es buena, el asesinato malo, / sencillez de lo absoluto” (12).

En breve

El orden de sentido que funda y arroja nuestra fractura compartida, no puede romperse o desgarrarse sin grave daño para la capacidad de amar y de confiar. Macbeth, soldado intrépido acostumbrado a la batalla, confunde su encumbramiento personal con el ánimo y la audacia necesarios para sostener un orden de justicia que cobije a la colectividad en su conjunto: una compleja pero amorosa justicia es el garante de la buena fe, de la inocencia, del amor y de todo aquello que enaltece la existencia. Si bien esta postura clásica y luminosa parece zozobrar frente a los tiempos desencantados de una posmodernidad casi huérfana, el sustrato ético de todo lenguaje y de todo intercambio humano hace imposible rebasar estas determinaciones: hay fraude y hay mentira porque primero hay verdad, porque la verdad y la candidez están en la base del lenguaje. Shakespeare ilumina la condición en la que se mueven nuestros signos poniendo al descubierto la radicalidad de aquello en lo que nos empeñamos y de lo que arriesgamos en cada momento, pues lo que está en juego es la posibilidad misma del diálogo, de la generosidad y del agradecimiento.

Referencias.

- Abad, José, "La virtud según Maquiavelo: significados y traducciones". <https://dialnet.unirioja.es>
- BLOOM, HAROLD, *El canon occidental*, traducción de Damián Alou, Editorial Anagrama, Barcelona, 1995.
- Broch, Hermann, *Voces*, traducción de Ma. Ángeles Grau y Salvador Mendiola, México: UNAM, Material de Lectura 67, Serie Poesía Moderna, 1983.
- KOTT, JEAN, *Shakespeare Our Contemporary*, traducción de Boleslaw Taborski, New York: Norton and Company, 1974.
- SHAKESPEARE, WILLIAM, "Macbeth", *The Complete Works of William Shakespeare*, Avenel Books, 1975.
- SHAKESPEARE, WILLIAM, *Macbeth*, Instituto Shakespeare bajo la dirección de Manuel Ángel Conejero, Alianza Editorial, Madrid, 1994.
- TYLLARD, E. W., *The Elizabethan World Picture*, New York: Vintage Books, Random House, 1959.
- WILSON KNIGHT, GEORGE, *Shakespeare y sus tragedias. La rueda de fuego*, traducción de Juan José Utrilla, México: Fondo de Cultura Económica, Breviarios 285, 1979.
- WILSON, JOHN, *Life in Shakespeare's England*, London: Penguin Books, 1964

La perspectiva figural en *Balún Canán*, de Rosario Castellanos

The figural perspective in Balún Canán, by Rosario Castellanos

NOÉ BLANCAS-BLANCAS¹
UPAEP Universidad, México
noe.blancas@upaep.mx

RESUMEN

La alternancia de narradores es uno de los recursos que más llaman la atención en *Balún Canán*, de Rosario Castellanos. Las partes primera y tercera están narradas en primera persona por una niña de siete años; la segunda, por un narrador omnisciente, en tercera persona. En la segunda parte es posible observar un uso sostenido, aunque no sistemático, de recursos que introducen la perspectiva de los personajes, como el estilo indirecto libre y el monólogo narrado. Estos recursos podrían considerarse elementos de la narrativa realista. Sin embargo, las partes primera y tercera, narradas en homodiégesis, también presentan un fenómeno muy poco atendido no sólo en la novela de Castellanos, sino en la teoría misma: la perspectiva del personaje dentro del discurso figural. Dicho fenómeno, que constituye una de las grandes aportaciones de *Balún Canán*, es el que se pretende analizar, con el apoyo de nociones narratológicas, en el presente artículo.

Palabras clave: Castellanos, *Balún Canán*, perspectiva figural, estilo indirecto libre.

ABSTRACT

The alternation of narrators is one of the most striking resources in *Balún Canán*, by Rosario Castellanos. The first and third parts are narrated in the first person by a seven-year-old girl; the second, by an omniscient narrator, in the third person. In the second part it is possible to observe a sustained, though not systematic, use of resources that introduce the perspective of the characters, such as the free indirect style and the narrated monologue. These resources could be considered elements of realist narrative. However, the first and third parts, narrated in homodiegesis, also present a phenomenon that is very little attended not only in Castellanos' novel, but in the theory itself: the perspective of the character within the figural discourse. This phenomenon, which constitutes one of the great contributions of *Balún Canán*, is the one we intend to analyze, with the support of narratological notions, in this article.

Keywords: Castellanos, *Balún Canán*, figural perspective, free indirect style

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3191-8108>

Introducción

Balún Canán (1957),² de Rosario Castellanos (1924-1974), cuenta la historia de una familia de hacendados en Comitán (Balún Canán en lengua indígena), Chiapas, que va arruinándose debido a un levantamiento de indios, en la década de los 30, los años de mayor influencia del agrarismo.

César Argüello va con su esposa, doña Zoraida, y sus hijos, de Comitán a su hacienda Chactajal, para dirigir los trabajos de la molienda de caña. Con la familia Argüello va también Ernesto, hijo ilegítimo de su difunto hermano, a quien César ha contratado como profesor en la escuela de los niños indígenas, según lo exigen las nuevas leyes federales y también los indios.

Ernesto acude a la escuela, pero no a dar clases sino sólo a emborracharse y a monologar sobre su propia desgracia: ha embarazado a su tía, la señorita Matilde, y ésta, casi anciana, ha preferido abortar. Sus alumnos no hablan español y, por tanto, no le entienden. Un día golpea a uno de ellos y los indios, siguiendo a su líder, Felipe Carranza, el único indio que sabe leer y escribir, amenazan con no trabajar en la molienda mientras no arribe a la escuela el nuevo profesor. Sólo tras las amenazas de César Argüello vuelven al trabajo. Durante la molienda, se provoca un incendio que sólo la lluvia logra apagar. Don César Argüello sabe que no es un accidente, pero no se decide a tomar venganza; envía a Ernesto –a quien considera culpable del levantamiento– a Ocosingo con una carta para el presidente municipal, pero Ernesto es asesinado durante el viaje.

La familia Argüello vuelve a Comitán y, desde ahí, don César viaja a Tuxtla buscando una entrevista con el gobernador, convencido de que no hay otra salida que ampararse en la ley, a costa de consentir el reparto de sus tierras; pero el gobernador nunca lo recibe. Mientras tanto, doña Zoraida se entera, por boca de la nana de la niña, que los brujos están hechizando a su único hijo varón, Mario. Zoraida recurre al médico y al cura, pero al final, Mario muere. La familia ha perdido la cosecha, parte de la hacienda, la descendencia y, por supuesto, su posición como principal. Se ha arruinado.

Uno de los recursos que más llaman la atención en *Balún Canán* es la alternancia de narradores. Mientras las partes primera y tercera están narradas en primera persona por una niña de siete años –homodiégesis–, la segunda está narrada por un narrador omnisciente, en tercera persona –heterodiégesis.

² Uso la siguiente edición: CASTELLANOS, R., *Balún Canán*, prólogo de Andrea H. Reyes, México: FCE, 2021. Para abreviar referencias, siempre que cito de esta obra, anoto entre paréntesis y a renglón seguido el número de página.

Esta distribución ha sido ampliamente analizada por varios estudiosos. Francois Perus, para citar el estudio más profundo al respecto, advierte que el uso de la primera persona constituye un claro cuestionamiento a la tradición de una narración realista, que se pretende objetiva. Pero esto no sólo puede decirse de la narración homodiegética. La segunda parte, afirma Perus, no necesariamente se somete al realismo, sino que es una “estilización” de aquella “modalidad novelesca”, aunque sin llegar a la parodia.³ Dicha estilización “entraña cierto distanciamiento del sujeto de la escritura respecto de la forma estilizada”, con lo que pierde su “valor de verdad acabada y única”, pues no es sino “otra forma más de la memoria”; pareciera que el relato fuese una reelaboración literaria de una memoria de la que “la narradora –o más bien el sujeto de la escritura novelesca– quisiera deslindarse”.⁴ Incluso ciertos recursos como el monólogo interior de Matilde, en realidad pertenece a la tradición realista que, por este medio, buscaba un efecto de objetividad.

Creo, sin embargo, que no se trata de una desestimación de los recursos utilizados por el narrador heterodiegético de la segunda parte. Uno de los recursos que aún reclaman atención es el estilo indirecto libre,⁵ es decir, el discurso que muestra, en el discurso del narrador, la perspectiva del personaje. Esto, en la segunda parte, vehiculada por un narrador heterodiegético. Pero en las partes primera y tercera, narradas en homodiegesis, también merece atención un fenómeno muy poco atendido no sólo en la novela de Castellanos, sino en la teoría misma. Se trata de la perspectiva del personaje dentro del discurso figural.⁶ Es evidente que la narración homodiegética difícilmente se abisma en reflexiones o en crisis de conciencia, y hablar de estilo libre indirecto o de monólogo interior parecería inexacto. Efectivamente, la niña narra acciones y describe situaciones que apenas comprende. Sin embargo, dicho fenómeno puede distinguirse en *Balún Canán* y constituye una de sus grandes novedades.

³ PERUS, F., “Historia y memoria en *Balún Canán*”, *Poligrafías: Revista de literatura comparada*, núm. 4, 2003, p. 42.

⁴ PERUS, F., “Historia y memoria...”, p. 42.

⁵ Define Verdín Díaz: “[...] en el estilo indirecto libre es el auténtico personaje el que habla de un hecho presente y el autor transcribe su pensamiento recordando sus palabras, viviendo la realidad del momento, alejándola del tiempo como si se tratase de una evocación; de ahí la transposición en las formas verbales y en las formas pronominales (VERDÍN DÍAZ, G., *Introducción al estilo indirecto libre*, Revista de Filología Española, Anejo XCI, Madrid, 1970, p. 80)”. Algunos autores prefieren “discurso indirecto libre”, que se refiere a la misma noción.

⁶ Luz Aurora Pimentel llama “figural” a lo que concierne al personaje, en tanto éste “se constituye como una de tantas figuras narrativas; de ahí que Stanzel llame situación narrativa figural a la perspectiva del personaje”. PIMENTEL, L. A., *El relato en perspectiva. Estudio de teoría narrativa*, México: Siglo XXI/UNAM, 1998, p. 61; la referencia a Stanzel corresponde a STANZEL, F., *Theory of Narrative*, traducción de C. Goedsche, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

1. La perspectiva del personaje en el discurso narrativo

El narrador heterodiegético de la segunda parte introduce constantemente discursos de los personajes, como César Argüello, su sobrino bastardo Ernesto, la solterona Matilde Argüello y Felipe, el líder de los indios. Estos discursos abarcan incluso capítulos enteros. El II, por ejemplo, está vehiculado por la voz de doña Zoraida, esposa de Ernesto Argüello. Dado que el narrador suspende su narración, más que de estilo libre indirecto, podríamos considerarlo monólogo interior, en tanto aparecen las reflexiones cercanas al subconsciente. No dejemos de observar, por otro lado, que la pertenencia de este capítulo a la segunda parte, ordenada por un narrador heterodiegético, permite adjudicar la organización de este discurso –los resúmenes, los saltos en el tiempo, la disposición de todo el capítulo en un solo párrafo– a ese narrador.

También se introduce en varias ocasiones el discurso de Ernesto, hijo ilegítimo de don Ernesto Argüello, hermano de César. Ernesto ha sido llamado por su tío para fungir como maestro de los niños indios, los “keremitos”. En tales circunstancias, el tío se digna a hablar con él, a bromear, pero sin considerarlo nunca un igual; incluso le ofrece las mujeres indias, que él considera de su propiedad: “Tengo hijos regados entre ellas” (72), reconoce. Y luego, la voz narrativa resume la conversación, introduciendo el pensamiento del hacendado:

Les había hecho un favor. Las indias eran más codiciadas después. Podían casarse a su gusto. El indio siempre veía en la mujer la virtud que le había gustado al patrón. Y los hijos eran de los que se apegaban a la casa grande y de los que servían con fidelidad (73).

Es evidente la voz en tercera persona: “les había hecho un favor”, como también que las palabras pertenecen a César, y no al narrador; y la omisión de introductores como: “luego agregó que” o “dijo para sus adentros”.

Tras afirmar su repugnancia por las indias: “Tengo malos ratos, pero no malos gustos, tío” (72), Ernesto pregunta: “¿Doña Zoraida lo sabe?”. César contesta: “¿Qué? ¿Lo de mis hijos? Por supuesto” (72) y luego el narrador, otra vez en estilo indirecto libre continúa:

Habría necesitado ser estúpida para ignorar un hecho tan evidente. Además toda mujer de rancho se atiene a que su marido es el semental mayor de la finca. ¿Qué santo tenía cargado Zoraida para ser la única excepción? Por lo demás no había motivo de enojo. Hijos como éstos, mujeres como éstas no significan nada. Lo legal es lo único que cuenta (72-73).

De no ser porque el texto constituye un párrafo aparte, parecería que es el propio César quien ha pronunciado estas palabras.

Más adelante se introduce un fragmento en estilo indirecto libre, pero ahora citando los pensamientos de Ernesto. Puesto a revelar secretos, César revela que su hermano don Ernesto, padre de Ernesto, se ha suicidado: “Estaba hasta el cuello de compromisos y sin manera de solventarlos” (74). Entonces el joven pregunta:

- ¿Murió intestado?
- Dejó una carta con sus últimas recomendaciones.
- ¿No hablaba de mí?
- No. ¿Por qué?
- Porque soy su hijo.
- No eres el único. Además, nunca te reconoció (75).

La voz narrativa vehicula el discurso de Ernesto:

temblando de cólera, no podía contradecir la aseveración de César porque lo que había dicho era verdad. No, no era cierto que perteneciera a la casta de los señores. Ernesto no era más que un bastardo de quien su padre se avergonzaba. Porque cuantas veces pretendió aproximarse a él, siguiendo los consejos de su madre y sus propios deseos, su propia necesidad, fue despedido con una moneda como si fuera un mendigo. [...] Y ahora Ernesto seguía arrimándose a una sombra del difunto; al hermano, que tenía el mismo acento de autoridad cuando hablaba; que hacía ademanes semejantes; que se mantenía a la misma distancia desdeñosa que el otro (75-76).

Evidentemente, se trata de la voz narrativa, pero la perspectiva, las palabras, los pensamientos, son de Ernesto. Y lo mismo sucede en este otro fragmento, en que se revela el repudio del bastardo por la hacienda y por el trabajo agrícola:

Los ricos son los que viven en palacios; los que ordenan a lacayos vestidos de librea; los que comen viandas deliciosas en vajillas de oro. Pero aquí no había más que un caserón viejo. En el cuarto de Ernesto había goteras y sobre las vigas del techo corrían, toda la noche, las ratas y los tlacuaches. Más valía no hablar de la servidumbre. Las criadas y los mozos eran indios. Harapientos (79).

Nótese, una vez más, la voz en tercera persona: “En el cuarto de Ernesto...”, pero, igualmente, que cada juicio, cada palabra, pertenecen al personaje.

Otro de los discursos que más constantemente se presentan en estilo indirecto libre es el de Matilde, la prima casi anciana y soltera de César. Así se narra el encuentro entre ella y Ernesto:

Los labios de Ernesto se posaron en su mejilla y fueron borrando las arrugas, una por una. Volvió a ser joven como antes. Como cuando se sentaba bajo la lámpara de cristal, sosteniendo una copa entre su mano. Amortiguados por

la música de la orquesta se acercaban los pasos. Miró primero los zapatos. Eran viejos. Los pantalones, remendados; el cuello de la camisa abierta, sin corbata. Y por fin el rostro, el rostro de Ernesto. Su mano soltó la copa que fue a estrellarse contra el suelo (114).

Matilde ha caído en una ensoñación, la misma que ha venido experimentando desde niña: en un baile imaginario, mientras bebe de una fina copa, un joven apuesto y rico la invita a bailar. El narrador, aquí, narra aparentemente de manera objetiva, pero en realidad introduce las percepciones más íntimas de Matilde y su ficción a todas luces patética: no es un joven apuesto y rico, sino Ernesto, con sus ropas raídas; y ella no sostiene copa alguna, no hay sino la consabida copa metafórica.

Más adelante, Matilde, embarazada de Ernesto, pero consciente de su edad y de su vulnerabilidad por haberse ya entregado a un hombre, sale corriendo de la casa con la idea de quitarse la vida: “su deseo de morir había rondado, hasta entonces, en una zona de fantasmas, sólo en la imaginación. Pero ahora Matilde estaba caminando hacia su fin [...]. No era tan fácil como cuando lo pensaba” (128). Pero luego, la voz narrativa cede al monólogo interior:

No lo haré, no soy capaz de hacerlo, se dijo. Y siguió caminando, jugando aún con el peligro, sin tomar todavía el rumbo de la casa grande. No soy capaz de hacerlo. Una sonrisa de burla, de desprecio para sí misma afeaba su cara. No lo haré. Soy demasiado cobarde. Los que hacen esto son valientes [...]. Y yo no me puedo arriesgar a quedar viva, a que me hagan curaciones horribles. Y dolorosas. No quiero que se rían de mí, que me señalen con el dedo: se quiso matar (129).

Finalicemos los ejemplos con el caso de Juana, la esposa del líder de los indios, Felipe. Cuando su hermana, María, va a reclamarle a Felipe porque el profesor se ha atrevido a golpear a su hijo, Juana la echa de su casa con un gesto inequívoco:

Por fin Juana había encontrado lo que buscaba. Una escoba de ramas, ya inservible, pero que no había querido tirar hasta no sustituirla por otra. Arrastrándola ostensiblemente, Juana atravesó todo el jacal hasta ir a poner la escoba detrás de la puerta.

María, que había seguido con atención todos los movimientos de Juana, se puso de pie, lívida de cólera. No entendía el motivo de aquel gesto. Pero sabía lo que significaba. Sin despedirse salió del jacal y el niño salió corriendo detrás de ella.

Cuando la mujer de Felipe volvió a quedarse sola se llevó ambas manos al sitio del corazón, porque sus latidos eran tan rápidos y tan fuertes que sentía como si su pecho se le fuera a romper. ¡Se había atrevido a hacer aquello! Juana, la sumisa, la que era como una sombra sin voluntad, ¡se había atrevido a echar

de su casa a María! Ahora, las otras mujeres sabrían a qué atenerse. Y si tenían asuntos que arreglar con Felipe lo buscarían fuera de su jacal (164-165).

Como se ha anotado, Perus afirma que el uso del estilo indirecto libre en *Balún Canán* no se sale de la narración realista, la cual “se asocia por lo general con una narración en tercera persona, que presupone la universalidad objetiva de la representación”:⁷

Aunque [...] la voz enunciativa pertenece sin duda al narrador externo, la adopción de una perspectiva “desde dentro” del personaje y las inflexiones de la “palabra” interna de este último en la voz enunciativa son bastante claras. Lo que, desde luego, no conlleva que, aquí como en el monólogo interior, la configuración del personaje deje de obedecer a los designios del narrador. La contaminación del estilo de este último por la palabra interna del personaje, e incluso la momentánea desaparición del narrador para dejar lugar al monólogo interior del personaje, son recursos que pertenecen a la tradición realista y que no contradicen su prurito de “objetividad”.⁸

Sin embargo, como hemos visto, hay momentos en que el personaje efectivamente se abisma en sus reflexiones y, si bien, el narrador que organiza el relato se mantiene en su “prurito de objetividad”, la subjetividad del personaje es evidente. Por lo demás, el uso del estilo indirecto libre traslada a la escritura la tensión del propio indirecto libre: el narrador omnisciente, ubicuo e intemporal se disputa la palabra con los personajes, y no sólo con los personajes principales, como César Argüello, sino también con los secundarios, como es el caso de Juana, la esposa del indio Felipe. De manera que unos y otros, señores y sirvientes, deben pugnar por hacer oír su voz. Y todos ellos, al final, terminan minando la voz, diríamos, hegemónica, monolítica del narrador tradicional.

2. Perspectiva del personaje en el discurso figural

Abordemos ahora el asunto de la perspectiva del personaje en el discurso en primera persona de las partes primera y tercera. Luz Aurora Pimentel afirma que la perspectiva⁹ del personaje “no se ubica solamente en

⁷ PERUS, F., “Historia y memoria...”, p. 42.

⁸ PERUS, F., “Historia y memoria...”, p. 44.

⁹ Pimentel establece una clara diferencia entre perspectiva y punto de vista (PIMENTEL, L. A., *El relato...*, 96-97). Perspectiva “se define como un filtro, un principio de selección y de combinación de la información narrativa”, y también “en términos de su *origen*, es decir, por una *posición* o *deixis* de referencia”, noción –esta última– que enfatiza el hecho de que “el origen de la perspectiva [...] no necesariamente coincide con [...] el origen *vocal*” del discurso (p. 96,

el discurso figural” –es decir, en su propio discurso– sino que “puede ser otro quien narre y sin embargo la perspectiva corresponder al personaje”.¹⁰ Efectivamente, en el discurso narrativo, la perspectiva figural puede aparecer bajo las formas de “psiconarración consonante, monólogo narrado, discurso indirecto libre, o descripciones focalizadas”,¹¹ en todas las cuales el origen vocal del discurso es el narrador, pero el de la perspectiva es el personaje. Mientras tanto, en el discurso del personaje, la perspectiva figural “asume las formas del monólogo, el diálogo, el diario, entre otras”, y aquí, tal perspectiva, no mediada por el discurso narrativo, “se *infiere*, y en este acto de inferencia entroncan las perspectivas del personaje, la de otros personajes y la del lector [...]”.¹²

Estas observaciones resultan muy valiosas para analizar ciertos fragmentos del discurso de la niña que, evidentemente, narra en primera persona, en discurso directo y, aparentemente, desde su particular y concreta perspectiva. Me refiero a aquellos en que el punto de vista espaciotemporal cambia abruptamente, de manera que la voz narrativa parece dar paso a una voz *otra*. Veamos.

Doña Zoraida, aterrorizada por la inminente muerte de su hijo varón, Mario, decide llamar al sacerdote, a instancias de su amiga Amalia: “El señor cura es el único que puede salvar a Mario. Rezaría exorcismos para que el demonio se aleje de esta casa. Porque es el demonio, todos se dan cuenta. Hasta el doctor Mazariegos” (257). La niña, a quien las lecciones de doctrina le han infundido terror por el Infierno, teme al cura y por eso ha escondido la llave del oratorio. Al escuchar la súplica de la madre: “¡Entonces corre, Amalia! ¿Qué estás esperando? Ve a llamar al señor cura” (257)”, reflexiona:

El señor cura. Yo no voy a entregar la llave. Cuando vengan no podrán abrir el oratorio. Castigarán a Mario creyendo que él es el culpable, y lo entregarán en manos de Catashaná (257).

nota al pie; cursivas del original). Son cuatro las perspectivas propuestas que Iser: del narrador, de los personajes, de la trama y del lector (ISER, W., *El acto de leer. Teoría del acto estético*, traducción del alemán de J. A. Gimbernat; traducción del inglés de Manuel Barbeito, Madrid: Taurus, 1987; ver PIMENTEL, L. A., *El relato...*, p. 97).

Por otro lado, el punto de vista designa “los diversos planos que expresan, diversifican y matizan esa perspectiva orientada que es la perspectiva narrativa como noción general” (Pimentel, *El relato...*, p. 97). Los puntos de vista podrían agruparse en siete planos: “espaciotemporal, cognitivo, afectivo, perceptual, ideológico, ético y estilístico” (PIMENTEL, L. A., *El relato...*, p. 97).

¹⁰ PIMENTEL, *El relato...*, p. 115.

¹¹ PIMENTEL, *El relato...*, p. 115.

¹² PIMENTEL, *El relato...*, p. 115.

Aparentemente, este fragmento corresponde a la misma deixis de referencia de todo el capítulo. Pero no es así. Obsérvese la diferencia con la narración que la niña había venido construyendo hasta aquí (me ciño al mismo capítulo XVI de la tercera parte): “Mi madre *le tendió* el pliego”, “La soltera *leyó*”, “La esperanza *pugnaba* por salir” (257; cursivas mías); y que continúa después del párrafo citado: “Mi madre *se volvió*” (257), “Amalia me *tomó*” (258). Claramente, la narración aparece en pretérito en todo el capítulo. Y el cambio de tiempo verbal no es anunciado por introductor alguno del tipo: *Y yo pensé: ‘No voy a entregar la llave...’*; sino que el párrafo simplemente se intercala, sin comillas, sin guiones, sin introductores.

La ausencia de marcas señala el cambio espaciotemporal y también perceptual del discurso: no estamos ya ante la narración de la niña, sino ante su conciencia misma. La niña-sujeto de la enunciación ha cedido la voz a la niña-sujeto narrado, de la que está distanciada espacial y temporalmente –recuérdese que se está narrando en pasado–; y ésta enuncia un discurso en presente, con proyección al futuro (“no voy a entregar”, “no podrán abrir”, “castigarán”, “lo entregarán”) que se cumple al menos en parte. Pareciera que ese pensamiento, producido en el momento en que oye la conversación, dialogara con la madre y con Amalia.

La crítica ha observado ya la diferencia entre la niña narradora de la primera parte y la de la tercera. Helena Díaz Page advierte: “Durante la primera parte, la autora adulta lanza la madeja de su memoria hacia atrás, al tiempo de su infancia, de donde abreva recuerdos y sensaciones de niña”, tales “percepciones, emociones y sentimientos expresados y focalizados a través de la niña, fueron recabados durante la infancia”, de manera que muestra una “sensibilidad clara y transparente, inocente, propia de la diafanidad de la niñez”.¹³ En cambio, en la tercera parte, “la narradora-niña ha ‘envejecido’; su interior se ha marchitado a raíz de diversas experiencias traumáticas”.¹⁴

Sin embargo, las partes primera y tercera comparten características formales, como la narración en presente. Françoise Perus observa que no se hace uso del pretérito, como exige el género autobiográfico al que se afilia la narración en primera persona, sino del presente. Las agudas observaciones de Perus merecen citarse ampliamente:

Antes que sucesos y acontecimientos que permitieran acotar las transformaciones sucesivas de la protagonista, las diversas escenas evocadas, en forma puntual y sin aparente relación temporal o causal entre sí, tienen ante todo

¹³ DÍAZ PAGE, H., “La metáfora en *Balún Canán*”, *Revista de la Universidad de México*, núm. 73, 2010, p. 93.

¹⁴ DÍAZ PAGE, H., “La metáfora...”, p. 93.

el valor de vivencias o de reminiscencias sueltas, que propician relaciones específicas entre la niña de ayer y la narradora de hoy. En la medida en que esta última no se halla reconstruyendo el pasado sino restituyendo y explorando vivencias, libera a la memoria de los constreñimientos del relato; esto es, de la necesidad de ordenar los sucesos y sus significados en función de un proceso que culminara [sic] en la enunciación presente: devuelve actualidad y vigencia a un pasado que permanece semánticamente inacabado y abierto. En otras palabras, la memoria deja aquí de fusionarse con la historia y el relato para confrontarse en cada momento con ellos.¹⁵

Por cuanto a los tiempos verbales, Perus advierte que en la tercera parte de la novela se conjugan a menudo el presente y el pretérito, incluso en una misma escena: “En algunos casos, el empleo repentino del pretérito en medio de una escena evocada en tiempo presente pareciera obedecer a una imposibilidad de la narradora de adentrarse en la subjetividad de la persona cuya acción o gesto registra”.¹⁶ Así se ve —ejemplifica Perus— en el fragmento en que, al regresar de Chactajal a Comitán, en la narración en presente, se introduce, en pretérito, la reacción de César Argüello ante la visita y las palabras de Jaime Rovelo ante la inminencia del reparto agrario: “Mi padre *bajó* la cabeza” “se *quedó*”, “se *dieron*” “*salieron*” (106; énfasis de Perus).¹⁷ Asimismo, cuando Zoraida despide a la nana, luego de que ésta le comunica que los brujos de Chactajal “condenaron a Mario”, “se lo están comenzando a comer” (214), la narración se desarrolla en presente, pero el despido se cuenta en pretérito: “Mi madre se *sobresaltó*”, “*fue* a la ventana y *descorrió* de par en par las cortinas. El sol del mediodía *entró*”, “Cuando *respondió*”, “*pronunció* estas palabras” (214; énfasis mío).¹⁸ En este último caso, Perus observa que el uso del pretérito “parece estar asociado a la violencia de una confrontación que [...] traba cualquier posibilidad de despliegue de la emoción y de exploración de la afectividad”.¹⁹

Como es evidente, en el caso que nos ocupa sucede una alternancia inversa a la observada por Perus: en la narración en pretérito se introduce, súbita y fugazmente, una enunciación presente proyectada al futuro, y no parece asociada a la violencia, aunque sí a la necesidad de adentrarse en la subjetividad del personaje, en este caso, el mismo personaje que narra, la niña.

Cierto que estas introspecciones son características de la narración en primera persona. En la primera parte, la niña narradora se detiene en ocasiones para dar cuenta de sus pensamientos, como ocurre en el capítulo I: “No soy

¹⁵ PERUS, F. “Historia y memoria en *Balún Canán*”, *Poligrafías: Revista de literatura comparada*, núm. 4, 2003, p. 46.

¹⁶ PERUS, F. “Historia y memoria...”, p. 48.

¹⁷ PERUS, F. “Historia y memoria...”, p. 48.

¹⁸ PERUS, F. “Historia y memoria...”, p. 49.

¹⁹ PERUS, F. “Historia y memoria...”, p. 50.

grano de anís. Soy una niña y tengo siete años" (5). O de su estado anímico, como en el capítulo IV de esa misma primera parte: "Yo salgo, *triste* por lo que acabo de saber. Mi padre despide a los indios con un ademán" (12; énfasis mío). Pero aquí es evidente que los pensamientos comparten la deixis de referencia del resto del capítulo y, además, no hay cambios en los tiempos de los verbos. Casos parecidos también los hallamos en la tercera parte. Pero estos pensamientos tampoco alteran el curso de la narración por cuanto aparecen en el mismo tiempo presente que el resto del capítulo y en la misma perspectiva cognitiva, como lo revelan claramente los introductores del tipo: "este nombre *se abre paso hasta mi entendimiento*. ¿Guatemala? Sí, el lugar a donde uno va cuando huye" (259; énfasis mío). Claramente, la niña anuncia que va a referirse a lo que ha experimentado primero inconsciente, pero que, en el momento de expresarlo, se vuelve consciente.

La fuerza de la pasión expresada por la niña al afirmar, en el plano del subconsciente: "yo no voy a entregar la llave", se devela más adelante, cuando comienza a gritar, fuera de sí: "¡Que no venga el señor cura, que no venga! ¡Yo no lo dejaré entrar!" (257), alterando enormemente a la madre. Es necesario que Amalia la saque a rastras del cuarto, con ayuda de Vicenta:

sus dedos se cerraron, fuertes y duros como garfios, alrededor de mis muñecas. Jalándome, me hizo avanzar unos pasos. Pero yo me dejé caer al suelo. Amalia me arrastró porque no soportaba mi peso entre sus brazos y, ayudada por Vicenta, me llevó hasta el zaguán. Con el vestido desgarrado, despegándome las piernas en el roce contra los ladrillos yo gritaba más, más alto, porque ahora la distancia era mayor.

—¡No dejen entrar al señor cura! ¡No lo dejen entrar!" (258).

Esta acción es muy significativa si consideramos que Vicenta ha sustituido a la nana de la niña, y también que ésta termina recluida en el cuarto de la anciana alienada y casi inmóvil que es la madre de Amalia, la amiga soltera de Zoraida, monja frustrada, tanto, que en lugar de lograr que los niños amen a Dios, terminan aterrorizados por la idea del Infierno, y por la presencia del cura, con todo y que Vicenta le ha dicho: "¡Qué bonito habla usted, niña Amalia! ¿Es verdad lo que dicen que ya mero iba usted a ser monja?" (265). Si comparamos la violencia con que Vicenta arrastra a la niña y la aparente serenidad con que formula el pensamiento, puede ser más evidente la distancia cognitiva y perceptual entre el fragmento en cuestión y la conmoción de las acciones, la diferencia entre el subconsciente de la niña y el plano de las acciones.

Dado que el discurso que viene construyéndose posee una deixis de referencia bien definida, por conjugar los verbos en pasado: 'allá'. 'en aquel tiempo', podemos notar una marca evidente del cambio de la deixis. Dice la niña: "Cuando *vengan* no podrán abrir el oratorio" (257; énfasis mío). Esa afir-

mación tiene un aquí y ahora muy diferentes a los del sujeto de enunciación. Es revelador lo que Verdín Díaz observa como marca del estilo indirecto libre dentro de una narración heterodiegética:

Los adverbios experimentan un cambio muy significativo, sobre todo los adverbios de lugar y de tiempo. El “aquí y “ahí” se refugian en el “allí”, alejados de la proximidad de los interlocutores y de la influencia de los mismos. El “ahora”, el “hoy”, etc., sufren el mismo cambio que los adverbios de lugar. El “ahora” tiende al “entonces” y el “hoy” a “aquel o cierto día”, sin matización concreta de temporalidad (Verdín, 1970: 57)

Insisto en que Verdín Díaz habla del discurso indirecto libre introducido por un narrador heterodiegético. Aplicado la función de adverbios a los verbos en el caso que nos ocupa, la deixis muestra un cambio inverso al que apunta Verdín Díaz. Esto tiene sentido porque se trata del discurso de la niña, de una narración en primera, y no en tercera, persona. Entonces, el cambio al tiempo presente y al *aquí*, revelan el cambio respecto del pretérito y *allí* que se había venido sosteniendo.

Un narrador homodiegético, un yo-narrador, que cede la palabra al yo-personaje, como si de pronto se viese en la necesidad de acceder a la subjetividad del personaje (por más que sea él mismo o— ella misma—) de otro espacio-tiempo, constituye, a todas luces, una novedad narrativa de gran trascendencia.

Si Rosario Castellanos se había propuesto dar voz a una figura marginal, como es una niña menor de edad educada con los mitos indígenas por voz de una indígena, al hacer uso de este recurso, aun cuando resultara nada sistemático, revela su capacidad para explorar recursos narrativos que le permitían ir más allá de la tradición realista.

Conclusiones

El uso del estilo indirecto libre en la narrativa mexicana escrita por mujeres en la primera mitad del siglo XX es un tema explorado escasamente. Una revisión somera permite percibir un uso tímido de este recurso y, como bien apunta Perus, en general, más bien apegado a la narrativa identificada con el estilo realista de la época y que “no contradicen su prurito de ‘objetividad’”.²⁰

²⁰ PERUS, F.M “Historia y memoria...”, p. 44.

A los limitados estudios de los recursos de citación en el relato literario en el corpus señalado, es necesario vincular una igualmente escasa atención desde la teoría. Si bien recursos como el estilo indirecto, estilo indirecto libre, monólogo interior, psiconarración y discurrir de la conciencia, han sido atendidos con amplitud, hay que notar que se trata de medios usados por la narración heterodiegética para introducir la perspectiva de los personajes. Esta perspectiva figural, sin embargo, poco se ha estudiado como parte del discurso figural, dando por sentado en la mayoría de los casos que el origen de esta perspectiva, cuando no incorpora la de otros personajes distintos al que enuncia el relato, converge siempre con el origen vocal del discurso. Como hemos podido observar en el ejemplo de *Balún Canán*, esto no siempre es así. La perspectiva figural del yo-personaje no necesariamente coincide con la figural del yo-narrador. La niña de *Balún Canán* introduce eventualmente una perspectiva espacial y temporal de la situación narrada, que resulta diferente a la de la situación en que se ubica la narradora. La niña-sujeto de la acción, así, *escapa* momentáneamente del dominio narrativo de la niña-sujeto de la enunciación y así la subjetividad de la niña-personaje salta al primer plano, cuestionando la pretendida objetividad de la niña-narradora.

La narrativa de Rosario Castellanos permite vislumbrar el camino que falta por andar en la exploración del discurso en primera persona.

Bibliografía

- CASTELLANOS, ROSARIO, *Balún Canán*, prólogo de Andrea H. Reyes, México: FCE, 2021.
- DÍAZ PAGE, HELENA, "La metáfora en *Balún Canán*", *Revista de la Universidad de México*, núm. 73, 2010, pp. 93-94.
- ISER, WOLFGANG, *El acto de leer. Teoría del acto estético*, traducción del alemán de J. A. Gimbernat; traducción del inglés de Manuel Barbeito, Madrid: Taurus, 1987.
- MARTÍNEZ-SAN MIGUEL, YOLANDA, "Balún Canán y la perspectiva femenina como traductora/traidora de la historia", *Revista de estudios hispánicos*, vol. 1, núm. 22, 1995, pp. 165-183, <https://revistas.upr.edu/index.php/reh/article/view/19942>.
- PERUS, FRANCOISE, "Historia y memoria en *Balún Canán*", *Poligrafías: Revista de literatura comparada*, núm. 4, 2003, pp. 31-51.
- PIMENTEL, LUZ AURORA, *El relato en perspectiva. Estudio de teoría narrativa*, México, Siglo XXI/UNAM, 1998.
- STANZEL, F., *Theory of Narrative*, traducción de C. Goedsche, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

NOTA CRÍTICA

Una introducción ante la controversia Leibniz-Locke sobre el problema del lenguaje

*An introduction to the Leibniz-Locke controversy
on the problem of language*

WILLIAN DE SIQUEIRA PIAUI¹
Universidade Federal de Sergipe, Brasil
piauiusp@gmail.com

RESUMEN

Estamos de acuerdo en que Leibniz es uno de los más importantes filósofos del lenguaje de la Edad Moderna, sin embargo, creemos que todavía hay mucho que decir en cuanto a la relación que él establecía entre ciertos estudios de tipo etimológico y la historia e incluso lo que hoy consideramos filosofía del lenguaje e historia. Esa es la parte principal de lo que pretendemos discutir en este artículo, especialmente, con relación a lo que ha sido pensado también por otro filósofo moderno muy importante cuando se trata del tema lenguaje en general y que se ha tornado el punto de partida leibniziano por excelencia, nos referimos a John Locke y lo que ha discutido sobre todo en el libro III, "De las palabras", de su *Ensayo sobre el entendimiento humano*.

Palabras clave: Leibniz, Locke, historia, etimología, filosofía del lenguaje.

ABSTRACT

We agree that Leibniz is one of the most important philosophers of language of the Modern Age, however, we believe that there is still much to be said about the relationship he established between certain etymological studies and history and even what we today consider philosophy of language and history. This is the main part of what we intend to discuss in our article above all in relation to what was thought by another modern philosopher and is also very important when we talk the subject language in general and which became the leibnizian starting point par excellence, we refer to John Locke and what he discussed especially in book III, *Of words*, of his *Essay concerning Human Understanding*.

Keywords: Leibniz, Locke, History, Etymology, Philosophy of Language.

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9993-5898>

Introducción

Estamos de acuerdo en que Leibniz es uno de los más importantes filósofos del lenguaje de la Edad Moderna, sin embargo, creemos que todavía hay mucho que decir en cuanto a la relación que él establecía entre ciertos estudios de tipo etimológico y la historia e incluso lo que hoy consideramos filosofía del lenguaje e historia. Lo que pretendemos en este artículo es ensayar al menos una parte de otro tipo de introducción a la controversia Locke-Leibniz que asocie los temas Historia y Lenguaje.

Para ello, vamos a aclarar, en primer lugar, en qué medida la investigación etimológica de Leibniz en el libro III, cap. I-III, de los *Nuevos ensayos* cambia el foco principal de la argumentación de Locke de los *Ensayos sobre el entendimiento humano* hacia un ambiente distinto de aquel del arte de inventar, descubrir y razonar, o sea, opera cierto rechazo no sólo de su convencionalismo y nominalismo mentalista como de su semiótica, porque el inglés no ha sabido diferenciar aquellas “artes” de la investigación etimológica e incluso de la histórica.

A partir de eso, pretendemos reconsiderar muy rápidamente ciertas afirmaciones hechas por el comentarista Frédéric Nef, entre otros, en su libro *Leibniz et le langage*, justamente en cuanto a lo que el alemán pensaba sobre esa relación y mostrar, contra Nef, que justamente por diferenciar muy claramente la historia asociada a los estudios de etimología o la lingüística histórica del arte de inventar, descubrir y razonar que quedaba necesario separar muy fuertemente lo que recordaría la ley de continuidad asociada, entre otros, a los estudios de dinámica pero sin perder de vista la investigación del alfabeto de los pensamientos humanos o la característica universal, que pondrán a Leibniz una vez más por delante de los modernos en general.

1. Leibniz y el rechazo de la semiótica de Locke

Nos gustaría partir de una afirmación hecha por Leibniz en la parte de la obra que será nuestro objetivo discutir, a saber:

Pero como tenemos motivos para darnos prisa en acabar esta investigación sobre las palabras (*mots*), y volver así a las cosas, no quiero entreteneros [Locke] más con esto, aunque creo que verdaderamente las lenguas (*le langue*) son el mejor espejo para el espíritu humano (*le meilleur miroir de l'esprit humaine*), y que un análisis preciso del significado de las palabras haría conocer las operaciones del entendimiento (*les opérations de l'entendement*) mejor que cualquier otra cosa.²

² LEIBNIZ, G. W., *Nuevos ensayos*, traducción de J. Echeverría Ezponda, Madrid: Alianza Editorial, 1992 [Echeverría I, N.E., libro III, capítulo VII, “Sobre las partículas”], p. 390.

Parte de la presente afirmación se repitió muchas veces, especialmente cuando la cuestión es entender lo que Leibniz pensaba sobre el problema clásico en la filosofía del lenguaje referente a la significación de las palabras y su asociación con el modo en que los modernos pensaron el entendimiento o la razón. Lo que tal afirmación supone es que hay una relación bastante estrecha entre una investigación o análisis de la significación exacta o muy precisa de las palabras y las operaciones del entendimiento, es que las lenguas serían el espejo del espíritu humano, y por eso, del alma, de la mente, del entendimiento o de la razón e incluso del conocimiento. Pero, ¿qué significa tal afirmación y en qué medida la relación entre las lenguas naturales y la historia puede ayudarnos a comprenderlas? Son estas las cuestiones que queremos, al menos, empezar a responder, a problematizar, a partir de ahora.

En primer lugar, y con respecto a la obra que Leibniz está considerando, un lector desavisado puede pensar que se trata de una suposición idéntica a la que hace Locke ya al inicio del Libro III de su *Ensayo sobre el entendimiento humano* de 1690:

Quizá también nos veamos conducidos un poco hacia el origen de todas nuestras nociones y conocimientos, si advertimos la gran dependencia que tienen nuestras palabras respecto a las ideas sensibles comunes; [...] y no dudo que, de poder rastrearlas hasta sus orígenes, descubriríamos, en todos los lenguajes (*language*), que los nombres que significan cosas que no caen bajo de nuestros sentidos tienen su principio en ideas sensibles;³ por donde podemos conjeturar qué clase de nociones eran, y de dónde se han derivado, aquellas que llenaron la mente de quienes fueron los iniciadores de los lenguajes; y como la naturaleza, aun en el nombrar de las cosas, sugirió inadvertidamente a los hombres el origen y el principio de todos sus conocimientos (*the originals and principles of the all their knowledge*). [...] ya que, según se ha probado, no tenemos nosotros ninguna idea en absoluto, sino las que originalmente nos vienen de los objetos sensibles externos, o las que sentimos dentro de nosotros mismos por el interno funcionamiento de nuestros propios espíritus (*operations of our own spirits*), y del cual tenemos para nosotros mismos interna conciencia (*conscious*).⁴

Es decir, para Locke una investigación o análisis de la significación exacta de las palabras y las operaciones de nuestro espíritu o mente, nuestro entendimiento, o nuestro conocimiento, debe partir de la afirmación de la dependencia de las palabras con respecto a las ideas sensibles, de ahí objetos sensibles de fuera, o de nuestra experiencia de las operaciones de nuestro propio espíritu o mente; en consecuencia, en todos los idiomas o lenguas (*language*) todos los nombres que representan cosas que están delante de los sentidos surgen primero de las

³ En términos de Saussure, el signo asociado a los nombres no debería ser arbitrario.

⁴ LOCKE, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, traducción de Edmundo O'Gorman, México: FCE, 1994 [libro III, cap. I, §5, "De las palabras, o del lenguaje en general"], pp. 392-393.

ideas sensibles, lo que podemos constatar al remitir los nombres a sus respectivas fuentes (u orígenes). Esto nos permitiría suponer la derivación y qué género o clase de noción se encontraba en el alma, la mente o el espíritu de los que primero utilizaron lenguas, y cómo, incluso en el nombramiento de las cosas, la naturaleza ha sugerido a los hombres el origen y el principio de todo conocimiento. Es importante repetir que todo esto se afirma con respecto a aquel objetivo de acercarnos al origen de nuestras nociones y de nuestro conocimiento, o sea, tal investigación o análisis de la significación exacta de las palabras, principalmente de los nombres, nos acercaría al origen de nuestras ideas y de las operaciones de nuestra mente, lo que está en pleno acuerdo con el objetivo general del *Ensayo* y atestigua la centralidad del libro III o de la investigación sobre el lenguaje.

Pero, ¿no quiere decir lo mismo que suponer un reflejo de las lenguas o del lenguaje con los orígenes de nuestras nociones y operaciones de la mente o espíritu humano? Por lo tanto, ¿Leibniz y Locke no estarían de pleno acuerdo sobre ese punto? La respuesta de Leibniz es categórica:

Todo eso es debido a que nuestras necesidades nos han obligado a dejar el orden natural de las ideas, ya que, si no tuviésemos la preocupación de nuestro intereses,⁵ ese orden sería común a los ángeles, a los hombres y a todas las inteligencias en general, y debería ser nuestra guía; pero ha habido que arreglárselas con aquello que nos ha proporcionado las ocasiones y los accidentes (*les occasions et les accidents*) a los que nuestra especie está sujeta; y este último orden no nos da el *origen de las nociones*, sino, por así decirlo, [proporciona] *la historia de nuestros descubrimientos*.⁶

⁵ Leibniz ciertamente recuerda a Calvino, *Comentario sobre los 'Cinco libros de Moisés'*, cf. NEF, F., "L'analyse des particules. Unité des approche caractéristiques et encyclopédiques du langage naturel chez Leibniz", en *La notion de nature chez Leibniz*, M. De Gaudemar (Ed.), Studia Leibniana Sonderheft, núm. 24, F. Steiner, Stuttgart, 1995, p. 113. En cuanto al rechazo de lo que sería común a todas las inteligencias en general –como los ángeles, por ejemplo–, con respecto a las lenguas o idiomas, se revisará especialmente en lo que refiere a lo que se sustenta en las verdades eternas, en las que basan los lenguajes artificiales como los de las matemáticas, por ejemplo; o, como él mismo dirá en *Nuevos ensayos*, pero ya en el libro IV: "Más vale colocar las verdades en la relación entre los objetos de las ideas, a causa de la cual una está comprendida en la otra. Eso no depende de las lenguas, y lo tenemos en común con Dios y con los ángeles; y cuando Dios nos manifiesta una verdad, aprendemos aquella que está en su entendimiento, pues aun cuando exista una infinita diferencia entre sus ideas y las nuestras en cuanto a la perfección y la extensión, siempre resultará cierto que concuerdan en una misma relación" (LEIBNIZ, G. W., *Nuevos ensayos* [Echeverría I, N.E., libro IV, cap. V, "Sobre la verdad en general"], p. 472).

⁶ Leibniz, 1992 [Echeverría I, N.E., libro III, cap. I, "De las palabras o del lenguaje en general"], p. 320, grifo nuestro. Así, en una inversión extraordinaria, aquel método que Locke decía que emplearía en todo su *Ensayo*, el método histórico, en cuanto a los problemas asociados a las lenguas naturales o históricas, es el único legítimo. Más una prueba de la unidad sistemática de la investigación del lenguaje emprendida en los N.E., en oposición a Nef (NEF, F., "L'analyse des particules...", p. 112 e NEF, F., *Leibniz et le langage*, Paris: PUF, 2000, p. 13), sin embargo, aquí queda clara la diferencia de investigaciones y necesaria "falta" de unidad de "pensamiento" que se asocian al lenguaje matemático o lógico y a las lenguas naturales o históricas;

Es decir, si las lenguas naturales o históricas constituyen el mejor espejo de nuestra mente o del espíritu humano, debemos afrontar el problema de que las lenguas naturales o históricas parecen estar sujetas al que nos ha desviado de una especie de lengua universal, en el sentido de una lengua de todas las inteligencias; las lenguas naturales o históricas guardan de algún modo la sujeción a las necesidades y los intereses a que estuvieron sujetos las almas, mentes o espíritus humanos, nuestra especie en general, es decir, poseen elementos asociados a lo *ocasional* y *accidental*⁷ y la pérdida de los orígenes de aquellas nociones básicas de nuestro conocimiento del punto de vista de las inteligencias en general. Por lo tanto, lo que nos queda, con relación al análisis de la significación exacta de las palabras a partir de las lenguas naturales o históricas, es buscar determinar la historia de nuestros descubrimientos. De ahí su asociación directa a la disciplina *historia* y donde, en efecto, debe hacerse más evidente el método general que Locke dijo que seguiría al principio del *Ensayo*, se trata de utilizar el método de la historia natural.⁸ Sin embargo, antes de adelantarnos en ese sentido debemos resolver al menos parte de una incómoda pregunta que seguramente habrá surgido en aquellos lectores que siempre han visto en Leibniz el filósofo de la lengua universal o del lenguaje como cálculo.

Vale recordar, en el sentido de esa incomodidad, sin embargo, que antes de la afirmación que mencionamos arriba, Leibniz ya había advertido incluso que:

Creo que, efectivamente, sin el deseo de hacernos entender nunca habiéramos llegado a formar un lenguaje (*langage*);⁹ y una vez formado, también le

éstas implican lo ocasional (casual) y accidental o implican lo arbitrario e indefinido, por lo que el rechazo de la semiótica de Locke y la afirmación de cierta falta de lugar de la ciencia de las etimologías y de los usos de las lenguas, o como dirá Leibniz en el libro IV, cap. XXI: “*car la science de raisonner, de juger, d’inventer paraît bien différente de la connaissance des étymologies des mots et de l’usage des langues, qui est quelque chose d’indéfini et d’arbitraire*”. Además, Nef acierta sólo parcialmente en cuanto a la afirmación de que los *N.E.* serían una obra acabada en el área de lenguaje, mejor sería mencionar el *Brevis designatio*, sea como sea, yerra al suponer la necesidad de unidad de los proyectos de Leibniz, con relación a las lenguas naturales y artificiales y en cuanto a la relación entre historia, dinámica y ley de continuidad, especialmente por no haber leído el último capítulo de los *N.E.*, lo que esperamos dejar claro en la presente parte.

⁷ He aquí algo que Leibniz afirma muchas veces en el libro III y en el capítulo final del libro IV de los *Nuevos ensayos*.

⁸ “Bastará a mi actual propósito considerar las facultades de discernimiento del hombre según se emplean respecto a los objetos de que se ocupen, y tengo para mí que no habré malgasto mi empeño en lo que a este propósito se me ocurra, si, mediante este sencillo método histórico, logro dar alguna razón de la manera en que nuestros entendimientos alcanzan esas nociones que tenemos de las cosas” (LOCKE, J., *Ensayo...*, [libro I, cap. I, §2, “Introducción”], p. 17). Cf. también el artículo SILVA, S. H. S., “John Locke and the Atheists: Sociability in the Natural History of Peoples”, en DI BIASE, G., (Org.), *Locke and Travel Literature*, Bolonha: Edizioni ETS, 2022 (Studi Lockiani Ricerche sull’età moderna Special issue).

⁹ Si pensamos en la “Carta de Leibniz a Des Bosses (31/07/1709)”, es quizás uno de los motivos, respecto a la facultad de lenguaje, de la discontinuidad evolutiva de la raza humana con rela-

sirve al hombre para razonar por sí mismo, tanto por la oportunidad que le dan las palabras [o expresiones (*mots*)] para acordarse de los pensamientos abstractos como por la utilidad que tiene para razonar el servirse de caracteres y pensamientos sordos;¹⁰ pues si hiciese falta explicarlo todo y substituir siempre cada término por su definición, necesitaríamos demasiado tiempo.¹¹

Es decir, primero, lo que hace la diferencia entre el lenguaje de los hombres y la de cualquier animal es que sólo nuestra especie desea hacerse entender, y después de creado el lenguaje humano, o los idiomas, o sea, después de perdido aquel lenguaje universal o de las inteligencias en general, sólo después de creado, el lenguaje pudo servir al hombre para razonar, especialmente por el uso que hace de caracteres. Esto debe ser considerado como principal si tratamos de entender cuáles son las operaciones de nuestro entendimiento o razón, e incluso, qué entendía Leibniz como la base de su característica universal. Es decir, si podemos formular lenguas o lenguajes artificiales muy similares a los de los cálculos que hacemos en Aritmética, en Álgebra y Combinatoria, que sirven mejor a los hombres para razonar. Tal invención es tardía, y su investigación –lo que hará a Leibniz rechazar la semiótica de Locke en el último capítulo de los *Nuevos ensayos*–, debe ser hecha por separado de la de las lenguas naturales o históricas, los idiomas, que contienen muchos equívocos y que se relacionan a lo indefinido y arbitrario.

Por lo tanto, es justamente aquella negativa de las bases de la investigación emprendida por Locke que lleva a Leibniz a rechazar la división de las ciencias propuesta al final de los *Nuevos ensayos*, o como él mismo decía:

Esta división [en filosofía física o natural, filosofía práctica o moral y semiótica o doctrina de los signos] ya fue célebre entre los antiguos, pues bajo la denominación de lógica también comprendían, tal y como vos hacéis [Locke], todo cuanto se refiere a las palabras y a la explicación de nuestros pensamientos: *artes dicendi*. Sin embargo, en todo ello hay dificultades, pues la

ción a los otros animales: sólo los hombres tendrían el deseo de hacerse entender.

¹⁰ Ver *Nuevos ensayos*, el Libro IV, todo el cap. VII, especialmente § 10, cuando Leibniz discute la no inmediatez de la verdad “dos más dos son cuatro”. De nuevo, la prueba de la unidad sistémica de la investigación, no de “pensamiento”, sobre el lenguaje emprendida por Leibniz en los *Nuevos ensayos*, lo que una vez más comprueba la pertinencia de la sistematización hecha en su último capítulo. La investigación sobre las lenguas históricas, que son una mezcla de convención y naturaleza, es decir, el estudio de la filología o de las etimologías de las palabras y el uso de las lenguas, y que asocia la historia de las lenguas con la de las naciones, no deja de atentar para la diferencia de los fundamentos de una lengua artificial que podría significar incluso pensamientos abstractos, concepciones interiores abstractas, pensamientos sordos o vacíos de intelección; es decir, no debe dejar de considerar aquello que tiene más que ver con la ciencia o arte de razonar, de juzgar e inventar asociada a la Lógica ya las Matemáticas y, si no nos equivocamos, es ese el gran tema de su libro IV. Sobre la expresión “pensamientos sordos”, cf. la nota 31 del libro II y 2 del libro III de la traducción de los *Nuevos ensayos* al español hecha por Echeverría Ezponda que dejan claro, ambas, tratarse de analogía con los caracteres sordos del Álgebra.

¹¹ LEIBNIZ, G. W., *Nuevos ensayos* [Echeverría I, N.E., libro III, cap. I], p. 319.

ciencia de razonar, de juzgar, de inventar, parece muy diferente al conocimiento de las etimologías de las palabras y del uso de las lenguas, que es algo indefinido y arbitrario (*d'indéfini et d'arbitraire*).¹²

Es decir, la crítica más general de Leibniz a Locke fue que, además de que el filósofo inglés no comprende cuán lejos se puede ir con el estudio etimológico, habría confundido elementos de las lenguas naturales o históricas, de los idiomas, de aquello que envuelve algo indefinido y arbitrario u ocasional y accidental, con elementos directamente asociados a lo que solíamos llamar lógica o incluso matemática, entendidas como ciencias de juzgar, de inventar y de razonar; asociados a lo que habría sido creado bastante tiempo después y que se relacionaría con la ayuda que las lenguas prestaron al hombre para razonar, ya sea porque las palabras o expresiones le permiten recordar de los pensamientos abstractos, ya sea porque sugirieron la utilización de caracteres y pensamientos sordos para la razón; de otro modo, Locke habría confundido lo indefinido y arbitrario de las lenguas naturales históricas con lo que hace la base de lenguas artificiales como las utilizadas en la Aritmética, Álgebra y Combinatoria, lenguas artificiales que, dado que no deben contener elementos indefinidos y arbitrarios, pueden desempeñar el papel de cálculo; lo que ciertamente perjudicará la teoría de la significación del filósofo inglés, especialmente cuando el asunto es matemático o lógico, o sea, especialmente con respecto a lo que hará el telón de fondo del libro IV de su *Ensayo*.

Así, primero, si agravamos la afirmación de Nef en cuanto a que los *Nuevos ensayos* son la única obra donde el proyecto de una filosofía del lenguaje leibniziano fue llevado a término, entonces, es preciso recordar que allí, pero no en su libro III sino al final del libro IV, también se discuten los términos en que las disciplinas Historia y Etimología deben ser comprendidas incluso en cuanto a la relación que se puede establecer entre ellas y una investigación general sobre el lenguaje. Es decir, hay que diferenciar no sólo aquello que estaría comprendido en el tema general de la característica, es decir, la ciencia de razonar, de juzgar y de inventar, diferenciar del conocimiento de las etimologías de las palabras y del uso de las lenguas, pero también hay que diferenciar tal conocimiento de aquel asociado a la filosofía física o natural,¹³ que incluso para Locke ya nada tenía que ver con semiótica; o sea, la división de las ciencias propuesta en el último

¹² LEIBNIZ, G. W., *Nuevos ensayos* [Echeverría I, N.E., libro IV, cap. XXI, "Sobre la división de las ciencias"], p. 635.

¹³ Nuevamente, como nos dice Leibniz: "Esta división [en filosofía física o natural, filosofía práctica o moral y semiótica o doctrina de los signos] ya fue célebre entre los antiguos, pues bajo la denominación de *lógica* también comprendían, tal y como vos hacéis [Locke], todo cuanto se refiere a las palabras y a la explicación de nuestros pensamientos: *artes dicendi*. Sin embargo, en todo ello hay dificultades, pues la ciencia de razonar, de juzgar, inventar, parece muy diferente al conocimiento de las etimologías de las palabras y del uso de las lenguas, que es algo indefinido y arbitrario (*d'indéfini et d'arbitraire*) (LEIBNIZ, G. W., *Nuevos ensayos* [Echeverría I], p. 635).

capítulo de los *Nuevos ensayos* establece el distanciamiento con relación al principio o máxima de la filosofía física o natural, lo que desde 1687 Leibniz denominó de *Ley de continuidad* y que él repitió en el prefacio¹⁴ del mismo *Nuevos ensayos*. Esto quiere decir que, de una sola vez, contra Nef, no es verdad que “La unidad tiene su fuente en la conexión estrecha que existe entre la [noción o proyecto de la] característica” –asociada a la lógica, álgebra, aritmética y combinatoria– “y enciclopedia” –que incluía las investigaciones sobre las lenguas naturales o históricas y los diccionarios– “en el sistema de Leibniz”;¹⁵ pero tampoco es verdadera la hipótesis¹⁶ de que las ciencias históricas comparten un método similar, de las mismas leyes y fundamentos, que la dinámica.¹⁷

Aún con respecto al espejo del espíritu humano y aquella pérdida de las nociones originales referentes, ahora sí, a las lenguas naturales o históricas vale recordar que para Leibniz:

Sin embargo, la mayor parte [del origen o raíz primera de los vocablos] es arrasada por el tiempo; así, las antiguas y las primitivas (*nativae*) significaciones (*significationes*) son modificadas u oscurecidas por las numerosas versiones (*translationes*). De hecho [y contra Locke], las lenguas ni surgieron *ex instituto* [ni], por así decir, fueron establecidas por convención;¹⁸ pero cierto ímpetu natural nacido de

¹⁴ “Nada se hace de golpe, y una de mis máximas fundamentales y más confirmadas es que la naturaleza nunca da saltos: cuando hablaba de ella en las primeras ‘Nouvelles de la République des lettres’, la denominaba *Ley de continuidad*” (LEIBNIZ, G. W., *Nuevos ensayos* [Echeverría I], p. 45).

¹⁵ 1995: p. 113; cf. también 2000: p. 13.

¹⁶ Formulada a partir de la correspondencia Leibniz Sparvenfeld, que fue discutida en su artículo de 1979 (p. 739).

¹⁷ De los diversos textos sobre el tema “el lenguaje en Leibniz” del especialista Frédéric Nef (1947-) parece que podemos arriesgar ciertas constantes, desde su artículo de 1979 [“L’analyse des particules. Unité des approche caractéristiques et encyclopédiques du langage naturel chez Leibniz”] a su trabajo ya sobre el tema específicamente Leibniz 2000 [NEF, F., 2000, *Leibniz et le langage*, París: PUF], especialmente su introducción, pasando por su trabajo de 1993 [*Le langage, Une approche philosophique*, París: Bordas], una especie de mosaico del tema con relación a muchos otros filósofos además de Leibniz. Podemos percibir que se trata, en primer lugar, de defender y situar la unidad del “pensamiento” leibniziano sobre el lenguaje, al que Nef responderá: “La unidad tiene su fuente en la estrecha unión que existe entre la [noción o proyecto de la] característica” –asociada a la lógica, álgebra, aritmética y combinatoria– “y enciclopedia” –que incluiría las investigaciones sobre las lenguas naturales o históricas y los diccionarios– “en el sistema de Leibniz” (NEF, F., “L’analyse des particules...”, p. 113; traducción nuestra. Ver también NEF, F., *Leibniz et le langage*, p. 13) y la obra, según Nef la única, acabada sobre el lenguaje que permitiría vislumbrar claramente tal unidad sería el libro III de los *Nuevos ensayos*, que permitiría incluso, en segundo lugar, dar más fundamento a la hipótesis que las ciencias históricas comparten un método semejante, de las mismas leyes y fundamentos que la dinámica. Son también esas dos hipótesis que queremos problematizar aquí.

¹⁸ En los *Nuevos ensayos* (ver el libro III, cap. II, § 1) Leibniz retoma esencialmente parte de la misma cuestión, es decir, si el lenguaje es “por naturaleza” o “por convención”. Una cuestión que había sido enunciada en el diálogo *Crátilo* (383a 5) de Platón (427-347 a. C.) y reapareció en el *De interpretatione* (16a 20) de Aristóteles (385-322 a. C.). Allí Leibniz, así como el personaje Crátilo, defendía contra Locke, así como Hermógenes, que el lenguaje es también, pero no sólo, “por naturaleza”, es decir, defendía que el lenguaje no es sólo arbitrario (*ex instituto* u *ad placitum*); tanto aquí, como en muchos otros momentos de los *Nuevos ensayos*, queda

los hombres, de los sentimientos (*affectus*) y pasiones (*motus*) que se ajustan a los sonidos [las hizo surgir]. Yo excluyo [de esa caracterización] las lenguas artificiales [...].¹⁹ Pero, nacidos poco a poco según la ocasión (*per ocasiones*), los vocablos surgen en las lenguas a partir de la analogía (*ex analogía*) del sonido emitido (*vox*) con los sentimientos (*affectus*); de alguna manera la sensación se compara con la cosa. Tengo para mí que no fue de otro modo que [mismo] Adán atribuyó nombres.²⁰

Es decir, además de la discordancia parcial con el Hermógenes de Platón, y a partir de éste con Locke, a diferencia de las artificiales, que pueden desempeñar el papel de cálculo y por eso mismo son de fundamental importancia para comprender las operaciones del entendimiento humano asociadas al razonamiento, las lenguas naturales o históricas son una mezcla de convención y naturaleza y el reflejo con el espíritu humano, si existe, se daría principalmente por cuenta de haber sido generadas *ex analogía* (a partir de analogía) con cierto ímpetu natural, y lo mismo puede decirse de Adán, y esta última consideración se refiere también a cuestiones del orden de la teoría política de la época que harán volver, ahora a partir de estudio histórico-etimológico, algunas de las afirmaciones hechas por Robert Filmer.²¹ Pero, volviendo a lo que decíamos; de ese modo, las lenguas naturales o históricas tendrían origen en los sentimientos (*affectus*) y pasiones (*motus*).²²

explícito el hecho de que Leibniz admite la existencia de la arbitrariedad y casualidad junto a la necesidad natural de la determinación de los significados y usos de las palabras.

¹⁹ Con ello Leibniz aleja del presente texto un vasto campo, en el que él mismo trabajó muchísimo, de la discusión sobre las lenguas artificiales y su relación con las matemáticas y lógica o con el arte de inventar y juzgar; teniendo en cuenta lo que se dice en los *Nuevos ensayos* IV, XXI, la diferencia entre las investigaciones es que las etimologías de las palabras y del uso de las lenguas envuelven lo arbitrario e indefinido; más abajo también alejará la parte de la larga discusión sobre el origen adámico de las lenguas que se refería a una significación esencial –como consideraban, entre otros, Jacob Boehme (1575-1624), Johannes Rouchelin o Reuchlin (1455-1522), Philipus Aureolus (1493-1541)–, y pasará a tomar como punto de partida las lenguas que tendrían como origen a los hijos de Noé y que permitan pensar la significación de un punto de vista natural o histórico como a partir de la lengua teutónica.

²⁰ Leibniz, 2019 [*Brevis*, p. 2 del original], p. 92-3, traducción nuestra.

²¹ Robert Filmer (1588-1653) fue uno de los principales autores de la corriente política del patriarcalismo; segundo Silva: “Esta corriente fue denominada patriarcalismo por abogar que el poder real consistía sólo en una extensión del poder paternal, cuya finalidad era asegurar a los reyes un dominio absoluto, por encima de todo y de todos, incluso de las leyes” (SILVA, S. H., “Robert Filmer, John Locke e a controversia sobre a origem e a extensão da autoridade política”, en BALIEIRO, M. R.; PEREIRA FILHO, A. J. (Orgs.), *História e política no pensamento moderno*, Porto Alegre: Redes Editora, 2013, p. 33; traducción nuestra). En ese sentido, los súbditos serían como niños regidos por sus padres y sólo podrían disponer de algún bien por la concesión de los monarcas. Defensor del origen divino del poder de los reyes, Filmer argumentaba que los primeros reyes también fueron padres de familia; redactó incluso escritos en los que trató de analizar y refutar autores como John Milton, Thomas Hobbes, entre otros.,

²² O como afirmaba para Sparvenfeld: “Como no hay nada sin razón, no dudo ni un poco que cuando los hombres dieron nombres a las cosas, sólo hicieron seguir sus pasiones (*passions*) e imaginaciones (*imaginations*) cuando el objeto los excitaba y cuando no las habían expresadas por sonidos (*sons*) que tenían relación con eso; pienso que no sólo Adán, sino también los demás hombres, a menudo, quisieron *onomatopeizar* (*onomatopoein*) cuando encontraban nuevos objetos y, aunque creía que muchas palabras provienen de una lengua primitiva, creo que muchas

Veán que el análisis de las palabras (*l'analyse des mots*) de las lenguas naturales o históricas que pretende emprender Leibniz en los capítulos I a III del libro III de los *N.E.* tiene poco que ver con la investigación del origen de las nociones más básicas que se encontrarían en nuestra alma, la mente, el espíritu, la razón y el conocimiento en el sentido de que se lleva a Locke, que en esa parte de su obra trae, pues, su método histórico. Con efecto, Leibniz hace dos distinciones fundamentales: (I) en primer lugar, hay que distinguir (1) la investigación con respecto a las lenguas artificiales que pueden desempeñar el papel de cálculo de (2) las lenguas naturales o históricas, de lo que ya tratamos, y, (II) en segundo lugar, debemos diferenciar la investigación (3) de los aspectos materiales de la (4) de los aspectos formales de las palabras o expresiones, o como precisa el propio Leibniz, diferenciar (3') los aspectos materiales de las palabras referentes a lenguas específicas de los (4') aspectos formales referentes a la significación que es común a las diversas lenguas.²³ Más esquemáticamente:

I distinción necesaria	(1) las lenguas artificiales / papel de cálculo
	(2) las lenguas naturales o históricas
II distinción necesaria	(3) los aspectos materiales de las palabras o expresiones referentes a lenguas específicas
	(4) los aspectos formales referentes a la significación que es común a las diversas lenguas

otras han sido inventadas a partir del encuentro de naciones y razas". *L'armonie des langues*, edición presentada, traducida y comentada por Marc Crépon, 2000, p. 163 [carta XX], traducción nuestra). En cuanto a las nociones de afecto y pasión que están en juego aquí estamos realizando la traducción del texto *De affectibus* (1679) de Leibniz justamente para aclarar en qué sentido deben ser tomadas (Cf. LEIBNIZ, G. W., "De affectibus – sobre os afetos (1679)", traducción de Hudson Canuto, en *O manguezal*, vol. 2, núm. 10, julio-diciembre, 2021 (Dossiê Schiller).

²³ Cf. LEIBNIZ, G. W., *Nuevos ensayos*, p. 333 [Echeverría I, *N.E.*, III, II]. "§ 2. Filaletto. Este proyecto (*dessein*) tiene mucha importancia, pero ya es tiempo de que dejemos lo [aspecto] *material de las palabras* y vayamos a lo formal, es decir, a la significación que es común a las diversas lenguas", p. 333 (LEIBNIZ, G. W., *Nuevos ensayos* [III, II]); precisamente con relación al aspecto formal, hay un desacuerdo profundo entre Leibniz y Locke, teniendo en cuenta que para el alemán las semejanzas o similitudes tienen sí realidad y es en ellas que se fundan las agrupaciones, los géneros o especies. En cuanto a lo que, vale recordar, en primer lugar, que es sólo en el *Ensayo* III, III, §13, que Locke mencionará el término latino '*similitud*', traducido por Leibniz por el francés '*resemblance*'; en segundo lugar, olvidando la propia crítica a Locke, será esa la respuesta contraria dada por el propio para aquellos que vieron en Leibniz un nominalista, como MATES, B., *The Philosophy of Leibniz. Metaphysics and Language*, Oxford: University Press, 1986; y NEF, F., *Leibniz et le langage*, grandemente disfrazada de incomprensión de las consecuencias de un nominalismo mentalista que Locke había extraído de su argumentación especialmente en el *Ensayo* III. La respuesta última de Leibniz aparecerá al final de los *Nuevos ensayos* III, III, §14, a saber: "Por lo demás, el que los hombres junten o no tales ideas o no, e inclusive el que la naturaleza las junte actualmente o no, eso apenas [o en nada] afecta las esencias, géneros o especies, puesto que sólo atañe a las posibilidades, las cuales son independientes de nuestro pensamiento" (LEIBNIZ, G. W., *Nuevos ensayos*, p. 341 [Echeverría I, libro III, cap. III]), de pleno acuerdo con el conocimiento intuitivo que el dios leibniziano tiene de la esencia de todas las cosas, las que él tiene, obviamente, o de su ciencia de simple o pura inteligencia, o incluso de lo que se puede conocer referente a la región de los posibles o palacio de los destinos. Contra Locke, así como Mates e Nef, por lo tanto, *abstracta* o '*similitud*' *sunt entia*.

Así, podemos sacar una conclusión parcial de tal encadenamiento de afirmaciones; desde el punto de vista de Leibniz, debe haber diferencias fundamentales entre determinar el reflejo entre las lenguas y el espíritu humano así como el tipo de ayuda que podríamos tener para conocer las operaciones del entendimiento (A) si partimos de lenguas naturales históricas, los idiomas, y (B) si partimos de lenguas artificiales que pueden desempeñar el papel de cálculo; las primeras conservan elementos arbitrarios e indefinidos que impiden el cálculo y de las cuales se puede decir:

En realidad nos es desconocida la lengua de Adán o por lo menos su significación, que algunos²⁴ pretenden conocer como así también [en cuanto a los aspectos formales] poder intuir las esencias de las cosas en los nombres impuestos por aquél [Adán]. Aunque las lenguas [naturales o históricas, los idiomas] son sumamente útiles para razonar, están sometidas, sin embargo, a innumerables equívocos y no pueden cumplir la función de un cálculo, esto es, no pueden revelar los errores de razonamiento a través de la formación y la construcción de las palabras [...]. Y en verdad esta admirable ventaja la ofrece hasta aquí únicamente los signos empleados por quienes se dedican a la aritmética y al álgebra, en donde todo razonamiento consiste en el uso de caracteres y donde el error de la mente es igual al del cálculo.²⁵

Y sólo de las segundas, o sea, de las artificiales que pueden cumplir el papel de cálculo, se puede decir:

Y aunque recientemente algunos hombres eminentes imaginaron cierta lengua o característica universal, según la cual [incluso en cuanto a los aspectos formales] se ordenan perfectamente todas las nociones y cosas [...], sin embargo, nadie ha alcanzado la lengua o característica en la cual están contenidos el método para inventar [o descubrir] y el método para juzgar [o evaluar], esto es, la lengua [artificial] cuyas notas o caracteres garanticen lo mismo [que] la notación aritmética de los números que la notación algebraica de las magnitudes tomada en abstracto. Y, sin embargo, como Dios le ha otorgado al género humano estas dos ciencias, parece que hubiera querido

²⁴ Ciertamente se trata de rechazo del punto de vista de Boehme y otros ya mencionados, pero hay que tener cuidado y no ir demasiado lejos en cuanto a la negativa de la importancia de la figura de Adán para Leibniz, como nos parece que hace NEF, F., "L'analyse des particules, p. 114; y NEF, F., *Leibniz et le langage*, pp. 17-23.

²⁵ LEIBNIZ, G. W., *Escritos filosóficos*, Ed. de Olaso, Madrid: Charcas, pp. 220-221 ["Signos y cálculo lógico"]. "*Lingua Adamica vel certe vis ejus, quam quidam se nosse et in nominibus ab Adamo impositis essentias rerum intuire posse contendunt, nobis certe ignota est. Linguae vulgares etsi plurimum prosint ad ratiocinandum, attamen innumeris aequicotationibus sunt obnoxiae, Nec officium calculi facere possunt, nempe ut errores ratiocinationis ex ipsa vocabularum formatione et constructione detegi possint, tanquam soloecismi et barbarismi. Quod sane admirabile beneficium hactenus solae praestant notae Arithmeticoorum et Algebraistarum, ubi ratiocinatio omnis in usu characterum consistit et idem est error animi que calculi*" (LEIBNIZ, G. W., *Die philosophischen Schriften*, C.I. Gerhardt (ed.), 7 vols., 1875-1890 (reimp. Hildesheim, 1960-61), Berlín, 1960, pp. 204-205 [GP VII]).

advertirnos especialmente de que en nuestro entendimiento se escondía un secreto mucho más importante del cual esas ciencias sólo serían la sombra. [...] Como me consagre con bastante intensidad a ese estudio, vine a parar forzosamente a esa admirable idea porque puede descubrir cierto alfabeto de los pensamientos humanos y que mediante la combinación de las letras de ese alfabeto y el análisis de las palabras [o expresiones] formadas de esas letras podían descubrirse y juzgarse, respectivamente, todas las cosas.²⁶

Consideraciones finales

Así, las lenguas que reflejaban ese aspecto del entendimiento, que explicitarían tal secreto, no son propiamente las naturales o históricas; un motivo más para rechazar la semiótica propuesta por Locke en el último capítulo del *Ensayo*. Tales consideraciones permitirían, también en oposición a Nef, mantener ciertas particiones del siguiente esquema (ver p. 131) que organizaría parte de la producción de Leibniz sobre el lenguaje.

Donde claramente apartamos las consideraciones que podrían asociar Historia de las lenguas u idiomas y Dinámica. De cualquier modo, para que no queden dudas que incluso los aspectos sintácticos asociados a las preposiciones o algo que tenga el mismo valor en las lenguas naturales o históricas también se asocian a aquellos elementos arbitrarios e indefinidos, pero que dicen respecto a (3) los aspectos materiales de las palabras u expresiones referentes a lenguas específicas, quisiéramos cerrar nuestro artículo con la siguiente afirmación de Leibniz:

No obstante, puede ser conveniente considerar esta *analogía entre las cosas sensibles e insensibles*, que sirvió de base a los *tropos*²⁷: esto se entenderá mejor considerando un ejemplo muy corriente proporcionado por el uso de las

²⁶ LEIBNIZ, G. W., *Escritos filosóficos*, pp. 194-195, grifo nuestro “Historia y elogio de la lengua o característica universal”. *Et quanquam dudum egregii quidam Viri excogitaverint Linguam seu Characteristicam Universalem, qua notiones atque res omnes pulchre ordinantur et cujus auxilio diversae nationes animi sensa communicare et quae scripsit alter in sua quisque lingua legere queat, nemo tamen aggressus est linguam sive Characteristicam, in qua simul ars inveniendi et judicandi contineretur, id est cujus notae sive characteres praestarent idem quod notae arithmeticae in numeris et Algebrae in magnitudinibus abstracte sumtis; et tamen videtur Deus, cum has duas scientias generi humano largitus est, admonere nos voluisse voluisse, latere in nostro intellectu arcanum longe majus, cujus hae tantum umbrae essent. [...] Cui studio cum intentius incumberem, incidi necessary in hanc contemplatione admindam, quod scilicet excogitari posset quoddam Alphabetum cogitationum humanarum, et quod literarum hujus Alphabeti combinatione et vocabulorum ex ipsis factorum analysi omnia et inveniri et dijudicari possent. Hoc ego deprehensio mirifice exultavi, puerili quidem gaudio, nam tunc rei magnitudinem non satis capiebam* (LEIBNIZ, G. W., *Die philosophischen Schriften*, pp. 184-185 [GP VII]).

²⁷ Sobre los tropos, cf. LEIBNIZ, G. W., “De affectibus...”, p. 207.

Una introducción ante la controversia Leibniz-Locke sobre el problema del lenguaje

*preposiciones, como a, con, de, en, fuera de, por, para, sobre, hacia [...]; y como todas estas analogías son extremadamente mudables y no dependen de nociones determinadas, por ello resulta que las lenguas [naturales o históricas, los idiomas] varían mucho en la utilización de dichas partículas y casos, que suelen estar gobernados por las preposiciones, o al menos suelen estar subentendidas y virtualmente implicadas.*²⁸

Locke	Leibniz			
Filosofía Física o Natural	Dinámica, etc.			
Filosofía Práctica o la Moral	Moral Política, etc.			
Lenguaje Razonar, jugar, inventar versus Semiótica la doctrina de los signos: antigua <i>artes dicendi</i> versus Etimología	Álgebra Aritmética Combinatoria Geometría Lógica (Geometría de la Situación) "Lenguas" artificiales / cálculo Característica-Notación Matemática Lógica Etimología Historia Natural e Fabulosa (Mitologías, Sagas, Eddas, Fabulación) Lenguas naturales / históricas equívocas	Aspectos materiales Aspectos formales (lenguaje) Aspectos formales (Lengua / lenguaje) Aspectos materiales (Lenguas) Uso de las lenguas das lenguas Pragmática	Psicolingüística (razonamiento) Característica universal Característica geométrica Étimo / Filología Lingüística His- tórica lexicografía Etnolingüística Socio (naciones) Psicolingüística (<i>affectus</i>)	Métodos específicos Análisis infinitesimal Análisis de la situación etcétera Lenguaje Filosófica Lengua Filosófica Gramáticas (Port Royal) Diccionarios Enciclopedias

Nuevamente, no parece posible determinar universalmente el reflejo de tales variaciones, como pretendían la Gramática de Port Royal o el innatismo de tipo chomskiano (al menos lo pensado hasta 1982), que esperaban, a partir de la investigación de las lenguas naturales o históricas, determinar la gramática universal de la mente o razón humanas sin la investigación de algo que recordara una característica universal.

²⁸ LEIBNIZ, G. W., *Nuevos ensayos*, pp. 321-322 [Echeverría I, N.E., libro III, cap. I, "Las palabras o el lenguaje en general"].

Referencias

- BUZON, FRÉDÉRIC DE, "Leibniz: etimologia e origem das nações (2015)", traducción de Hudson Canuto, *O manguezal*, vol. 2, núm. 10, julio-diciembre, 2021 (Dossiê Schiller).
- LEIBNIZ, G. W., *Die philosophischen Schriften*, C.I. Gerhardt (ed.), 7 vols., 1875-1890 (reimp. Hildesheim, 1960-61), Berlín, 1960.
- LEIBNIZ, G. W., *Nuevos ensayos*, traducción de J. Echeverría Ezponda, Madrid: Alianza Editorial, 1992.
- LEIBNIZ, G. W., *La harmonie des langues*, Marc Crépon (Ed.), Paris: Seuil, 2000.
- LEIBNIZ, G. W., *Escritos filosóficos*, E. de Olaso (Ed.) Madrid: Charcas, 2003.
- LEIBNIZ, G. W., "De affectibus – sobre os afetos (1679)", traducción de Hudson Canuto. En *O manguezal*, vol. 2, núm. 10, julio-diciembre, 2021 (Dossiê Schiller).
- LEIBNIZ, G. W., *Ensaio de teodiceia*, traducción de William de Siqueira Piauí et al., Curitiba: Kotter, 2022.
- LOCKE, JOHN, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, traducción de Edmundo O'Gorman, México: FCE, 1994.
- MATES, BENSON, *The Philosophy of Leibniz. Metaphysics and Language*, Oxford: University Press, 1986.
- NEF, FRÉDÉRIC, *Le langage. Une approche philosophique*, Paris: Bordas, 1993.
- NEF, FRÉDÉRIC, *A linguagem: uma abordagem filosófica*, Rio de Janeiro: Zahar, 1995a.
- NEF, FRÉDÉRIC, "L'analyse des particules. Unité des approche caractéristiques et encyclopédiques du langage naturel chez Leibniz", en *La notion de nature chez Leibniz*, M. DE GAUDEMAR (ed.), *Studia Leibnitiana Sonderheft*, núm. 24, F. Steiner, Stuttgart, 1995, 93-14.
- NEF, FRÉDÉRIC, "La langue universelle et les langues, Leibniz biface?", *La langue universelle, Critique*, núm. 387-88, número especial, pp. 736-16.
- NEF, FRÉDÉRIC, *Leibniz et le langage*, Paris: PUF, 2000.
- PIAUÍ, WILLIAM DE SIQUEIRA (Org.), *Leibniz e a linguagem (I): Línguas naturais, etimologia e história*, Curitiba: Kotter editorial, 2019.
- PIAUÍ, WILLIAM DE SIQUEIRA & SILVEIRA, DANIEL SOARES, "História, política e linguagem na modernidade: uma outra introdução à controvérsia Leibniz e Locke", *Prometeus: filosofia em revista*, vol. 11, núm. 29, 2019.
- PIAUÍ, WILLIAM DE SIQUEIRA; MORAIS, LAURO IANE DE & SANTOS, PERCY DANIEL ARCE, "Leibniz y Locke: consideraciones sobre los límites y los fundamentos del conocimiento humano", *Estudios*, vol. XIX, núm. 139, invierno, 2021, pp. 157-178.
- PIAUÍ, WILLIAM DE SIQUEIRA & MORAIS, LAURO IANE DE, "Leibniz e a inventividade matemática: uma introdução", en SOUZA, MARCUS JOSÉ ALVES & LIMA FILHO, Maxwell Moraes, *Escritos de filosofia V: Linguagem e Cognição*, Porto Alegre, R.S.: Editora Fi, 2022.
- SILVA, SAULO HENRIQUE, "Robert Filmer, John Locke e a controvérsia sobre a origem e a extensão da autoridade política", en BALIEIRO, MARCOS R.; PEREIRA FILHO, ANTONIO J. (Orgs.), *História e política no pensamento moderno*, Porto Alegre: Redes Editora, 2013, pp. 33-16.
- SILVA, SAULO HENRIQUE SOUZA, "John Locke and the Atheists: Sociability in the Natural History of Peoples", en DI BIASE GIULIANA (Org.), *Locke and Travel Literature*, Bolonha: Edizioni ETS, 2022 (Studi Lockiani Ricerche sull'età moderna Special issue).

RESEÑA

Yaden and Newberg, *The Varieties of Spiritual Experience*,
Oxford: Oxford University Press, 2022, 440 pp.

PANIEL REYES CÁRDENAS¹
Oblate School of Theology, USA / The University of Sheffield, UK
pansbert@gmail.com

This comprehensive book covers the latest discovery of the psychological as well as neurological variety of states of consciousness that relate to spiritual experiences, they also use a well-rounded survey of around 500 subjects in the United States. By using cutting-edge psychology and neuroscience on these mental states the book interprets that they can provide continuity and developing the classical project of the 1902 classic work of William James: *The Varieties of Religious Experience*. The famous Gifford lectures given in Scotland became a complete classical study of religious experience, but James' life was unfortunately cut short all too early for him to carry on the continuation of this ground-breaking work.

The authors of the book interpret their work as a conscious continuation of James' project, aiming for an update of what they take to be a project of psychology. They believe that this project can account for James' intimation for a "science of religion", but they do not want to consider their project as prejudice by negative (and vastly unscientific) suspicions of religion such as those of Freudian psychoanalysis on the one hand, neither they want to be caught up in an overly positive view of these experiences in the light of symbols such as Jungian archetypes.

The authors think that the foundation of their interpretation has to give room to a science of religious experience that is experimental and phenomenologically sensitive, it is obviously subjective in character due to the experiential dimension of those who undergo spiritual experiences. However the case, the experiences shared are evidential reports that have been unfairly

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4430-0991>

ostracised from scientific inquiry. The authors should be correctly praised for attacking that taboo.

Their approach also aims to be philosophically sensible from the platform provided by pragmatist philosophy, *i.e.*, by a philosophical approach that explains that the ultimate meaning of cognition or a belief is given in the set of consequences that can be derived from it in terms of action. Our authors also aim for a metaphysically agnostic account that is scientifically oriented. In their understanding the scientific dimension of their study is a combination of the last data allowed by neuroscience, psychology as an observational science and the medical sciences.

The division of the book is in three parts, we are summarising the first one, but it will be sensible to put it in context to help us see the project: Part I emphasises in taking over the quest provoked by William James and his unique perspective on spiritual experience. They shift the language of “religious experience” given in James to the more generic one of “spiritual experience” that not necessarily presupposes membership to a particular religious community. They try to recover inasmuch as it is possible the value of James’ classical study, with this they aim to recover the different aspects of experience that were considered in that study.

This material leads to Part II, in which the different types of experience are classified not exhaustively. The classification includes the numinous, revelatory, synchronicity experience, feelings of unity and oneness (mystical experience), aesthetic (awe and wonder) and paranormal (of the known and the unknown).

In Part III they carry an interpretation and integration that values the reality of religious and spiritual experience endorsed by its transformational character in the lives of those who live them, the ever so more growing sense of value and authenticity that vindicates them against a positivistic background, their transformative potential, their ability to be harnessed for having a positive impact in a person and their communitarian life and finally the relation to consciousness that is rendered by them.

Part I, as stated above, provides a study of human nature as per the study of William James’ conception of experience. Of course, the work reflected in the *Varieties* should not be considered as an isolated conception of experience. The authors unfortunately seem to study the material of the *Varieties* in an isolated way -they almost exclusively focus on the *Varieties*, but we must remember that James’ account includes the value of a conception of experience involved in his other works related to pragmatism, the principles of psy-

chology and last but not least, his radical empiricism. Let us consider them before moving back to the study of Yaden and Newberg.

For James, the tradition of empiricist psychology that goes from Locke to Herbart treats experience as a succession of units (“ideas”) that are discrete, independent, and substantive, this is not the kind of empiricism that James avows for. By his remarkable and seminal work on the *Principles of Psychology* (PP1 and PP2), James transformed empiricist psychology into a truly empirical science. James defended that the requirement to make psychology a true science involves a recognition of the biased view of experience previous psychology holds. The imposition of a discrete nature to experience is, indeed, an atomisation of experience that James (very much like his friend and colleague, Charles Sanders Peirce) does not take for granted. The view of experience that James was prepared to accept respected the continuous stream and flow of experience as it is presented.

The view of James is quite opposed to the discrete conception of a scattered experience of atoms of individual experience. In his chapter “The Stream of Thought,” (PP1) James avows the fluidity and continuity of experience and consequently of perception. James criticises the Humean view of sensations as units of image and sensation. What is true for the psychology of perception is also true for the theory of knowledge that dominated modern philosophy and its view of consciousness. James’s proposal in the *Principles of Psychology* is to ground psychology in experimental methods, but this proved quite limited insofar as there are some philosophical misconceptions that can bias our interpretation of experimental conditions. This is why it was necessary for James to propose a more radical theory of experience: his radical empiricism.

James explains to us that rationalism emphasises universals and makes wholes prior to parts in logic and in being, while empiricism stresses the part and treats the whole as a collection and the universal as an abstraction. For James, these views have generated an unjustified dichotomy: we must either trust reason alone or trust the sense data. Classical empiricism, however, imposes some preconceptions to experience that in fact impede it from being radical enough, this will have an important consequence for the understanding of religious experience. James tells us: “To be radical, an empiricism must neither admit into its constructions any element that is not directly experienced, nor exclude from them any element that is directly experienced” (ERE: 22).

We have good evidence to see that the richness of James’ conception of experience is an open and dynamic one, when it comes down to his pragmatism the great example that comes to mind is his “Will to Believe”, an important document that defends the right to believe in a momentous circumstance and defends religious belief as connected to religious experience and pragma-

tism. Now, when we want to understand what is the consequence of such conception for an account of religious experience, one can note that James's view avoids the reductionism that has affected other conceptions of religious experience. James himself tells us in the *Varieties of Religious Experience* that we must look at the fruits and not so much at the roots of religious experiences, in a pragmatist fashion, what James is claiming is the transformative value of religious experience as its claim for the right to be believed.

Yaden and Newberg exercise a good personal itinerary that justifies their interest in the James of the *Varieties*, they explain that contemporary psychological research has an emphasis in a cause-effect explanatory model that somehow refreshes James' opinion that religious experience should be assessed by their fruits and not by their roots.

When it comes to psychology and the study of the experiences of the subjects that have shared their spiritual experiences the effects in the observable experimental displays of neurology actually vindicate that there is more to the consciousness and mental states of people that what comes to the surface, and the authors tell us that under no circumstances we should hide that causes unknown to us are producing effects that are surprising and unusual. In other words, the psychometric self-report and the scales of effects can show us that there are prevalent experiences that go beyond what we know, and that the spiritual origin of the triggers that are reflected in the brain speak about unique experiences that we should not dismiss.

In addition, when they speak about the types of spiritual experience, they realise that there are patterns that are very important for their proper scientific identification. This patterns cast some characteristics such as their spontaneous character, the personality types that have the experiences, the genetics of the experiences and the genetics of the people who have the experiences, the brain processes, the religious rituals that prompt experiences, they psychopharmacology that can be associated to the experiences taking place, the religiosity of the people who live the experiences, the context and circumstances of the experiences, the situations that are in the limit of life and death and the border of trauma experiences, the rites of passages of the cultures in which persons live important transitions of their lives, the practices and the neurological stimuli that can play a part.

All these elements are assessed by Yaden and Newberg as considerations for a scientific application of James and Peirce's pragmatic principles: they can be originated by differing and strange circumstances, but their positive impact in a life as opposed to pathological outcomes speaks of deep levels of conscious transformation, especially when a moral transformation is achieved. This vindicates the value of the experience regardless the oddity of the situations in

which they were lived. A critical point that is important to offer here is that sometimes Yaden and Newberg tend to interpret the nature of spiritual experience as discrete individual experience. A good dose of radical empiricism could have a more Jamesian and pragmatist tone, as well as help reclaiming the value of the community, cultural and historical aspects of experience.

The work of Yaden and Newberg is truly remarkable and appreciated, this work surely will mark a milestone of a renewed and unbiased study of spiritual experience. However, I am not so sure as they are that they are following the path of James and fully recovering the “science of religion” that James envisioned. It seems to me that the view of religious experience defended by James builds up in more than observational data of experiential reports: in order to understand “the fruits” of genuine spiritual experience as transformative one has to understand the meaning of lived spiritual experience and in that regard, the study of spiritual experience goes hand in hand with the academic study of spirituality.

References to James’ works

- JAMES, WILLIAM, *The Principles of Psychology*, vol. 1, New York: Henry Holt & Co., 1890 (abbreviated as PP 1).
- JAMES, WILLIAM, *The Principles of Psychology*, vol. II, New York: Henry Holt & Co., 1890 (abbreviated as PP 2).
- JAMES, WILLIAM, *Psychology (Briefer Course)*, New York: Henry Holt & Co., 1892. (abbreviated as PBC).
- JAMES, WILLIAM, *The Varieties of Religious Experience*, New York: Simon & Schuster, 1997 (abbreviated as VRE).
- JAMES, WILLIAM, *Pragmatism and Other Writings*, New York: Penguin, 2000 (abbreviated as P).
- JAMES, WILLIAM, *Essays in Radical Empiricism*, Mineola: Dover Publications (abbreviated as ERE), 2003.

Normas editoriales

Presentación de originales

• Los textos, originales e inéditos, deberán ser relativos a los temas que sugieren el título y subtítulo de la revista y que se explicitan en la Información general (*Cobertura temática*). Para optar a su publicación es preceptivo atenerse a las siguientes normas:

1. La extensión máxima, incluidos los espacios, será de 70.000 caracteres para los Artículos y de 45.000 para las Notas. Esta norma general es susceptible de excepciones, cuando se trate de trabajos cuya unidad temática lo requiera. Asimismo, los trabajos que, por el mismo motivo, excedan el doble de la extensión aquí indicada, podrán ser publicados en dos números sucesivos.

2. El Título de los trabajos ha de constar en el idioma original y en inglés. Los artículos irán precedidos de un resumen, entre 500 y 1000 caracteres, seguido de 5 a 7 palabras clave (o expresiones muy breves); uno y otras —el resumen y las palabras o expresiones clave—, también en los dos idiomas.

3. Los trabajos se redactarán en formato Word (.doc o .docx), con las siguientes características:

Tipo de letra: Palatino Linotype

Tamaño de letra: 11

Márgenes: 3 cm laterales y 2.5 superior e inferior

Espacio interlineal: Sencillo

4. Las citas y referencias deberán redactarse en el orden y con el formato siguientes: APELLIDO(S) e inicial(es) de nombre(s), *título de la obra* o “artículo”, revista y volumen (si es el caso), ciudad de publicación, editorial, año y página/s. A modo de ejemplo:

MARTÍNEZ PORCELL, J., *Metafísica de la persona*, Barcelona: Balmes, 2008, p. 159.

FORMENT GIRALT, E., “Autoconciencia y ser en Santo Tomás de Aquino”, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, núm. 8, Sofime, Zaragoza, 2001, pp. 11-30.

SARTRE, J.-P., *L'être et le néant*, Paris: Gallimard, 1976, pp. 11-30.

Tras la primera cita de una obra, en las siguientes podrán utilizarse (no es preceptivo) las abreviaturas comunes en los trabajos de investigación.

Cuando se trate de autores clásicos, las obras se citarán según las normas y costumbres habituales entre los especialistas.

La Redacción se reserva el derecho de unificar los modos de citar, con el fin de facilitar la lectura.

- Normas para el envío de originales:

Para someter el original al procedimiento de arbitraje de la revista, se enviará un documento en Word, con el trabajo correspondiente, además de proporcionar en la Web del OJS los datos necesarios para su posterior identificación:

1. Con objeto de preservar el carácter anónimo de las colaboraciones y posibilitar el arbitraje ciego, los trabajos se enviarán a través del Sitio Web del OJS (Open Journal System) de *Metafísica y Persona*: <http://www.revistas.uma.es/index.php/myp>, que será también el medio utilizado para facilitar el flujo de todo el proceso de revisión, arbitraje, propuesta de correcciones, etc. Además del texto completo, con las notas correspondientes a pie de página, sólo deben figurar en este documento el título y subtítulo.

Para que el texto pueda someterse al arbitraje ciego, según se describe en el Procedimiento de evaluación, no constará en él ni el nombre del autor ni dato o referencia algunos que permitan identificarle.

2. Al registrarse en la Web del OJS como autor, con objeto de enviar una colaboración, será preciso rellenar un formulario, en el que se incluyen los datos imprescindibles para la posterior identificación del trabajo o los trabajos remitidos a la revista. Como se ha indicado, ninguno de esos datos personales debe figurar en el documento que contiene la colaboración propiamente dicha.

Procedimiento de evaluación

La selección de los artículos y notas para *Metafísica y Persona* se rige por el siguiente sistema de evaluación.

1. *Arbitraje*. Todos los trabajos serán evaluados y dictaminados por dos académicos del máximo nivel y especialistas en el tema sobre el que versa el artículo o la nota. Los árbitros siempre serán ajenos al Consejo Directivo y al Consejo de Redacción.

Se tratará de un arbitraje doble-ciego. Los artículos han de recibir dos dictámenes favorables. En el caso de las notas, un solo dictamen favorable hará posible su publicación, y uno solo en contra podrá impedirlo.

Con independencia de cuál sea el dictamen, las opiniones de los árbitros y sus observaciones o sugerencias se comunicarán al autor a través del sitio Web del OJS de la revista.

— En caso de que se considere publicable, pero el dictamen incluya sugerencias, el autor será libre de tomarlas o no en cuenta e incorporarlas al trabajo, siempre dentro del plazo previsto.

— Si la publicación está condicionada a ciertas mejoras, la aceptación definitiva dependerá de la adecuación real entre los cambios incorporados y la propuesta de los dictaminadores.

— Cuando el dictamen rechace la publicación, el autor tiene plena libertad para asumir las correcciones, elaborarlas, incorporarlas al texto y volver a presentarlo para su publicación en un número posterior de *Metafísica y Persona*, que en su momento se someterá, como cualquier otra publicación, a nuevo arbitraje.

2. *Autoría.* Una vez editados sus escritos, los autores podrán utilizarlos y difundirlos con total libertad, refiriéndose siempre a la revista *Metafísica y persona* como el lugar en que inicialmente se publicaron.

3. *Certificación y envío de ejemplares.* Los autores cuyos trabajos sean publicados recibirán por correo postal dos ejemplares de la revista en que el artículo/nota haya sido publicado.

En caso de que lo soliciten, se les enviará también un certificado de que el trabajo ha sido aceptado para su publicación por la revista y que será publicado en su momento.

Suscripciones

La suscripción a la Revista es anual y comprende dos números. Existen tres tipos de suscripción, cada una con sus propias características:

Suscripción a la versión digital.- Para recibir por correo electrónico nuestra publicación, así como también las noticias relevantes sobre la Revista, es necesario enviar un correo electrónico a contacto@metyper.com, añadiendo los siguientes datos: nombre completo, filiación institucional y correo electrónico.

Intercambio de publicaciones.- Para solicitar el intercambio de publicaciones, es necesario enviar un correo electrónico con todos los datos de la Revista que se ofrece en intercambio a: metafisicaypersona@upaep.mx.

Adquisición de números individuales.- Para solicitar un número específico en su versión física, contactar con la Revista en la dirección: metafisicaypersona@upaep.mx.