

ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA Y ESTÉTICA DESDE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA

Recibido: 9 enero 2021* Aprobado: 16 marzo 2021

JUAN GRANADOS VALDÉZ

Universidad Autónoma de Querétaro

juan.granados@uaq.mx

Resumen

En este trabajo me propongo explicitar la relación que guardan la estética y la antropología filosófica desde la hermenéutica analógica. La conexión entre ambas es estrecha, según Mauricio Beuchot, al punto de que puede postularse que la estética depende de la antropología filosófica, ya que para que se dé se requiere de la sensibilidad; y el ser humano es persona, conjunto de intencionalidades y microcosmos. La sensibilidad se compone de la percepción sensible, la emoción, la imaginación y la inteligencia. Las cuatro son capacidades necesarias para captar lo bello de las cosas. Cada una, con su función, conecta con la naturaleza del ser humano como persona y descubre las intencionalidades que se encuentran en y con el *cosmos* y las artes.

Palabras clave: persona, microcosmos, intencionalidad, sensibilidad, experiencia, símbolo

Abstract

In this work, I intend to make explicit the relationship between aesthetics and philosophical anthropology from analogical hermeneutics. The connection between both is close, according to Mauricio Beuchot, to the point that it can be postulated that aesthetics depends on philosophical anthropology, since sensitivity is required for it to occur; and the human being is a person, a set of intentions and a microcosm. Sensitivity is made up of sensitive perception, emotion, imagination, and intelligence. All four are capacities necessary to capture the beauty of things. Each one, with its function, connects with the nature of the human being as a person and discovers the intentions found in and with the cosmos and the arts.

Keywords: person, microcosm, intentionality, sensitivity, experience, symbol

INTRODUCCIÓN

En este escrito me propongo conectar la antropología filosófica con la estética, esto es, relacionarlas. No pretendo hacerlo con cualquiera, sino con la antropología filosófica que está en consonancia con la hermenéutica analógica, a saber, una antropología filosófica analógico-icónica. Esta antropología subyace a la hermenéutica analógica, porque se concibe al ser humano como análogo e icono del universo. Por otro lado, la idea de hombre de esta antropología se desprende o es resultado de la hermenéutica analógica, ya que se lo ve como compresor, intérprete, dialogante, libre y razonable. El hombre es un análogo del universo, un icono del mundo, un microcosmos y un prudente: es la “analogía hecha carne”, diría Mauricio Beuchot (2011, p. 83). Es este el hombre que hace estética. Para cumplir mi cometido se ha dividido en dos secciones este trabajo. En la primera se desarrollará la noción de antropología filosófica, la ontología de la persona, el concepto de microcosmos y la intencionalidad, característica del ser humano. En la segunda se planteará la conexión entre la estética y la antropología filosófica analógico-icónica. Espero hacer notar cómo la estética, que también sería analógica, se funda en esta disciplina filosófica. Termino con el balance de esta propuesta.

ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

[*Noción de antropología filosófica*] La antropología filosófica es el estudio filosófico del hombre. La psicología y la antropología científica, que también tratan del ser humano, lo hacen, empero, de manera distinta. La antropología filosófica difiere de la psicología experimental y científica que surge a mediados del siglo XIX, así como de la antropología científica, porque se han dedicado a profundizar el aspecto empírico. Para la psicología se trata de los procesos mentales y el comportamiento de los individuos en relación con los ambientes físicos y sociales. Para la antropología, en cambio, el aspecto empírico consiste en el conjunto de rasgos físicos y culturales de una comunidad humana.

Se ve en la historia que las ciencias han profundizado en este aspecto empírico de los temas humanos, mientras que la antropología filosófica ha elaborado teorías *más* universales o abstractas, esto es, que no se refieren o son válidas para un grupo humano concreto, sino para todos los

humanos, pasados, presentes y futuros. Es cierto que la filosofía debe atender los resultados empíricos de las distintas ciencias, ya que así alcanzará concepciones más amplias y elaboradas acerca de los mismos temas y podrá ofrecer ideas más generales (abstractas o universales) del hombre, que puedan orientar la investigación. Independientemente de aceptar los resultados de las disciplinas científicas, la antropología filosófica tiene un valor intrínseco en cuanto estudio del ser humano. Por ejemplo, normalmente está a la base de todos nuestros trabajos. Subyace una idea general de ser humano en ello, y en esto está el aporte de la filosofía del hombre (Cfr. Beuchot, 2011, pp. 84–85).

La antropología filosófica se ha debatido, como la hermenéutica, entre dos corrientes extremas: la de tendencia univocista y la de predominio equivocista. La primera pretende dar una explicación científica del hombre desde la biología. Se trata de una postura naturalista, ya que busca una explicación natural para cada actividad del ser humano. La segunda quiere explicarlo todo por medio de la cultura, sin hacer caso de lo natural. Se trata de una postura culturalista que lleva al relativismo cultural y que, como el equivocismo en hermenéutica, roza el univocismo en su atomización (Beuchot, 2009b); es decir, mientras que en la práctica se fragmenta al extremo la naturaleza humana, en la teoría se sostiene que todo es un constructo cultural. La antropología filosófica analógico-icónica trata de conjuntar las explicaciones biológicas y culturales, de tal modo que evita reducirse al naturalismo, puesto que ve que muchas conductas del ser humano pueden explicarse desde lo simbólico. Asimismo, no busca quedarse en el culturalismo, ya que busca la naturaleza humana detrás de las manifestaciones culturales. No es posible quedarse a nivel de la biología, se hace necesario acceder al nivel cultural o simbólico, que es donde más se ve lo hermenéutico. Hay que abarcar ambos aspectos, lo natural y lo cultural, para entender al ser humano (Cfr. Beuchot, 2011, pp. 85–86).

Desde la hermenéutica analógica se entiende que la antropología filosófica oscila entre la fenomenología y la ontología. Se pasa de la primera a la segunda en virtud de la hermenéutica. De lo que se trata, pues, es pasar de los fenómenos o los actos humanos, de estos a las facultades del hombre y finalmente al sujeto humano. Este es el orden de la investigación antropológica, sin embargo, para la exposición, el orden será inverso. Se va del sujeto humano a los fenómenos o actos del hombre. Por ello, lo que sigue, en primer lugar, es la ontología de la persona.

[*Ontología de la persona o de la naturaleza analógica del hombre*] Las crisis políticas, económicas y axiológicas de la cultura reciente atentan contra la dignidad y los derechos de la persona; defenderlos es un deber. Esto se ha hecho ya desde la Edad Media y el Renacimiento, periodo este, en el que se tuvo a la persona en alta dignidad (Beuchot, 1995). Y lo que se requiere para conseguirlo es una ontología de la persona (Cfr. Beuchot, 2015, p. 95). El modelo de pensamiento que elige Mauricio Beuchot, por su carácter analógico, y puesto que la analogía es su clave de bóveda, es la filosofía de Tomás de Aquino. Los temas que integran la presentación de la ontología de la persona son la definición de persona, la composición ontológica de esta, la unión de cuerpo y alma, las operaciones y facultades humanas, así como su perfeccionamiento, su dignidad y sus derechos.

Respecto a la definición de persona, Mauricio Beuchot recupera la definición del aquinate, que explica la dada por Boecio, a saber, que persona es “sustancia individual de naturaleza racional” (Aquino, 2001, p. 320). También se dice supuesto o individuo en sustitución de sustancia individual. Tomás de Aquino, en su *Suma de Teología* explica:

Aun cuando lo universal y lo particular se encuentran en todos los géneros, sin embargo, el individuo se encuentra de modo especial en el género de la sustancia. Pues la sustancia se individualiza por sí misma, pero los accidentes se individualizan por el sujeto, que es la sustancia. [...] Por eso también las sustancias individuales tienen un nombre especial que no tienen otras: hipóstasis o sustancias primeras. Pero particular e individuo se encuentran de un modo mucho más específico y perfecto en las sustancias racionales que dominan sus actos, siendo no solo movidas, como las demás, sino que también obran por sí mismas. Las acciones están en los singulares. Es así como, de entre todas las sustancias, los singulares de naturaleza racional tienen un nombre especial. Este nombre es persona. Por eso, en la definición de persona [...] entra la sustancia individual por significar lo singular en el género de la sustancia. Y se le añade naturaleza racional por significar lo singular en las sustancias racionales. (2001, p. 322)

Que sea supuesto o individuo denota que la persona es perfecta, unitaria, autónoma, independiente y suficiente para ser. Con naturaleza racional se significa que tiene espíritu, y como tal posee dos facultades, a saber, la inteligencia y la voluntad. Por tanto, la persona es consciente y libre, o sea, responsable. Las operaciones intelectivas y volitivas no se reducen al organismo, por lo

que muestran la inmaterialidad del espíritu. El conocimiento, que se obtiene por la inteligencia, es universal y reflejo, porque el ser humano forma conceptos abstractos esenciales a partir de lo singular y porque se dobla sobre sí para conocer las propias vivencias, como se hace en un examen de conciencia. La experiencia diaria muestra que *doblarse* o plegarse sobre sí mismo es de índole espiritual y no material (Cfr. Beuchot, 1991, pp. 115–132).

En la persona humana, según lo considera Mauricio Beuchot, en seguimiento de su maestro, se diferencian la esencia de la existencia. El ser finito, en el tomismo, se integra de dos binomios de elementos: acto y potencia, por un lado, y esencia y existencia, por otro. Acto es lo que existe, es decir, lo perfecto; y potencia, lo que puede existir, esto es, lo imperfecto. El acto y la potencia explican el movimiento. Esencia es por lo que es un ser lo que es y sin lo cual no sería. Existir es estar puesto en sí e independiente de la causa. La esencia se da de dos maneras: en otro, y se la llama accidente; y en sí, y se la llama sustancia. Este modo de la esencia es de dos tipos: simple y compuesta. Lo compuesto lo está de materia, relacionada con la potencia, y de forma, relacionada con el acto (Cfr. Steenberghen, 1983, pp. 21–26). El hombre se compone de cuerpo y alma o de materia y forma. Ambas son naturalezas incompletas de cuya unión resulta la persona humana. La forma, acto del compuesto, es perfecta y la materia, principio de potencia, no. El alma es más perfecta que el cuerpo porque sigue existiendo a pesar de la muerte del cuerpo. El alma es incompleta en cuanto a su esencia, no en cuanto su sustancialidad, porque debe unirse al cuerpo para su perfeccionamiento por medio del conocimiento y las virtudes. Pero es completa como *existente*, porque es inmortal. De ella le viene al ser humano su dignidad. La existencia manifiesta la esencia o es su acto de ser. Ahora bien, la esencia humana no cambia con el tiempo. Lo que sí lo hace es la existencia en orden a los accidentes (Cfr. Steenberghen, 1983, pp. 89–93). De esto se desprenden consecuencias como que el hombre es sujeto de todos sus derechos.

La unión del alma y el cuerpo es sustancial, dice Mauricio Beuchot. Esto quiere decir que no lo es por algún intermediario o por yuxtaposición (esto es, afectarse por solo estar juntos). Alma y cuerpo son sustancias incompletas y se unen sustancialmente porque se compenetran mutuamente: el alma impregna al cuerpo y este es apto para recibirla. La influencia es, por tanto, mutua también. Esto se hace claro en las manifestaciones corporales de los estados de ánimo, la embriaguez o la obnubilación de la inteligencia cuando se disfrutan de ciertos placeres. La persona

es una estructura dinámica de tres niveles, el vegetativo, el sensorial y el racional. El primero y el segundo son corporales. El tercer nivel es espiritual. En el nivel vegetativo se llevan a cabo las operaciones de nutrición, crecimiento y generación. En el sensorial se da la vida cognoscitiva y apetitiva, por medio de los sentidos, la imaginación y la memoria, en el primer caso, y por medio del apetito sensible, en el segundo. En el nivel racional se dan las facultades del conocimiento y la voluntad. El primero tiene a su mando la inteligencia, conocimiento simple y unitario, y la razón, conocimiento compuesto y sucesivo. La voluntad es apetito, pero racional y libre. Ahora bien, el ser humano como persona es perfecto, pero como sus facultades carecen de contenido, es imperfecto.

El desarrollo de las habilidades corporales y las capacidades espirituales consistirá en el perfeccionamiento de la persona, en el segundo sentido: "las facultades humanas son potencias (operativas) que dan acto segundo y perfectivo a la substancia, compuesto de cuerpo y alma [...] las facultades pasan al acto en cuanto realizan sus operaciones con respecto de sus objetos" (Cfr. Beuchot, 1991, pp. 115–132). Para Mauricio Beuchot, el conocimiento es lo que mejor actualiza la naturaleza humana y lo conduce a su perfección, porque conocer es lo más propio del hombre y cuando lo hace, se perfecciona. Según Enrique Aguayo "el conocimiento va a provocar el perfeccionamiento tanto de la voluntad como del cuerpo. De aquella porque, al conocer diversos bienes, el ser humano puede elegir de entre ellos el mejor. En el cuerpo, la influencia del conocimiento consiste en que el niño pequeño, por ejemplo, según vaya creciendo, querrá coger este o aquel objeto, previamente conocido, aunque sea de manera incompleta" (Aguayo, 1995).

Aunque de suma importancia, en este trabajo los temas de la dignidad y los derechos de la persona no se tratarán más que lo suficiente, ya que su revisión se decanta más hacia la ética y la política que hacia la estética. La persona humana es, pues, digna sustancialmente porque de su propio espíritu nace su dignidad; lo es accidentalmente porque de las virtudes de la sustancia humana logra realizarse en plenitud; lo es subordinadamente porque es más digna que el resto de las criaturas finitas intramundanas; y lo es coordinadamente porque todos los hombres, en cuanto a su ser sustancial, son iguales (Aguayo, 1995; Beuchot, 1995). Para Mauricio Beuchot, la persona humana no debe ser tratada como un objeto, porque es espíritu. Es el ser más valioso en el mundo. Tiene derechos que dimanar de su ser de persona, cuyo sentido es favorecer su desarrollo y perfeccionamiento. Estos derechos no pueden ser violados ni alienados; por el contrario, hay que

respetarlos, custodiarlos y ayudar a los demás a vivenciarlos (Beuchot, 2002). En síntesis, al conjuntarse hermenéutica y ontología obtenemos una antropología filosófica como ontología de la persona. El ser humano es, pues, persona, lo que en última instancia quiere decir que tiene una alta dignidad de la que derivan sus derechos esenciales o humanos, y que son inalienables.

El concepto de persona es analógico, porque su aplicación no se reduce al ser humano, y porque dicho de cada uno acepta la manera concreta de encarnar el ser persona. Se predica de Dios, respecto al misterio de la Trinidad, el ser persona del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Así la noción de persona se aplica según la analogía de atribución a Dios y al hombre. Se aplica a los seres humanos, según proporción, según sea más o menos actual lo que implica ser persona. Ya que en el ser humano, como persona, se reúnen alma y cuerpo, espíritu y materia; desde antiguo se lo ha considerado un microcosmos, un universo en pequeño. Y esto, en orden a la exposición, será lo que ha de tratarse enseguida.

[*El hombre como microcosmos*] La hermenéutica, como dice Mauricio Beuchot, es la disciplina de la interpretación de los textos según lo que resulta de ponerlos en sus contextos. Interpretar es obtener el sentido (oculto o escondido) del texto (Beuchot, 2009b). En la hermenéutica hay posturas *literalistas* y *alegoristas*. A las primeras, el mismo filósofo mexicano las ha reunido en lo que ha llamado hermenéutica univocista; y a las segundas, en una hermenéutica equivocista. Lo que hace falta –dice– es una hermenéutica analógica, que tenga en cuenta el sentido alegórico sin renunciar al literal, que se ubique entre uno y otro extremo. El sentido literal empuja a la metonimia, y el alegórico a la metáfora. Una postura univocista da una noción de ser humano *sustancialista*; y una equivocista da una noción de ser humano *relacionista*. Han de unirse las dos nociones en una análoga, que puede encontrarse en la antigüedad: es la del hombre como microcosmos, como compendio del macrocosmos, como síntesis del universo (Cfr. Beuchot, 2011, pp. 91–97). Mauricio Beuchot recuerda que

Esa metáfora del hombre como microcosmos es atribuida a Hermes Trismegisto. En efecto, en su *Tabla esmeraldina* dice: “Como es arriba es abajo”, y de ahí han deducido que hablaba del mundo mayor y del mundo menor. Es una proclama hermenéutica, nacida de Hermes el tres veces grande, llamado así porque era filósofo, sacerdote y rey o legislador. Así pues, la dignidad del hombre estará cifrada en su ser de microcosmos, que lo hace la creatura

privilegiada, el culmen del mundo natural. Los antiguos veían al hombre como el horizonte del ser, como el que reunía en sí mismo y en el que confluían todos los seres, en el que brillaba la gran cadena del ser (Lovejoy). (Beuchot, 2015, p. 47)

El mismo Tomás de Aquino veía al ser humano como un mundo menor. “El hombre se llama mundo menor, en cuanto que en él se da una semejanza del mundo mayor” (*De veritate*, q. 24, a. 5, arg. sed contra), “porque todas las creaturas del mundo se encuentran de algún modo en él” (*Sum. Theol.*, I, q. 91, a. 1).

El orden del universo es el fin de todas las creaturas. Pero en el hombre hay cierta semejanza del orden del universo, por lo que se le llama mundo menor, ya que todas las naturalezas confluyen en él de algún modo; así pues, parece que él mismo es en cierta manera fin de todas ellas. (In II Sent., dist. 1, q. 2, a. 3, 2o. arg. sed contra)

Para el aquinate, pues, el ser humano refleja el orden del cosmos y todo se orienta a él como fin. El hombre es microcosmos, porque en él se contienen todos los reinos de la naturaleza: tiene elementos minerales, así como aspectos vegetativos, como la nutrición y el crecimiento; tiene aspectos sensitivos, como los del animal, que son el conocimiento sensible y los apetitos sensitivos, como los instintos; e incluye una dimensión intelectual por la que participa de los espíritus, de los ángeles y de Dios. Si el hombre es microcosmos es porque es icono del universo. Esto quiere decir que es metonimia y metáfora del cosmos, tanto porque lo resume como porque lo representa. Está entre la identidad y la diferencia. El hombre está entre lo biológico y lo simbólico, pero es más simbólico que biológico. Cassirer (1968) lo definía como animal simbólico y Luis Cencillo (1959) como hermenéutico (Cfr. Beuchot, 2011, p. 92). Para Heidegger (1997 [1927]) el hombre es comprensivo o intérprete porque tiene la hermenéutica como una de sus propiedades existenciales (Beuchot, 2009a).

La dimensión metafórica del hombre es la que contiene sus símbolos que lo expanden, distienden o relajan. Para Ricoeur (2001) el símbolo tiene una estructura metafórica. Pero el símbolo, agrega Beuchot, tiene dos caras, el icono y el ídolo. El icono conduce a lo que significa, a lo que representa. El ídolo, en cambio, detiene y exige adoración. El símbolo, como ídolo, deja de cumplir con su función de conducir. Según Jakobson usamos la metáfora para hacer poesía y la metonimia para hacer prosa o ciencia. Pero ambas son complementarias y se requieren una a la

otra. El mismo Nietzsche, que solo aceptaba al principio la metáfora, al final acepta las dos, pues dice que se necesita por la pragmática de la vida. La vida metafórica es poética y *poietica* porque hace construir mundos. Si la metáfora abre, la metonimia cierra, pone límites. Y es cierto que el hombre tiene límites. Uno de ellos es la muerte, el límite de los límites. Otros límites son la enfermedad y el fracaso. La metáfora es desbordamiento y corresponde al principio del placer. La metonimia limita y corresponde al principio de realidad, esto –al menos– desde el psicoanálisis. La dimensión metonímica del hombre lo constriñe e incluso busca su lado como sustrato, como sujeto, como sustancia y sus potencialidades o facultades. En la metonimia se da el aspecto sustancial y, en la metáfora, el relacional. Los dos se conjuntan análogamente. El hombre es sustancia porque no puede ser pura relación, esto es, porque la relación se da entre sustancias, no entre relaciones (Cfr. Beuchot, 2011, pp. 92–94). Mauricio Beuchot nota que después de mucho tiempo el sujeto se ha vuelto a levantar, ya no como sujeto fuerte sino más bien débil, en la línea de los posmodernos. Un sujeto analógico es a un tiempo ontológico y narrativo, ético e histórico, sustancial y relacional (Beuchot, 2009a).

Más aún, en una antropología filosófica ha de tocarse el aspecto religioso del hombre, porque los signos religiosos son eminentemente simbólicos. No debe olvidarse que el símbolo de la presencia lo es de algo trascendente. A los símbolos se los ha querido interpretar de manera unívoca o equívoca: o se trata de traducirlos a la ciencia o la filosofía, de ahí que se haya declarado a los pueblos primitivos como ilógicos; o se piensa que los símbolos no se interpretan, solo se viven, como sostuvo Raimon Pannikar. Una postura analógica sabe que la interpretación del símbolo implica pérdida, pero es posible alcanzar la suficiente interpretación como para comprenderlo, aun si se trata de uno de otra cultura (Cfr. Beuchot, 2011, pp. 94–97). El símbolo es el que da sentido a la vida, su sentido es vital. Es cierto que su referencia es anómala, ya que no refiere algún hecho físico, ocurrido en alguna parte y en alguna fecha, sino que refiere a un hecho humano, que ha de valer para todo tiempo y espacio (Beuchot, 2009a).

El ser humano como microcosmos es analógico porque reúne en él lo sustancial y lo relacional de manera distinta a otros seres, porque vive en el mundo y lo trasciende. Y en este vivir descubre que tiende o se dirige a su perfeccionamiento, a realizarse como lo que es. Esta direccionalidad

revela la intencionalidad característica de él. Y es sobre esto, en la línea de una antropología filosófica analógico-icónica, de lo que ha de decirse algo.

[*El hombre como conjunto de intencionalidades*] El hombre une lo biológico, lo psicológico, lo social y lo cultural. Lo biológico es lo natural, lo sociológico es lo cultural y lo psicológico abarca tanto lo natural como lo cultural del ser humano. En todos estos ámbitos de su realidad es posible ver en él intenciones, por eso ha de considerárselo como conjunto de múltiples intencionalidades, como un núcleo de intencionalidad. La noción de intencionalidad viene de Aristóteles, pasa por los medievales –tanto árabes como latinos– sigue en el Renacimiento y llega hasta la Modernidad, en la que la recupera Franz Brentano. Él la transmite a Freud y Husserl. Freud, que estudiaba medicina, llevó tres cursos de filosofía con aquel, y los tres sobre Aristóteles. Allí recibió la noción de intencionalidad que trabaja como *Trieb* o pulsión. La intencionalidad también la recogen Husserl, Heidegger, Gadamer y Ricoeur.

Esta historia nos pone de frente al ser humano como un ser intencional. Según Putnam, esta noción es la única que no han podido desbancar los funcionalistas. Si el hombre es intencionalidad o un conjunto de intenciones o intencionalidades, se descubren en él una cognoscitiva, una volitiva y otra emocional. La intencionalidad es consciente e inconsciente. La primera es la del conocimiento y la voluntad. La segunda es la de las pulsiones, los instintos o las pasiones. Como enseñaba Husserl, la intencionalidad es la tensión o proyección de nuestro ser en sus objetos. Este filósofo alemán también dice que la intencionalidad es significativa que tiene significado. Es por esto por lo que requiere de interpretación, y por tanto de la hermenéutica. El modelo del ser humano es el del que está volcado hacia fuera de sí, hacia los otros. En una antropología filosófica no son los argumentos los que convencen, sino el modelo de ser humano que se presente: si es feliz, si se ve realizado, si está sano mentalmente (Cfr. Beuchot, 2011, pp. 86–88). Esto se debe a que la intencionalidad exige que el hombre se proyecte hacia fuera, hacia el otro, y, en primer lugar, hacia sus semejantes (Beuchot, 2004).

El hombre tiene una intencionalidad ontológica fundamental. En él todo está en tensión hacia el otro y esto tiene fundamento en su propio ser. Es una intencionalidad activa y está a la base de otras intencionalidades. Por eso se ha concebido la intencionalidad como una propiedad trascendental del ser, esto es, de todos los entes. Y las otras intencionalidades son realizaciones de esta primera

(Cfr. Beuchot, 2011, pp. 88–90). La intencionalidad cognoscitiva es la del conocimiento, tanto sensorial como intelectual. Todo comienza en los sentidos. Ya decía Aristóteles que no hay nada en el entendimiento que no haya pasado por los sentidos. Los objetos sensibles son elaborados por la imaginación y de esta pasan al intelecto que les da universalidad y necesidad, hasta llegar a la razón que es el aspecto discursivo del intelecto. El entendimiento es el aspecto intuitivo de la razón, el que intuye intelectualmente. La razón realiza el razonamiento, raciocinio o movimiento discursivo. La intencionalidad volitiva es la del deseo o del amor. Comienza en el apetito sensible, el de las pasiones, y llega al apetito racional que es la voluntad.

En este punto se plantea el problema de la libertad, pues si la voluntad supone la orientación de la razón, y el apetito sensible condiciona la libertad, lo razonable no alcanza. Freud, empero, sostuvo que la libertad se construye, se conquista. El mismo Freud habla de dos impulsos principales: el amor y el odio, eros y tanatos. En esto se parece a los apetitos aristotélicos, a saber, el concupiscible y el irascible. Al primero corresponden las pasiones del amor, el odio, el deseo, la fuga, el gozo y la tristeza, que son parejas de pasiones contrarias. Al segundo corresponden la esperanza, la desesperación, la audacia, el temor y la ira. Esta última no lleva contrario (Beuchot, 2004).

También puede hablarse de una intencionalidad de la acción: la acción moral y la fabricación o construcción, la praxis y la *poiesis*. A la primera le corresponde la virtud de la prudencia y a la segunda la virtud del arte. También se puede hablar de una intencionalidad sentimental, una de las pasiones o de las emociones. Es la del amor y de la empatía. El amor se presenta como benevolencia y concupiscencia. En el primer caso el amor es generoso; en el segundo es egoísta, encierra narcisismo. Este es, en todas las escuelas psicoanalíticas, la enfermedad mental o su origen. La empatía, que es una forma de simpatía, sobre todo la amorosa, es la que une a los seres humanos de manera emocional. Es análoga. Es el amor el que hace que entre los seres humanos no nos utilicemos y tiene un lenguaje simbólico. El símbolo es un signo eminentemente del afecto (Cfr. Beuchot, 2011, p. 89).

Así pues hay una intencionalidad ontológica por la cual el ser humano se aferra la existencia y trata de llevarla a la plenitud; una intencionalidad cognitiva por la que el ser humano se hace lo que conoce; una intencionalidad volitiva por la que el ser humano se adhiere a lo que desea; una intencionalidad de la acción por la cual el ser humano actúa según sus posibilidades de

comportamiento y producción; y una intencionalidad sentimental por la que el ser humano se descubre y descubre que su intencionalidad más propia es el amor y que ésta es simbólica. La intencionalidad de significado posee una orientación. La intencionalidad por eso requiere de interpretación, necesita de una hermenéutica. Esta nos da una interpretación del hombre en el sentido de que nos da un modelo o icono de este, y con ello se descubre su esencia o naturaleza. Es cierto que hay que evitar la postura esencialista pero también la historicista, ya que el ser humano no es pura esencia ni historia, sino esencia histórica. Una antropología analógica no es ni historicista ni esencialista. Acepta una esencia dinámica como icono, cosa que permite definir al hombre, aunque sea con trabajo (Cfr. Beuchot, 2011, p. 90). El ser humano tiene límites y es fácil descubrirlos: la muerte, la enfermedad, el fracaso, la pobreza, etc. Estos límites nos permitirán adelantar algunas definiciones del hombre (Beuchot, 2004).

El ser humano es, pues, persona, sustancia, microcosmos (por tanto abierto y relacional) y, por último, un conjunto de intencionalidades (ontológica, cognitiva, volitiva, emotivas y de acción). En relación con esta estructura se descubre que el símbolo juega un papel relevante en la comprensión del ser humano, ya que el cuerpo es símbolo del alma, como microcosmos es símbolo del universo y en tanto que tiende u orienta su atención a su realidad y a lo que trasciende, construye su cultura simbólicamente. El símbolo y las intenciones –especialmente las sensoriales y las emotivas– conectan con la estética, lo que da pie a plantear la relación de la antropología filosófica con esta desde la hermenéutica analógica, como se ha propuesto.

ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA Y ESTÉTICA DESDE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA

Decía Platón en su *Banquete* (210a-212a), que, por contemplar la belleza, vale la pena vivir. La estética estudia la (propia) sensibilidad, base de la experiencia y el juicio estéticos, y que, dirigida por la inteligencia, capta la belleza. Es, entonces, filosofía de la sensibilidad y filosofía de la belleza, que se descubre en los ámbitos natural y artificial o cultural. Y en este se ha dado prioridad a las artes porque en ellas se encuentra la belleza y motivan la sensibilidad. La estética conecta, pues, con las artes, lo que hace de la estética, también, filosofía del arte. Como tal, son de su interés las

condiciones de la creación artística y de la recepción de las artes. El estudio del gusto resulta del tratamiento de lo anterior (Cfr. Beuchot, 2012, pp. 10–13). A esta definición se suman los dos caminos de acceso a la estética, a saber, un ascendente y otro descendente. El primero va de los hechos a las ideas, de lo particular a lo general, de la práctica a la teoría. Es el camino de la inducción. El segundo, el de la deducción, va de lo general a lo particular, de la teoría a la práctica. La estética se mueve entre ambos caminos, aunque, por ser primero, saber de la sensibilidad, sea más fácil el ascendente (Cfr. Blanco, 2001, p. 19). La hermenéutica analógica ayuda a equilibrar entre ambos, ya que, sin reducir la propia experiencia a las teorías, se les da su lugar (Granados, 2019, 2021). Y sin dispersarse en los gustos, de lo que se dice que no hay nada escrito y se rompen géneros, pone límites al relativismo.

La sensibilidad es la condición de posibilidad de la experiencia estética. Mauricio Beuchot dice que en “la experiencia estética, vemos que ciertos objetos tienen la capacidad de conjuntar en nosotros la percepción sensible, la imaginación, la intelección y la emoción. Inclusive, un conocimiento emocionado, y emocionado gratamente, de modo que provoca ese disfrute típico de lo artístico” (Beuchot, 2012, p. 14). “La experiencia estética no es de pura sensación ni de puro sentimiento; pasa a la imaginación y al intelecto, incluso a la razón” (Beuchot, 2012, p. 94). La experiencia estética es la experiencia que se tiene con los objetos estéticos, de entre los cuales destacan los artísticos. Esta experiencia se posibilita por la sensibilidad que “constituye nuestro aparato para captar la belleza” (Beuchot, 2012, p. 12) y se *compone* de la percepción sensible o los sentidos, la imaginación, la emoción o los sentimientos y la intelección o la razón. El saldo de la experiencia estética es el disfrute que no se reduce al mero placer sensorial, sino que –ya que los sentidos, los sentimientos y la emoción se auxilian de la inteligencia– se capta la belleza y se puede dar *razón* de ello. Es decir, la pura sensación o emoción no hacen a la experiencia estética, sino en consonancia con la imaginación y la inteligencia, que se desdobra en el intelecto y la razón. La experiencia estética es importante, porque es de las pocas experiencias que involucran integralmente al ser humano. Cada facultad es necesaria, pero no suficiente. Cada una cumple una función que –no ha de perderse de vista– es intencional, pero se funda en la ontología de la persona, que enfatiza la racionalidad de esta en la asunción de que se trata de un supuesto o individuo compuesto de alma y cuerpo. A continuación, se presentarán estas facultades de la sensibilidad.

Los sentidos son de suma importancia para la estética. Mauricio Beuchot, en su libro *Belleza y analogía* (2012), dice que su esfuerzo teórico radica en retomar un tema abandonado y ensayar la hipótesis de que la belleza es proporción, y que esta proporción es –en primer lugar– grata a los sentidos, y –en segundo y sobre todo– al intelecto (Cfr. Beuchot, 2012, p. 5). Para Tomás de Aquino “En la belleza predomina el aspecto intelectual, y los sentidos solo le ayudan como ministros” (Beuchot, 2012, p. 126). Los sentidos son los que en otra época se denominaban sentidos externos, a saber, la vista, el oído, el tacto, el olfato y el gusto. Es cierto que las obras de arte van más allá de la percepción sensorial, en el sentido de que tienen, además, significado; no obstante, la vía de acceso a las artes es, precisamente, la de los sentidos, de los cuales algunos han recibido más atención que otros, aunque esto esté cambiando. Mauricio Beuchot señala:

También se ha dicho que solo puede hablarse de actitud estética respecto de algunos sentidos, como la vista y el oído, pero no del tacto, del gusto y del olfato; sin embargo, se ha llegado a ver que también son susceptibles de estética, a pesar de que están más pegados a la utilidad. Oler una flor o un perfume artificial, degustar un alimento o una bebida y tocar una superficie agradable pueden ser actitudes estéticas. (Beuchot, 2012, p. 16)

La captación de la belleza es, pues, por los sentidos: “Los sentidos captan la belleza accidental; el intelecto la sustancial, esencial o formal. Aunque comience siendo percibida por los sentidos, la que propia y plenamente capta la proporción es la inteligencia” (Beuchot, 2012, pp. 134–135). La experiencia estética no se queda en los sentidos (Beuchot, 2013, p. 126), llega a la inteligencia, pero, recurriendo o *pasando* también, por los sentimientos o las emociones y la imaginación.

Los sentimientos son necesarios, pero no suficientes, puede decirse. Sin los sentimientos no puede captarse la belleza. “Subjetivamente, lo bello es lo que desencadena ciertas emociones cuando se contempla” (Beuchot, 2012, p. 32). La belleza sigue al ser y su aprehensión, pues, se consigue por medio de los sentimientos, tanto porque se capta como porque se *consigue* en la creación artística:

Un buen poeta, a pesar de que habla de sí mismo, nos habla a todos, o por lo menos a muchos. Muchos, o todos, nos sentimos aludidos por lo que dice de sí mismo, refleja con

exactitud nuestras tristezas, alegrías, emociones y aspiraciones de seres humanos.
(Beuchot, 2012, p. 79)

Además, sin los sentimientos o las emociones el arte no puede ser *expresión*. Mauricio Beuchot dice que:

Algunas obras de arte no parecen tener que ver con la representación, sino solo con la expresión; es decir, no representan nada y, sin embargo, expresan algo, pues dan una gran emoción. Incluso en las obras de arte llamadas figurativas y que representan algo, se dice que la representación en ellas no es lo importante, y que lo que las constituye como bellas o artísticas es la expresión. (Beuchot, 2012, p. 90)

En esta línea, Pablo Blanco propone que el arte, al margen de cualquier definición, es formación, expresión y conocimiento. Y la expresión lo es de los sentimientos o las emociones. Así pues, ella depende de ellos o, en otras palabras, no hay arte sin ellos. Más aún, y en expresión metafísica, el arte es sentimiento o emoción (Cfr. Blanco, 2001, pp. 21–22). Y por eso son también importantes los sentimientos. Pero la experiencia estética no solo es emocional, sino también intelectual. No obstante, *antes* de la intervención de la inteligencia ha de tratarse la imaginación.

La imaginación, con la cual también se capta la belleza, se sitúa entre los sentidos y la inteligencia, que abstrae conceptos. Su papel es doble. Por un lado, es pasiva, esto es, recibe los datos sensibles para elaborarlos como imágenes en la representación. Por otro, es activa, creadora: “la imaginación creativa produce una realidad, a partir de la usual y cotidiana, que va más allá de ella y que la significa y la hace significativa” (Beuchot, 2012, p. 122). Conecta, entonces, lo sensible y lo inteligible además de buscar preservar la objetividad del conocimiento. Para Kant, recuerda Beuchot, “los juicios de gusto no ponen una representación bajo un concepto bien determinado, sino que, a través de la imaginación, relacionan la representación con un concepto no determinado, con una satisfacción sin deseo ni interés” (Beuchot, 2012, p. 45). Esto significa que el juicio del gusto une conceptos generales con percepciones particulares, preparadas por la imaginación, en este caso, pasiva o representativa.

No obstante, el exceso de creatividad ha hecho que para algunos se distorsione la realidad o se pierda el piso, pues su función creadora le permite componer, combinar o construir imágenes desde

los datos sensibles, incluso de cosas inexistentes. La imaginación puede enfermar al ser humano, como sucedió con Don Quijote. A la base de los imaginarios colectivos que estudió Cornelio Castoriadis está la imaginación. Asimismo, la imaginación se conecta con el símbolo, ya que, como lo estudió Charles Baudouin, el símbolo y la imagen poética son actos de la imaginación creadora. Sin embargo, el equilibrio entre la representación y la creación como funciones de la imaginación, es muy necesaria, dice Mauricio Beuchot (Cfr. Beuchot, 2019, pp. 142–148). Ya solo queda, de las facultades de la sensibilidad, hablar del intelecto o la inteligencia y su función.

La experiencia estética es la que involucra a todo el ser humano, completo, en sus potencialidades o facultades. Y de entre estas, la inteligencia es necesaria para el descubrimiento de la belleza. En el marco de la filosofía tomista se entiende que la inteligencia es la facultad de entender y juzgar:

La inteligencia no posee ningún conocimiento innato; es, de sí, como una tabla pulida (tabula rasa) que no contiene ninguna inscripción. Todo su saber lo adquiere a partir de la experiencia, pues esta se manifiesta siempre dependiendo de los sentidos y de las cosas sensibles, de las que toma todas sus ideas. (Steenberghen, 1996, p. 13)

La inteligencia es, para la estética, la que hace captar a los sentidos lo bello de las cosas, a estas como bellas, para los cuales, si solo se los considera a ellos, se presenta como un estimulante o excitante. Esa es su función en la experiencia estética. Pero “se trata aquí de una inteligencia sintiente, de una razón afectiva, no cerebral, sino cordial” (Beuchot, 2018, p. 82). Y esto es así porque lo bello es la manifestación del orden y la perfección de los entes, cosas asequibles al intelecto. Lo bello complace al conocimiento, no al apetito, como lo bueno, y, por tanto, pertenece a la inteligencia captarlo, ya que esta aprehende el esplendor y la proporción del orden (Cfr. Beuchot, 2012, pp. 16, 17, 130–131).

La conexión de la antropología filosófica con la estética –además de enfocarse a la sensibilidad, de la que ya se ha hablado– debe atender la ontología de la persona, la noción de microcosmos y la nota de que el ser humano es conjunto de intenciones, en lo correspondiente a los objetos de estudio de la estética.

Trataré primero la noción de persona, clave para la antropología, en su conexión con la estética, lo que me llevará al arte y la belleza. La persona (en su totalidad), en momentos privilegiados de su existencia, puede tener una experiencia estética, referida a lo natural o artificial (Cfr. Beuchot, 2012, p. 13), y a partir de ella capta la belleza o lo bello de las cosas. De la persona derivan la personalidad y *lo personal* del juicio, ya sea artístico o estético. Esto, desde la hermenéutica analógica, permite sostener que hay verdades personales, pero que no por serlo han de renunciar a la verdad universal o general (Cfr. Beuchot, 2012, p. 93). La aprehensión de lo bello, según el aquinate, depende de factores objetivos y subjetivos. Y de estos puede decirse que se condicionan según las disposiciones de las personas, a saber, edad, sexo, temperamento, carácter, educación, medio social, ideas corrientes, moda, etc. (Cfr. Beuchot, 2012, p. 132). Ahora bien, la captación de la belleza puede darse en el espectador como en el artista, que son personas. Y sobre este, sobre su juicio personal, Beuchot señala que “la invención del artista capta lo ideal en lo real, lo esencial de lo natural, y le imprime su sello personal” (Beuchot, 2012, p. 143). En el arte se reúnen el espectador y el artista. Uno y otro se encuentran en el arte, es decir, la intencionalidad de uno y otro se entrecruza en la obra, ya que ambos no la ven como objeto físico, sino como objeto artístico-estético.

El ser humano es intencional, dice la antropología filosófica defendida por el filósofo mexicano. Lo es en su conocer y querer. Cuando proyecta su intencionalidad sobre el objeto bello busca su significación. El objeto bello es símbolo (Beuchot, 2012, pp. 15–16, 92). Según Mauricio Beuchot:

El símbolo es un fragmento que nos une con el todo; cuando alguien hospeda a alguien, le da el trozo de algo [...] para que él o sus descendientes lo muestren y, al ver que embona con el otro pedazo, esa persona pueda ser reconocida como un viejo amigo. Por eso el símbolo es un fragmento destinado a embonar con otro y completar el todo, remitir a una totalidad más allá de su propia fragmentariedad. El símbolo es algo que evoca otra cosa, a veces difícil de encontrar, de percibir, de captar. (Beuchot, 2012, p. 71)

Espectador y artista se reúnen en la obra, en ella se encuentran sus intencionalidades, a saber, la estética y la artística. El arte cumple, por eso, una función *humana* muy importante: “El arte es símbolo, porque unifica las conciencias, a través de la sensibilidad y la inteligencia” (Beuchot, 2013, p. 109). Esto significa que el arte puede reunir a personas en una comunicación profunda (Cfr. Beuchot, 2012, p. 61). Aquí está el carácter simbólico del arte. Póngase por caso una pintura de Frida

Kahlo, en la que se representa a ella misma como un ciervo herido; este es símbolo de la fragilidad y la indefensión. La saeta representa el dolor humano, del que Frida participó, pero que también toca a todos. Por más que se corra velozmente como el ciervo, el dolor, como esas saetas, nos alcanzan y nos hieren. En la pintura están representados (retrata y alude a) todos los hombres y mujeres, aunque Frida solo buscaba representar una situación personal (Beuchot, 2011a).

Según Mauricio Beuchot “La plasmación de la analogicidad entre el hombre y el mundo es la idea-símbolo del ser humano como microcosmos, como mundo en pequeño o como síntesis del universo” (Beuchot, 2012, p. 100). Al ser humano, en este sentido, se lo puede imaginar como una bisagra que une o conecta la materia y el espíritu, como compendio del mundo. En este sentido el símbolo es clave. “Es que el símbolo une. Conecta el microcosmos, que es el hombre, con el macrocosmos, que es el universo” (Beuchot, 2013, p. 149). Toda obra humana es símbolo de sí y del universo todo, y la obra de arte no es la excepción. Mauricio Beuchot lo expresa así: “La obra de arte es, a su vez, un icono [símbolo] del artista. Es, por ello, un icono [símbolo] del hombre. [...] El hombre análoga la naturaleza a sí mismo, y se análoga a ella, icónicamente [simbólicamente]” (Beuchot, 2012, p. 144). Que esto sea así, pues, se debe a su carácter de compendio o bisagra que tiene el hombre en el mundo.

BALANCE

Ya para terminar, de la aplicación de la hermenéutica analógica se descubre al ser humano como una sustancia completa, pero compuesta de esencia y existencia, acto y potencia, alma y cuerpo. El hombre es también un microcosmos, un icono del universo, es el límite entre el mundo material y el mundo espiritual, es el horizonte entre el mundo natural y el mundo cultural. Como microcosmos se reconocen en él una parte biológica y otra simbólica, una natural y otra cultural, aunque predomine la simbólica, ya que las relaciones humanas se mueven más culturalmente a pesar de la dependencia de las necesidades naturales. El ser humano también es alguien porque pertenece a una tradición, con su sentido común mediante el que entiende los temas. Si bien está determinado por lo natural y lo cultural, alcanza a ser libre, siempre en la medida de que logre ser más consciente y por tanto más responsable. Asimismo, el ser humano resulta que es intencional o núcleo de

intencionalidades, por eso se dice que sea intérprete. Y es dialógico, porque tiene la conversación común, la lógica, la dialéctica y la retórica. Aunque el ser humano es un animal racional, hay ocasiones en la que debemos contentarnos no con lo lógico, sino con lo aceptable, con lo verosímil, que es suficiente. También el hombre, además de sustancia, es conjunto de relaciones. Es alguien que busca la fusión de horizontes en lo cual consiste la verdad. El hombre es análogo. No es solo naturaleza ni tampoco solo cultura, es icónico, lo que quiere decir que es icono de todo lo existente.

La conexión entre la antropología filosófica que propone Mauricio Beuchot con la estética es estrecha, al punto de que puede postularse que esta depende de aquella, ya que para que haya estética se requiere de sensibilidad y esta lo es del ser humano, que es persona, conjunto de intencionalidades y microcosmos. La sensibilidad, se dijo, se compone de la percepción sensible, la emoción, la imaginación y la inteligencia. Las cuatro son capacidades necesarias para captar lo bello de las cosas. Cada una, con su función, conecta con la naturaleza del ser humano como persona y nos descubre las intencionalidades que se encuentran en y con el *cosmos* y las artes.

La relación del hombre con la estética se da en dos sentidos. En primer lugar, en el sentido de que, incapaz de prescindir de su sensibilidad, el ser humano es un ser estético. Constantemente está teniendo experiencias, algunas más, otras menos, que pueden calificarse de estéticas por el alcance que tienen en integrar en las mismas todas sus capacidades. En segundo lugar, la relación sea en la línea de que la estética, como disciplina, una que merece la pena cultivarse por todos, en el entendido de que, con base en la antropología filosófica, orientaría la sensibilidad.

REFERENCIAS

- Aguayo, E. (1995). El concepto de persona en la filosofía de Mauricio Beuchot. *Estudios*, (41), 85-94.
- Aquino, S. T. (2001). *Summa Teológica I*. Parte I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aquino, S. T. de (1986). *Opúsculos filosóficos selectos*. México: SEP.
- Beuchot, M. (1978). *Antropología filosófica de Santo Tomás de Aquino*. México: CEPS.
- Beuchot, M. (1991). *Metafísica y persona*. Querétaro: UAQ.
- Beuchot, M. (1995). La persona y la subjetividad en la filología y la filosofía. *Crítica Jurídica. Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho* (16), 17-25.
- Beuchot, M. (2002). *Los derechos humanos y su fundamentación filosófica*. México: Universidad Iberoamericana.
- Beuchot, M. (2004a). *Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico*. Salamanca: Fundación Emmanuel Mounier.
- Beuchot, M. (2004b). *La semiótica. Teorías del signo y el lenguaje en la historia*. México: FCE.
- Beuchot, M. (2004c). *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Salamanca: San Esteban.
- Beuchot, M. (2009a). *Microcosmos. El hombre como compendio del ser*. Coahuila: Universidad Autónoma de Coahuila.
- Beuchot, M. (2009b). *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. México: UNAM-Editorial Itaca.
- Beuchot, M. (2010). *Breve historia de la ética*. México: Editorial Torres Asociados.
- Beuchot, M. (2011a). *Manual de filosofía*. México: San Pablo.
- Beuchot, M. (2011b). *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. México: FCE.
- Beuchot, M. (2012). *Belleza y analogía*. México: San Pablo.
- Beuchot, M. (2013a). *El arte y su símbolo*. Querétaro: Calygramma.
- Beuchot, M. (2013b). *Historia de la filosofía medieval*. México: FCE.
- Beuchot, M. (2015). *La hermenéutica y el ser humano*. México: Paidós.
- Beuchot, M. (2017). *Filosofía y teología en Santo Tomás de Aquino*. México: San Pablo.
- Beuchot, M. (2018). *Teoría Estética. La resurrección del arte*. México: Orfila.
- Beuchot, M. (2019). *Acordes de hermenéutica en la historia*. México: UNAM.
- Blanco, P. (2001). *Estética de bolsillo*. Madrid: Palabra.
- Canals Vidal, F. (1985). *Historia de la filosofía medieval*. Barcelona: Herder.
- Cassirer, E. (1968). *Antropología filosófica*. México: FCE.
- Cencillo, L. (1959). *Experiencia profunda del ser*. Madrid: Gredos.
- Granados, J. (2019). *Hacia una estética prudencial*. Querétaro: Infinita.
- Granados, J. (2021). *Breve presentación de la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot*. Querétaro: Infinita.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial universitaria.
- Platón (1993). *El banquete*. Madrid: Alianza.
- Reale, G., Antiseri, D. (2007). *Historia de la filosofía 2. Patrística y Escolástica*. Bogotá: San Pablo.
- Granados, J. (2021). Antropología filosófica y estética desde la hermenéutica analógica. *A&H, Revista de Artes, Humanidades y Ciencias Sociales* (14). 16- 36.

Ricoeur, P. (2001). *La metáfora viva*. Madrid: Trotta-Cristiandad.

Steenberghen, F. van. (1983). *Le thomisme*. Paris: Presses Universitaires de France.

Steenberghen, F. van. (1996). *El tomismo*. México: Publicaciones Cruz O.