

Trascendentales metafísicos, teleología y vulnerabilidad: complementariedad antropológica de dos versiones de la unidad vital de los fines de la acción humana

Metaphysical transcendentals, teleology and vulnerability: anthropological complementarity of two versions of the vital unity of the ends of human action

Jorge Martín Montoya Camacho



Jorge Martín Montoya Camacho

Universidad de Navarra

España

<https://orcid.org/0000-0002-6924-7154>

jmontoya.1@unav.es

Recibido: 01 - 12 - 2024

Aceptado: 08 - 02 - 2025

Publicado en línea: 27 - 07 - 2025

Cómo citar este texto

Montoya-Camacho, J. M. (2025). Trascendentales, metafísicos, teleología y vulnerabilidad: complementariedad antropológica de dos versiones de la unidad vital de los fines de la acción humana. *Conocimiento y Acción*, 2025, 3320. <https://doi.org/10.21555/cya.2025.3320>

Resumen

El presente artículo tiene como finalidad explorar la complementariedad de dos propuestas narrativas contemporáneas sobre la vida y acción humanas, a través de la idea de «vulnerabilidad corporal». Por una parte, se encuentran las propuestas de Hans Urs von Balthasar sobre las polaridades espíritu-cuerpo, hombre-mujer, e individuo-comunidad y su posible unidad metafísica y antropológica. Por otra parte, presentamos los planteamientos del filósofo moral Alasdair MacIntyre que se desarrollan desde la teleología, en el marco de los fines naturales que brindan la vulnerabilidad y la dependencia



This work is licensed under a Creative Commons Attribution -NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

del ser humano. Así, en el primer apartado analizamos las ideas del teólogo suizo sobre las polaridades indicadas, en el contexto metafísico que él mismo propone siguiendo a Tomás de Aquino, y dentro de su visión de la dramática de la vida humana en su relación con Dios. Posteriormente, siguiendo los planteamientos tomistas de MacIntyre, consideramos los problemas de la dialéctica de la modernidad para comprender adecuadamente la integración de tales polaridades en la narrativa vital humana, especialmente en el marco una teleología insertada en la vulnerabilidad corporal. Finalmente, llevamos a cabo una descripción de cada polaridad antropológica y presentamos, esquemáticamente, unas conclusiones, que resaltan los problemas éticos que surgen para la comprensión unitaria de la narrativa humana cuando no se atiende adecuadamente a su vulnerabilidad.

Palabras clave: Acción; Modernidad; Narrativa humana; Teleología; Vulnerabilidad.

Abstract

The purpose of this article is to explore the complementarity of two contemporary narrative proposals on human life and action, through the idea of “bodily vulnerability”. On the one hand, we find the proposals of Hans Urs von Balthasar on the polarities spirit-body, man-woman, and individual-community and their possible metaphysical and anthropological unity. On the other hand, we present the approaches of the moral philosopher Alasdair MacIntyre that are developed from teleology, within the framework of the natural ends that provide the vulnerability and dependence of the human being. Thus, in the first section we analyze the ideas of the Swiss theologian on the indicated polarities, in the metaphysical context that he himself proposes following Thomas Aquinas, and within his vision of the drama of human life in its relationship with God. Subsequently, following MacIntyre’s Thomistic approaches, we consider the problems of the dialectic of modernity in order to adequately understand the integration of such polarities in the human life narrative, especially within the framework of a teleology embedded in bodily vulnerability. Finally, we carry out a description of each anthropological polarity and present, schematically, some conclusions, which highlight the ethical problems that arise for the unitary understanding of the human narrative when its vulnerability is not adequately taken into account.

Keywords: Action; Modernity; Human narrative; Teleology; Vulnerability.

1. Revelación cristiana, metafísica y antropología filosófica desde la propuesta de Hans Urs von Balthasar¹

Es notorio que en la sociedad actual existe una dificultad para entender al hombre de forma unitaria en su actuar². Esto se pone especialmente de manifiesto cuando se analizan las dimensiones gnoseológicas, antropológicas y éticas, que encubren u oscurecen la comprensión teleológica del ser humano (de fines), y su relación con el mundo que le rodea³. Estudios recientes nos pueden ayudar a observar

1 Este artículo fue escrito durante una estancia de investigación de tres meses: *Contemporary Theories of Ethics and Human Action* llevada a cabo entre junio y agosto del 2024 en el *Department of Philosophy, College of Liberal Arts*, de la *University of Texas*, en Austin, Estados Unidos. Agradezco al profesor Patricio Fernández (University of Texas) por su invitación a este período de investigación, y a José Manuel Giménez Amaya (Universidad de Navarra) que me proporcionó una visión y experiencia que ayudó enormemente a la preparación de este documento, y por sus comentarios y guía en la elaboración de estos argumentos filosóficos.

2 José Manuel Giménez Amaya. *La universidad en el proyecto sapiencial de Alasdair MacIntyre*. Pamplona: EUNSA, 2020, 308-310, y la bibliografía citada allí.

3 Jorge Martín Montoya Camacho, y José Manuel Giménez Amaya. *Encubrimiento y verdad. Algunos rasgos diagnósticos de la sociedad actual*. Pamplona: EUNSA, 2021, 203-315. Daniel Innerarity. *Dialéctica de la modernidad*. Madrid: Rialp, 1990.

que, en el centro de esta falta de entendimiento de la unidad de la persona⁴, se encuentra un olvido de la relación entre la racionalidad y las características finalistas de la corporalidad humana⁵. Esto hace que el cuerpo se vuelva un simple instrumento de una conciencia individual para la satisfacción de los deseos del propio sujeto⁶. Por lo tanto, se puede entender que los aspectos subjetivistas e individualistas contemporáneos se vean reforzados, y se instale así una dialéctica de oposición entre las distintas comprensiones sobre quién es el ser humano, y cuál sea su fin⁷.

En este contexto, la tradición cristiana ha ido sustentando en el mundo occidental muchos de los valores que son parte de una cosmovisión forjada desde la modernidad, con su modo particular de comprender la vida humana⁸. Sin embargo, como ha señalado Leonardo Rodríguez Duplá, existe un peculiar fenómeno de amnesia histórica, que ha borrado de la conciencia moderna el origen específicamente cristiano de muchos de los valores que el hombre de hoy siente como propios. En efecto, los elementos universales de la antropología y la moral cristianas «han pasado a ser patrimonio común de la humanidad, pero desprovistos de toda referencia al humus en que nacieron». De esta manera, «la religión parece haberse vuelto perfectamente innecesaria para la promoción del progreso de la humanidad. Más aún, para la conciencia contemporánea la religión es más bien un obstáculo que dificulta tal progreso»⁹.

Todo esto explica la paradoja de que, ahora, por ejemplo, la misma fuerza con la que se habla de la «dignidad humana» para defender la vida es, a la vez, equiparable con los esfuerzos para acabar con ella, utilizando como argumento ese mismo concepto de dignidad¹⁰. Se da, por tanto, una gran contradicción entre valores morales relacionados con la vida que, en el mundo contemporáneo, son antagónicos, y que ha terminado por desgajar estas ideas del sentido cristiano primigenio en el que fueron forjadas¹¹.

Por tanto, para la superación de esa amnesia histórica que envía al olvido, u oscurece la comprensión cristiana de realidades humanas, la clarificación de aquellos aspectos que aparecen como fundantes de la relación del ser humano con Dios y con el mundo, se vuelve imperante. En este sentido, nos parece relevante la propuesta que hace Hans Urs von Balthasar sobre las polaridades antropológicas como un marco adecuado para iniciar esta tarea. Además, estos elementos polares son el foco de muchos de los debates filosóficos contemporáneos.

Hans Urs von Balthasar en su obra *Teodramática*¹² –segunda parte de su conocida trilogía de teología sistemática, publicada en 1976– indica que el ser humano, al lanzarse fuera de sí, conserva unas determinadas constantes «polares». Estas polaridades son: espíritu y cuerpo, hombre y mujer, e individuo y comunidad, las cuales han sido definidas desde un tipo de pensamiento que el autor denominaba como «precristiano». Seguía en esto al teólogo y filósofo alemán Erich Przywara, que había estudiado estas dimensiones humanas en varios de los textos programáticos de su antropología¹³.

4 José Ángel Lombo y José Manuel Giménez Amaya. *La unidad de la persona. Aproximación interdisciplinaria desde la filosofía y la neurociencia*. Pamplona: EUNSA, 2013.

5 José Ángel Lombo y José Manuel Giménez Amaya. *Biología y racionalidad. El carácter distintivo del cuerpo humano*. Pamplona: EUNSA, 2016; José Ángel Lombo y José Manuel Giménez Amaya. *Antropología de la acción. La vida humana como unidad dinámica*. Pamplona: EUNSA, 2024.

6 Jorge Martín Montoya Camacho y José Manuel Giménez Amaya. “El deseo contemporáneo de una salvación tecnificada”. *Razón y fe* 287, núm. 1461 (2023): 69-94.

7 Jorge Martín Montoya Camacho y José Manuel Giménez Amaya. *Encubrimiento y verdad*, 209-228.

8 Jorge Martín Montoya Camacho, y José Manuel Giménez Amaya. “Rémi Brague”. En *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, editado por Francisco Fernández Labastida, y Juan Andrés Mercado, 2022, <https://www.philosophica.info/archivo/2022/voces/brague/Brague.html>.

9 Leonardo Rodríguez Duplá, “El alejamiento práctico de Dios como nuevo fenómeno de masas”. *XX Siglos* 43, (2000): 35-36.

10 Jorge Martín Montoya Camacho y José Manuel Giménez Amaya. *Encubrimiento y verdad*, 209-228.

11 Jorge Martín Montoya Camacho y José Manuel Giménez Amaya. “Rémi Brague”, <https://www.philosophica.info/archivo/2022/voces/brague/Brague.html>.

12 Hans Urs von Balthasar. *Teodramática*, vol. 2. *Las personas del drama. El hombre en Dios*. Madrid: Encuentro, 1992, 330-367.

13 Para un análisis detallado de los textos de Erich Przywara: Hans Urs von Balthasar. *Teodramática*, vol. 2. *Las personas del drama*, 330 (nota 1).

Según Balthasar, estas constantes polares del ser humano no solucionan, en sí mismas, el enigma existencial al que se ve sometido con su proyección en el mundo, sino que incluso lo hace más profundo y acuciante¹⁴. A pesar de esto, este ser humano está llamado a buscar en el otro «polo» su complemento y su paz y, de esta manera, remitirse más allá de un tipo de estructura rígida (formalización) y sin sentido teleológico (finalidad)¹⁵.

La propuesta de Balthasar se lleva a cabo desde la Revelación cristiana, y por tanto es principalmente teológica. Sin embargo, el soporte antropológico es determinante para su coherencia¹⁶. Hay que recordar que Balthasar «quiso entender el *logos* filosófico como instrumento y mediación necesaria e insoslayable para el ejercicio de la teología. Dicho de otro modo, se ponía de relieve la centralidad y la importancia de la filosofía en la teología, no como un objeto de conocimiento entre otros, sino como parte esencial de su método»¹⁷.

Asimismo, su apelación a diversos tipos de narrativa, como soporte estructural de las relaciones entre Dios y el ser humano, es sumamente pedagógica, ya que hace las veces de «parábola teatral», esto es, la «proyección escénica de la existencia humana que la interpreta más allá de sí misma y para sí misma»¹⁸.

Consecuentemente, para Balthasar, dichas polaridades son entendidas como realidades permanentes en el ser humano, ya que en ningún caso éste puede desprenderse de ellas y son, además, determinantes para el ejercicio de su libertad. La razón de todo esto es que pertenecen a su naturaleza, a su ser esencial¹⁹. En efecto, estas polaridades antropológicas (espíritu y cuerpo, hombre y mujer, e individuo y comunidad), se encuentran plenamente integradas en el conjunto de la propuesta del teólogo suizo sobre la libertad humana en la búsqueda de Dios. Esto hace que, a pesar de su deseo de ir más allá de la formalidad en las explicaciones del ser humano, su naturaleza o esencia se presente como un claro soporte para una narrativa, en la que el sujeto espiritual puede hacerse cada vez más personal a lo largo del transcurso de su vida. Para Balthasar, la pregunta por la esencia humana solo puede hacerse en la realización de su existencia dramática, de su libertad en relación con Dios, pero sin abandonar nunca el plano de la metafísica²⁰.

Esto último es más comprensible teniendo en cuenta el planteamiento de otro tipo de dualidades (metafísicas) que nos ha presentado el mismo Balthasar. Se trata de dualidades que surgen desde los trascendentales del ser, para poder dar el paso «de la verdadera (y por esto religiosa) filosofía a la teología bíblica de la revelación»²¹. El punto de partida es la vivencia humana de un amor óntico (la experiencia de la manifestación de un amor), y la posterior reflexión del mismo en el ser humano que «descubre las características trascendentales precisamente en su experiencia humana fundamental, que es dialógica: siendo uno en el amor con su madre, pero siendo a la vez distinto que su madre, descubre que ese amor unifica, es bueno y verdadero, lo que le produce alegría. A partir de lo cual puede deducir las características trascendentales del ser: uno, bueno, verdadero y bello»²².

14 Hans Urs von Balthasar. *Teodramática*, vol. 2. *Las personas del drama*, 330-331.

15 Jorge Martín Montoya Camacho y José Manuel Giménez Amaya. *Encubrimiento y verdad*, 209-228.

16 Rodrigo Polanco. *Hans Urs von Balthasar I. Ejes estructurales de su teología*. Madrid: Encuentro, 2021, 62-72 y 291-342.

17 Ángel Cordovilla. «La palabra en su figura y su belleza. Teología y literatura en Hans Urs von Balthasar». *Teología y Vida* 63, (2022): 31.

18 Hans Urs von Balthasar. *Teodramática*, vol. I. *Prolegómenos*. Madrid: Encuentro, 1990, 16. Este enfoque narrativo ha sido también vertebral en Alasdair MacIntyre, para elaborar su ética de la virtud partiendo de la filosofía aristotélica (Puede consultarse: José Manuel Giménez Amaya. *La universidad en el proyecto sapiencial de Alasdair MacIntyre*, 87-96).

19 Hans Urs von Balthasar. *Teodramática*, vol. 2. *Las personas del drama*, 330-331.

20 Antonio Ruiz-Retegui. «Algunas consideraciones sobre la antropología implícita en la cristología de Hans Urs von Balthasar». *Scripta Theologica* 27, (1995): 463-465.

21 Hans Urs von Balthasar. *Epílogo*. Madrid: Encuentro, 1998, 9.

22 Rodrigo Polanco. *Hans Urs von Balthasar I. Ejes estructurales de su teología*, 342.

Se trata, por tanto, de una experiencia que lleva al ser humano a tomar conciencia de estar constituido en una «llamada», y que hace que su vida entera sea, en consecuencia, una «respuesta»²³. El paradigma de tal experiencia se da en la respuesta del niño a la sonrisa de la madre, que tiene un carácter originario y refleja la profunda apertura ontológica de la criatura al amor, de la que luego puede surgir la reflexión metafísica sobre lo que significa «ser» en este mundo²⁴.

En efecto, partiendo de la experiencia indicada del amor como manifestación, y teniendo como esquema el ser que es uno, bueno, verdadero y bello, Balthasar plantea de modo reflexivo unas dualidades para cada uno de tales trascendentales. Estas dualidades, además, se definen teniendo en cuenta la libre respuesta humana a la Revelación que se origina en Dios, y donde cada extremo dual encontrará definitivamente su culmen y su absoluta complementariedad. De esta manera, al estructurar la deducción de las dualidades metafísicas teniendo como finalidad su inserción en la dinámica de la libertad del ser humano frente a Dios, Balthasar les da un fuerte componente antropológico. Así, al considerar el caso del trascendental «ser», partiendo de la experiencia del amor óntico mencionado antes, el teólogo suizo deduce que existe un vínculo fundamental por el que todo «ente» se entrega a los demás, y, al mismo tiempo, abre en sí mismo un espacio para los otros «entes». La relación sería paradójica en el *ámbito* de lo finito, presentando serias tensiones, ya que toda existencia individual sería experimentada por el «ente» como un don que no ha solicitado, ni que puede exigir, pero que es requerido por él mismo para alcanzar su perfección individual. Para un «ente» no sería posible alcanzar la perfección de sí mismo sin contar con los otros «entes», lo cual lo vincularía con esa totalidad de la que forman parte todos. Por tanto, la dualidad en el orden del trascendental «ser» (que es «uno») sería la que se da entre «ser» –o totalidad– y «ente» –o individualidad–²⁵, los cuales se encuentran mediados por el «amor».

Llegados a este punto, es importante considerar que Balthasar plantea las dualidades metafísicas del ser creado, indicando que los trascendentales del ser finito y los de Dios deben ser análogos²⁶. Esto se percibe con más claridad cuando consideramos que, en una dualidad como la que acabamos de observar –en el trascendental «ser»–, pueden darse dificultades de complementariedad entre los «entes» finitos, y que la forma de solventar tales tensiones se dará cuando éstas sean dirigidas hacia el punto donde puede darse su máxima armonía, que es el amor de Dios. De este modo, ascendiendo en los diversos planos de semejante analogía, el sentido último de la libertad humana podría darse a través de una paradójica dinámica –de tensión y atracción– entre las dualidades fundadas en los trascendentales, y que alcanzan su coherencia en la figura de Cristo²⁷.

Expresado de otro modo, para el teólogo suizo, el drama vital del ser humano es real, «hay verdadero drama porque hay una metafísica de la persona que da consistencia a cada uno de los personajes que entran en juego. Pero este drama no es una tragedia inscrita en la ley de la naturaleza o en designio eterno, sino una historia de libertad donde Dios y el hombre se encuentran en la persona de Jesucristo»²⁸, y las tensiones que surgen allí, encuentran en el drama del Hijo de Dios –de una manera dialógica y sacramental– su universalidad²⁹. Para nuestro autor, el ser de Dios y el ser del hombre «no pueden comprenderse en su ultimidad, sino en el dinamismo y en el acto de encontrarse en una historia dra-

23 El planteamiento de «llamada» y «respuesta» en la narrativa de la vida humana, como se aprecia en el ejemplo, implica ya la libertad del ser humano, en cuanto lo afirma también Tomás de Aquino al referirse a la predestinación, la cual no destruye el libre albedrío, ya que ésta última requiere de la contingencia. En este artículo, tal contingencia se ha asumido en la idea de «vulnerabilidad». Al respecto, puede consultarse: Eudaldo Forment. «Predestinación y reprobación en Santo Tomás». *Conocimiento y acción* 4, (2024): 1-17; y, Jorge Martín Montoya Camacho y José Manuel Giménez Amaya. *Corporalidad, tecnología y deseo de salvación: apuntes para una antropología de la vulnerabilidad*. Pamplona: Dykinson, 2024.

24 Antonio Ruiz-Retegui. «Algunas consideraciones sobre la antropología implícita en la cristología de Hans Urs von Balthasar», 467-468.

25 Hans Urs von Balthasar. *Epílogo*, 52-55; Rodrigo Polanco. *Hans Urs von Balthasar I. Ejes estructurales de su teología*, 64-65.

26 Hans Urs von Balthasar. «Intento de resumir mi pensamiento». *Communio. Revista Católica internacional* 10, (1988): 286; también: Edward T. Oakes, *Pattern of Redemption. The Theology of Hans Urs Von Balthasar*. New York: Continuum, 1994.

27 Rodrigo Polanco. *Hans Urs von Balthasar II. Aspectos centrales de su trilogía*. Madrid: Encuentro, 2021, 25-40.

28 Ángel Cordovilla. «La palabra en su figura y su belleza. Teología y literatura en Hans Urs von Balthasar». *Teología y Vida* 63, (2022): 36.

29 Ibidem.

mática de libertad. Esta historia está marcada por el signo del apocalipsis que nos manifiesta la victoria de Dios desde la sangre del Cordero»³⁰. Se entiende, entonces, que la plena complementariedad de una dualidad como la que surge desde el trascendental «ser» se dé solamente en Dios, como plenitud de ese amor experimentado, y como alcance de la perfección del Ser que es origen de todo.

De lo apenas explicado, según el teólogo suizo es posible concluir que la dinámica humana y divina por la que el ser infinito (Dios) se asienta en el interior del sujeto individual, se da por la apertura, desde la finitud, de este último, en un plano teleológico que tiene su fin último en Dios mismo. Como puede observarse, dada la primacía de la teología en el planteamiento de Balthasar, el papel protagonista del drama le corresponde a Dios que se revela y se desarrolla en el diálogo entre el Creador y la criatura. La propuesta, además, está plenamente sostenida por una expresión realizativa de la libertad del ser finito comprendida como «libertad de asentimiento»³¹. Es decir, que la capacidad de moverse por sí mismo (autodinamismo) se determina por la percepción del ser, y, por tanto, es siempre una búsqueda y aceptación del bien. La cual, finalmente, puede llevar al asentimiento de la participación del ser infinito en el interior de un sujeto finito, donde Dios podría asentarse de modo inmanente por la gracia³².

Sin embargo, lo más importante para los propósitos filosóficos de este trabajo podríamos describirlo de la siguiente manera: la estructura teleológica –propia de los seres que cuentan con una naturaleza– se hace presente en todo momento, puesto que, además, el ser divino, infinito y liberador, es identificado en Balthasar con el bien en sí mismo³³. De este modo, Dios, en su Revelación, puede ser conocido por el sujeto partiendo de la contemplación de la belleza³⁴. Con ello, el sujeto pasa a la consideración del bien al que estaría llamado a realizar en este mundo. Finalmente, llega a advertir una verdad que se desvela delante de sí mismo, y que debe ser desvelada por medio de la palabra. Se daría, así, un proceso de transformación humana, de salvación: es la adquisición de la propia perfección de la criatura, plena en su relación con Dios –que es quien toma la iniciativa en el drama– y que debe pasar a través de la estructuración de estos trascendentales metafísicos que nos ha ofrecido Balthasar, pero en un orden diverso a su deducción clásica, esto es: ser, belleza, bien y verdad³⁵.

Entendemos así, que la unidad de las dualidades metafísicas de Balthasar, se alcanza plenamente en el plano de la Revelación cristiana, de un ser finito que es limitado y también vulnerable, ya que la narrativa del drama de su vida requiere de una salvación que le lleve a trascender el mal y la caducidad de su existencia³⁶. Además, parece que Balthasar hace esto sin abandonar nunca la estructura teleológica que es posible atribuir a la naturaleza del ser humano. Y esto se pone de manifiesto, sobre

30 Ibidem.

31 Hans Urs von Balthasar. *Teodramática*, vol. 2. *Las personas del drama*, 198-206.

32 Ibid., 286-290.

33 Ibid., 207-222.

34 Ibid., 206.

35 Ángel Cordovilla. “La palabra en su figura y su belleza. Teología y literatura en Hans Urs von Balthasar”, 18-27. Es importante observar la diferencia de aproximaciones que hay entre Balthasar y Tomás de Aquino con respecto a la cuestión de los trascendentales. El Aquinate lleva a cabo una deducción de estos en el orden de la predicación (para luego relacionarlos con Dios a través del orden de la causalidad) y, por tanto, reserva para ellos una índole netamente metafísica. Por el contrario, Balthasar no lleva a cabo ninguna deducción de los trascendentales, sino que, en cierta medida, los orienta hacia una “dimensión antropológica” a través del planteamiento de las dualidades que establece para cada uno de tales trascendentales. De ahí la diversidad en el orden de estos. Para Tomás de Aquino el orden deductivo es: “ser”, “uno”, “verdad” y “bien”, mientras que la “belleza” no posee una gran relevancia en comparación con los otros trascendentales. Pero Balthasar coloca la “belleza” justo después del “ser”. Al hacer esto, el teólogo suizo le da a este trascendental una preminencia sobre la “verdad” y el “bien”, pero solo en el orden del conocimiento, específicamente de lo que es posible ser percibido, no en el orden metafísico; de esta manera, asienta las bases filosóficas para su “teología dramática”. Esta última requiere la libre respuesta del sujeto, que tiene su origen en el conocimiento del “ser” manifestado a través de la belleza de la “forma”.

36 Jorge Martín Montoya Camacho y José Manuel Giménez Amaya. “El deseo contemporáneo de una salvación tecnificada”, 69-94. También, Jorge Martín Montoya Camacho y José Manuel Giménez Amaya. *Corporalidad, tecnología y deseo de salvación: apuntes para una antropología de la vulnerabilidad*. Pamplona: Dykinson, 2024; y, Montoya Camacho, Jorge Martín, y Giménez Amaya, José Manuel. “The recovery of the desire for salvation: foundations for a narrative Dynamic Theodicy model based on the concept of bodily vulnerability». *Scientia et Fides* 12, (2024): 119-141.

todo, comprendiendo adecuadamente los requerimientos que él mismo introduce en las dualidades trascendentales de «bien» y «verdad», como vamos a ver a continuación³⁷.

En efecto, Balthasar, después de desarrollar las dualidades que se dan en el trascendental «belleza»³⁸, se empeña en la tarea de explicar los otros trascendentales indicados. Así, para la polaridad del trascendental «bien», tras indicar que ésta sigue siendo una continuidad del «ser» y la «belleza», sigue a Tomás de Aquino afirmando que todas las cosas tienden o desean el bien, y que éstas, de alguna manera, aparecen para ser deseadas³⁹. Ante el hecho de aparecer con una determinada forma en el mundo, todo ente aspira a lo percibido como algo bueno, porque todos los demás «entes» tienen una cierta necesidad de él. Por tanto, según Balthasar, surge en todo ente en general, y en el ser humano en particular, una obligación de darse a los demás, porque los demás lo necesitan, del mismo modo que el individuo necesita a los demás. Pero se trata de una necesidad que debe ser satisfecha desde la propia libertad individual del ser humano, y de ahí la abismal paradoja que la criatura finita no puede resolver sin la necesidad expresada por los demás «entes», o seres: ¿cómo pasar desde el deseo de un bien que trasciende al sujeto y se dirige a los otros hasta alcanzar su realización en la acción?⁴⁰ Hablamos, por tanto, de una dualidad entre dos extremos: «la obligación de todo ser humano de hacer el bien», que nace de la existencia de los demás y «el hecho de su realización desde la conciencia subjetiva»⁴¹. Ambos extremos están mediados por una «necesidad que se satisface solo con la libre donación de uno mismo».

Para concluir con los trascendentales, nos encontramos con la «verdad», que se presenta como el culmen de los anteriores y con la denominación de «autodeclaración de la palabra». Se trata de un ofrecimiento hacia afuera, desde la interioridad libre del ser espiritual, que en el ser humano solo puede darse a través de la expresión finita de sus propias palabras. Por tanto, el trascendental «verdad» imprime una intencionalidad en el hecho del «aparecer de la forma» (es decir, del trascendental «belleza»), y que remite a la realidad. La expresión de la «verdad», por tanto, se da a través de actos como el «dar»,

37 Jan Aertsen. *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA, 2003, 325-402. Como indica Aertsen, este planteamiento no es contrario a lo explicado por el propio Tomás de Aquino que, partiendo de la convertibilidad de la belleza con el bien en el sujeto, sigue en esto a Dionisio. Es propio del bien en cuanto bien que sea “perfecto” y tenga el carácter de algo “completo”. Este es un detalle importante considerando que en la *Summa Theologiae*, I, q.39 a.8, la “integridad” o “perfección”, es vista como la primera condición para la belleza, pues –así lo explica– “aquellas cosas que tienen alguna falta (*diminuta*) son por ese mismo hecho feas”. Lo bello agrada porque es perfecto. En el artículo 6, distingue entre el bien honesto (*honestum*), que es apetecible por sí mismo; lo útil (*utile*) que es apetecido como un medio para otro, y lo agradable (*delectabile*), en lo cual el apetito descansa. Además, en otro pasaje de la *Summa Theologiae* (II-II, q.145 a. 2), indicará que la belleza espiritual consiste en que el comportamiento del hombre o su acción sea bien proporcionado, según la claridad de la razón. Esto pertenece a la “razón de lo honesto”, por tanto, lo honesto y la belleza espiritual se identifican. Si la belleza es idéntica al bien, porque es perfecta, entonces la belleza debe seguir la “razón del bien” en cuanto “bien”. En este estudio que realiza Tomás de Aquino es fundamental la noción de “forma”, significada por *species*, de la que procede la perfección de una cosa. La “forma” presupone la conmensuración de sus principios, y esto se significa por el *modus*; y, por último, de la “forma” deriva la inclinación al fin, y esta relación pertenece al *ordo*. De este modo, según Tomás de Aquino, y tal como lo hace también Balthasar, la belleza añade al bien una relación con la potencia cognoscitiva. Lo que es nuevo en el pensamiento medieval sobre la belleza, comparado con el pensamiento griego –y que el teólogo suizo parece seguir con acierto–, es este énfasis en la relación de la belleza con el conocimiento (*cognitio, apprehensio*), y que lleva a un cambio de lugar de la belleza, a saber, en la dirección de la “verdad”. Finalmente, esta explicación no es ajena al orden de la causalidad desde el cual puede ser comprendida también la doctrina de los trascendentales. Para Tomás de Aquino, la relación entre los trascendentales y lo divino es de tipo causal, pero la *ratio* de esta causalidad es que Dios mismo es su Ser, Unidad, Verdad y Bien, de un modo eminente. Esta relación fundacional es elaborada por el Aquinate con la ayuda de tres modelos diferentes de predicación del ser: la participación, lo *maximum* y la analogía, que dejamos ahora simplemente enunciados.

38 Hans Urs von Balthasar. *Epílogo*, 56; Rodrigo Polanco. *Hans Urs von Balthasar I. Ejes estructurales de su teología*, 66. Para Balthasar, en la “belleza” lo real se manifiesta o aparece siempre en una forma “bella”. Por tanto, la dualidad en este trascendental se da entre la “apariencia del ser” y el “ser en la realidad”, cuya relación se establece a través de la “forma” del “aparecer”. Toda “forma” remite al ser, pero instalado en una paradoja de la finitud: así la “forma” que puede mostrar al ser, puede también ocultarlo.

39 Tomás de Aquino. *Summa Theologiae*. I-II, q.10 a.1 y I, q.82 a.1.

40 Esta cuestión la aborda Tomás de Aquino apelando a la noción de “imperio” (de la razón y de la voluntad), que es el acto que conduce a la realización de la acción humana, y que permite entender la tetracausalidad aristotélica como condición de posibilidad para alcanzar libremente los fines de la acción. Al respecto: María Teresa Enríquez Gómez y Jorge Martín Montoya Camacho. “Imperio y causalidad en Tomás de Aquino”. *Scientia et Fides* 9, (2021): 329-355. Por tanto, consideramos que nuestra insistencia en los aspectos teleológicos que ofrece el pensamiento de Balthasar no tiene por qué llevar a una alteración del esquema general de su “teología dramática”, en el que prima la libertad, tanto de Dios como del ser humano.

41 Hans Urs von Balthasar. *Epílogo*, 63-64; Rodrigo Polanco. *Hans Urs von Balthasar I. Ejes estructurales de su teología*, 66-67.

«mostrar» o «decir-juzgar». La dualidad de la verdad se presenta, así, entre «la libre subjetividad» y «la expresión» de ésta, a través del «lenguaje» que es, paradójicamente, natural e inventado a la vez⁴².

Observamos, por tanto, que en los planteamientos teológicos de Balthasar se da una inclusión de la libertad humana, dentro de un esquema de fines que no solo es incomprensible sin una naturaleza abierta a la trascendencia, sino que además nos revela la importancia de la relación de toda categoría metafísico-antropológica con la teleología. En este contexto, consideramos que sus polaridades antropológicas (espíritu-cuerpo, hombre-mujer, individuo-comunidad), calificadas como provenientes de un «pensamiento no cristiano», podrían ser susceptibles de introducirse en la dinámica teleológica de una antropología filosófica basada en la perspectiva cristiana. Además, su relevancia como objeto de este tipo de estudio viene dada porque tales polaridades implicarían realidades que no pueden ser omitidas de ninguna manera en la reflexión filosófica y teológica actual.

En las siguientes páginas, evaluaremos esto último utilizando la investigación de la ética de la virtud, en el marco de la dependencia y la vulnerabilidad, del filósofo británico Alasdair MacIntyre. Pero antes analizaremos qué elementos del pensamiento moderno pueden distorsionar esta comprensión teleológica de la naturaleza humana. La finalidad de esto último es poder garantizar un marco conceptual, en el que se pueda entender por qué las polaridades antropológicas antes indicadas son tan importantes para comprender adecuadamente al ser humano.

2. El problema de la comprensión moderna de las polaridades antropológicas

En el pensamiento moderno, se ha instalado el afán de la búsqueda de la objetividad en los planteamientos para el conocimiento de la realidad⁴³. Esto ha sido visto como una forma de dominio sobre la vida en general⁴⁴. Además, ha llevado a establecer una oposición entre el sujeto cognoscente y la realidad conocida, lo cual ha pasado a constituirse en una dialéctica sobre el conocimiento experiencial, con un fundamento ontológico idealista, ajustado al materialismo⁴⁵.

De este modo, la apuesta por el uso intensivo de la metodología de las ciencias experimentales ha llevado a la consideración de la objetividad como una de las virtudes epistémicas que pretende ser equiparada con las virtudes éticas e intelectuales⁴⁶. Sin embargo, toda esta idealización de dicho método ha acabado por recortar las capacidades del ser humano para el entendimiento de su hábitat más inmediato, y, paradójicamente, de la realidad en general⁴⁷.

42 Hans Urs von Balthasar. *Epílogo*, 71-77; Rodrigo Polanco. *Hans Urs von Balthasar I. Ejes estructurales de su teología*, 67-68.

43 Seguimos en las siguientes líneas el razonamiento metafísico y antropológico que se encuentran en: Jorge Martín Montoya Camacho y José Manuel Giménez Amaya. *Corporalidad, tecnología y deseo de salvación: apuntes para una antropología de la vulnerabilidad*, 107-110; y, Montoya Camacho, Jorge Martín, y Giménez Amaya, José Manuel. "The recovery of the desire for salvation: foundations for a narrative Dynamic Theodicy model based on the concept of bodily vulnerability", 125-126.

44 Jorge Martín Montoya Camacho y José Manuel Giménez Amaya. *Encubrimiento y verdad*, 74-84. Una explicación filosófica sintética de esta característica de la modernidad se puede apreciar en: Daniel Innerarity. *Dialéctica de la modernidad*, 13-72. Por otro lado, Blumenberg indica que esta actitud se daría por una sublimación de la curiosidad, el cual surge de un deseo de saber que tropieza con los límites del ser humano (Hans Blumenberg. *La legitimación de la edad moderna*. Valencia: Pre-textos, 2008, 345-362). Así, este autor señala que: "la insaciabilidad del espíritu encontraría su correlato en la inagotabilidad de la naturaleza, y, por cierto, no únicamente en lo concerniente a la faceta del cambio o la novedad de los objetos, sino de forma mucho más medida en la posibilidad de intensificación de cada conocimiento en cuanto tal, en el sentido de que la inalcanzable trascendencia de su exactitud está ya encerrada en el propio objeto" (Hans Blumenberg. *La legitimación de la edad moderna*, 357).

45 Wolfgang Röd. *La filosofía dialéctica moderna*. Pamplona: EUNSA, 1977.

46 Lorraine Daston y Peter Galison. *Objectivity*. New York: Zone Books, 2010, 36-37. En la actualidad, como reacción a esta tendencia y de la mano de lo que Alasdair MacIntyre ha denominado "emotivismo", la balanza se ha inclinado en la dirección del subjetivismo. Este resultado contradictorio es potenciado por uno de los productos más importantes de las ciencias experimentales: la tecnología. Para una ampliación de estas ideas se puede consultar: Montoya Camacho y Giménez Amaya. *Encubrimiento y verdad*, 95-131; y, Jorge Martín Montoya Camacho y José Manuel Giménez Amaya. "Tecnología y poder: el encubrimiento moderno de los fines naturales de la *tekné*". *Cuadernos de pensamiento* 35, (2022): 71-104.

47 Jorge Martín Montoya Camacho y José Manuel Giménez Amaya. *Encubrimiento y verdad*, 74-84.

Todo esto ha conducido al encubrimiento y olvido del ser humano: en la polaridad objeto-sujeto, el efecto de haber dado prioridad a las indagaciones de la ciencia empírica ha conducido a que los intereses del sujeto se diluyan en medio de los métodos y modos del conocimiento científico⁴⁸. En efecto, el anhelo de objetividad se ha convertido en «la supresión de algún aspecto del yo, el contrarrestar la subjetividad. (...) el surgimiento de un cierto tipo de ser que es autónomo, percibido como un peligro para el conocimiento científico. Así la historia de la objetividad forma parte, *ipso facto*, de la historia del yo»⁴⁹.

Con esto queda claro que la forma de recuperar los objetos de la realidad, para el enriquecimiento de la experiencia humana, es poner atención nuevamente en el ser humano, en su conocimiento y en su libertad, ya que dicha experiencia ha sufrido reducciones epistémicas y epistemológicas⁵⁰. Se trata de volver a poner al ser humano frente a sus experiencias vitales, abordadas desde su capacidad de hacerlas propias racionalmente, y plasmadas en la narrativa de su vida de un modo unitario y natural, pero que mantiene su diversidad constitutiva⁵¹. De este modo, realidades espirituales y corpóreas, diferentes entre sí y que trascienden su existencia inmediata (como es el caso de la muerte), vuelven a ser fundamento para la reflexión del sentido total de su acción: esto es, llevan a pensar en su trascendencia. Además, siguiendo el esquema de Balthasar, dota de unidad su presencia en un mundo en el que la existencia se da como hombre o como mujer, o como individuo que vive en una comunidad. Por tanto, es importante la recuperación de la condición dual del ser humano que implique, además, una tendencia a una cierta «unidad diferenciada» de sus elementos en unos términos que eviten la interpretación dialéctica.

La necesidad de evitar esta dialéctica es atendida por Balthasar de modo principalmente teológico, pero sin abandonar la filosofía. En efecto, como ya hemos visto, el teólogo suizo plantea un nivel de dualidades metafísicas (configuradas desde los trascendentales ser, belleza, bien y verdad) que van más allá de las antropológicas (que para Balthasar son categorías «precristianas»: espíritu-cuerpo, hombre-mujer e individuo-comunidad). Desde la teología, la unidad de las dualidades trascendentales sería posible en el Dios creador que se revela a sí mismo, dando solución a las posibles paradojas de oposición entre esos elementos de la narrativa humana. La preminencia de la relación entre las libertades finita e infinita, por tanto, puede establecer un marco para la disolución de tales paradojas⁵².

Sin embargo, desde el punto de vista filosófico, surgen algunas cuestiones que requieren nuestra atención. Así, considerando esta perspectiva para ofrecer una mayor coherencia a estos planteamientos, tendría que ser posible que al afirmar una «dramática de la vida humana» desde las polaridades antropológicas, sea posible, a su vez, la identificación en tal narrativa de las dualidades metafísicas-trascendentales. De este modo, la vida del ser humano estaría orientada hacia un bien más perfecto, real –no aparente–, y que perfecciona su condición vulnerable, espiritual y corporal, como varón o mujer, y como individuo que pertenece a una comunidad.

De esta forma, se podría ofrecer una explicación que contribuya a dar un mayor sentido al ejercicio de la libertad humana, que busca alcanzar ciertos fines trascendentes, incluyendo más activamente su naturaleza vulnerable. Por tanto, desde la filosofía, las dualidades y polaridades –metafísicas y antropológicas, respectivamente– deben superar dos características propias de la dialéctica moderna, la

48 Charles Taylor. *La libertad de los modernos*. Buenos Aires: Amorrortu, 2005, 143-222.

49 Lorraine Daston y Peter Galison, *Objectivity*, 40-41. La traducción es nuestra.

50 Jorge Martín Montoya Camacho y José Manuel Giménez Amaya. *Encubrimiento y verdad*, 65-93 y 97-105.

51 Jorge Martín Montoya Camacho y José Manuel Giménez Amaya. “El deseo contemporáneo de una salvación tecnificada”, 71-88. También, Jorge Martín Montoya Camacho y José Manuel Giménez Amaya. *Corporalidad, tecnología y deseo de salvación: apuntes para una antropología de la vulnerabilidad*, 49-71.

52 Ángel Cordovilla. “La palabra en su figura y su belleza. Teología y literatura en Hans Urs von Balthasar”, 36.

cuales podrían impedir su unidad teleológica. Estas características son que todo ente es: (a) contradictorio (idealismo); y, (b) esencialmente móvil (materialismo)⁵³.

(a) En primer lugar, la así llamada «contradictoriedad»⁵⁴ de la dialéctica moderna, se refiere al antagonismo de fuerzas o tendencias opuestas que subsisten en el ente. Pero, además, tal «contradictoriedad» significa que los entes tienen determinaciones opuestas entre sí, y que, además, se dan al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto. Esto es algo que sólo puede existir en una condición de abstracción con respecto a la realidad. En efecto, desde el punto de vista del idealismo, decir que existe una «contradictoriedad» en la realidad se apoya, sobre todo, en el supuesto de que los conceptos se forman cuando su contenido se pone en relación con todo aquello que no pertenece al concepto mismo, encontrándose de esta manera elementos que se diferencian de él⁵⁵.

Nos encontramos en este punto con la propuesta contraria a la que Balthasar realiza para el trascendental «ser», y que sirve de soporte para el resto de los trascendentales. Recordemos que, en el planteamiento de nuestro autor, todo «ente» se entregaba a los demás abriendo, en sí mismo, un espacio para los otros «entes». La relación era paradójica y tensa en el ámbito finito, debido a que toda existencia individual se experimenta por el «ente» como un don que no ha solicitado, ni que puede exigir, pero que es requerido por él mismo para alcanzar su perfección individual. Así, la dualidad en el orden del trascendental «ser» es la que se da entre «ser» como una totalidad, y el «ente» como individualidad. Ambos extremos estarían mediados por el «amor»⁵⁶.

Como se puede entender de lo explicado acerca de la dialéctica idealista, el problema no está solo en la relación unívoca entre el pensamiento y la realidad. Es decir, la simetría entre el mundo de las ideas y el mundo de los objetos que hace que la «contradictoriedad» de los conceptos se atribuya también a la realidad. Más bien, este problema estaría en que la dialéctica moderna convierte toda su forma de razonar en un problema eminentemente ontológico. De esta manera, gran parte de sus planteamientos omiten el «amor» como un importante factor que requiere de la naturaleza teleológica del ser humano para su expresión, como actividad, por medio de la acción⁵⁷.

Por este motivo, si nos preguntáramos, desde la filosofía y dentro del planteamiento cristiano de Balthasar, sobre cuál debería ser la principal cuestión por indagar sobre el modo de hacer compatibles las entidades contradictorias, la respuesta estaría en la obtención de un principio que pueda armonizar, de modo equilibrado, todo el conjunto de realidades y posibilidades⁵⁸. Y así, todo parece indicar que debemos centrarnos en actividades humanas en las que se pueda identificar el «amor», el cual se expresa a través de la acción del ser humano.

53 Wolfgang Röd. *La filosofía dialéctica moderna*, 44.

54 Seguimos en el uso de este término a Röd, (Ibid., 43-47).

55 Ibid., 44.

56 Hans Urs von Balthasar. *Epílogo*, 52-55; Rodrigo Polanco. *Hans Urs von Balthasar I. Ejes estructurales de su teología*, 64-65.

57 José Víctor Orón Sempér. “Los sentimientos en los actos de amor”. En *La esencia del amor*, compilado por Roberto Casales García, y Noé Blancas Blancas, 239-256. Ciudad de México: Tirant humanidades, 2017. “El amor pertenece a la *praxis*, al acto. Mientras se ama se posee su fin, en encuentro con el/la amado/a. Pero esto no sería bastante para entender el amor, pues ningún acto se da en el ser humano sin simultáneamente darse algún tipo de actividad. La sabiduría popular lo expresa en el dicho de que *obras son amores y no buenas razones*. Un amor, acto, que no fuera vida concreta no sería creíble. Y no es creíble sencillamente porque no es posible. El amor es un acto que se da en una serie de actividades, pues en la vida humana los actos y las actividades se entrecruzan (...). La posibilidad de que se dé un acto de amor, sin actividad amorosa, es simplemente imposible. Así, en el amor acto y actividad se reclaman: el acto marca la calidad y la actividad la realidad. La distinción acto-actividad ayuda a entender por qué el amor es algo configurador de la persona, y con ello aparece la dimensión ética” (José Víctor Orón Sempér. “Los sentimientos en los actos de amor”, 240-241). Otra forma de comprender la necesidad de la expresión del amor a través de la actividad humana se puede encontrar en Eduardo Ortiz. “Interismo y razones para actuar. Una revisión de la filosofía del amor de Harry G. Frankfurt”. *Anuario filosófico* 49, (2016): 637-662; y, Jorge Martín Montoya Camacho. “Love, Identification, and Inequality. Rational Problems in Harry Frankfurt’s Concept of Person”. *Appraisal. Journal of the British Personalist Forum* 11, (2016): 56-60.

58 Wolfgang Röd. *La filosofía dialéctica moderna*, 112-118.

Lo anterior no es posible desde el idealismo abstracto, ya que éste no es capaz de superar la contradicción de los conceptos, por no hallar modos de articular las diferencias conceptuales en vistas a un fin. El «amor», por tanto, requiere de la materialidad del mundo, del mismo modo que, desde la perspectiva del «bien», tal como lo encontramos en la propuesta de Balthasar, no se trata solo de percibir «la obligación de todo ser humano de hacer lo que es bueno» sino, sobre todo, de alcanzar «el hecho de su realización desde la propia conciencia del ser humano».

(b) Pero la afirmación de la materia, como meramente opuesta al idealismo, no es en sí misma una solución adecuada. Esto se debe a que, en el segundo lugar de los problemas que introduce esta dialéctica, nos encontramos la filosofía materialista con su idea de que la realidad misma es «esencialmente movimiento». Se trata de un «movimiento» que es entendido como concurrencia de las determinaciones contradictorias que antes se han señalado y que se despliegan en la realidad histórica del ser humano sin importar su contradicción. Por tanto, para el materialismo dialéctico, un pensamiento que refleje la realidad debe evitar seguir de modo incondicional el principio de no contradicción⁵⁹.

En definitiva, en el materialismo dialéctico e histórico, las contradicciones encontrarían su coexistencia con el postulado dogmático de un fin ideal al que se dirige todo. Hablamos de un proceso de transformación, de cambios continuos en la realidad, en el que la articulación de los contrarios es la misma «contradictoriedad» de los elementos, la cual se establece como una especie de «ley de la naturaleza» que se va desplegando en la historia y que se presenta como un cierto progreso⁶⁰. A diferencia del modo idealista abstracto, nos encontramos ante una dialéctica que busca dar cuenta del devenir de los eventos del mundo y, por tanto, que pretende satisfacer las explicaciones del comportamiento del ser humano teniendo como finalidad el movimiento mismo⁶¹.

El intento materialista de liberarse del apriorismo de una «ley de la naturaleza» como el que hemos descrito, ha desembocado en una visión que fragmenta absolutamente la realidad. Esta fragmentación se ha concretado en posturas que establecen una dialéctica de oposición en la sociedad, pero ya no como un constituyente de esa realidad, sino como la manifestación «a posteriori» de una dinámica interna que hay que desvelar. Así, nos encontramos con planteamientos que critican ciertas «estructuras sociales» fundadas en el progreso tecnológico, que deshumanizan al individuo en la vida social. Sin embargo, tales posturas, a la vez, se apoyan en dichos mecanismos con el fin de explotar su utilidad en la consecución de un bienestar individual por medio de la búsqueda casi exclusiva del placer⁶².

Con todo esto que hemos explicado sobre la dialéctica, se puede comprender la importancia de no atribuir antagonismos irresolubles entre los elementos de las polaridades antropológicas. En efecto, en este último caso, estaríamos pasando desde el antropomorfismo en el que deber ser considerada la naturaleza humana a un simple naturalismo idealista (a) o materialista (b). Es decir, desde una comprensión de la vida humana que considere su dimensión teleológica, llegaríamos a una visión que encuentra serias dificultades para integrar conceptos antropológicos opuestos, esencialmente distintos entre sí, y que podrían tener poca correspondencia con lo real. Como hemos advertido al inicio de este apartado, la consecuencia de todo esto sería la disolución del sujeto entre los elementos del mundo, al ser este considerado parte de un cosmos absolutamente material.

Consideramos que una propuesta filosófica que implique estas polaridades (espíritu-cuerpo, hombre-mujer, individuo-comunidad) corre el riesgo de caer en una dialéctica que afecta directamente a nuestra comprensión del ser humano dentro de la narrativa de su vida. Por tanto, tales polaridades

59 Ibid., 45. Sería un vivir ajeno a la verdad y, por tanto, negar al ser humano.

60 Ibid., 296-301.

61 Fernando Ocáriz Braña. «La concepción marxista de la sociedad». *Scripta Theologica* 9, (1977): 1063-1082; y, José Miguel Ibáñez Langlois. *El marxismo: visión crítica*. Madrid: Rialp, 1973.

62 Herbert Marcuse. *Eros y civilización*. Madrid: Sarpe, 1983. Esta idea está incoada también en su maestro Martin Heidegger: Martin Heidegger. *The Question Concerning Technology & Other Essays*. New York & London: Garland Publishing Inc., 1977.

requieren de una cierta apertura teleológica para contrarrestar el pensamiento dialéctico, que nos permita dar cuenta de una operatividad del amor en la vida social que tenga en cuenta su fragilidad. Esta es una cuestión que abordaremos desde la filosofía con las implicaciones que la vulnerabilidad y la dependencia tienen para la Ética en el filósofo moral Alasdair MacIntyre.

3. La vulnerabilidad y las virtudes del cuidado en la antropología de Alasdair MacIntyre

En 1999, el conocido filósofo moral británico Alasdair MacIntyre publica *Animales racionales y dependientes: por qué los seres humanos necesitan las virtudes*⁶³. En esta obra MacIntyre revisa y amplía las *Paul Carus Lectures* que impartió en Estados Unidos en 1997⁶⁴. Lo que consideramos fundamental en esta obra es que nuestro autor corrige algunas de las tesis que había mantenido en sus obras precedentes, en la llamada «etapa posterior» que sucede a la publicación de su obra más conocida, *Tras la virtud*⁶⁵, publicada inicialmente en inglés en 1981. En esta nueva etapa de MacIntyre, nuestro autor descubre progresivamente que no se puede desvincular la ética y la biología, tal como en un primer momento hizo, afirmando que las virtudes se pueden explicar de forma independiente de la «biología metafísica» aristotélica. En este punto, el estudio de Tomás de Aquino había sido fundamental para corregir sustancialmente esta visión⁶⁶.

La ética de Alasdair MacIntyre se ha basado sobre todo en los conceptos de práctica, bien común, unidad narrativa y tradición⁶⁷. Pero en *Animales racionales y dependientes: por qué los seres humanos necesitan las virtudes* el pensador anglosajón incluye ya un elemento que será vertebral en su teoría ética: la condición biológica del ser humano, y la importancia de la vulnerabilidad y de las virtudes del cuidado en todo su «arripe» moral, especialmente en su comprensión de las «prácticas», entendidas estas como:

«aquellas actividades humanas cooperativas, con bienes internos a ellas mismas, que se alcanzan en la medida en que se posee las virtudes necesarias; a la vez, la participación en las prácticas supone, de suyo, una escuela de virtud: para acceder a los bienes internos, la virtud no tiene que estar culminada. Conviene notar, asimismo, que la excelencia en una determinada práctica no depende de lo que establezca el sujeto; además de los bienes internos, también juegan un papel importante lo establecido por la autoridad y los modelos que encarnan la excelencia. Las prácticas, de este modo, poseen elementos que marcan un contraste con el esquema conceptual de la moral moderna, basado en la noción de individuo y donde el bien común brilla por su ausencia.

Según MacIntyre, la estructura moral de las prácticas se comprende adecuadamente desde la filosofía de Aristóteles, porque esta, a diferencia de la filosofía moral de la modernidad, posee los recursos conceptuales para dar cuenta del funcionamiento de las mismas. Por una parte, Aristóteles parte de una concepción del bien común, que sirve de fundamento para la clase de acciones que suponen las prácticas: «actividades humanas cooperativas». Por otra, el Estagirita desarrolla la noción de «fin» o «telos», que ayuda a comprender la clase de bienes a los que se dirigen las prácticas, «los bienes internos», y que solo se pueden alcanzar si se tienen las virtudes necesarias»⁶⁸.

Lo interesante de las llamadas «prácticas» es que su sentido cooperativo y complementario, donde el ser humano forja las virtudes del cuidado de los demás como un fin de su vida, se da máximamen-

63 Alasdair MacIntyre. *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos de las virtudes*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2001.

64 Hernando José Bello Rodríguez y José Manuel Giménez Amaya. «Alasdair MacIntyre». En *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, editado por Francisco Fernández Labastida, y Juan Andrés Mercado, 2021. <https://www.philosophica.info/voces/macintyre/MacIntyre.html>.

65 Alasdair MacIntyre. *Tras la virtud*. Barcelona: Austral, 2013.

66 Alasdair MacIntyre. *Animales racionales y dependientes*, 8-13.

67 Robert Gahl. «MacIntyre on teleology, narrative, and human flourishing: towards a Thomistic narrative anthropology», *Acta philosophica: rivista internazionale di filosofia* 28, (2019): 279-296.

68 Hernando José Bello Rodríguez y José Manuel Giménez Amaya. «Alasdair MacIntyre», <https://www.philosophica.info/voces/macintyre/MacIntyre.html>.

te cuando éste tiene en cuenta su propia constitución biológica y la de los demás. Cuando se hace esto, se observa la importancia de hasta qué punto el ser humano se encuentra sometido este a un cierto grado de vulnerabilidad y dependencia, y este sometimiento resulta decisivo para la vida moral. Cuando esto se tiene en cuenta, aparecen en escena un conjunto de virtudes, como es el caso de las virtudes del reconocimiento de la dependencia o vulnerabilidad, junto con la posibilidad de vivir la misericordia, que son de gran importancia para alcanzar el bien común a través de lo que MacIntyre llama la «justa generosidad»⁶⁹.

De hecho, el contexto social en el que se manifiesta la misericordia es el de la necesidad urgente y la extrema dependencia, ya sea corporal, psíquica o existencial, sea cual sea el vínculo que se tenga con quien se encuentra en dicho estado. Se puede ejercer con las personas vulnerables, ajenas a la comunidad, estableciendo unos intercambios recíprocos que confirman la importancia de que la comunidad comparta unos bienes entre sus miembros, y que no se encuentre cerrada en sí misma, para no volverse autorreferencial. Esto último, lamentablemente, podría ocurrir cuando los valores sociales de un grupo de personas no se abren a la necesidad de otras personas ajenas a sus prácticas propias y ordinarias, lo que llevaría finalmente a la extinción de su propia comunidad⁷⁰.

En efecto, MacIntyre, siguiendo con el análisis indicado, muestra con claridad que una consecuencia de la misericordia es la hospitalidad con la persona que no pertenece a la comunidad. Por esto, la hospitalidad forma una parte importante del conjunto orgánico de virtudes que no se queda solo en un afecto susceptible de caer en cálculos que desvirtúen la «justa generosidad», sino que permite, a su vez, una mejor deliberación sobre lo que es bueno para todos⁷¹.

Lo que venimos explicando acerca de la relevancia de la hospitalidad, nos lleva a comprender algo importante en la visión de MacIntyre: la virtud de la misericordia determina que, en caso de extrema necesidad de una persona, se rechace la contraposición dialéctica que puede darse entre, de una parte, las personas con las que se tienen vínculos familiares, religiosos, de amistad, o alguna afinidad de país, lengua, etc.; y, de otra parte, aquellas que de alguna manera padecen una grave aflicción y que no forman parte de tales vínculos personales⁷². Así, la unidad social y vital, que surge desde la consideración de la vulnerabilidad natural entre los seres humanos, se presenta como un colofón de los planteamientos metafísicos y antropológicos de la propuesta de Hans Urs von Balthasar que hemos expuesto antes.

La importancia de esto último radica, en nuestra opinión, en la consideración de la «vulnerabilidad corporal», que lleva a una idea fundamental que se desprende de esa explicación: la persona virtuosa es aquella que aprende a incorporar en su reflexión vital, en su juicio y, consiguientemente, en su acción moral, la vulnerabilidad propia, y la de los demás. Como consecuencia, se entiende que la reflexión filosófica sobre la vulnerabilidad tiene un inmenso potencial moral aun por descubrir; y, que es urgente que en la sociedad en general, y en toda comunidad de personas, orientadas por cualquier tipo de tarea o finalidad, se ponga en el centro de la reflexión acerca de los bienes comunes, a las personas más vulnerables y dependientes. Estas ideas, que sostienen la importancia humana del ser vulnerables, quedan totalmente encubiertas, tal como lo hemos presentado antes, con el modo de pensar dialéctico.

69 Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, 141-151. El concepto de «justa generosidad» en MacIntyre hace referencia, de modo general, a la inclusión de la virtud de la misericordia dentro de la virtud de la justicia en el contexto del individuo dependiente. Este acceso a la vulnerabilidad humana como fuente de virtudes, nos lleva a la virtud de la «justa generosidad» entendida así por nuestro autor. La «justa generosidad» es, además, una especie de «disposición estable» en la propia comunidad y en su relación con el bien común, y hace que consideremos a los demás de forma atenta y afectuosa. De este modo, el ser humano puede conjugar lo afectivo de su vida en un juicio racional dirigido a la acción moral.

70 Ibid., 145-146.

71 Ibid., 148-149.

72 Ibid., 148-149.

Por lo que acabamos de indicar, es posible advertir la importancia que tiene considerar la vulnerabilidad como parte esencial del pensamiento personal y social, y de la reflexión metafísica y ética en la filosofía. Dicha vulnerabilidad se puede entender, precisamente, como el prisma que aporta una mirada más justa hacia lo que es en realidad la naturaleza del ser humano, ayudando a poner el foco de atención en la potencial fragilidad de nuestro ser, y en el cuidado que pueden requerir los demás. Sin ella, el ideal de la erradicación de toda imperfección, psíquica y corporal, podría terminar por cancelar los fines que son más propiamente humanos, los que se dirigen a los demás seres implicados en nuestra existencia, y que hacen específicamente humano nuestro modo de actuar.

Por tanto, la oportunidad de acercar reflexivamente la metafísica a la ética parece tener como núcleo vertebral la biología humana y sus rasgos de vulnerabilidad y dependencia. De estos factores arrancan las virtudes se asientan en un ser espiritual y corpóreo, y que le permiten aprender a suplir, con el ofrecimiento de su «ser» como sugiere la metafísica propuesta por Balthasar, la indigencia natural que se percibe en una corporalidad vulnerable. Ésta constituye parte de la belleza que capta la sensibilidad pero que, en última instancia, se dirige al conocimiento⁷³. Al mismo tiempo, esto nos ayuda a entender lo específicamente humano, al distanciarnos de otros animales de la escala filogenética que tienen también algunos principios de sociabilidad⁷⁴. Por tanto, la propuesta antropológica de MacIntyre articula una serie de bienes propiamente humanos que lo abren a la trascendencia desde su propia condición frágil y natural. Así, la vulnerabilidad y dependencia presentes no son simples obstáculos, que deben ser superados para alcanzar una cierta «armonía» dentro de una comunidad. Por el contrario, tales características de su biología (psíquica y corpórea) se convierten en el fundamento propiamente moral de todas sus relaciones sociales.

Desde lo indicado podríamos afirmar que, en la teleología humana, la vulnerabilidad corporal (física, psíquica y existencial) cumple la tarea de abrir a la «trascendencia» –y, por tanto, a su posible moralidad– todos los fines incoados en su biología. De este modo, los individuos no se encierran inmanentemente, cada uno en sí mismo, sino que pueden ser integrados dentro de una comunidad, sea como hombres o mujeres con una condición corporal. Por tanto, esta vendría a ser una realidad apreciable con mayor claridad desde una comprensión de la finitud de la propia vida. Sin embargo, no se trata de una finitud dialéctica, idealista o materialista, la cual podía decantar en una ignorancia sobre quién es el ser humano, sino que se trata de otra muy ajena a la que hemos apreciamos al hablar de la modernidad. Nos referimos a una vida humana que se conoce como finita y abierta a fines trascendentes, precisamente por ser de manera natural teleológica, vulnerable y dependiente.

En este punto, la implicación de la trascendencia nos lleva a entender la importancia de la teleología, inscrita en lo humanamente biológico, para alcanzar fines espirituales⁷⁵. Pero, sobre todo, nos permite observar la conexión que puede darse entre los planteamientos filosófico-morales de MacIntyre y los teológico-metafísicos de Balthasar. Este punto de encuentro se daría, como hemos sugerido antes, donde la estructuración de las polaridades antropológicas permite apreciar su intrínseca articulación con las dualidades metafísicas.

En efecto, desde las virtudes del cuidado que reclama la vulnerabilidad, es más comprensible entender la posibilidad humana de pasar del «deseo de hacer lo que es bueno» a la «acción que lo realiza», y todo dentro de la dualidad del trascendental «bien» que plantea el teólogo suizo. Como veremos

73 Rubén Pereda. “Libertad, belleza y creencia. Una lectura de Tomás de Aquino”. En *Persona y trascendencia*, editado por Rubén Sánchez Muñoz y Roberto Casales García, 57-68. Madrid: Dykinson, 2023.

74 José Manuel Giménez Amaya y José Ángel Lombo. “Dependencia y vulnerabilidad en la ética de Alasdair MacIntyre”. En *Cuarenta años de After Virtue de Alasdair MacIntyre. Relecturas iberoamericanas*, editado por Francisco Javier de la Torre, Maximiliano Loria y Lucio Nontol, 109. Madrid: Dykinson, 2022.

75 Jorge Martín Montoya Camacho y José Manuel Giménez Amaya. “El deseo contemporáneo de una salvación tecnificada”, 69-94. También, Jorge Martín Montoya Camacho y José Manuel Giménez Amaya. *Corporalidad, tecnología y deseo de salvación: apuntes para una antropológica de la vulnerabilidad*, 49-71.

con detenimiento más adelante, esto es muy importante para la integración de las demás dualidades metafísicas en la realidad del ser humano. En efecto, la «belleza» de los actos del cuidado que suscita la vulnerabilidad, junto con la libre expresión de la «verdad» sobre uno mismo y en el ámbito de la misericordia con los demás, pueden llevar a la afirmación de que el «amor» es susceptible de articular la totalidad de la existencia de ese «ente» que es el «ser humano».

Otro aspecto que conviene destacar de la visión de MacIntyre es que nuestro autor aborda una forma racional de entender la unidad del ser humano desde la integración de su corporalidad biológica con la dimensión espiritual. Según él, uno de los grandes problemas que presenta la modernidad es la falta de comprensión de la unidad de la vida humana. Para este autor, la vida del hombre se presenta como un proyecto en que su desarrollo narrativo está apoyado en una tradición, y, a su vez, netamente imbricado con la vida –también biológica– de los demás seres humanos. La comprensión de esta problemática de la compartimentación o fragmentación de la narrativa humana, prepara adecuadamente el terreno para profundizar más en las polaridades antropológicas de Balthasar que hemos señalado antes. Además, desde esta perspectiva, el conjunto de estas polaridades, en el contexto de la unidad del ser humano, permite remitirse al concepto de naturaleza humana y de su finalidad⁷⁶.

Siguiendo todo lo dicho en este apartado, el filósofo anglosajón llega a la conclusión de que la vulnerabilidad y la discapacidad humana permiten fundar la necesidad del cuidado del ser humano más vulnerable, acto desde el que surgen y se refuerzan las virtudes que se desarrollan en la vida corporal, como una revitalización de la ética de la virtud ante una modernidad individualista. De esta manera, el ser humano está llamado a dar y a recibir de los otros individuos vulnerables, y en esa dependencia recíproca encuentra el desarrollo de una plenitud moral, con una competencia ética que antes no poseía. En definitiva, es una nueva visión integral de la Ética.

«En esta comprensión específica, el filósofo moral británico descubre ámbitos de realización del bien moral que habían quedado ignorados en la reflexión ética moderna. Se trata de realidades como la infancia y la senectud o la discapacidad física o mental. En estas circunstancias, el ser humano está llamado a dar y recibir, a acoger y ser acogido, a curar y dejarse sanar. Se pone de manifiesto así la condición de vulnerabilidad del ser humano, que nos abre a la necesidad de ayuda entre unos y otros. Esta dependencia, además, se hace extrema en el caso de los procesos que conducen a la muerte del individuo; pero –como hemos visto– está presente a lo largo de toda la vida humana. Por ello, Alasdair MacIntyre reconoce que la dependencia recíproca, siendo de suyo biológica, tiene también un valor moral»⁷⁷.

4. Vulnerabilidad, fines y unidad de las polaridades antropológicas

Pasamos a detallar las tres polaridades antropológicas de Hans Urs von Balthasar antes mencionadas, para considerarlas de acuerdo con la perspectiva de la reflexión filosófica que venimos desarrollando basada en la vulnerabilidad. En lo que viene a continuación, además, introducimos algunas consideraciones sobre la tecnología como uno de los factores preponderantes en el mundo moderno. Pensamos que este elemento de la vida del ser humano ha sido esencial para el desarrollo de la sociedad contemporánea, y ha traído múltiples beneficios a la humanidad. Sin embargo, también ha producido problemas antropológicos que pueden conducir a una fragmentación en la unidad de las polaridades estudiadas y, por tanto, en la comprensión holística del ser humano⁷⁸.

76 Las ideas que transmite este filósofo anglosajón provienen de una conferencia impartida en el año 2000 en la Universidad de Notre Dame de los Estados Unidos, junto a las preguntas y respuestas que siguieron a esa reunión. La traducción al castellano de los principales puntos de esta conferencia puede verse en: José Manuel Giménez Amaya. *La universidad en el proyecto sapiencial de Alasdair MacIntyre*, 306-311.

77 José Manuel Giménez Amaya y José Angel Lombo. “Dependencia y vulnerabilidad en la ética de Alasdair MacIntyre”, 112.

78 Jorge Martín Montoya Camacho y José Manuel Giménez Amaya, “Tecnología y poder: el encubrimiento moderno de los fines naturales de la *tekné*”, 89-100.

4.1. Espíritu y cuerpo

La primera de las polaridades que pasamos a estudiar es la que existe entre el espíritu y el cuerpo⁷⁹. Esta polaridad reclama comprender la unidad entre los mundos material y espiritual del ser humano, que demanda, a su vez, y en última instancia, un análisis cuidadoso de fenómenos de nuestra vulnerabilidad como son el envejecimiento, la enfermedad y la muerte⁸⁰.

Como venimos considerando a lo largo de este escrito, es claro que uno de los grandes cometidos de la antropología filosófica actual es explicar, de manera convincente, la unidad psicobiológica del ser humano⁸¹. En esta tarea se hace realidad la búsqueda de aquello que es lo permanente o lo pasajero en el hombre, y cómo puede explicarse la unidad de la persona en su multiplicidad vital⁸².

Esto es algo que venimos percibiendo a través de la unidad que brindan las dualidades metafísicas (trascendentales) a las polaridades antropológicas, en el contexto de la narrativa de la vida humana. Tal como hemos visto, éstas últimas son susceptibles de ser interpretadas de modo dialéctico por el pensamiento moderno. Este último tiene que terminar eligiendo entre el idealismo, que no encuentra una manera correcta de articular las diferencias conceptuales en vistas a un fin; o un materialismo, que no puede dar cuenta de la unidad acción humana.

En efecto, según observamos en Balthasar, el modo idealista y materialista con el que la modernidad ha afrontado esta cuestión ha recibido a lo largo de la historia del pensamiento tres grandes explicaciones posibles⁸³.

La primera de estas, es el así llamado «monismo», que intenta explicar al hombre desde la perspectiva dialéctica de un ser que es pura materia o puro espíritu. La segunda es el denominado «dualismo», que entiende que esta dialéctica puede ser superada, pero de una manera meramente instrumental. Finalmente, la explicación unitaria de esta relación constitutiva sería su comprensión en forma de «unidad dinámica»⁸⁴. Desde esta última perspectiva, espíritu y cuerpo se unifican de tal manera que los fenómenos racionales, afectivos y desiderativos están integrados en la unidad de una corporalidad vulnerable.

Esta forma de entender la vida humana proporcionaría una visión de ésta en la que los elementos del mundo material culminarían para hacer posible sus actividades inmateriales y permanentes. Es por ello, que el desprecio de la vida corporal vulnerable se antoja siempre como una visión insuficiente para un entendimiento profundo del ser humano⁸⁵.

El estudio que hace Balthasar de esta polaridad le lleva a considerar que, en su conjunto, nos encontramos ante un tema problemático, que es frontera de toda la comprensión antropológica del hombre: el reto de integrar la destrucción biológica del cuerpo por la muerte y la pervivencia de lo que la filosofía griega entendió como *noús* (intelecto)⁸⁶. Esto es lo que se ha señalado también en griego como un

79 Hans Urs von Balthasar. *Teodramática*, vol. 2. *Las personas del drama*, 330-339.

80 Jorge Martín Montoya Camacho y José Manuel Giménez Amaya. “El deseo contemporáneo de una salvación tecnificada”, 69-94. Remitimos a la lectura completa del artículo indicado, donde se lleva a cabo un detenido estudio de la integración unitaria de la experiencia de la fragilidad en la conciencia del ser humano, precisamente a través del concepto de “intencionalidad corpórea” y de sus implicaciones teleológicas. También en: Jorge Martín Montoya Camacho y José Manuel Giménez Amaya. *Corporalidad, tecnología y deseo de salvación: apuntes para una antropología de la vulnerabilidad*, 50-60.

81 Pedro Lain Entralgo. *Antropología médica para clínicos*. Barcelona: Salvat Editores S.A., 1985, 9-174; además, José Angel Lombo y José Manuel Giménez Amaya. *La unidad de la persona. Aproximación interdisciplinaria desde la filosofía y la neurociencia*.

82 José Ignacio Murillo. “Antropología”. En *Diccionario de Teología*, editado por César Izquierdo, Jutta Burgraff y Felix María Arosca, 32. Pamplona: EUNSA, 2006.

83 Jorge Martín Montoya Camacho y José Manuel Giménez Amaya. *Encubrimiento y verdad*, 213.

84 Juan José Sanguinetti. *Filosofía de la mente. Un enfoque ontológico y antropológico*. Madrid: Ediciones Palabra, 2007, 171-175.

85 Jorge Martín Montoya Camacho y José Manuel Giménez Amaya. *Encubrimiento y verdad*, 213-214.

86 José Ignacio Murillo. “Antropología”, 31.

fenómeno límite o *methorion*⁸⁷. Dicho aspecto de finitud puede verse negativamente como una mezcla difícil de mundos antagónicos, o de aspectos opuestos de una misma realidad; o incluso también como una situación de mediación dinámica entre lo material y lo espiritual. Es precisamente por esto último, que la patrística cristiana ha visto al ser humano como el trazo de unión entre la creación visible y la invisible, el centro nodal de todo lo creado, el punto de convergencia hacia lo que confluye todo, se transforma y pervive⁸⁸.

Por tanto, la pura concepción monista-material del ser humano plantea grandes desafíos para un entendimiento global de la unidad dinámica del ser humano. Esto ocurre, especialmente, si los fines de la vida son dominados por la utilidad y el placer, potenciados en un mundo tecnológico como el nuestro. Según esta concepción, se hace muy difícil explicar el fenómeno de la vida en su conjunto y, sobre todo, su teleología y vulnerabilidad, tal como la venimos enunciando. Todo el devenir desproporcionado de una actividad tecnológica puramente materialista es, en realidad, un entendimiento del ser humano donde el concepto de vida, y su fragilidad, se ha oscurecido hasta casi perderse de vista, como se da en los intentos del transhumanismo, el posthumanismo, las equiparaciones de la inteligencia artificial con el intelecto humano, etc.⁸⁹.

En efecto, en la actualidad se percibe una confianza inusitada en las fuerzas del ser humano para vencer en el futuro el envejecimiento, la enfermedad, e incluso la muerte. Se pretende, de este modo, dominar el cuerpo de un modo instrumental para evitar toda disfuncionalidad sin hacer referencia a su naturaleza. Así, «el advenimiento de la biotecnología contemporánea está propiciando la creencia falaz en una naturaleza líquida o invertida según la cual, mediante la aplicación de ciertas nuevas tecnologías (...), sería posible redefinir la identidad del ser humano tanto a nivel individual como al nivel de especie»⁹⁰.

Como ya hemos señalado, una forma fecunda de entender la unidad biológica-espiritual es la que hemos ofrecido a través de la vulnerabilidad que radica en los fines que proceden desde su biología finita. Desde este punto de vista, la teleología podría brindar su aspecto unificador a través de la comprensión de la vulnerabilidad y la dependencia, especialmente frente a Dios, en un contexto de salvación⁹¹.

En efecto, la unidad de la experiencia de la vulnerabilidad humana solo es posible cuando se considera al hombre en su unidad de fines tanto del cuerpo como del espíritu. Este tipo de unidad se da a diferentes niveles que se implican mutuamente, que se van desvelando al considerar los fines de la persona, en la que el cuerpo se integra teleológicamente en su existencia. De este modo, las repercusiones en la experiencia que tenemos de la necesidad de salvación son importantes: la vulnerabilidad y la dependencia se convierten así en pilares naturales para la adquisición de una conciencia unitaria de su caducidad, que se convierte, a su vez, en un principio natural para la aceptación de la trascendencia material de su vida, la cual no puede alcanzar por sí mismo.

4.2 Hombre y mujer

La segunda polaridad es la que se da entre hombre y mujer. Esta polaridad nos sitúa, de manera esencial, ante el desafío para comprender el porqué de la necesidad del otro sexo⁹². Para Balthasar, la respuesta a esta cuestión es que nadie puede ser para sí el «ser humano total», porque tiene en frente

87 Hans Urs von Balthasar. *Teodramática*, vol. 2. *Las personas del drama*, 334-335.

88 Ibid., 335.

89 Jorge Martín Montoya Camacho y José Manuel Giménez Amaya. “El deseo contemporáneo de una salvación tecnificada”, 69-94.

90 Elena Postigo. “Bioética y transhumanismo desde la perspectiva de la naturaleza humana”. *Arbor. Ciencia, pensamiento y cultura* 195, (2019): 8-9.

91 Jorge Martín Montoya Camacho y José Manuel Giménez Amaya. *Corporalidad, tecnología y deseo de salvación: apuntes para una antropología de la vulnerabilidad*, 101-145.

92 Hans Urs von Balthasar. *Teodramática*, vol. 2. *Las personas del drama*, 339-356.

suyo otra forma de existencia humana que le resulta inaccesible. Esta idea tan interesante es formulada de esta manera por el teólogo suizo:

«Nunca es el hombre más consciente de su contingencia que cuando cada uno de los sexos tiene que convencerse de que tiene necesidad del otro: nadie puede ser para sí el hombre total, se da siempre “frente” a él otra manera de ser hombre que le resulta inaccesible»⁹³.

Con este presupuesto antropológico que nos ha proporcionado Balthasar, nos es posible ahora explorar cómo ha desaparecido esta idea tan sugerente en el contexto moderno. En efecto, la modernidad ha modificado esta polaridad en dos direcciones.

En primer lugar, favoreciendo la preminencia de una sobre la otra, hombre sobre mujer, o viceversa. En segundo lugar, durante la última parte del siglo XX y en el siglo XXI, se ha desarrollado también una corriente que tiende a desvirtuar la diferencia existente entre el varón y la mujer, eliminando, por tanto, la necesidad de la complementariedad entre los dos sexos. Se intenta, así, suprimir esa «carencia» que, en expresión de Balthasar, hace que no seamos completamente el otro, y se necesite para el propio desarrollo personal. Desde una dialéctica de oposición, la sexualidad humana dejaría su «polaridad», abierta a la trascendencia complementaria en la vulnerabilidad, haciendo de ésta algo que se establece desde un subjetivismo emotivista⁹⁴.

Como se ve en lo que estamos desarrollando, esta diversidad polar de la contemplación de lo humano desde el punto de vista sexual, pone de manifiesto la importancia antropológica de contemplar lo que no se posee, y la invitación a la complementariedad como un proceso de integración y relación, en el marco de la vulnerabilidad, para hacer real todo lo verdaderamente humano que poseemos. Puesto en el contexto teleológico de nuestra naturaleza, el desarrollo sexuado del ser humano apunta a la perpetuación de la especie en la comunidad primordial de la familia. Esta última, se vería amenazada de modo directo por una cultura en la que la técnica:

«en vez de subordinarse a la praxis vital humana, reemplaza a esta y asume sus funciones (...). Pensemos en el hecho, cada vez más frecuente, de los seres humanos que no son engendrados por sus padres en el contexto de una relación personal, sino fabricados en un laboratorio mediante técnicas de fecundación in vitro y luego implantados en el cuerpo de la madre biológica e incluso en el de una “madre de alquiler”»⁹⁵.

Se trataría, por tanto, de una sociedad en la que se ha perdido la atracción entre los sexos para la generación de un nuevo ser humano, que posee la condición de amor que parte del cuidado de la persona amada. Así, con la pérdida de esta atracción y de este amor, los aspectos humanos esenciales de la procreación se vuelven funcionales, especialmente a través del poder de la tecnología⁹⁶.

Es claro, por tanto, que la diferencia sexual entre varón y mujer, dentro de la naturaleza humana, anticipa ya, de alguna manera, el carácter comunitario del ser humano que pasamos a desarrollar en el siguiente apartado.

4.3 Individuo y comunidad

La tercera polaridad o dualidad que señala Balthasar es la desarrollada entre el individuo y la comunidad⁹⁷. En estos dos extremos se sitúa lo que es exclusivo para cada uno con referencia a lo que es común a todos: somos nosotros mismos en un contexto de relación («junto a» y «con»). De esta mane-

93 Ibid., 343.

94 Jorge Martín Montoya Camacho y José Manuel Giménez Amaya. *Encubrimiento y verdad*, 95-131.

95 Leonardo Rodríguez Duplá. “La cultura de la vida”. En *Actas del IV Congreso Católicos y vida pública: Desafíos globales: la doctrina social de la Iglesia hoy, II*, coordinado por Carla Díez de Rivera y Pérez de Herrasi, 845-846. Madrid: Fundación Santa María, 2003.

96 Jorge Martín Montoya Camacho y José Manuel Giménez Amaya. “Tecnología y poder: el encubrimiento moderno de los fines naturales de la *tekné*”.

97 Hans Urs von Balthasar. *Teodramática*, vol. 2. *Las personas del drama*, 356-367.

ra, se hace patente el porqué de la sociabilidad, en la que se da el descubrimiento del otro como algo esencial para el reconocimiento de uno mismo⁹⁸.

Un correcto entendimiento de este dinamismo polar entre el sujeto y los que le rodean, nos previene de un individualismo aislante de los demás. De este último, solo es posible salir a través de una comunidad humana de bienes, que expresa de veras un proyecto compartido de realización personal y social, como ha señalado el filósofo británico Alasdair MacIntyre⁹⁹.

Este autor anglosajón ha sido muy crítico con esta suerte de individualismo que ha impuesto el liberalismo moderno. Así:

«En nombre de la libertad, el liberalismo impone una forma de dominio silencioso que, con el paso del tiempo, tiende a disolver los lazos humanos tradicionales y a empobrecer la red de las relaciones culturales y sociales. Mientras buscan imponerse a través de regímenes de poder basados sobre la idea de que cualquiera es libre de perseguir cualquier objetivo que considere útil para sí mismo, los liberales privan a la mayoría de los hombres de la posibilidad de comprender la propia vida como búsqueda y logro del bien. Y esto, sobre todo, porque el liberalismo tiende a desacreditar las formas tradicionales de comunidad humana en medio de las cuales puede expresarse de veras el proyecto de una realización personal»¹⁰⁰

Este individualismo «liberal» también conlleva un atomismo social, que priva de libertad al ser humano. Y lo hace, precisamente, en aquellos lazos solidarios que surgen desde la condición de lo vulnerable, y que éste posee por su naturaleza social, la cual le habría permitido instaurar valores en la convivencia desarrollada en un entorno de amistad y de justicia. En efecto, de este modo es posible profundizar en el concepto antropológico y ético de «gratuidad», uniéndolo al de «interés». Como ya indicaba Aristóteles, la amistad es uno de los mejores caminos para lograr el desarrollo armónico de la vida social y, con ello, la felicidad del individuo y de la comunidad, al mismo tiempo¹⁰¹. Esta idea está expresada en cierta manera por Balthasar, cuando dice:

«En efecto, la autoconciencia libre no se percibe como un yo más que desde el momento en que uno –mediante palabras, gestos, una sonrisa, un talante acogedor, y cosas por el estilo– se siente interpelado y tratado como un tú, como lo que se sabe admitido en su respectiva comunidad. (...) éste se reconoce como un por-sí-mismo-con-otros precisamente porque a él se le ha abierto el ser en su totalidad y en ello, por su condición de gratuidad ha experimentado su relatividad, su “carácter responsorial” (E. Brunner) y por tanto su limitación natural»¹⁰².

En el fondo, este texto resalta que nos relacionamos, de una forma primigenia, más por nuestra mutua dependencia y vulnerabilidad esenciales, que por ser sujetos que podemos buscar un mismo fin de manera funcional.

Además, solo a través de una correcta relación individuo-comunidad se hace patente el desarrollo de la historia y de la cultura¹⁰³. En efecto, si esta interacción es deficiente, toda comunidad humana estará abocada a una insuficiencia relacional, la cual hará imposible que toda cooperación y desarrollo sean capaces de instaurar vínculos estables de mejora entre los seres humanos. En definitiva, el individuo

98 Jorge Martín Montoya Camacho y José Manuel Giménez Amaya. *Encubrimiento y verdad*, 225.

99 José Manuel Giménez Amaya. *La universidad en el proyecto sapiencial de Alasdair MacIntyre*, 95-97.

100 Giovanna Borradori. *Conversaciones filosóficas. El nuevo pensamiento americano*, Santafé de Bogotá: Editorial Norma, 1996, 206-207.

101 La amistad honesta, como se observa en la *Ética a Nicómaco* VIII,3,1156b5-30, es la amistad perfecta entre personas buenas y virtuosas (Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1981, 125). En el mundo contemporáneo se suele atribuir este tipo de amistad, de modo popular, a la amistad desinteresada o verdadera, cuando ésta se da en el ámbito personal. Pero, como venimos advirtiendo, Aristóteles la plantea no solo en este orden, sino también en cuanto que la amistad está estructurada dentro de la conformación de la ciudad. Es este tipo de amistad honesta la que preserva las relaciones interpersonales a través del tiempo, porque no se somete al simple gusto o a efectos exclusivos de lo útil, ya que forja lazos que no acaban cuando desaparece tanto la utilidad como el placer.

102 Hans Urs von Balthasar. *Teodramática*, vol. 2. *Las personas del drama*, 362.

103 Jacinto Chozá. *La realización del hombre en la cultura*. Madrid: Rialp, 1990, 13-24.

solo puede consumir la plenitud de los fines de su vida si considera su naturaleza vulnerable en comunidad. Así, la verdadera comunidad humana no existe sin el reconocimiento de la teleología común de los individuos, y de su fragilidad.

La conclusión a la que nos ha llevado esta polaridad de Balthasar es la importancia de resaltar la naturaleza social del ser humano, la cual está inscrita en su naturaleza y lo inclina, teleológicamente, a vivir en sociedad. Esta situación se contrapone, esencialmente, a un universalismo social; y la razón de ello es porque se da valor a la persona humana, y al mismo tiempo se resalta su naturaleza sociable frente a un individualismo liberal que lo desconecta de los verdaderos fines del ser humano¹⁰⁴.

5. Aspectos conclusivos

Finalmente, presentamos una tabla conclusiva de nuestro estudio, en la que comparamos las polaridades antropológicas de Balthasar con aspectos de la naturaleza humana, y su relación con la tecnología, que plantean un entendimiento problemático de la vulnerabilidad.

Polaridades antropológicas en Balthasar	Naturaleza del ser humano	Entendimiento problemático de la vulnerabilidad
Espíritu – cuerpo	El espíritu es un <i>logos</i> encarnado (razón como capacidad humana) y el cuerpo tiende a los fines del espíritu.	Pérdida del concepto de vida con sus componentes naturales: fines y vulnerabilidad. Incremento desproporcionado de la actividad tecnológica que oscurece la fragilidad humana (transhumanismo, posthumanismo, inteligencia artificial, etc.).
Hombre – mujer	Atracción entre ellos para la generación de un nuevo ser humano. Este modo de atracción, que es generacional, posee la condición de amor que surge del cuidado de la persona amada.	Pérdida de la atracción y del amor que se procura en el cuidado de la vulnerabilidad como aspectos humanos esenciales de la generación. Esta última se hace funcional y tecnológica (FIVET, úteros de alquiler, etc.).
Individuo – comunidad	El individuo solo puede alcanzar cierta plenitud de sus fines naturales en comunidad. La verdadera comunidad humana no existe sin el reconocimiento de su naturaleza vulnerable, y de la teleología común que se desprende de ella.	Pérdida del concepto de comunidad por el individualismo que oscurece la condición humana. Existencia de «pseudocomunidades individualistas». Satisfacción de las necesidades de cada individuo por medios tecnológicos (mercantilización industrial de la vida, redes sociales, etc.).

Como puede verse después de un estudio cuidadoso de este cuadro, las tres polaridades antropológicas que ha señalado Balthasar se relacionan con los problemas antropológicos en la comprensión de la condición del ser humano con una naturaleza teleológica. Esto tiene que ver con el encubrimiento moderno de la comprensión de la vulnerabilidad natural del ser humano, en donde se destaca la importancia vertebral que tiene la utilización (desmesurada) de la técnica y la tecnología.

Nuestra propuesta con este trabajo ha sido entender estas polaridades antropológicas que nos ha propuesto Balthasar desde los estudios teológicos, en una clave antropológica que nos ha sido proporcionada por MacIntyre. Desde este punto de vista, los tres grandes pivotes de la ética del filósofo moral anglosajón (ética de la virtud desde la vulnerabilidad, tradición y narrativa) podrían ayudar a integrar en cada una de estas polaridades (espíritu-cuerpo, hombre-mujer, individuo-comunidad) desde un enfoque teleológico del ser humano.

En efecto, el entendimiento de la ética de la virtud ayuda a integrar el concepto de vida humana con el de cuidado y dependencia (espíritu-cuerpo). En segundo término, el concepto de tradición, ayuda

104 José Manuel Giménez Amaya. *La universidad en el proyecto sapiencial de Alasdair MacIntyre*, 137-150.

a dar relieve a la familia en el contexto de la generación de la vida (hombre-mujer). Finalmente, la narrativa humana pone de manifiesto la importancia de las relaciones sociales en la formación de la comunidad (individuo-comunidad).

6. Referencias

- Aertsen, Jan. *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*, Pamplona: EUNSA, 2003.
- Aquino, Tomás de. *Summa Theologiae*. Milán: Marietti, 1972.
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1981.
- Balthasar, Hans Urs von. *Teodramática, vol. 1. Prolegómenos*. Madrid: Encuentro, 1990.
- Balthasar, Hans Urs von. *Teodramática, vol. 2. Las personas del drama. El hombre en Dios*. Madrid: Encuentro, 1992.
- Balthasar, Hans Urs von. *Epílogo*. Madrid: Encuentro, 1998.
- Balthasar, Hans Urs von. "Intento resumir mi pensamiento". *Communio* 10 (1998): 284-288.
- Bello Rodríguez, Hernando José, y Giménez Amaya, José Manuel. "Alasdair MacIntyre". En *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, editado por Francisco Fernández Labastida, y Juan Andrés Mercado, 2021. <https://www.philosophica.info/voces/macintyre/MacIntyre.html>.
- Blumenberg, Hans. *La legitimación de la edad moderna*. Valencia: Pre-textos, 2008.
- Borradori, Giovanna. *Conversaciones filosóficas. El nuevo pensamiento americano*, Santafé de Bogotá: Editorial Norma, 1996.
- Choza, Jacinto. *La realización del hombre en la cultura*, Madrid: Rialp, 1990.
- Cordovilla, Ángel. "La palabra en su figura y su belleza. Teología y literatura en Hans Urs von Balthasar", *Teología y Vida* 63, (2022): 9-41. <https://doi.org/10.7764/TyV/631/1/9-41>
- Daston, Lorraine, y Galison, Peter. *Objectivity*. New York: Zone Books, 2010.
- Enríquez Gómez, María Teresa, y Montoya Camacho, Jorge Martín. "Imperio y causalidad en Tomás de Aquino". *Scientia et Fides* 9, (2021): 329-355. <https://doi.org/10.12775/SetF.2021.013>
- Forment, Eudaldo. "Predestinación y reprobación en Santo Tomás". *Conocimiento y acción* 4, (2024): 1-17. <https://doi.org/10.21555/cya.v4.i2.3097>
- Gahl, Robert. "MacIntyre on teleology, narrative, and human flourishing: towards a Thomistic narrative anthropology", *Acta philosophica: rivista internazionale di filosofia* 28, (2019): 279-296. <https://doi.org/10.19272/201900702006>
- Giménez Amaya, José Manuel. *La universidad en el proyecto sapiencial de Alasdair MacIntyre*. Pamplona: EUNSA, 2020.
- Giménez Amaya, José Manuel, y Lombo, José Angel. "Dependencia y vulnerabilidad en la ética de Alasdair MacIntyre". En *Cuarenta años de After Virtue de Alasdair MacIntyre: relecturas iberoamericanas*, editado por Francisco Javier de la Torre, Maximiliano Loria y Lucio Nontol, 105-114. Madrid: Dykinson, 2022.
- Heidegger, Martin. *The Question Concerning Technology & Other Essays*. New York & London: Garland Publishing Inc., 1977.
- Ibáñez Langlois, José Miguel. *El marxismo: visión crítica*. Madrid: Rialp, 1973.

- Innerarity, Daniel. *Dialéctica de la modernidad*. Madrid: Rialp, 1990.
- Laín Entralgo, Pedro. *Antropología médica para clínicos*. Barcelona: Salvat Editores S.A., 1985.
- Lombo, José Angel, y Giménez Amaya, José Manuel. *La unidad de la persona. Aproximación interdisciplinar desde la filosofía y la neurociencia*. Pamplona: EUNSA, 2013.
- Lombo, José Angel, y Giménez Amaya, José Manuel. *Biología y racionalidad. El carácter distintivo del cuerpo humano*. Pamplona: EUNSA, 2016.
- Lombo, José Angel, y Giménez Amaya, José Manuel. *Antropología de la acción. La vida humana como unidad dinámica*. Pamplona: EUNSA, 2024.
- MacIntyre, Alasdair. *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos de las virtudes*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2001.
- MacIntyre, Alasdair. *Tras la virtud*. Barcelona: Austral, 2013.
- Marcuse, Herbert. *Eros y civilización*. Madrid: Sarpe, 1983.
- Montoya Camacho, Jorge Martín. "Love, Identification, and Inequality. Rational Problems in Harry Frankfurt's Concept of Person". *Appraisal. Journal of the British Personalist Forum* 11, (2016): 56-60.
- Montoya Camacho, Jorge Martín, y Giménez Amaya, José Manuel. *Encubrimiento y verdad. Algunos rasgos diagnósticos de la sociedad actual*. Pamplona: EUNSA, 2021.
- Montoya Camacho, Jorge Martín, y Giménez Amaya, José Manuel. "Rémi Brague". En *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, editado por Francisco Fernández Labastida, y Juan Andrés Mercado, 2022. <https://www.philosophica.info/voces/brague/Brague.html>
- Montoya Camacho, Jorge Martín, y Giménez Amaya, José Manuel. "Tecnología y poder: el encubrimiento moderno de los fines naturales de la tekne". *Cuadernos de pensamiento* 35, (2022): 71-104. <https://doi.org/10.51743/cpe.323>
- Montoya Camacho, Jorge Martín, y Giménez Amaya, José Manuel. "El deseo contemporáneo de una salvación tecnificada". *Razón y fe* 287, Núm. 1461, (2023): 69-94. DOI: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol287.i1461.y2023.005>
- Montoya Camacho, Jorge Martín, y Giménez Amaya, José Manuel. "The recovery of the desire for salvation: foundations for a narrative Dynamic Theodicy model based on the concept of bodily vulnerability". *Scientia et Fides* 12, (2024): 119-141. <http://doi.org/10.12775/SetF.2024.007>
- Montoya Camacho, Jorge Martín, y Giménez Amaya, José Manuel. *Corporalidad, tecnología y deseo de salvación: apuntes para una antropología de la vulnerabilidad*. Pamplona: Dykinson, 2024.
- Murillo, José Ignacio. "Antropología". En *Diccionario de Teología*, editado por César Izquierdo, Jutta Burgraff y Felix María Aroscena, 32. Pamplona: EUNSA, 2006.
- Oakes, Edward T. *Pattern of Redemption. The Theology of Hans Urs von Balthasar*. New York: Continuum, 1994.
- Ocáriz Braña, Fernando. "La concepción marxista de la sociedad". *Scripta Theologica* 9, (1977): 1063-1082. <https://doi.org/10.15581/006.9.21900>
- Orón Semper, José Víctor. "Los sentimientos en los actos de amor". En *La esencia del amor*, compilado por Roberto Casales García, y Noé Blancas Blancas, 239-256. Ciudad de México: Tirant humanidades, 2017.
- Ortiz, Eduard. "Interismo y razones para actuar. Una revisión de la filosofía del amor de Harry G. Frankfurt". *Anuario filosófico* 49, (2016): 637-662. <https://doi.org/10.15581/009.49.3.637-662>

- Rubén Pereda. "Libertad, belleza y creencia. Una lectura de Tomás de Aquino". En *Persona y trascendencia*, editado por Rubén Sánchez Muñoz y Roberto Casales García, 57-68. Madrid: Dykinson, 2023.
- Polanco, Rodrigo. *Hans Urs von Balthasar I. Ejes estructurales de su teología*, Madrid: Encuentro, 2021.
- Polanco, Rodrigo. *Hans Urs von Balthasar II. Aspectos centrales de su Trilogía*. Madrid: Encuentro, 2021.
- Postigo, Elena. "Bioética y transhumanismo desde la perspectiva de la naturaleza humana". *Arbor. Ciencia, pensamiento y cultura* 195, (2019). <https://doi.org/10.3989/arbor.2019.792n2008>
- Rodríguez Duplá, Leonardo. "El alejamiento práctico de Dios como nuevo fenómeno de masas". *XX Siglos* 43 (2000): 32-40.
- Rodríguez Duplá, Leonardo. "La cultura de la vida". En *Actas del IV Congreso Católicos y vida pública: Desafíos globales: la doctrina social de la Iglesia hoy, II*, coordinado por Carla Díez de Rivera y Pérez de Herrasi, 843-848. Madrid: Fundación Santa María, 2003.
- Röd, Wolfgang. *La filosofía dialéctica moderna*. Pamplona: EUNSA, 1977.
- Ruiz-Retegui, Antonio. "Algunas consideraciones sobre la antropología implícita en la cristología de Hans Urs von Balthasar". *Scripta Theologica* 27, (1995): 459-491. <https://doi.org/10.15581/006.27.15176>
- Sanguineti, Juan José. *Filosofía de la mente. Un enfoque ontológico y antropológico*. Madrid: Ediciones Palabra, 2007.
- Taylor, Charles. *La libertad de los modernos*. Buenos Aires: Amorrortu, 2005.